

238
2312

**МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
ХЕРСОНСЬКИЙ ДЕРЖАВНИЙ УНІВЕРСИТЕТ**

ПІВДЕННИЙ АРХІВ

ІСТОРИЧНІ НАУКИ

Випуск XIX

Херсон – 2005

Затверджено до друку вченою радою Херсонського державного університету, протокол №10 від 06. 06.2005 р.

Рекомендовано до друку вченою радою Інституту української археографії та джерелознавства ім. М.С. Грушевського НАН України. Протокол №3 від 14.06.2005 р.

Рішення президії ВАК України про атестацію від 08. вересня 1999 р. (бюлетень №5, 1999)

Дозвіл Державного комітету інформаційної політики, телебачення та радіомовлення України від 10.09.2003 р. (свідоцтво KB №7938).

Редакційна колегія:

Дарієнко В.М.	д.і.н., професор (головний редактор)
Сінкевич Є.Г.	к.і.н., доцент (видавничий редактор)
Сінкевич І.Ю.	ст. викладач (відповідальний секретар)
Добролюбський А.О.	д.і.н., професор
Колесник І.І.	д.і.н., професор
Сусоров В.Д.	д.і.н., професор
Тригуб П.М.	д.і.н., професор

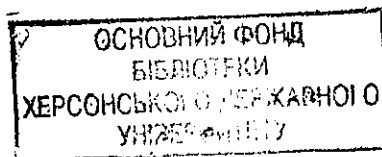
Мова видання: українська, російська, польська.

Адреса: 73000 Україна, м. Херсон, вул. 40 років Жовтня, 27, Херсонський державний університет, кафедра історії України

E-mail: sinkevich@ksu.kherson.ua
Телефон: 0380 (552) 32-67-60

Південний архів: Збірник наукових праць. Історичні науки. – Випуск 19. – Херсон: Вид-во ХДУ, 2005. – 238 с.

N 419 660



© Автори статей
© ХДУ, 2005

ЗМІСТ

АКТУАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ ВІТЧИЗНЯНОЇ ТА ЗАРУБІЖНОЇ ІСТОРІЇ

Рижева Н.О. ДО ПРОБЛЕМИ ВИНИКНЕННЯ СУДНОБУДУВАННЯ НА ТЕРИТОРІЇ УКРАЇНИ ...	8
Гончаренко А.В. ГЕНЕЗИС БОСНІЙСЬКО-МУСУЛЬМАНСЬКОГО ЕТНОСУ (КІНЕЦЬ XV – ПЕРША ПОЛОВИНА XIX СТ.)	13
Шугальова І.М. УКРАЇНСЬКІ ЧИННИКИ У МОДЕРНІЗАЦІЇ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ РОСІЙСЬКОЇ ІМПЕРІЇ (XVIII – XIX СТ.)	16
Федорик Ю.В. ПОЛЬСЬКИЙ ВИЗВОЛЬНИЙ РУХ XIX СТ. І ЙОГО ВПЛИВ НА РОЗВИТОК БІЛОРУСІВ, ЛИТОВЦІВ ТА УКРАЇНЦІВ	22
Стоянов Ф.Ф. СЛУЖБА МАЛОРОСІЙСЬКИХ КІННИХ КОЗАЦЬКИХ ПОЛКІВ НА ПОЧАТКУ 30-х рр. XIX СТ.	29
Дариенко В.Н. ІДЕЇ АНАРХИЗМА І КАЗАЧЬЕЙ ОБЩИННОСТІ В КАТАКЛИЗМАХ РЕВОЛЮЦІЇ	35
Грімайло Т.Ю. МЕТОДИ ГЕНОЦИДУ ТА СТАНОВИЩЕ УВ'ЯЗНЕНИХ-ЄВРЕЇВ У “ТАБОРАХ СМЕРТІ” (1941 – 1944)	51
Пронь С.В. ІНСТИТУТ ПРЕЗИДЕНСТВА (ПОРІВНЯЛЬНИЙ АНАЛІЗ КОНСТИТУЦІЙ ФРАНЦІЇ, США, ІТАЛІЇ)	55
Сисак М.Б. СЕКУЛЯРИЗАЦІЯ І ЗАХІДНОЄВРОПЕЙСЬКИЙ ВИНЯТОК: РЕЛІГІЙНИЙ АСПЕКТ ТРАНСФОРМАЦІЇ БРИТАНСЬКОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ	57

РЕЛІГІЯ ТА ЦЕРКВА В УКРАЇНІ

Борух О. РАННІЙ ПРОТЕСТАНТИЗМ У СВІТОВОМУ І ВІТЧИЗНЯНОМУ РЕЛІГІСЗНАВСТВІ	62
Недзельський К.К. ОСОБЛИВОСТІ ДОСЛІДЖЕННЯ УКРАЇНСЬКОГО РЕЛІГІЙНОГО СВІТОГЛЯДУ: ДОСВІД XX СТОЛІТТЯ.	66

Ковцуняк С.І. СИМФОНІЯ ВІДНОСИН ДЕРЖАВИ І ЦЕРКВИ В КИЇВСЬКІЙ РУСІ (ЗА МАТЕРІАЛАМИ ДАВНЬОРУСЬКОЇ “БДЖОЛИ”)	72
Михайленко Л.А. АПОКРИФІЧНІ ТВОРИ В ДУХОВНОМУ ЖИТТІ УКРАЇНСЬКОГО НАРОДУ	77
Бобко Т.Г. СІЛЬСЬКІ ПАРАФІЯЛЬНІ СВЯЩЕНИКИ НА ПЕРЕЛОМІ 20–30-Х РР. ХХ СТ.: СПРОБА СТВОРЕННЯ СОЦІАЛЬНОГО ПОРТРЕТУ	81
Запорожець О.В. СТАНОВИЩЕ ЦЕРКВИ В РОКИ ДРУГОЇ СВІТОВОЇ ВІЙНИ.....	85
Чепрасова Н.П. ЛУКА КРИМСЬКИЙ – ЛІКАР ТІЛЕСНИЙ ТА ДУХОВНИЙ ПОГЛЯД У МАЙБУТНЄ	86
Кущенко Ю.Ю. ПИТАННЯ РЕЛІГІЇ В ТВОРЧІЙ СПАДЩИНІ М. ДРАГОМАНОВА: ІСТОРІОГРАФІЯ ПРОБЛЕМИ	90
Мокієнко М.М. ДІЯЛЬНІСТЬ ІНОЗЕМНИХ МІСІОНЕРІВ-П’ЯТИДЕСЯТНИКІВ В НЕЗАЛЕЖНІЙ УКРАЇНІ	96
Проляка О.О. ЕТНОНАЦІОНАЛЬНА ІДЕНТИЧНІСТЬ В СУЧАСНОМУ РЕЛІГІЙНОМУ ЖИТТІ УКРАЇНИ.....	100
Гоменюк А.П., Учасва О.В. СУЧАСНИЙ СТАН РЕЛІГІЙ В УКРАЇНІ	103
Филипович Л.О. ЦЕРКВА І НОВА ВЛАДА: ПОШУК ДЕМОКРАТИЧНОЇ СИСТЕМИ ВІДНОСИН	105
Колодний А.М. СТАН І ПРОГНОЗИ РЕЛІГІЙНИХ ПРОЦЕСІВ В УКРАЇНІ	110
ФІЛОСОФІЯ ТА РЕЛІГІЄЗНАВСТВО	
Недзельська Н.І. ПЕРЕОСМИСЛЕННЯ БОГОСЛОВАМИ АВРААМІСТИЧНИХ РЕЛІГІЙ ПРОБЛЕМ ЖІНКИ В СУЧАСНИХ УМОВАХ	122
Поліщук І.Є., Галіченко М.В. ЕКУМЕНІЗМ І ХРИСТІЯНСТВО ХХ СТОЛІТТЯ	129
Гришанов И.В. О НЕКОТОРЫХ АСПЕКТАХ ПРОЦЕССА ОБЪЯСНЕНИЯ И ПОНИМАНИЯ	135

РЕГІОНАЛЬНА ІСТОРІЯ

Сіреджук П.С. ЕТНОКУЛЬТУРНІ ВЗАЄМОВПЛИВИ НІМЦІВ І УКРАЇНЦІВ У ГАЛИЧИНІ В XIV – XX СТ.	142
Щукін В.В. ДО ПИТАННЯ ПРО ЕФЕКТИВНІСТЬ ЄВРЕЙСЬКОЇ СІЛЬСЬКОГОСПОДАРСЬКОЇ КОЛОНІЗАЦІЇ В НОВОРОСІЙСЬКОМУ КРАЇ (XIX – ПОЧ. XX СТ.)	154
Marceli Antoniewicz, Jadwiga Borowska-Antoniewicz TRANSLATIO TABULAE... JAKO ŹRÓDŁO DO POCHODZENIA OBRAZU MATKI BOŻEJ CZĘSTOCHOWSKIEJ W ŚWIETLE NAJNOWSZYCH BADAŃ Z HISTORII SZTUKI	161
Стремецька В.О. ЧЕРВОНИЙ ХРЕСТ МИКОЛАЇВЩИНИ (1870-1930-ТІ РОКИ)	168 ✓
Бойков О.Ю. СЕКТАНТСТВО ПІВДНЯ УКРАЇНИ ТА ЙОГО РОЗГЛЯД ДІЯЧАМИ УКРАЇНСЬКОГО НАЦІОНАЛЬНОГО РУХУ НА МЕЖІ XIX – XX СТ.	174
Степаненко В.В. СТВОРЕННЯ ХЕРСОНСЬКОЇ ТОРГОВОЇ БІРЖИ ТА ХЛІБНИЙ ЕКСПОРТ ХЕРСОНУ У 1901-1914 РР.	179
Татарченко О.Б. ВИЛУЧЕННЯ ЦЕРКОВНИХ ЦІННОСТЕЙ НА ХЕРСОНЩИНІ У 1922 РОЦІ	183
Тригуб О.П. “СПРАВА” БАРМАШОВОЇ	189
Пронь Т.М. СПЕЦКОЛОНІЗАЦІЯ І СПЕЦПЕРЕСЕЛЕНЦІ УКРАЇНСЬКОГО СТЕПУ В 30-40-х РОКАХ XX СТ.	194
Сугацька Н.В. ПОДІЇ ХОЛОКОСТУ НА МИКОЛАЇВЩИНІ ПІД ЧАС НІМЕЦЬКОЇ ТА РУМУНСЬКОЇ ФАШИСТСЬКОЇ ОКУПАЦІЇ	200
Сінкевич Є.Г., Нікітенко С.В. РОЗВИТОК ФІЗКУЛЬТУРИ ТА СПОРТУ НА ХЕРСОНЩИНІ В 1950-1958 РОКАХ ...	205
Сінкевич І.Ю., Любак Л.В. ОСОБОВИЙ ФОНД АВГУСТА ВІРЛИЧА В ДАХО ЯК ДЖЕРЕЛО ВИВЧЕННЯ ТВОРЧОЇ ДІЯЛЬНОСТІ КРАЄЗНАВЦЯ-АМАТОРА	211

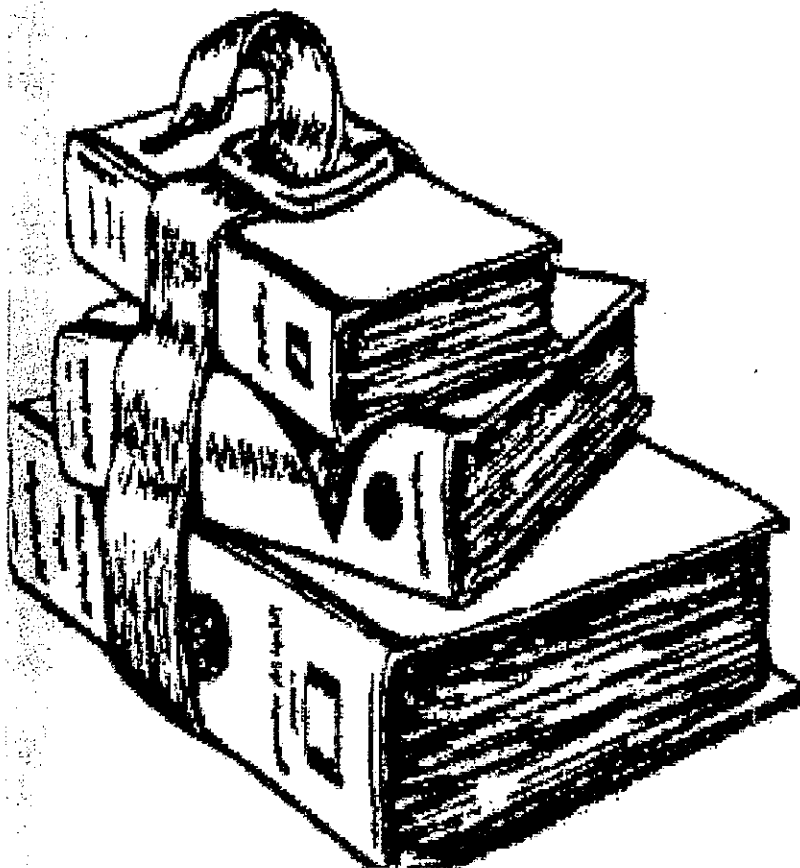
ХРОНІКА, ОГЛЯДИ, ІНФОРМАЦІЯ, БІБЛІОГРАФІЯ

Андрєєв В.М. СУЧАСНІ ДОСЛІДЖЕННЯ ІСТОРІЇ РОСІЙСЬКОЇ ПРАВОСЛАНОЇ ЦЕРКВИ НА ПІВДНІ УКРАЇНИ	220
--	-----

Пронь С.В. НАУКА ЯК ПОШУК ІСТИНИ (ВИСТУП НА МДЖВУЗІВСЬКІЙ НАУКОВО- ПРАКТИЧНІЙ КОНФЕРЕНЦІЇ “НАУКОВИЙ ПОТЕНЦІАЛ ВИЩОЇ ШКОЛИ” (28 КВІТНЯ 2005 РОКУ)	223
Посохов С.І. СИСТЕМА УПРАВЛІННЯ “СТАРИМ УНІВЕРСИТЕТОМ” В ОЦІНКАХ РАДЯНСЬКОЇ ПУБЛІЦИСТИКИ ТА ІСТОРІОГРАФІЇ 1920-Х – 1940-Х РОКІВ	224
Сінкевич Є., Юхненко О. ВИСОКОСНИЙ ВИМІР.....	229

НАШІ АВТОРИ

Актуальні проблеми вітчизняної та зарубіжної історії



ДО ПРОБЛЕМИ ВИНИКНЕННЯ СУДНОБУДУВАННЯ НА ТЕРИТОРІЇ УКРАЇНИ

Плавальні засоби для переміщення водними артеріями були створені людиною ще в доісторичну добу. Звідси, небезпідставною є спроба фахівців-дослідників суднобудівної галузі здійснити наукову реконструкцію цих перших засобів переміщення водою, відомих під назвою "човни-довбанки".

Сучасна наукова література має у своєму обігу роботи, що дозволяють здійснити технічну реконструкцію древніх човнів [1].

Автор даної статті намагається проаналізувати історію створення вищезазначених плавальних засобів в Україні, пов'язавши цей процес з унікальними геополітичними особливостями краю.

Початок суднобудування в Україні зазвичай відносять до періоду формування людської цивілізації. Розгалужена гідрологічна система – багаті сировинними ресурсами Дніпро, Південний Буг, Прут, Тисса, Дністер, інші річки й озера – сприяли формуванню у первісної людини уявлень про водяні артерії як засобу до існування (рибальство), способу пересування, що об'єктивно стимулювало потребу накопичення способів опанування водного довкілля.

Свідоме використання людиною водних артерій як транспортних шляхів сполучення фахівці з історії суднобудування схильні відносити щонайменше на 40 тисяч років назад [2]. Найвірогідніше, засобом пересування тоді був пліт, котрий можна вважати „природним” щодо матеріалу та принципів транспортування водою (пліт є засобом пересування, що притаманний популяціям тварин).

У підґрунтя вивчення історії поступного розвитку суднобудування доцільно покласти технологічні принципи („суднобудування” = „судно” + „будування”), тобто принципи позапокладені у свідомій діяльності людей як „творчі”, яким передувала „ідея” – створення моделі засобу пересування по воді і втілення її в життя з допомогою відповідних матеріалів та інструментів.

Спроби реалізації цієї ідеї, за свідченням археологічних матеріалів, можна простежити у давньому суднобудуванні України вже у VIII–VI тис. до н.е.

У цьому контексті технологічно-інформаційною моделлю постає судно, тобто специфічний тип споруди, що плаває, має водонепроникний корпус і котра призначена для перевезення вантажів і пасажирів. З-поміж основних характеристик судна такі: мореплавні якості (плавучість, остійність, швидкохідність, керованість, стійкість на курсі); водотоннажність; головні розмірності (довжина, ширина, осадка, висота борту); місткість; вантажність [3].

Саме в добу неоліту (як вже зазначалося вище, близько VIII–VI тис. до н.е.) під час переходу від економіки привласнення до економіки відтворення археологи знаходять матеріальні докази щодо наявності такої споруди.

Із вказаним часом початку історії судна на українських землях погоджуються не всі дослідники. Деякі схильні відносити це започаткування до більш раннього періоду – доби палеоліту (не пізніше VIII тис. до н.е.) [4]. Їх концепція розбудовується на підставі зображення „архаїчного корабля” на мамонтовому іклі, знайденому на початку XX ст. під час археологічних розкопок Кирилівської стоянки в Києві.

Малюнок, за описом відомого знавця суднобудування І.А. Шубіна (опис уведений у його книгу, видану в 1927 р.), „...зображає доволі гарний і глибокий безпалубний човен, короткий і широкий, з тупим утворенням носа та усіченою; децю

підібганою кормою". За зовнішніми обрисами зображення на кістці, І.А. Шубін припускає, що це "...легкий тип водохідної споруди, з основною рамою з дерева чи обтягнутою чимось, або набраною з тонких поперечних дощок" [5].

Описаний І.А. Шубіним тип суден в історії суднобудування вважається найбільш раннім (найдавнішим), тому сама характеристика сумніву не викликає. Каркасні судна, обтягнуті шкурами, застосовуються і в сучасних етнографічних популяціях. Час їх виникнення не позначений. Однак достеменно встановлено, що за доби палеоліту не було відповідного інструменту для обробки „дощок”, тому наполягати на тому, що це „дощата” конструкція, навряд чи має сенс. Але має сенс додаткова конкретизація того рівня „прочитання” малюнка, яке було запропоноване І.А. Шубіним.

Прочитання зображень доби палеоліту без підкріплення відповідними артефактами взагалі є вельми проблематичним, оскільки у переважній своїй частині вони виконують сакральну функцію (зазвичай це знакові системи, що відображають виробничу, мисливську тематику первісного суспільства), що не пов'язана з основним призначенням судна – засобу пересування й транспортування вантажів.

Таким чином, сьогодні називати часом створення суден добу палеоліту немає достатніх підстав. Конкретні артефакти, як образотворчі, так і матеріальні, датуються неолітичним періодом, звідси і слід починати історію ери суднобудування в Україні до появи нових доказів фахівців-археологів. Ті ж археологічні джерела, що репрезентують матеріальну й духовну культуру первісного суспільства, дозволяють припускати наявність певних навичок, традицій суднобудування в Україні саме в неолітичний період. Зокрема, в неолітичну добу, на думку вчених, як засіб пересування по воді човен вже використовується. Відсутність матеріальних знахідок такого типу водного транспорту компенсується наявністю серед археологічних джерел аналізованого періоду доволі розвинутих знарядь деревооброблювання, рибальства, кам'яних якорів [6].

Технологічний прогрес, наслідком якого стає, безперечно, видатний винахід – судно, нероздільно пов'язаний із загальним розвитком людського суспільства. У добу неоліту відбувається перехід від економіки привласнення до економіки відтворення, з'являються відповідні економічні умови для формування надлишкового продукту і відповідно – потреба транспортування такого продукту (для обміну – „торгівлі”).

У регіонах з розгалуженою гідрологічною системою (а такою і була територія України) потреба транспортування „продукту” на певні відстані водними артеріями набуває першорядного значення.

Отже, саме до доби неоліту можна віднести формування в Україні специфічної групи людей, що займалася створенням засобу пересування по воді.

Водне довкілля та способи взаємодії з ним були добре відомі рільницьким племенам трипільської культури, що обіймали за часів неоліту (мідна доба) у IV першій половині III тис. до н.е. все Правобережжя, Подністров'я, а на пізньому етапі територія існування цієї культури поширилася до Полісся і в Степове Причорномор'я. Трипільські та інші синхронні рільницькі культури прагнули облаштувати свої поселення поблизу великих і малих водних артерій, що дозволяє сучасним українським дослідникам стародавньої історії України стверджувати про існування в них „розвинутого водного транспорту у вигляді човнів” [7].

Певні навички суднобудування у племен трипільської культури репрезентує культова модель глиняного човна, знайдена на поселенні Городниця–Городище у Верхньому Придністров'ї. Довжина моделі складає 7,2 см, ширина – 4 см, висота – 3 см. Модель має більш загострену і трохи підняту носову частину. Корма – плоска й характерно заокруглена, як у човна, дно всередині моделі також заокруглене в напрямку до бортів [8].

Загальне уявлення про суднобудування найдавніших спільнот України дозволяє, до певної міри, відтворити зображення кораблів, виявлені в другій половині XX ст. у Кам'яній Могилі під Мелітополем. Унікальний природний комплекс гротів і печер, використовуваний уподовж кількох тисячоліть як найдавніший культовий центр, є своєрідною енциклопедією первісного монументального мистецтва. На думку видатного українського вченого В.Н. Даниленка, зображення Кам'яної Могили розкривають семантику матеріальної й духовної культури первісного суспільства. У стилізованій формі тут доволі докладно зображено спілкування людини з водним довкіллям – човни, рибальська тематика і под. [9].

Окремий розділ книги – „Петрогліфи Кам'яної Могили” – присвятив кам'яномогильським зображенням і сучасний дослідник Б.Д. Михайлов. Описані у монографії петрогліфи вісьмох човнів відтворюють коробчасті місяцеподібні форми суден. Окремі з них оснащені щоглою й вітрилом [10].

Корпус судна в гроті № 13 зображено двома майже паралельними лініями, трохи зближеними до носа. Носова частина чітко загострена, а корма змальована тупою з невеликою надбудовою. У центрі корпусу окреслюється щогла, середньої висоти з такелажем, спрямованим до носа та корми. Від щогли до носа скісними лініями показані вітрила, що позначає рух судна вперед. Передня частина корпусу прикрашена лініями, також скісними. У центральній частині малюнка таких ліній чотири. Вони починаються від лінії борту і перетинають нижню лінію корпусу, умовну ватерлінію, і можуть інтерпретуватися як весла.

Зображення суден, оснащених щоглою (з гротів № 7–13), датуються Б.Д. Михайловим серединою III – поч. II тис. до н.е., що, на думку дослідника, відповідає історичній концепції загального розвитку (як в Україні, так і в Європі) уявлень стародавніх суспільств про засоби водного пересування [11].

У колекції музею історико-археологічного заповідника „Кам'яна Могила” зберігається стела із зображенням веслового судна, знайдена в кургані ямного часу (III тис. до н.е.) поблизу Кам'яної Могили. Корпус судна на стелі серпоподібної форми. Носова частина судна трохи загострена. Двома скісними лініями нижче корпусу зображені весла. Сім вертикальних ліній над корпусом судна умовно зображають людей у ньому [12].

Слід зауважити, що історична інформація, у яку введені джерела духовної культури первісного суспільства, не завжди може оцінюватися однозначно. Адже найбільш переконливі докази суднобудівних традицій в Україні містять матеріальні артефакти, які були знайдені під час археологічних досліджень неолітичних поселень, стоянок на островах Дніпра – Козачому, Демському, Кизлевому, Шулаєвому, Вовчку, Похилому, Виноградному, Сурському та біля Красного озера поблизу Кам'яної могили. Це кам'яні диски, тесла, рубила й інший інструмент, що застосовувався „стародавнім майстром” для виготовлення човнів-однодеревок [13].

Будівництво човнів-однодеревок, які з'явилися в стародавні часи на внутрішніх і зовнішніх водних артеріях, є вельми важливим етапом у розвитку суднобудування як в Україні, так і в Європі в цілому. Човен, видовбаний чи випалений із стовбура дерева, став епохальним винаходом.

Загальне уявлення про будівництво й архітектуру таких суден в Україні створюють „південнобузький” і „деснянський” човни – археологічні знахідки XX ст.

Південнобузький човен, віком приблизно 3000 років, знайдено в 1938 р. на річці Південний Буг поблизу села Саботинівка професором Р.А. Орбелі [14].

Деснянський човен, збудований близько 2200 років тому, було знайдено в 1967 р. в заплаві правого берега Десни біля с. Харат'янівка, поблизу Києва (дані професора Д.Я. Телегіна) [15].

Місце виготовлення човнів недоцільно пов'язувати з районами, де їх винайшли, поскільки вповні очевидно, що, прямуючи вгору чи вниз за течією річки з далекої чи близької відстані, судна могли потрапити на територію їх виявлення.

Незважаючи на географічну розкиданість місць знахідок, значну дистанцію в часі виготовлення, вік човнів, технологія їх побудови переважно однакова. Ця важлива обставина вказує на спадкоємність досвіду побудови видовбаних човнів. Стародавній майстер для створення таких суден потребував спеціальних інструментів – сокир, тесел, доліт, різців, зубил, скребачок та ін.

Технологія виготовлення видовбаних човнів була доволі складною. Спочатку в середній частині дерева на всю довжину прорубували рівчак настільки, наскільки дозволяло камінне долото (деревину в цьому місці змочували водою, що набагато полегшувало роботу). За допомогою кістяних, а згодом дубових клинів стовбур розклинювали в торець і з боків, поступово замінюючи невеликі клини великими.

Потім вилучався пласт розщепленої деревини, округлювалися кінцеві частини й оброблялися підзори. Опуклі поверхні корпусу човна оброблялися сокирами, а ввігнуті – теслами чи скребачками.

Коли човен набував зовнішніх обрисів, визначалися розміри середньої частини, призначеної для веслярів, та відсіки для вантажів і мисливського облаштування. Від одного борту до другого робилися поперечні рівчачки, а згодом за допомогою долота, сокири й тесла деревина вилучалася вздовж і поперек волокон. Часткова обробка здійснювалася за допомогою камінних і кістяних скребачок чи ножів.

Найвірогідніше перші одnodеревні човни не мали ані перебірок (переділок), ані плавно загострених обводів. Це були видовбані з дерева (мабуть, дуба) човни коритоподібної форми, які поступово вдосконалювалися: спочатку в підводній частині були утворені підзори в носовій і кормовій частинах, а з часом з'явилися перебірки, що розділили човен на кілька відсіків. Розміри човнів визначалися величиною дерев тих часів. Є підстави для припущення, що під час створення таких човнів давні суднобудівники застосовували не лише найпростіші інструменти, але й вогонь. Результати обробки деревини „південнобузького” човна свідчать, що колоду після видовбування випалювали. Маленькими ватрами у вертикально поставленій деревині випалювали порожнини, котрі потім оброблялися скребачками. Такий спосіб оброблення був вельми повільним і трудомістким процесом.

Дуб, із якого звичайно видовблювали човни, зростав на широких просторах, тому з'ясувати, де саме зрубали дерево для того чи іншого судна, – важко. „Південнобузький” човен виготовлено з дуба, вік якого визначається 360 роками [16].

Під час виготовлення човна давні фахівці враховували водойму, для якої він призначався. Як правило, для річки чи невеликого закритого озера судно робилося низькобортне, для широких водойм – високобортне. Вантажність човнів визначали господарчі потреби: малі (індивідуальні) і великі – громадського призначення. Плавати такі човни (за достатньої висоти надводного борту) могли і в умовах певної хвильності.

У „деснянському” човні, збудованому, як зазначалося вже вище, приблизно 2200 років тому, стародавні майстри, вдосконалюючи підводну частину, надали корпусу обрисів із виразною відмінністю носової частини від кормової і передбачали встановлення однієї перебірки [17].

Порівнюючи конструкції „деснянського” і „південнобузького” човнів, слід відзначити, що остання (її стародавність – 3000 проти 2200 років) є більш раціональною: торці обох кінцевих частин „південнобузького” човна зрізані, причому в носовій частині трохи більше, ніж у кормовій; сама носова частина дещо обважнена, що збільшувало тривалість експлуатації судна, оскільки воно повільніше руйнувалося внаслідок згубної дії зустрічних хвиль. Нарешті, висота надводного

борті „південнобузького” човна 0,31 м (проти 0,15 м у „деснянського”) дозволяла плавати на ньому за більшої хвильності. Наявність у кормовій частині отвору дає підстави для припущення, що судно мало руль у вигляді окремого весла, яке входило в цей отвір [18].

Природно, що будівництво човнів у первісних людей супроводжувалося створенням та удосконаленням рушія – жердини, весла, а зрештою вітрила.

Давні фахівці передбачили (і в „південнобузькому” і в „деснянському” човнах) встановлення перебірок з метою зміцнення всієї конструкції судна у разі зовнішніх впливів середовища.

Відповідно до функціонального призначення, ці човни (високобортні) будувалися для господарських потреб певної групи людей. Вони могли перевозити: „південнобузький” – до 1570 кг вантажів і 6–9 чоловік, а „деснянський” човен приймав до 1700 кг вантажів і міг поміщати 7–10 чоловік.

У „деснянському” човні в кінцевих підводних частинах були підзори, що полегшувало підходи до берега і відповідно–вантажні операції [19].

Таким чином, загальна характеристика видобраних човнів, знайдених в Україні, дозволяє встановити, що стародавні суднобудівники мали доволі високий професійний рівень. Створені ними човни були відносно безпечними в річкових та озерних умовах. Різноманітний кістяний і камінний інструмент, використовуваний під час будівництва, свідчить про технічну зрілість і професіональність давнього майстра-суднобудівника, який був обізнаний із тонкощами обробки деревини. Цей досвід передавався від покоління до покоління упродовж багатьох віків.

Джерела та література:

1. Фаворов Б.П. Челны каменного века // Судостроение. – 1977. – №1. – С. 61–62.
2. Фаворов Б.П. Конструкция древних долбленых челнов // Судостроение. – 1978. – №6. – С. 57–59.
3. История отечественного судостроения IX–XIX вв. В пяти томах. Том I: Парусное деревянное судостроение. – СПб.: Судостроение, 1994. – С. 7.
4. Морской энциклопедический справочник: В двух томах. Том 2 / Под. ред. Н.Н. Исанина. – Л.: Судостроение, 1986. – С. 276.
5. История отечественного судостроения IX–XIX вв. В пяти томах. Том I: Парусное деревянное судостроение. – СПб.: Судостроение, 1994. – С. 7.
6. Шубин И.А. Волга и волжское судоходство: История развития и современное состояние судоходства и судостроения / Центральное управление речных пароходств. Репринтное издание. – М., 1927. – С. 5.
7. Даниленко В.Н. Неолит Украины. – К.: Наукова думка, 1969. – 260 с.
8. Котова Н.С. Неолитизация Украины. – Луганск: Шлях, 2002. – С. 72–73.
9. Крижевская Л.Я. Речное рыболовство в неолите южнорусских степей / Рыболовство и морской промысел в эпоху мезолита – раннего металла в лесной и лесостепной зоне Восточной Европы. – Л., 1999. – С. 121.
10. Давня історія України. В III томах. Т. 1. – К.: Наукова думка, 1997. – С. 317.
11. Кравец В.П. Глиняные трипольские модельки саночек и челна в коллекции Львовского исторического музея // КСИИМК. – 1951. – Выпуск 39. – С. 127–131.
12. Гусев С.А. К вопросу о транспортных средствах трипольской культуры // Российская археология. – 1998. – №1. – С. 15–27.
13. Даниленко В.Н. Кам'яна Могила. – К.: Наукова думка, 1986. – С. 59.
14. Михайлов Б.Д. Петроглифы каменной могилы: семантика, хронология, интерпретация. – 2-е изд. доп. – Запорожье: Дикое поле, 1999. – С. 116.
15. Там само. – С. 118.
16. Там само. – С. 116–118.
17. Даниленко В.Н. Кам'яна Могила. – К.: Наукова думка, 1986. – С. 59.
18. Михайлов Б.Д. Петроглифы каменной могилы: семантика, хронология, интерпретация. – 2-е изд. доп. – Запорожье: Дикое поле, 1999. – С. 116.

19. Орбели Р.А. Исследования и изыскания (Материалы к истории подводного труда с древнейших времён до наших дней). – М., Л.: Редиздот, 1947. – С. 251–263.
20. Фаворов Б.П. Конструкция древних долбленых челнов // Судостроение. – 1978. – №6. – С. 58.
21. Яковлев И.И. Корабли и верфи. Изд. 2-е. – Л.: Судостроение, 1973. – С. 12.
22. Фаворов Б.П. Конструкция древних долбленых челнов // Судостроение. – 1978. – №6. – С. 58-59.
23. Там само.
24. Там само. – С. 57-58.

Ryzheva Nadia Olexandrivna

Mykolayiv State University named after O.V. Sukhomlynsky

TO THE PROBLEM OF FOUNDATION OF SHIPBUILDING ON THE TERRITORY OF UKRAINE. On the basis of definite artifacts an attempt to reconstruct the history of ancient shipbuilding in Ukraine is made.

А.В. Гончаренко

ГЕНЕЗИС БОСНІЙСЬКО-МУСУЛЬМАНСЬКОГО ЕТНОСУ (КІНЕЦЬ XV – ПЕРША ПОЛОВИНА XIX СТ.)

Феномен боснійсько-мусульманського етносу – одна з найбільш важливих та найменш досліджених проблем при вивченні історії, релігії та культури південнослов'янських націй, оскільки внаслідок турецького завоювання Балканського півострова на базі однієї етнічної спільноти виникли три окремі етнорелігійні групи – сербсько-православна, хорватсько-католицька та боснійсько-мусульманська.

Дослідженню історії формування та еволюції боснійсько-мусульманського етносу присвячено велику кількість робіт істориків різних країн. Перш за все необхідно відзначити роботи радянських та російських дослідників В.П.Грачова, О.Г.Задохіна та О.Ю.Нізовського, О.С.Мильнікова, В.І.Фрейдзона, І.В.Чуркіної та ін. [1-6].

Особливе місце посідає стаття турецького історика С. Іліча в якій автор висвітлює маловідомі факти релігійної боротьби в середині боснійсько-мусульманської громади [3].

Проте в більшості з цих робіт порушена проблематика недостатньо висвітлюється, оскільки розглядається в контексті інших питань. Тому ми, ставимо собі за мету проаналізувати генезис боснійсько-мусульманського етносу, а також комплексно дослідити вплив різних факторів на еволюцію мусульман Боснії та Герцеговини у кінці XV – першій половині XIX ст.

Боснійська держава була знищена в XV ст. Османською імперією, яка протягом 1463–1592 рр. підкорила своїй владі всю територію Боснії та Герцеговини. Відразу ж після приходу завойовників більша частина місцевої еліти прийняла іслам та зберегла свою власність, права, привілеї та перетворилась на відданого провідника урядової політики. Крім цього, було збережено феодальну організацію економічного та суспільно-політичного життя, що існувала до появи османів.

Незабаром процес ісламізації охопив й інші верстви боснійсько-герцеговинського суспільства. Ісламізації населення Боснії та Герцеговини мала величезний вплив на подальший розвиток подій, визначивши специфіку боснійської ситуації порівняно зі станом справ в інших християнських володіннях султана.

У Боснійському вілайеті сформувались три релігійні спільноти: мусульманська, православна та католицька. Всі релігійні громади мали власне самоврядування,

звичаї, розвивались самостійно, майже не перетинаючись. Ізоляція релігійних спільнот призвела до розбіжності між ними в мові та менталітеті. Крім цього, перехід боснійців з однієї віри в іншу (навіть до нового часу) був дуже поширеним явищем [7, 48].

Унаслідок процесу ісламізації у 1807–1808 рр. серед боснійського населення, яке в цей час нараховувало 1 млн. 251 тис. чоловік, було 700 тис. християн та близько 250 тис. мусульман [1, 11]. Причому в останніх не лише збереглась сербська мова, але й формувалась особлива національна самосвідомість. Іслам наклав відбиток не лише на релігію, але й на спосіб життя та культуру місцевих слов'ян-мусульман. У той же час вони проводили чітку межу між собою та мусульманами-турками і не ототожнювали себе з останніми. Боснійські мусульмани відчували себе „особливою етнічною спільнотою, як по відношенню до представників іншої віри, так і до інших мусульман” [6, 330].

Недивлячись на різноманітність у релігійному відношенні, більшість боснійсько-герцеговинського населення за мовою та етнічним походженням відносилась до південних слов'ян, за виключенням деякої частини турків-переселенців, євреїв, цинцар та албанців. На відміну від мешканців Белградського пашалику населення Боснії та Герцеговини у XVIII–XIX ст. було більш стабільним та менше мігрувало [1, 11].

Значний вплив на розвиток боснійських мусульман відіграло специфічне політико-адміністративне становище Боснії та Герцеговини у складі Оттоманської держави. Одна з причин цього – значна віддаленість регіону від столиці імперії та його прикордонний статус, що зумовлювало необхідність захисту від зовнішніх ворогів власними збройними силами. Османи створювали там міцну систему оборони, спираючись на місцевих великих землевласників.

Крім того, важливе значення Боснії та Герцеговини для транзитної торгівлі, оскільки через ці балканські провінції султана проходили торгівельні шляхи зі столиці Оттоманської держави до Адріатики і Центральної Європи, сприяло збагаченню верхівки місцевих мусульман.

У період ослаблення військової могутності Великої Порти в кінці XVII–XVIII ст. Боснійський вілайет під час війн з Габсбурзькою монархією та Венеціанською республікою все більше повинен був розраховувати на власні сили. В Боснії як периферійній частині Османської імперії найближче розташованої до кордонів даруль-харба (тобто „країни війни”, де іслам вів боротьбу з невірними), сильніше ніж в інших районах відчувались наслідки військових поразок. У результаті віддаленості цієї території від Стамбула, тут з особливою силою знайшли своє відображення економічні аспекти кризи – представники місцевої влади були схильні до сепаратизму, а селяни особливо сильно страждали від грабежів та беззаконня [3, 135].

Важлива роль у системі адміністративного управління краю належала аянам та бегам – старійшинам спahійських організацій, керівництву військових і яничарських загонів, представникам вищого духовенства та заможним купцям. Представники боснійсько-мусульманської феодальної еліти були визначним політичним фактором у Боснії та Герцеговині внаслідок ослаблення центральної влади в XVIII – початку XIX ст. Саме в цей час збільшується роль аянів, які допомагали державним органам у вирішенні найважливіших справ та контролювали сплату податків. Немоżliвість застосувати свою владу без підтримки аянів змушувала візирів рахуватись з їх реальною силою [5, 270].

До кінця XVIII ст. Порти в своїх північно-західних володіннях спиралась на місцевих великих землевласників та підтримувала їх інтереси. Поступовий занепад феодальної системи не міг не відбитись на становищі в підконтрольних їй територіях. Ослаблення впливу султанської адміністрації, а разом з тим і влади боснійсько-

герцеговинського візиря, супроводжувалось посиленням політичних позицій заможних феодалів, появою сепаратистських тенденцій у вілайеті. Політика імперського уряду, яка була спрямована на централізацію держави і зміцнення влади на місцях, зустріла різко негативну реакцію з боку бегів Боснійського візирлука.

На початку XIX ст. посилились, поряд з релігійними, протиріччя, як між представниками місцевої фінансово-політичної еліти та центральною владою, так і між феодалами та залежними від них селянами.

Спроби керівництва Османської імперії зміцнити свої позиції у вілайеті шляхом проведення реформ наштовхувались на рішучий опір з боку боснійських бегів, які бачили у реформах загрозу існуванню свого економічного та політико-адміністративному впливу. Унаслідок опору місцевої еліти Порті не вдалось послідовно провести жодних перетворень. Вплив візиря в цьому регіоні залишався номінальним, реальна ж влада належала аянам. Фактично Боснія та Герцеговина до 1851 р. мали статус автономії, але вона не була юридично оформлена [4, 64].

У 1831 р. відбулось повстання боснійських мусульман під керівництвом Гусейна-бега Градашчевича. Повстанці виступали проти створення у Боснії та Герцеговині замість яничарських загонів регулярного війська та вимагали надання Боснійському вілайету самоврядування з правом обирати візиря серед місцевої еліти при збереженні верховної влади султана. Військо повстанців здобуло декілька перемог і завдало нищівної поразки турецькій армії на Косовому полі. Але цей антиурядовий виступ було придушено.

У 1833 р. османському керівництву вдалось провести в цих балканських провінціях адміністративні реформи, головна мета яких полягала в обмеженні впливу представників боснійсько-мусульманської еліти та призначенні на всі посади султанських намісників. У 1845 р. при них були створені меджліси (збори), членів яких призначав імперський уряд. До їх складу входили представники християн і мусульман. Подібні меджліси були створені в усіх територіально-адміністративних одиницях Боснійського вілайету [5, 272].

Після придушення повстання Гусейн-бега серед боснійських мусульман продовжували існувати сепаратистські настрої. Особливе обурення бегів викликало зменшення їх політичної ролі в місцевих диванах і меджлісах у зв'язку з впровадженням у систему управління вілайетом інститута чиновників, призначаємих Стамбулом. Усе це, поряд з намаганням грати вирішальну роль в адміністративно-політичних справах, зумовлювало подальші виступи проти перетворень центральної влади. В цей час серед боснійсько-мусульманської еліти з'являються думки про автономію Боснії та Герцеговини за зразком Єгипту або Сирії та перехід усієї повноти влади до представників найзаможніших родин.

У 1837 р. проти урядового курсу реформ виступили феодали Сараєво та Боснійської Крайни. Танзиматські реформи, що проводились в Оттоманській імперії у цей час, у Боснії та Герцеговини впроваджувались зі значним запізненням.

Лише на початку 50-х рр. XIX ст. Порта здолала сепаратизм боснійських мусульман. У Боснію було направлено регулярне військо під керівництвом Омер-паші Латаса. Після того, як значну частину місцевих аянів та бегів стратили, авторитет султанської влади значно зріс. Омер-паша Латас провів ряд адміністративних перетворень, головне завдання яких полягало в посиленні ролі імперського центру й обмеженні прав і свобод місцевих великих землевласників.

Турецький уряд запровадив новий адміністративний поділ, у результаті якого вся повнота влади концентрувалась у руках спеціальних чиновників – каймаків, мюдирів та кадіїв. На ключові адміністративні посади почали призначати не босняків, а етнічних турків, більшість яких приїздила зі Стамбула та інших частин Османської держави.

Отже, унаслідок турецького завоювання Боснії та Герцеговини у другій половині XV – першій половині XIX ст. на теренах цих балканських земель сформувалась особлива етнічна спільнота – боснійські мусульмани. Формуванню боснійсько-мусульманського етносу сприяли: 1) ісламізація місцевого населення; 2) специфічне становище Боснії та Герцеговини в складі Османської імперії; 3) вигідне географічне розташування регіону та його прикордонний статус; 4) підтримка місцевих мусульман султанським урядом у XVI–XVIII ст.

У період ослаблення могутності Порти у другій половині XVIII – першій половині XIX ст. представники боснійсько-мусульманської еліти мали значний вплив у соціально-економічному та політичному житті цих балканських провінцій Стамбула. Зростання сепаратистських настроїв серед місцевих аянів та бегів призвело до посилення протиріч між верхівкою боснійсько-мусульманської еліти та імперським центром. Хоча останній був змушений придушити опозицію місцевих мусульман, проте вже на початку 70-х рр. XIX ст. сепаратистський рух босняків набрав нових обертів. Дослідженню цього питання будуть присвячені подальші розвідки автора.

Джерела та література:

1. Грачев В.П. Балканские владения Османской империи на рубеже XVIII–XIX вв. (Внутреннее положение, предпосылки национально-освободительных движений). – М.: Наука, 1990. – 198 с.
2. Задохин А.Г., Низовский А.Ю. Пороховой погреб Европы. – М.: Вече, 2000. – 416 с.
3. Илич С. Религиозные брожения в Османской Боснии во второй половине XVI в. // Вопросы истории. – 2002. – № 2. – С. 133-135.
4. Мыльников А.С., Фрейдзон В.И. Формирование наций в Центральной и Юго-Восточной Европе в XVIII–XIX веках. // Вопросы истории. – 1987. – № 8. – С. 60-78.
5. Формирование национальных независимых государств на Балканах. Конец XVIII–70-е гг. XIX в. / Отв. ред. И.С. Достян. – М.: Наука, 1986. – 432 с.
6. Фрейдзон В.И. К истории боснийско-мусульманского этноса. // Формирование наций в Центральной и Юго-Восточной Европе. Исторический и историко-культурные аспекты. – М.: Наука, 1981. – С. 329-340.
7. Чуркина И.В. Национальная церковь и формирование южнославянских наций. // Вопросы истории. – 2001. – № 3. – С. 39-58.

SUMMARY

Goncharenko A. V. The genesis of Bosnia's muslim ethics (the end of XV – the first course of XIX centuries).

The history of Bosnia's Muslim in the second course of XV–50-th years of XIX centuries was investigated. The process of formation of bosnia-muslim ethnic was analyzed. The special attention was paid to the impact of religious, social-economical, geographical and political factors to the development of Bosnia and Herzegovina's Muslim. The separation movement of Bosnia's Muslim in the first course of XIX century was viewed.

І.М. Шугальова

УКРАЇНСЬКІ ЧИННИКИ У МОДЕРНІЗАЦІЇ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ РОСІЙСЬКОЇ ІМПЕРІЇ (XVIII – XIX СТ.)

Церква ототожнюється з усталеністю та невеликим ступенем схильності до кардинальних перетворень. Проте неможливо залишатись осторонь від модернізації, що постійно відбувається у світі. Інститут церкви, в різній мірі, але завжди

виявляється включеним в орбіту цих процесів. Модернізація корегує вектор розвитку церкви.

Нині православна церква в Україні переживає складний процес оновлення старих та розбудови нових органів єпархіального управління, що триває вже понад десятиріччя.

Досвід модернізаційних процесів церковного життя попередніх історичних періодів допоможе уникнути зайвих помилок та прорахунків. В даній статті ми поставили за мету з'ясувати такі аспекти:

- визначити зміст терміну “церковна модернізація”;
- виділити і проаналізувати роль українських чинників в модернізації Російської імперії у XVIII та у XIX ст.;
- висвітлити наслідки церковно-модернізаційних процесів для Російської імперії та українських земель, що перебували під протекторатом останньої.

Одразу зазначимо, що детальний аналіз всіх змін, що спостерігались в зазначений час не є предметом нашого дослідження. Ми прагнемо показати характер, тенденції та наслідки церковної модернізації в Російській імперії та визначити роль України в цих процесах.

Автор особливо наголошує, що в жодному разі не претендує на вичерпний аналіз порушеної теми і нікому не нав'язує своїх гіпотез.

Дана проблематика нині є актуальною для істориків церкви: як духовних, так і світських. За останні роки видано ґрунтовні дослідження архієпископа Харківського Ігоря (Ісіченка) [1], дослідника-богослова з Люксембурга Г. Бедуела [2], групи англійських істориків, що увійшли до збірника “Church, Nation and State in Russia and Ukraine” [3], диякона Андрія Михайлова [4], українських істориків О. Ігнатуші [5, с. 88–98; 6, с. 29–38], О. Гриніва [7, с. 222–225] та ін. Авторами вивчається багатофакторність модернізаційних процесів у історичному вимірі. Зокрема, у ґрунтовному дослідженні О. Ігнатуші [6] змістовно проаналізовано історію розколу православної церкви в Україні; загальною рисою цієї роботи є висвітлення церковної історії в єдності з історією цивілізації, формуванням націй, процесом модернізації.

Дамо, насамперед, визначення терміну “церковна модернізація”. На думку П. Валієра, висловленій в статті “Теологічний лібералізм та реформа церкви в імперській Росії”, церковний модернізм – це сукупність теологічних думок, залежних від традиції. Потреба у свободі орієнтує модернізм у напрямку лібералізму [8, р. 108–119].

Диякон російської православної церкви Андрій Михайлов висловив власне розуміння модернізму: “Це проникнення у Церкву служіння духу світу сього, це спроба реформації Церкви за відчуженими для неї принципами протестантизму та католицизму. Модернізм стимулюється зовнішніми богоборчими силами... або організаціями, що встановив антихристиянський “новий лад”, що діють приховано, в першу чергу через засоби масової інформації або агентів впливу” [4, с. 108–109].

Нам найбільш імпонує думка, запропонована Гі Бедуелом: “Термін модернізм не піддається визначенню, оскільки йдеться про тенденцію, про клімат, про вибір у тому випадку, коли торкаєшся сфери, де традиція стикається з сучасністю. Бути модерністом значить у ситуації конфлікту бути готовим відкинути, пристосувати або підретушувати певні традиції чи їх стале вираження” [2, с. 164–165].

На розвиток православ'я в Україні до останньої чверті XVII ст. суттєво впливали події церковної модернізації в Європі, відомі в історіографії під термінами “реформації” та “контрреформації”.

Реформація XVI ст., за влучною характеристикою доктора Б. Гудзяка, принесла в латинській світ навальні і докорінні зміни, що підняли релігійне життя Заходу на рівень високої осмисленості та динамізму [9, с. 117].

В зазначений час інтенсифікувалось місіонерство; розроблялись новаторські пасторські підходи, придатні для всіх верств населення; розбудовувались нові церковні структури; перебудовувалось релігійне світобачення християн; відбулись "всеохопні зсуви у пастирській та церковній парадигмах" [9, с. 118].

Українське суспільство, що входило до складу Речі Посполитої переймалось духовними цінностями західного світу: вшановувались література, мистецтво, інтелектуальний доробок. Українське духовенство було носієм цих цінностей та відрізнялось високим рівнем освіченості. Тривале перебування України в орбіті західноєвропейських реформаційних впливів, призвело до інтерпретації їх змісту та наближенні до вимог слов'янського менталітету (що проявилось в організації своєрідної церковної структури, створенні братств), оформленні специфічного комплексу, який складався із західно- та східноєвропейських релігійних традицій.

Перехід православної церкви України під юрисдикцію Московського Патріархату змістив акценти розвитку церковних інститутів обох держав.

Впродовж XVIII ст. відбувалась модернізація Російської імперії, започаткована Петром I та продовжена його наступниками. Особливості модернізаційних процесів Росії полягала у тому, що провідним їх чинником виступав український елемент. Разом з тим, спостерігалась інтеграція українських державних та церковних структур в російські.

Петро I, реформуючи внутрішній устрій своєї держави залучив саме українські ресурси. На наш погляд, такий крок обумовлений кількома чинниками: іноземці, що допомагали Петру I прорубати його "вікно у Європу", володіли, насамперед, технічними знаннями, а реформування церковного устрою вимагало розуміння мови росіян, їх традицій і головне – релігійна ідентичність. Росія, що тривалий час розвивалась уособлено, вороже ставилась до неправославного світу. Залучення саме українського елемента було найбільш логічним та результативним.

Для православної церкви в Україні петровська модернізація обернулась позбавленням Київського митрополита частини його канонічних прав та титулу (з 1722 до 1743 рр. Київську митрополію були у статус архієпископії), п'яти єпархій (Чернігівської, Львівської, Луцької, Перемишльської, Могилівсько-Мстиславської), скасуванням виборності духовенства.

Естафету модернізації Російської імперії у XVIII ст. від Петра I перейняла Катерина II. Вона завершила адміністративно-територіальне формування, знищивши самобутні українські державні та церковні інститути, провівши секуляризацію та запровадивши державне регулювання питомої ваги духовенства.

Таким чином, у XVIII ст. при модернізації Російської імперії, було залучено всі наявні ресурси (але не російські, що характерно для XIX ст., а українські та західноєвропейські).

Модернізація XVIII ст. носила імперський, проте прогресуючий характер. В XIX ст. імперський характер зберігався, разом з тим, розвиток відбувався по моделі замкненого кола. Порушити константу намагався Олександр I. В ході Вітчизняної війни 1812 р. модерні європейські ідеї увірвалися в Російську імперію, заторкнувши майже всі верстви населення: походи російської армії (до складу якої входило чимало українців) через Європу проілюстрували відсутність в усіх країнах кріпацтва, а зібрання урядовців-переможців на Віденському конгресі, засвідчило збільшення числа прихильників парламентаризму та конституціоналізму.

Християнські церкви, як Західна, так і Східна опинилися перед необхідністю модернізації свого організаційного устрою у відповідності з тогочасною політичною ситуацією.

Католицька церква, з метою збереження свого становища, робила спроби для досягнення консенсусу з урядами європейських країн. Одночасно формувались засади релігійної толерантності щодо інших релігійних конфесій.

Статус та організація РПЦ також могли суттєво змінитись, оскільки Олександр I планував впровадити ряд радикальних реформ (в тому числі скасувати кріпацтво) [10, с. 144]. Захоплення Олександра I провіденціалізмом та містицизмом звели нанівець модернізаційні тенденції.

Як не парадоксально, але ментальність російського соціуму досить лояльно сприйняла містицизм імператора та його оточення і пристосувала ці настрої у своїх цілях. Настрої освіченої частини суспільства поляризувалися.

В 30–50-х рр. XIX ст. в Російській імперії панував абсолютизм, кріпацтво, надмірна бюрократизація всіх сфер життя, панування єдиної державної ідеології та релігії – православ'я, не існувало навіть натяків на можливість впровадження парламентаризму.

Не визнавалися національна та релігійна ідентичність неросійських народів. Українців імперська влада іменувала не інакше, як “малороси”. Використавши інтелектуальний потенціал останніх, уряд надавав їх досягненням денаціоналізованості, з'єднавши всіх під одним ярликом “руської прогресивної громадськості”.

Російська православна церква, в зазначений період, перебувала під контролем імператора, який вважався її главою. Проте, подібний підлеглий статус офіційної церкви не задовольняв вищу православну ієрархію. Зокрема, митрополит Московський Філарет (Дроздов), ціною кар'єри, запобіг включенню цесаревича Олександра II до складу Синоду, з метою збереження його і без того куцих повноважень цієї установи.

Одночасно, як імперський уряд, так і вище православне духовенство (російське або зросійщине) спрямовували зусилля на викорінення релігійних традицій народів, що проживали на теренах імперії. Один з останніх у XIX ст. українських національних інститутів – уніатська церква було ліквідовано у 1839 р., під благовидним приводом так званого “воз'єднання православних”.

В той же хронологічний період, у країнах Європи відбувалась модернізація державних структур. Римський престол, попри все своє особисте небажання, вимушений був включитись в орбіту цих процесів. Католицька церква оголосила про свій нейтралітет в державних справах, визнавши при цьому доречність обрання народом носіїв влади.

Європейська модернізація майже не торкнулась Російської імперії, до складу якої входила більшість етнічних територій України.

Отримавши наочний приклад модернізаційних впливів на деструктуризацію держави і церкви в Європі, російська монархічна влада з усіх сил намагалась зберегти свій *status quo*.

Відлуння європейських тенденцій, регулярні надходження в імперію емігрантської публіцистики (як правило, анонімних авторів), в якій нещадно критикувались державний та церковний устрій миколаївських часів, спричиняли кулуарні дискусії щодо можливих перетворень в Росії. Публічні обговорення суворо заборонялись цензурою.

Зміна монарха в Санкт-Петербурзі започаткувала новий етап в розвитку Російської імперії. Поразка Росії у Кримській війні, падіння її авторитету на міжнародній арені, примусили імператора Олександра II зосередитись на перетвореннях внутрішнього ладу країни.

Впродовж наступних десяти років (1861–1872) в Російській імперії скасовано кріпацтво, проведено судову, міську, земську реформи. Порушено тему модернізації церковного середовища.

Пропозиції і проекти майбутніх церковних перетворень висували як світські, так і релігійні діячі. Спільними для них стали вимоги: 1) децентралізації церковного управління; 2) розробки заходів по поверненню РПЦ до канонічного ладу;

3) реорганізації консисторій і Синоду, позбавлення названих установ від надмірного бюрократизму; 4) реформи духовної освіти (дискусійною виявилась проблема монополії церкви на освіту). Окрім того, світські реформатори вважали за необхідне 1) збільшення територій єпархій; 2) регулярне проведення з'їздів духовенства; 3) введення засад мирського самоуправління в парафіях та перегляд штатів кліру.

До двох перших вимог духовенство поставилось нейтрально. Допущення віруючих до церковних справ, можливість скорочення питомої ваги священно і церковнослужителів викликало хвилю невдоволення і обурення пастирів.

Вектор і характер реформ визначали світські урядовці, здебільшого у Петербурзі. Українські інтелектуальні ресурси у XIX ст. залучались мало. Реформатори зосередились на питаннях надання матеріальної підтримки духовенству, громадянського статусу кліру (ліквідовано стану замкненість, дітей кліру виключено з духовного звання), освіти та так званого парафіяльного самоуправління (віруючим дозволялось заснування благодійних організацій по утриманню служителів пенсійного віку).

Найбільш суттєвими, з нашої точки зору, наслідками церковної модернізації 60–70-х рр. в Російській імперії стало впровадження виборності благочинних та відроджено практику з'їздів духовенства.

Проведення парафіяльної реформи (що передбачала суттєве скорочення питомої ваги кліру та звуження парафіяльної мережі) зазнало фіаско. Наявність в урядовій документації з приводу реформи чисельних поправок та покликань (зокрема, обмовки "...зважаючи на місцеві потреби"), дозволяли єпархіальним адміністраціям на місцях багатозмістовно тлумачити законоположення. До більш глибоких реформ Синод виявився неготовим.

Паралельно з реформуванням РПЦ провадилась політика тотальної русифікація та асиміляції неросійських народів: поляків, прибалтів, українців. Особливо денаціоналізаційний тиск посилювався після приборкання Польського визвольного руху на початку 60-х рр. В історіографії широко висвітлено наслідки антиукраїнських законів 1863 та 1876 рр. так званих Валуєвського циркуляру та Емського наказу [11; 12; 13; 14].

Модернізація Російської імперії 60–70-х рр. XIX ст. була спричинена зовнішніми і внутрішніми чинниками: мережею революцій у Європейських країнах, поразкою імперії у Кримській військовій кампанії, лібералізацією життя в Австро-Угорщині. На фоні останньої, обтяжена війною, кріпацтвом та воєнщиною миколаївської епохи Російська імперія мала принижений імідж у світі.

Обмежена, оповита путами бюрократизму церковна модернізація 60–70-х рр. XIX ст. в наступне двадцятиліття набула зворотного характеру.

Період 80–90-х рр. XIX ст. в історіографії означений терміном "контрреформ" [15, с. 357; 16, с. 210–228; 5, с. 88–98]. Причинами посилення консерватизму виступили по-перше, призначення новим обер-прокурором Синоду К. Побєдоносцева, відомого прихильника ідей монархізму та міцної церкви [17, с. 1–24]. Вбивство імператора Олександра II і перехід престолу до його сина Олександра III. З санкції останнього обер-прокурор Побєдоносцев розпочав реалізацію своїх проєктів по укріпленню позицій РПЦ в імперії: 1881 р. – скасовано виборність благочинних; 1883 – введено новий статут духовних консисторій; 1885 – анульовано дію положень парафіяльної реформи 1869 р., тобто дозволено відновлювати ліквідовані парафії та збільшувати штати православного духовенства.

У 80–90-х рр. XIX ст., завдяки зусиллям імперсько-синодального уряду, Російська держава та єдина офіційна церква в ній повернулись до свого status quo, підтвердивши свою унікальність, оскільки залишались чи не єдиними європейськими інституціями, що базувались на феодальних засадах в добу панування буржуазно-ліберальних відносин.

Таким чином ретроспективний аналіз модернізаційних процесів в Російській імперії на протязі двох століть дає можливість зробити наступний висновок. Російський уряд, реформуючи внутрішній лад країни, вдавався до залучення українських ресурсів, як в XVIII, так і в XIX ст. Разом з тим, у період петровської модернізації, підкреслювалась наявність українських чинників, оскільки реалізувати кардинальні перетворення без належного рівня освіченості було неможливо, а залучення іноземних спеціалістів гальмувалось із-за релігійних відмінностей та нетолерантного менталітету росіян. Реформи XVIII ст. вивели Російську імперію на європейську арену як гідного та авторитетного партнера і не останню роль у формуванні міжнародного статусу Росії відігравали українські чинники.

Петро I не тільки реформував внутрішній лад країни, а й зруйнував стару церковну ідеологію, укорінивши у росіян засади нової імперської свідомості, що ґрунтувалась на беззаперечній вірі в канонічність устрою православної церкви, при цьому російський імператор сприймався як представник Бога на землі (про те, що РПЦ суцільно підпорядковувалась світській владі коректно замовчувалось).

Ідеологічну формулу такого церковно-державної взаємодії розроблено у XIX ст. обер-прокурором Уваровим: "Самодержавність. Церква. Народ.". Під терміном "народ" розумілась денационалізована пасивна маса.

Україна втягнена у процес модернізації на примусово-добровільних засадах, не змогла вирватись з її орбіти і стала черговим етапом цієї модернізації: українські державні, а згодом і церковні структури замінялись на загальноросійські, знищувались будь-які прояви національної ідентичності. На середину XIX ст. українські землі перетворились у периферію Російської імперії.

Модернізація XIX ст. носила дещо інший характер. Метою імперського уряду стало позбавлення країни від феодальних пут, наздогнання європейських здобутків, і, одночасно, збереження міцної абсолютної монархії. Використання інтелектуального потенціалу українців було невеликим і носило кулуарний характер, оскільки паралельно з реформами провадилась тотальна русифікація та асиміляція неросійських народів.

Для Російської православної церкви, інфраструктура якої включала дев'ять українських єпархій, модернізація перетворилась на коригований імперсько-синодальним урядом процес. Під гучними гаслами реформ відбулись поверхові перетворення, які більше відбилися у документації, але по суті не змінили нічого. Контрреформи 80–90-х рр. XIX ст. звели нанівець і ті куці досягнення попереднього десятиліття. На початок 1900-х рр. статус РПЦ асоціювався з усталеністю, монархією та нетерпимим ставленням до релігійних особливостей неросійських народів.

Джерела та література:

1. Ісіченко Ігор архієп. Загальна церковна історія. – Харків: "Акта", 2001. – 608 с.
2. Бедуел Г. Історія церкви / Пер. з франц. – Львів: "Свічадо", 2000. – 296 с.
3. Church, Nation and State in Russia and Ukraine Edited buy Geoffrey A. Hosking. Shool of Slavonie and East European Studies, 1991.
4. Михайлов Андрей, диакон Церковь и модернизм // Сети "обновленного православия": Сб. ст. – М.: "Русский вестник", 1995. – С. 102–154.
5. Ігнатуша О. Реакція Російської православної церкви на модернізаційний виклик новоєвропейського суспільства: український аспект (XIX – початок XX ст.) // Наукові праці історичного факультету Запорізького державного університету. – Запоріжжя: Просвіта, 2003. – Вип. XV. – С. 88–98.
6. Ігнатуша О. Інституційний розкол православної церкви в Україні: генеза і характер (XIX ст. – 30-ті рр. XX ст.). – Запоріжжя: "Поліграф", 2004. – 440 с.
7. Гринів О. Спроба модернізації перед християнських вірувань (історичний україноцентризм як осереддя РУНвіри) // Різдво Христове 2000: Статті й матеріали / за ред. В. Гаюк, О. Гринів та ін. – Львів, 2001. – С. 222–225.

8. Valliere P. Theological Liberalism and Church Reform in Imperial Russia // Church, Nation and State in Russia and Ukraine Edited by Geoffrey A. Hosking. School of Slavonic and East European Studies, 1991. – P. 108–119.
9. Гудзяк Б. Криза і реформа: Київська митрополія, Царгородський патріархат і генеза Берестейської унії / Переклад М. Габлевич, під редакцією О. Турія. – Львів: Інститут Історії Церкви Львівської Богословської Академії, 2000. – 426 с.
10. Зеньковский В. История русской философии. – В 2 т., 4 ч. – Т. 1., Ч. 1. – Л.: "Эго", 1991. – 222 с.
11. Див. напр.: Грушевский М. Иллюстрированная история Украины. – СПб., 1913. – Репринтное воспроизведение. – К.: МП "Левада", 1995. – 696 с.
12. Грицак Я. Нарис історії України: формування модерної української нації XIX–XX ст. – К.: Генеза, 1996.
13. Воронин О. У темній неволі: Українська Православна Церква у 19 столітті // Сучасність. – 1988. – № 7–8. – С. 206–217.
14. Зінченко А. Визволитись вірою. Життя і діяльність митрополита Василя Липківського. – К.: Дніпро, 1997. – 323 с.
15. Литвак Б. Русское православие в XIX веке // Русское православие: веки истории / Науч. ред. А. И. Клибанов. – М.: Политиздат, 1989. – С. 309–380.
16. Історія релігій в Україні: У 10 т. – Т. 3. Православ'я в Україні / За ред. А. Колодного, В. Климова. – К.: Український Центр духовної к-ри, 1999. – 560 с.
17. Побеноносцев К. Московский сборник. – М.: Синодальная типография, 1897. – 192 с.

Ю.В. Федорик

ПОЛЬСЬКИЙ ВИЗВОЛЬНИЙ РУХ XIX СТ. І ЙОГО ВПЛИВ НА РОЗВИТОК БІЛОРУСІВ, ЛИТОВЦІВ ТА УКРАЇНЦІВ

Проблема зародження та розвитку народних рухів дуже часто опирається на міжнародні відносини. Не є виключенням в цьому і рух поляків, який з однієї сторони пристосовувався до політичної ситуації яка існувала в Росії, Австрії (Австро-Угорщині) та Прусії, з іншої, впливав на розвиток рухів інших народів, передусім білоруського, литовського та українського. Ці народи, які раніше входили у склад Речі Посполитої, залишили зв'язки з поляками, завдяки чому на протязі XIX ст. ми являємося свідками великого взаємопроникнення між цими народами. Нажаль ми мало знаємо о тих процесах, часто применшуючи взаємозв'язки між українським та польським народними рухами XIX ст. Часто такими ж принципами керується сучасна білоруська історіографія, акцентуючи увагу на негативних сторонах білорусько-польських взаємин. По своєму суб'єктивною є литовська історіографія, яка хоча і не відмовляє полякам їх заслуг для свого національного руху, але часами здається, що її цікавлять передусім передумови виникнення польсько-литовського конфлікту. Розуміючи єдину цінність білоруських, литовських та українських земель для поляків у XIX ст. розглянемо народні рухи на цих землях у цілісності, також спробуємо дати оцінку польського руху для розвитку рухів своїх східних сусідів.

Період кінця XVIII – початку XIX ст. ознаменував зміни в світогляді європейців. Головною причиною цього стали французька революція і наполеонівські війни, які хоча й не змогли знищити абсолютизм, але розхитали його основи, закладені в попередні століття. Докорінно змінилися системи цінностей. До старих понять: "дворянство", "церква", "абсолютизм", "монархія" все більше долучалися інші: "народ", "громадяни", "громадські права". Змінилася культура. Замість класицизму, який виспівував могутність держави і її монарха, з'явився романтизм, який захоплювався кожною окремою особистістю. Нова система цінностей зробила придатне підґрунтя для народних рухів, які починають діяльність в цей час.

Польський історик Єжи Охманський поділяє їх на три групи: 1) рухи народів, які мали свої держави (англійці, французи, росіяни, німці); 2) рухи тих народів, які втратили свою державність (чехи, угорці, греки); 3) рухи народів, які не мали своєї держави (українці, литовці, білоруси, словаки) [10;218]. Кожний з цих типів народних рухів мав свої специфічні риси. Так головними ознаками у першій групі можна вважати початок створення громадського суспільства, раннє зацікавлення соціальним життям народу, а пізніше – зріст імперіалістичних настроїв у суспільстві.

В випадку поляків йшлося про їх належність до групи народів, які втратили свою незалежність. На відміну від німців, або французів, головну складову діяльності вони бачили у боротьбі за повернення своєї, не так давно втраченої незалежності, відштовхуючись від досвіду існування Речі Посполитої Двох Народів, і Конституції 3 травня.

Проголошення Конституції 3 травня багато в чому посприяло ліквідації польської державності, її вільний дух у традиціях французьких просвітників перешкоджав абсолютистським державам-сусідам: Пруссії, Австрії і особливо Росії. В 1793 році стався другий поділ Польщі, а після поразки повстання Костюшки (1794), Польща була остаточно поділена між трьома імперіями.

Польські патріоти не змирилися з цим і знову на деякий час виборонили державність, але не про яку незалежність вже не йшлося. Існування Варшавського Князівства у 1807 – 1815 рр. під патронатом наполеонівської Франції і Польського Королівства після Віденського Конгресу 1815 р. у складі Росії вважалося початковим етапом у з'єднанні польських земель. Але надії на поступливість спочатку Наполеона, а потім і Олександра I поступово зникли.

Польський визвольний рух, який діяв з кінця XVIII ст. змагався за відновлення державності у кордонах 1772 р. (першого поділу Польщі), повернення Конституції 3 травня, це був рух проти русифікації та германізації, абсолютизму та автократизму заборчих режимів, які не сприймалися більшістю польської еліти. Формами протесту поляків були повстання проти загарбників, існування опозиційних політичних організацій та партій тощо. Також існував рух, орієнтований на розвиток свідомості поляків. Це був рух, організований інтелігенцією, серед якої було багато поетів і літераторів, науковців і студентів університетів, митців слова і думки тощо. Найсильнішим польський національний рух був на землях російського забору, де на базі земель, що у 1807 – 1815 рр. входили до складу Варшавського Князівства було створене Польське Королівство. Саме тут, та на т.зв. “землях забраних”, що залишилися поза складом Королівства, економічне та культурне життя польського населення (до 1830 р.) було у найкращому становищі. На повну силу працювали Варшавський і Віленський університети, та ліцей у Кременеці, де викшталтовувалася польська інтелігенція, а впливи польської культури і надалі обіймали східні терени колишньої Речі Посполитої, де у морі білоруського, литовського та українського населення існували осередки польської народності [1;257]. І надалі зберігала свій вплив шляхта, представники якої прирівнювалися до російського дворянства.

Але ситуація на російських землях колишньої Польщі різко змінилася після 1817 р., коли посилюються авторитарні риси царату. Особливо вони проявилися після смерті Олександра I у 1825 р. і приходом до влади Миколи I. Це не могло не відбитися і на настроях поляків. Вже в перші роки існування Польського Королівства були порушені основи її нової Конституції (1815 р.) Ця Конституція, складена на основі Конституції Варшавського Князівства та ухвалена Олександром I, закріплювала Королівство за Росією на правах автономії. Зовнішньополітична діяльність передавалася в руки російської влади, але у внутрішній політиці Королівству декларувалася широка автономія [1;284]. Воно мало власний парламент (сейм), уряд, бюджет та військо.

Декларації Конституції явно суперечили абсолютистській суті царської держави, що згодом повинно було проявитися у польсько-російському конфлікті. Згодом посилилась і цензура польських друкованих видань. Такі дії нової влади викликали активну участь поляків у таємних опозиційних організаціях. Багато їх співпрацювало і з декабристами, що посилювало недовіру до поляків нової царської влади. Посилення патріотичного руху вилилось у повстання 1830 – 1831 рр., більше знане у Польщі як "листопадове повстання". Це повстання показало невмируще бажання поляків мати свою незалежну державу, разом із тим проголошувало створення Речі Посполитої на усіх землях кордонів 1772 р. Це було однією з причин слабкої заінтересованості непольського, насамперед українського населення, яке мало закорінені традиції антипольських та антишляхетських повстань у попередні віки [1;294]. Ці протиріччя в свою чергу підживлювала і легко використовувала російська пропаганда.

Знаменитий учасник повстання Йоахім Лелевель в причинах недостатньої підтримки повстання на Землях Руських також бачив брак головного центру, який грав би тут таку ж роль, як Варшава у Королівстві Польським та Вільно на Литві [7;9]. Повстання на Білорусі і особливо Литві було більшим [4;19], де до польської шляхти приєднався рух непольської людності проти нових російських порядків – кріпацтва і рекрутства.

Кінець листопадового повстання спричинив до посилення наступу царизму на польську автономію та культурне життя, що стає наслідком великої еміграції поляків на Захід, насамперед Францію. Посилився наступ влади на автономію Королівства, яке з 1837 р. перейшло на звичний для всієї Росії губернський адміністративний поділ. Рішучі заходи були направлені і на ліквідацію польських впливів на забраних землях колишньої Речі Посполитої. На землях Білорусі, Литви і України пройшла ревізія шляхетських титулів з метою обмеження кількості польської шляхти, ліквідовувалися польські школи [1;319]. У 1832 р. був зачинений Віленський університет, який грав найбільше значення для поляків на колишніх східних землях Польщі. І на кінець в життя населення, яке прилучилося до повстання 1830 – 1831 рр. міцно увійшла русифікація.

В 1839 р., після тривалого наступу проти греко-католицької церкви, вона була заборонена. Це призвело до великого удару передусім для слабкого білоруського руху, провідниками якого були уніатське й римо-католицьке духовенство. Якщо в I пол. XIX ст. серед білоруського населення було 65 – 75% греко-католиків, то в кінці століття вже було 85% православних [12;120]. Для українського народного руху ліквідація уніатства не була настільки болісною, по-перше тому що локомотивом українського просвітництва на східноукраїнських землях була діяльність університетів – Харківського і Київського, по-друге центром українського культурного життя з кінця XVIII ст. залишалися Слобожанщина та Лівобережжя, історично не пов'язані з уніатством, по-третє уніатство завоювало міцні позиції у Східній Галичині, що знаходилась у складі Австрії.

Такий стан речей підігрівав приховану опозицію царському режиму, яка після смерті Миколи I бере участь у новому, січневому повстанні 1863 – 1864 рр. На відміну від листопадового повстання, поляки пішли далі у баченні майбутньої Речі Посполитої. Радикальні, "червоні" повстанці вбачали федеративний устрій відновленої держави, де разом з Польщею і Литвою, рівною була би Русь (Україна). "Наш старий меч вийнято, святий прапор Орла, Погоні і Архангела розгорнуто," – наголошувалося у Маніфесті Центрального національного комітету повстанців [1;330]. Але згодом провід у повстанні обійняли помірковані "білі", консерватори у баченні майбутньої Польщі і прибічники концепції єдиного польського народу Речі Посполитої. На початку 1864 р. повстання було подавлено.

Старі причини провалу повстання доповнилися незгодою і недовірою "білих" та "червоних", січнєве повстання оказалось гірше організованим і менш тривалим, ніж

листопадове [3;17]. Якщо "листопадове повстання" можна охарактеризувати як російсько-польську війну, то для "січневого" характеристичні партизанські дії польських повстанців. Але на відміну від першого повстання, в повстанні 1863 – 1864 рр. більш активну участь брали селяни. Для непольського населення це було корисним у плані розвитку самосвідомості. Активну участь у повстанні знову приймали литовці, які жваво сприймали польські відозви литовською мовою. Одним із важливих причин такої участі в повстанні, як вважає литовський історик А.Януляйтис, була симпатія до "червоних", як опонентів польських панів. Останні були сторонниками "білих" [6;68]. Однією з важливих рис литовського повстання у 1863 – 1864 рр. був активний рух проти утисків литовської мови і римо-католицької церкви що свідчило о розвитку свідомості повстанців Литви і Жмуді. Для відозв серед населення тут широко використовувалася литовська мова, якою спілкувалися як лідери повстання так і місцеве католицьке духовенство.

На відміну від Литви, січневе повстання на Білорусі у великій мірі було скеровано проти ліквідації уніатства і підсилено активною діяльністю "червоного" керівника Провінційного Литовського комітету К. Калиновського. Багато дослідників, історії Білорусі вважає що саме його діяльність уперше піднесла білоруську справу до патріотичного руху. Відозви Калиновського білоруською мовою та його автономістська позиція [5;7] посилювали інтерес білорусів до повстання. На українських землях, як і раніше, повстання в більшості залишилося не почутим серед населення. Пам'ять о польських повстаннях міцно укорінилося в свідомості білорусів і литовців, являє собою невід'ємний і важливий етап історії та розвитку свідомості цих двох народів. Для України важливий вплив мало передусім січневе повстання, яке злучило з українським селянством майбутніх його просвітників: В. Антоновича і Т. Рильського [1;333]. Хоча розмах повстання на Україні не був таким значним, українці також приймали участь в ньому, контактуючи з польськими організаціями, навчалися створенню їх українських аналогів, а згодом перенесли цей досвід у майбутнє.

Поразка повстання призвела до пошуків подальших форм польського руху. Наступні 50 років стали часом розвитку різних політичних течій у польському суспільстві. Формою співпраці із російською державою, як і з іншими заборчими державами був консервативний рух, куди, як правило, входили польські аристократи. Прихильниками всебічного розвитку науки, культури та освіти були ліберали, виховані на позитивізмі та зорієнтовані на зміни у розвинутих країнах світу [1;367]. Тільки так, як вони вважали, можна зберегти національну ідентичність у змінному світі. Ліберали були супротивниками повстань заради повстань, і були за еволюційні перетворення в суспільстві. На захист нижчих класів суспільства виступали соціалістичний та селянський рухи. На їх думку майбутнім для Польщі повинен був стати пріоритет соціальних питань над іншими, під впливом марксизму частина діячів за головну ідею ставила побудову соціалістичного суспільства. Частина польських соціалістів: Б. Лімановський, з часом Ю. Пілсудський на перший план пропонувала відродження Польщі, інші, інтернаціональні соціалісти, Л. Варинський, Роза Люксембург та ін. за пріоритет вбачали марксистські ідеї. В 1892 р. за ініціативою Б. Лімановського була створена партія, яка згодом стала найголовнішою в соціалістичному русі Польщі – Польська соціалістична партія (ППС). Іншу думку на майбутнє Польщі вбачали націоналісти, які вимагали активізації народного руху для створення національної Польської держави. Важливою умовою для повстання відродженої Польщі національні діячі вбачали підтримку польської патріотичної ідеї в суспільстві і більше його зацікавлення польською історією. В 1897 р. з'являється Демократично-національна партія (ДНП), лідером якої згодом став Роман Дмовський, автор інкорпораційної моделі устрою майбутньої Польщі. На його думку нова Польща повинна була повстати із централізованим устроєм, який би слугував найвищій меті – створенню польської нації [1;396]. Р.Дмовський вважав, що в державі поляків не

повинно залишатися місця для білорусів, литовців та українців, які не є повноцінними націями і повинні бути з'асимільовані польською більшістю.

Таким чином, у II пол. XIX ст. в польському суспільстві, як в інших країнах, поширюються суспільно-політичні ідеї, призвані обстоювати забезпечення прав населення, боротися за втілення у життя громадських цінностей. Для польського політичного руху однією з найголовніших серед них залишалася незалежна польська держава. Бажання поляків мати свою державу входила у більшість політичних течій. Це бажання вже не було прерогативою інтелігенції або аристократії (яка втрачає свою роль в обороні ідеї незалежності), тепер широкі верстви населення боронили цю ідею. Але бачення майбутніх кордонів Польщі поділилося між прибічниками держави історичної та держави етнічної. Перші (частина націоналістів, ліберали) уважали за взірць своїх мрій Річ Посполиту кордонів 1772 р., інші ("соціалісти-незалежники") вважали, що боротьба за старі кордони це боротьба за територію, несправедливо встановлену старим шляхетським ладом. На їх думку, східні сусіди польського народу заслуговують на своє самоокреслення, але бачили етнічну межу розселення поляків східніше сучасного кордону Польщі. На їх думку, до складу майбутньої Польщі повинні були обов'язково вийти спірні землі, де мешкало багато поляків та історично пов'язані з культурою польського народу – Галичина і Віленщина. Польські державницькі ідеї відмовляли таку ж пов'язаність цих теренів з українською, литовською чи білоруською культурою. Як бачимо, навіть польські помірковані політичні сили в кінці XIX на початку XX ст. мали ідеї, що пізніше повинні були стати однією з причин зародження польсько-українського та польсько-литовського конфліктів.

Але разом із тим польський націоналізм був силою, яка більше згуртовувала українців, литовців і білорусів у прагненні свого самоокреслення. Спробуємо розглянути рух цих народів, а також роль національних змагань поляків для східних сусідів.

Як вже йшлося вище, основні ідеї, закладені в польському русі та орієнтованому на старі кордони XVIII ст., були протилежністю рухів непольського населення, які зароджувалися на східних теренах колишньої Речі Посполитої. Білоруський, литовський та український народи поступово заявляли про себе, усвідомлюючи свою окремішність, з'являлися перші ростки національної свідомості серед інтелігенції, а згодом і програми перших політичних організацій. Першою фазою у повстанні нових націй були рухи за відродження своєї культури і мови [12;120]. Цей етап пережили білоруси, литовці та українці на протязі I пол. XIX ст. В цей час з'являються своя білорусько-литовсько і україномовна інтелігенція, перші літературні твори написані мовами цих народів. Особливо потужним рух був на українських землях, де вже з кінця XVIII ст. з'являються перші народні просвітники. У середині XIX ст. Україна вже знала твори І. Котляревського й І.Квітки-Основ'яненка, байки П.Гулака-Артемовського і Гребінки. З 1838 р. з'являється талант Т. Шевченка, розпочинає свою творчість П. Куліш. Зароджуються перші політичні організації українців: Кирило-Мефодіївського товариства на Наддніпрянщині (1846 – 1847 рр.) та Головна Руська Рада на Східній Галичині (1848 – 1849 рр.). На відміну від українців, у пробудженні білорусів та литовців великий вплив мали поляки [11;140]. Першими просвітниками Білорусі і Литви були польськомовні професори і випускники Віленського університету: Й.Лелевель, І.Данілович, І. Жегота-Онацевич, К.Богуш, А. Міцкевич. Саме їх діяльність створила передумови для появи білорусько- і литовськомовної інтелігенції. Як вважає багато польських істориків, наприклад Я. Левандовський, причиною цього була багатошарова свідомість "поляків-кресовиків" [8;14], які часто вважали себе поляками за рідною мовою, литовцями за приналежністю до колишнього Великого Князівства Литовського та білорусами за народженням на білоруських землях. Більшість з них прагнуло відтворення Польщі у

кордонах 1772 р., але локальний патріотизм призводив і до щирого зацікавлення мовою своїх народів, культурою та історією білоруських та литовських земель. Крім цього невіра у можливість відродження Польщі після краху повстань призвела польськомовну інтелігенцію до ділеми: або зупинити свою діяльність, або включитися до просвіщення непольських народів, для протидії їм Росії. Багато литовських поляків, як зазначає Є. Охманський не вірило у майбутнє відродження Великого Князівства Литовського, тому з великою наснагою, яка виходила з ностальгії по минулому держави, намагалися причепити литовському народові любов до своєї історії, культури та мови, що невдовзі принесе свої плоди [10;191]. Те ж саме стосується участі поляків у білоруському та українському рухах.

Серед знаменитих особистостей, якими пишаються поляки, литовці і білоруси можна назвати поета А.Міцкевича, літератора Дуніна-Марцінкевича (псевдо Наум Пригаворка) [12;130], мовознавця К.Богуша [9;105], політичних діячів В. Антоновича або В.Липинського. Цих діячів можна вважати символами поєднання польського національного руху XIX ст. із білоруським, литовським та українським. Такі приклади наводять ступінь взаємопроникнення народних рухів у XIX ст., їх зв'язок з польськими національними змаганнями. Важливість польського народного руху для зародження білоруської й литовської та української свідомості важко переоцінити, поляки брали активну участь у білоруському та литовському рухах, та відіграли не останню роль в українському.

У II пол. XIX ст. продовжуються політичні контакти поляків із білорусами, литовцями та українцями. На цей раз представники польських партій та організацій взаємодіяли не з освітньо-культурним, а політичним рухом цих народів. Тому на відміну від попереднього періоду взаємовідносини народів в цей час відрізнялися більшою конфронтацією. Особливо це стосується стосунків литовців з поляками та українців з поляками у Галичині. Все більше не погоджувалися із поляками, стосовно майбутнього своїх земель наддніпрянські українці та білоруси, що призвело до зміни певними польськими політичними силами бачення кордонів майбутньої Польщі.

Незважаючи на те, що політичні рухи українців, литовців та білорусів часто протистояли польському рухові, все ж між ними спостерігались тимчасові порозуміння, направлені на боротьбу проти спільних супротивників – російських та австрійських загарбників. Наприклад у кінці 70-х, на поч. 80-х рр. українські політичні та культурні діячі, Іван Франко та Микола Драгоманов контактували з польським соціалістичним рухом [1;371-372]. Але непримиримість національних концепцій польського народу і його сусідів призводили до нетривалості подібних компромісів. Натомість і надалі формувалося негативне взаємсприймання польського та українського, польського та литовського, а в якійсь мірі польського і білоруського народів. Особливо напруженими міжнародні відносини залишалися на Східній Галичині та Віленській Литві, які у II пол. XIX ст. були центрами українського та литовського політичних рухів і одночасно мали велику важливість для поляків, як терени з компактно проживаючим польським населенням, що крім того включали в себе важливі освітньо-культурні осередки. Велике значення для українців та поляків в цей час відігравав Львівський університет [1;378]. Вільно було містом де крім литовської і польської кшталтувалася білоруська свідомість. Саме тут інтелектуальні і соціальні спори ставали передумовою подальших конфліктів XX ст., які надовго стануть причинами недовіри між польським і українським, польським і литовським народами. Але конфліктні міжнародні відносини на цих теренах мали й інший наслідок. Націоналізм у взаємовідносинах сприяв розвитку народних ідей трьох народів, оказав великий вплив на свідомість населення теренів, що безумовно збагачувало український, литовський та польський політичні рухи. Як показали подальші події, білоруський народ, який не мав таких каменів спотикання з польським, програв у активності литовцям та українцям. Отже, незважаючи на великі

протиріччя, особливо з українцями та литовцями, польський політичний рух II пол. XIX ст. продовжував відігравати вплив на розвиток народної свідомості східних сусідів. Проте, на деяких теренах (Східна Галичина та Віленщина) був однією з причин повстання майбутніх конфліктів.

Польський народний рух відіграв істотну роль в зародженні, розвитку та еволюції білоруського, литовського та українського рухів. В найбільшій мірі це стосувалося Білорусі та Литви, у меншій мірі України. Єдиний спільний загарбник – царська Росія була однаково ворожою для свідомих поляків, білорусів, литовців та українців, що поєднувало народи. Разом із тим, поляки постійно відчували історичний зв'язок земель забраних і Польського Королівства, і діяли на землях колишньої Речі Посполитої із метою повернення цих земель Польщі. Слабкість етнічно польського елементу цих земель компенсувалося, як здавалося тоді полякам, заохоченням місцевих народів до спільної мети, відродженню демократичної Речі Посполитої у старих коронах. Пропаганда поляками ідеї відмінності своїх східних сусідів від росіян допомогла у розвиненні ними, особливо в литовців і білорусів, почуття самосвідомості. У прикладі України польський фактор не відіграв такої ролі, хоча і тут є великі приклади взаємовідносин поляків з місцевим рухом. На відміну від білоруських та литовських земель, Україна була пов'язана з Польщею лише частиною території, і український народний рух зародився з Лівобережжя та Слобожанщини, які вже мали усталені контакти з Росією. Якщо брати Східну Галичину, яка з 1772 р. була в складі Австрії, тут великий вплив на українців оказали австрійці. Застосовуючи правило "поділяй і володарюй" вони грали на протиріччях українців та поляків [1;283]. Тому у для протидії небезпечному польському рухові часто допомагали українцям. Разом із тим, не вважаючи українців за впливовий народ, брали на керівні посади в землі поляків-консерваторів, які зовсім відкидали український фактор на своїй, як їм здавалося території. В конфліктних відносинах між поляками та українцями Галичини можна знайти і причини, що призвели до розвитку політичного мислення українців. Не зважаючи на взаємну недовіру народів, яка зароджувалася в цей час, саме існування польського руху в цьому регіоні було причиною становлення Східної Галичини "П'ємонтою українського народу". Велику роль на розвиток народної свідомості східних сусідів поляків оказала і католицька церква обох обрядів, що була тісною мірою пов'язана з Польщею. Уніатська (греко-католицька) церква мала великий вплив на розвиток народної думки українців та білорусів. Римо-католицька для литовців та білорусів (після ліквідації уніатства в 1839 р.). Саме з XIX ст. уніатство поступово стає народною українською церквою.

Але разом із позитивною роллю польського руху на зародження білоруського та литовського, розвиток українського народних рухів, взаємні протиріччя на ґрунті різної історичної свідомості принесли передумови взаємної недовіри народів та подальших конфліктів XX ст.

Джерела та література:

1. Зашкільняк Л. О., Крикун М. Г. Історія Польщі: Від найдавніших часів до наших днів. Львів: Львівський університет ім. І. Франка, 2002.
2. Краўцэвіч А., Ключавыя праблемы выкладання гісторыі Беларусі (метадычная распрацоўка для настаўнікаў і выкладнікаў гісторыі)// Беларускія свядомасць, мова, гісторыя: на зломе стэрэатыпаў., (пад рэд. П. Фэнрыка, У. Хільмановіча), Шчэцін 2001.
3. Borkowski K., Kilka uwag nad obecnym powstaniem w Polsce., Paryż 1840.
4. Dangel S., Rok 1831 w Mińszczyźnie., T.II Wydawnictwo Instytutu Badania Ziemi Wschodnich Rzeczypospolitej Polskiej., Warszawa 1925.
5. Guściora F., Powstania styczniowe na Polesiu., Nakładem „Dziennika Urzędowego Kuratorium Okręgu Szkolnego Brzeskiego”., Brześć nad Bugiem 1937.
6. Janulajtis A., Powstanie w Litwie 1863 – 1864., Tłumacz. z litewsk. Wilno 1923.
7. Lelewel J., Porównanie dwu powstań narodu polskiego 1794 i 1830 – 1831., Paryż 1840.

8. Lewandowski J., *Od rozbiórów Rzeczypospolitej do niepodległych państw narodowych// Res historia: od rozbiórów Rzeczypospolitej do niepodległych państw narodowych.*, (pod. red. J. Lewandowskiego i M. Mądziaka)., Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej., 1999.
9. Lewandowski J., *Od narodu politycznego do narodów etnicznych// Res historia: od rozbiórów Rzeczypospolitej do niepodległych państw narodowych.*, (pod. red. J. Lewandowskiego i M. Mądziaka)., Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej., 1999.
10. Ochmański J., *Historia Litwy.*, Wrocław 1990.
11. Piątkowski L., *Rosja wobec ruchów narodowych na ziemiach wschodnich dawnej Rzeczypospolitej// Res historia: od rozbiórów Rzeczypospolitej do niepodległych państw narodowych.* (pod. red. J. Lewandowskiego i M. Mądziaka)., Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej., 1999.
12. Tarasiuk D. *Białoruski ruch narodowy do 1864 roku// Res historia: od rozbiórów Rzeczypospolitej do niepodległych państw narodowych.*, (pod. red. J. Lewandowskiego i M. Mądziaka)., Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej., 1999.

Ф.Ф. Стоянов

СЛУЖБА МАЛОРОСІЙСЬКИХ КІННИХ КОЗАЦЬКИХ ПОЛКІВ НА ПОЧАТКУ 30-Х РР. ХІХ СТ.

Козацькі формування Лівобережної України створювалися в ХІХ ст. для посилення військових сил Російської імперії, займали проміжне місце між народним ополченням та іррегулярними військами, і розпускалися або реформувалися після закінчення воєнних кампаній.

Історії Малоросійських кінних козацьких полків майже не приділено уваги в історичній літературі. Окрім загальних даних енциклопедичного характеру та окремих незначних розвідок, не має відомостей про особливості служби українських козаків у ХІХ ст. взагалі, та зокрема під час приборкання Польського повстання 1830-1831 рр. Наявні архівні документи в Центральному державному історичному архіві України дозволяють з'ясувати яку роль відіграли козацькі формування Лівобережної України в процесі перемоги над повстанням, і у відновленні спокою в регіонах, де населення співчувало польському національно-визвольному руху. Це документи фонду "Штаби Малоросійських кінних козацьких полків 1831 – 1833 рр." (Ф. № 1284). Тут зосереджені переважно матеріали полкових канцелярій: накази армійського і губернського начальства, листування з командирами інших військових з'єднань, чиновників місцевого адміністративного апарату, рапорти офіцерів про події в ескадронах, стройові рапорти про стан полків і їх складових підрозділів.

17 листопада 1830 р. в польських володіннях Російської імперії вибухнуло збройне національно-визвольне повстання. Для придушення повстанського руху, були кинуті частини регулярної армії, а також проведені заходи для збільшення чисельності військових контингентів. Одним з таких заходів було залучення на військову службу козаків Полтавської та Чернігівської губерній.

6 травня 1831 р. на ім'я Малоросійського генерал-губернатора князя М.Г.Репніна надійшов височайший рескрипт про сформування з малоросійських козаків восьми кавалерійських полків, їх наказувалося направити у розпорядження головнокомандуючого Резервною армією генерала від інфантерії графа П.О.Толстого [5, 338–341]. Резервна армія, до складу якої повинні були влитися малоросійські козаки, розміщувалася у Віленській, Гродненській, Мінській губерніях, де вона забезпечувала тил Діючої армії, а також намагалася не допустити поширення повстання на ці історично пов'язані з Польщею регіони. Переважно

польське за походженням дворянство західних білоруських і литовських земель разом з католицьким духовенством мало значний вплив на місцеве населення, і потенційно могло підтримати повстанський рух [8, 39–40]. Козацькі підрозділи повинні були стати тією силою, яка б гарантувала спокій і закон у зазначених губерніях.

Формування козацьких військових контингентів здійснювалося за проектом, укладеним генерал-губернатором М.Г.Репніним і затвердженим імператором Миколою І. Кожен полк складався з чотирьох дієвих і двох резервних ескадронів [5, 338–341]. Темно-зеленого кольору військову форму козаки виготовляли за власний кошт. Командири полків призначалися Миколою І особисто, ними стали переважно кадрові офіцери регулярних полків легкої кавалерії: 1-го Малоросійського полку – майор Краснокутський; 2-го – майор Бобохов; 3-го – полковник Лизогуб; 4-го – підполковник Сакун; 5-го – підполковник Гайворонський; 6-го – полковник Масюков, а з 11 липня 1831 р. – підполковник Кабанов; 7-го – полковник Стоцький; 8-го – полковник Рашевський [9, арк. 11, 15]. На інші офіцерські посади призначалися відставні офіцери і державні чиновники цивільної служби.

На службу до полків приймалися козаки віком від 20 до 40 років. Коней виділяло дворянство Полтавської та Чернігівської губерній, залежно від кількості селян: на 219 кріпаків – один кінь [22, 130].

Внаслідок активної організаторської діяльності генерал-губернатора М.Г.Репніна полки були сформовані протягом червня-липня 1831 р., і до козацького ополчення залучено понад 7 тисяч чоловік [6, 109].

Князь М.Г.Репнін звернувся з промовою до українських козаків, в якій зазначив, що імператор викликав саме їх, в першу чергу, для “примноження військових сил” і що, це є “нагородою за доблесть і відданість предків”. Він закликав козаків бути гідними воїнами, і підтримати вірною службою славу Батьківщин [9, арк. 21 – 21зв.].

Після спільного військового параду та церковної служби, що відбулися в Чернігові, полки в середині серпня 1831 р. відправилися до Мінська [15, арк. 29; 9, арк. 29].

Після прибуття на місце призначення козацькі формування Лівобережної України увійшли до складу 1-ї Армії графа Остен-Сакена (Резервна армія на той час вже була розформована після перенесення театру воєнних дій вглиб етнічних польських земель). Безпосереднім начальником Малоросійських кінних козацьких полків став Віленський тимчасовий військовий губернатор князь Долгоруков, який керував дислокацією козацьких частин в межах підпорядкованих йому Віленської, Гродненської, Мінської губернії та Білостокської області [3, 725].

Найбільш концентрованої військової присутності потребували прикордонні місцевості і околиці великих міст. Наприклад, 5-й полк у вересні-жовтні 1831 р. розквартирувався в районі м. Білосток. Козаки, охороняючи шляхи сполучення і залізничні станції, мали пильно стежити за околицями і у разі виявлення заколотників діяти проти них рішуче. Крім того козаки 5-го полку працювали як зв'язківці на лінії Гродно-Білосток-Соколи [15, арк. 33 – 34].

2-й Малоросійський полк замінив в м. Ковно Митавський гусарський полк. Командир Ковенського гарнізону з одного боку та начальник земської поліції з іншого вимагали від полкового командира відряджати козацькі команди “для знищення банд розбійників і бродяг” [10, арк. 129–130]. Аналізуючи канцелярію полкового штабу за період з 1 по 31 жовтня 1831 р., можна дійти висновку, що козакам досить часто доводилося брати участь в операціях по оточенню і знешкодженню невеликих повстанських загонів та залишків розбитої польської армії [13, арк. 1–1 зв., 51, 110]. Не часто, але траплялись випадки запеклих збройних сутичок з повстанцями. [13, арк. 15–15зв.]. Після участі у відбитті однієї з нічних атак заколотників на козацький загін підпрапорщик Лукашев був нагороджений орденом Святої Анни 3-го ступеню [14, арк. 74–74 зв.]. Опрацьовуючи дані власної розвідки про перебування і

переміщення загонів повстанців, командуючий полку був змушений постійно змінювати дислокацію ескадронів і маршрути патрулювань козацьких роз'їздів [13, арк. 4–4 зв., 22, 23]. Одним із обов'язків козаків 2-го полку була охорона тили комунікацій, провіантських магазинів, а також тракту Вільно-Ковно-Юрбург [10, арк. 131–131 зв., 139, 143, 163, 173, 185, 188, 212; 13, арк. 5, 6, 17–17 зв., 32–32 зв., 43–43 зв.].

Штаб-квартира 1-го Малоросійського полку знаходилася в м. Мерич. Козаки замінили Київський гусарський полк, і перейняли від нього завдання охороняти державний кордон по річці Німан [10, арк. 88, 89; 13, арк. 112 – 115]. У разі виявлення повстанських загонів козаки мали їх знищити [10, арк. 90 – 91]. На початку листопада полк був підсилений однією сотнею Донського № 39 полку [10, арк. 144–147].

Гарнізон фортеці Бобруйськ включив до свого складу 8-й Малоросійський полк. Головним завданням цього підрозділу був супровід і охорона в'язнів та військовополонених, яких великими і малими групами переправляли до Бобруйська і з нього [21, арк. 11, 23]. Комендант фортеці вимагав від командира полковника Рашевського з надзвичайною уважністю призначати козаків для конвою, щоб не повторився випадок, який мав місце в Хотинській фортеці, де чотири в'язні втекли з під варти разом з двома солдатами, що їх охороняли [21, арк. 14 зв.].

Окрім знищення військових формувань заколотників, козацькі команди разом з поліцейськими і працівниками судових органів активно залучалися до організації облав, розшуків, допитів тих, хто співчував або допомагав повстанцям [13, арк. 67–67зв., 82–82 зв., 134]. Таке використання козаків як безпосередніх виконавців репресивної машини влади, не могло не налаштувати проти них мирних жителів. Через характер своєї роботи і жорсткі способи виконання завдань, козаки відчували на собі недовіру і неприязнь з боку місцевого населення. В полкових канцеляріях зустрічаються скарги обивателів не лише на безцеремонне ставлення до них козаків, а й на прояви злочинності з їхнього боку. Наприклад, поміщик Матеуш Прозор скаржився до Ковенського земського суду через те, що козаки під виглядом пошуку зброї, вчинили в його будинку обшук, після якого зникли годинник і 15 червінців [13, арк. 120 – 121 зв.].

Участь козацьких підрозділів в екзекуціях "для якнайшвидшого заохочення обивателів до сплати державних податків" була ще одним помітним напрямом їх діяльності [10, арк. 143, 163, 185]. Екзекуції являли собою експедиції з метою покарання недисциплінованих платників податків. Використання земськими судами військової сили козацтва з метою залякування і примусу місцевих жителів до своєчасного внеску в казну повинностей носило суцільний характер. У канцеляріях кожного з восьми Малоросійських полків збереглися документи, що свідчать про численні випадки участі козаків в екзекуціях [15, арк. 41].

Значну частину похідних канцелярій складають документи, що стосуються джерел забезпечення козацьких полків провіантом і фуражем. Полкові квартирмейстери отримували все необхідне від місцевої адміністрації. Предводителя дворянства кожного повіту, де розміщувалися квартирами козацькі команди, звітували командирам полків про строки і обсяги "асигновок" – поставок необхідних речей. До "асигновок" входили окрім продуктів харчування, свічки для освітлення приміщень, дрова для опалення офіцерських квартир, солома на підстилку нижнім чином тощо [10, арк. 123–123 зв., 156–156 зв., 197]. Фураж козаки закупали у місцевого населення за твердими, узгодженими цінами.

Напевно, поставки необхідної продукції виконувалися з перебоями, і це підштовхувало козаків на деякі не зовсім правомірні дії: "...козаки ввіреного вашому високоблагородію полку, що розташовані на кордоні ріки Німан, вимагають від господарів у яких квартируються, поставлення їм свічок, соломи, дров, круп, картоплі...крім того забирають силою для коней фураж,...за який розраховуються не

за домовленістю, а на свій розсуд, а також безцеремонно залучають для різних потреб обивательські підводи без будь-якої, навіть мінімальної, винагороди. У всіх вищезгаданих діях головним ініціатором виступає корнет...Дяченко." — писав 30 листопада 1831 р командир 2-го полку майор Бобохов до командира 1-го полку майора Краснокутського [10, арк. 177–177 зв.]. Бобохов нагадував своєму колезі, що нижні чини повинні задовольнятися лише приварком разом з господарями і не мають права вимагати від них більшого. Про недопустимість образ козаками місцевих жителів наголошував ще генерал-губернатор М. Г. Репнін під час відправки полків у похід: "пам'ятайте, як православні християни, що ворогами вашими повинні бути саме і тільки зрадники, ...мирних жителів, що не брали участі в цьому [повстанні], ви зобов'язані шанувати як братів своїх, і кривдити їх — то великий гріх перед Богом і супротивить Височайшій Волі Государя Нашого".

Отже у козаків склалися не легкі стосунки з місцевим населенням, що можна пояснити загальним загостренням соціальних протиріч в регіонах, яких торкнулась політична нестабільність. Козаки виступали тими "чужими руками", якими влада намагалась загрибати жар антиурядових настроїв серед населення західних губерній Російської імперії.

Після остаточного приборкання польського національно-визвольного руху в жовтні-листопаді 1831 р. почалося поступове розформування малоросійських полків. Половина з них, а саме 3-й, 4-й, 5-й і 8-й повернулися в Полтавську і Чернігівську губернії і були розпущені по домівках за наказом малоросійського генерал-губернатора від 19 грудня 1832 р. [2, 108–109; 16, арк. 30–34]. Пізніше козаків і офіцерів цих полків знову залучили на військову службу для укомплектування регулярних військ царської армії.

Ті полки, що залишилися на службі (1-й, 2-й, 6-й і 7-й) продовжували перебувати протягом 1832 р. в західних губерніях Російської імперії: 1-й полк — в деяких повітах Курляндської, в Тельшитському, Шавельському, Упітському повітах Віленської губернії; 2-й полк — в Ковенському, Упітському, Шавельському, Троцькому повітах Віленської губернії; 6-й полк — в Вілейському, Борисівському повітах Мінської губернії і в м. Мінськ; 7-й полк — в Брацлавському, Росієнському повітах Віленської губернії і в містах Довгелішки і Росієні [20, арк. 40].

В 1832 р. на відміну від попереднього 1831 р. знищення розгромлених повстанських загонів не було головним завданням українських козаків. Їх підрозділи продовжували нести конвойну службу, охороняли і супроводжували до Росії інтернованих на території Пруссії повстанців [19, арк. 19–19 зв., 31–31 зв. 41; 20, арк. 61–61 зв.].

Козацьким командам не раз доводилося виступати як загонам швидкого реагування і особливого призначення, їх мобільність і кмітливість була необхідна під час затримання і переслідування злочинців і розбійників, які намагались сховатися в болотистих білоруських і литовських лісах [17, арк. 1].

Здійснення рейдів по населених пунктах з метою вилучення зброї у населення — ще одна популярна акція місцевої адміністрації, в якій козакам доводилося брати активну участь. Кожен підрозділ контролював певний район, де вилучав всю холодну і вогнепальну зброю. Наприклад, в результаті дводенної роботи в березні 1832 р. по селах і хуторах частини Росієнського повіту у 100 господарів козаки вилучили 76 рушниць, 30 пістолетів, 5 шабель і 1 піку [19, арк. 3–3 зв, 76–76 зв., 79–79 зв.]. Шляхом повної конфіскації зброї у місцевих жителів влада намагалась зменшити рівень злочинності в регіоні.

Часто доводилося займатися козакам пошуком призовників-дезертирів — білоруських і литовських юнаків, які намагались уникнути рекрутчини [19, арк. 61, 63]. Траплялись навіть випадки збройних сутичок з групами дезертирів [12, арк. 28 – 29].

В козацьких підрозділах за документами полкових канцелярій спостерігались випадки порушення дисципліни з боку козаків і офіцерів. Як сповіщає в своєму рапорті від 1 травня 1832 р. командир 3-го ескадрону 1-го малоросійського полку штаб-ротмістр Надточинський, офіцери його ескадрону корнет Леус і поручик Карпека, яким було ввірено військову частину на час відрядження командира до полкового начальства в Мітаву, "залишили ескадрон без будь-якого нагляду і самовільно відлучилися на казенних конях в містечко Окнисти і ще далі за 5 верст для розваг з людьми, що не гідні їх компанії і заплямовують честь полку". Як далі повідомля документ, за час відсутності командира, офіцери Леус і Карпека зловживали горілчаними напоями, використовували службове положення у власних цілях, кривдили місцевих жителів, а також не виконували наказів місцевої адміністрації щодо розміщення козацьких залог і пікетів [12, арк. 43–43 зв.]. На свавілля офіцерів козаки відповідали невиконанням наказів, втечами, самовільними відлучками з місць несення варті. Через такі випадки розладу дисципліни виникала напруженість у відносинах між полковим начальством і представниками місцевої влади. Голова гаутманського суду одного з повітів Курляндської губернії барон Таубе скаржився на командира 1-го полку майора Краснокутського через те, що його козаки, які за інструкцією повинні були знаходитися в одному з дворянських маєтків для охорони від злодіїв, насправді там не перебували і не попередили таким чином грабунку [12, арк. 55–56].

В серпні 1832 г. за розпорядженням Віленського тимчасового військового губернатора 6-й і 7-й малоросійські козацькі полки повернулися на Чернігівщину, де були розформовані. Особовому складу цих полків (особливо безземельним і малоземельним козакам) запропонували вступити в інші полки для продовження служби на Кавказі [20, арк. 75; 18, арк. 1; 22, 130].

1-й і 2-й Малоросійські козацькі полки продовжували свою службу як охоронці порядку та допоміжні підрозділи митної варті у Віленській і Курляндській губерніях. Ще за часів повстання 1831 р. охорона польського і прусського кордону була важливим завданням козацьких ескадронів. Поряд з групами повстанців, самотніми дезертирами та розбійниками перейти кордон робили спроби різного ґатунку контрабандисти. Вони, користуючись безладдям, намагалися перевезти різні товари в обхід митниць і збагатитися шляхом продажу їх як в російських губерніях так і за кордоном. Під час денних і нічних патрулювань та роз'їздів до козаків потрапляли великі і малі групи шукачів легкої наживи, які у різний спосіб намагалися порушити кордон [12, арк. 108–109, 117–117 зв., 118, 119]. Арештованих контрабандистів, значну кількість яких складали євреї, разом з конфіскованим товаром козаки передавали поліції або митникам. [10, арк. 115]. Траплялось, що козаки, які приймали участь в операції по затриманню контрабандистів і конфіскації контрабандних товарів, отримували в подяку від митного начальства грошову винагороду, розмір якої прямо пропорційно залежав від вартості конфіскації.

Можна з упевненістю сказати, що в справі боротьби з контрабандною торгівлею козаки досягли справжнього професіоналізму. Отож не дивно, що після розформування 1-го і 2-го полків за наказом Віленського тимчасового військового губернатора від 8 листопада 1832 р., особовий склад цих полків було передано до міністерства фінансів для укомплектування митної варті [1, 601–606; 14, арк. 34–35 зв.]. Козаки поступали на посади кінних об'їждчиків і піших стражників, і продовжували нести службу в Юрбургському, Радзивілівському, Одеському і Скулянському митних округах [11, арк. 260–264; 1, 601–606].

Таким чином службу восьми Малоросійських кінних козацьких полків на початку 30-х років можна розділити на два періоди. Перший тривав з травня по жовтень 1831 р. Протягом нього вісім полків були сформовані і направлені до Віленської, Гродненської, Мінської губерній та Білостокської області для участі в

приборкані польського повстанського руху; козацькі полки займалися знищенням залишків розгромлених загонів польських заколотників, конвоювали полонених і арештантів, брали участь в каральних експедиціях з метою збирання державних податків з місцевого населення. Після завершення повстання половина полків повернулася в Україну для розформування. Другий період тривав з жовтня 1831 р. по листопад 1832 р., в цей час частина полків продовжувала виконувати поліцейські функції і спільно з митною вартою охороняти державний кордон на території вищезгаданих губерній. В листопаді 1832 р. 6-й і 7-й полки були відправлені на Кавказ, а 1-й і 2-й в. увійшли до складу митної варті.

Джерела та література:

1. О передаче в Таможенное ведомство двух Малороссийских казачьих полков // Полное собрание законов Российской империи (далі – ПСЗРИ). – Собрание 2-е. – М., 1834. – Т. VII. – № 5602. – С. 601 – 606.
2. О прекращении военных действий в Царстве Польском // ПСЗРИ. – Собрание 2-е. – М., 1833. – Т. VI. – Отд. 1. – № 4850. – С. 108 – 109.
3. О подчинении Губерний: Минской, Виленской, Гродненской и Белостокской области Главнокомандующему 1 Армиию // ПСЗРИ. – Собрание 2-е. – М., 1833. – Т. VI. – Отд. 1. – № 4732. – С. 725.
4. О подчинении Губерний: Подольской и Волынской Главнокомандующему 1 Армиию, а Гродненской, Виленской и Белостокской области Главнокомандующему резервной Армиию // ПСЗРИ. – Собрание 2-е. – М., 1833. – Т. VI. – Отд. 1. – № 4638. – С. 461 – 462.
5. О сформировании из Малороссийских козаков 8-ми Кавалерийских полков, по приложенному Положению и Штату // ПСЗРИ. – Собрание 2-е. – М., 1833. – Т. VI. – Отд. 1. – № 4535. – С. 338 – 341.
6. Павловский И. Ф. Малороссийские казачьи полки в борьбе с поляками в 1831 году // Труды ПГУАК. – Полтава, 1910. – Вып. 7. – С. 107 – 115.
7. Переяславський О. Остання збройна сила старої України // Табор. – Ч. 27. – Варшава, 1934. – С. 24 – 32.
8. Пузыревский. Польско-Русская война 1831 г. – Издание 2-е переработанное, исправленное и дополненное. – Т. 1. – СПб., 1890. – 440 с.
9. Центральний державний історичний архів України в Києві (далі ЦДІАК). – Ф. 1284. – Оп. 1. – Спр. 1.
10. ЦДІАК. – Ф. 1284. – Оп. 1. – Спр. 3.
11. ЦДІАК. – Ф. 1284. – Оп. 1. – Спр. 32.
12. ЦДІАК. – Ф. 1284. – Оп. 1. – Спр. 42.
13. ЦДІАК. – Ф. 1284. – Оп. 1. – Спр. 65.
14. ЦДІАК. – Ф. 1284. – Оп. 1. – Спр. 86.
15. ЦДІАК. – Ф. 1284. – Оп. 1. – Спр. 162.
16. ЦДІАК. – Ф. 1284. – Оп. 1. – Спр. 177.
17. ЦДІАК. – Ф. 1284. – Оп. 1. – Спр. 211.
18. ЦДІАК. – Ф. 1284. – Оп. 1. – Спр. 218.
19. ЦДІАК. – Ф. 1284. – Оп. 1. – Спр. 247.
20. ЦДІАК. – Ф. 1284. – Оп. 1. – Спр. 250.
21. ЦДІАК. – Ф. 1284. – Оп. 1. – Спр. 260.
22. Шандра В. С. Малоросійське генерал-губернаторство. 1802-1856: функції, структура, архів. – К.: [Держ. Ком. Архівів України], 2001. – 356 с.

Service of Malorossiya Cossack Mounted Regiments in the Early 30-s of the XIX-the Century

Basing on the archive data, the service of irregular Cossack army of the Left-bank Ukraine in the early 30-s of the XIX-th century has been studied. The participation of Malorossiya Cossack mounted regiments in the suppression of the Polish revolt of 1830-1831 has been studied. It was proven that they acted under the command of military

and civil administrations of Vilen, Grodno, and Minsk provinces to terminate small detachments of rebels, to carry out the functions of police, and to guard the borders.

В.Н. Дариенко

ИДЕИ АНАРХИЗМА И КАЗАЧЬЕЙ ОБЩИННОСТИ В КАТАКЛИЗМАХ РЕВОЛЮЦИИ

Утопические правовые и политические течения и партии, в их числе и анархизм, в последние три десятилетия советской историографии оставались в поле научных интересов историков. Однако исследования велись по заданной установке: изучать опыт борьбы большевистской партии против "мелкобуржуазных влияний на пролетариат и его революционного союзника – беднейшее крестьянство". Результаты исследований публиковались в значительном количестве статей, научных сообщений, монографий. Проходил обмен мнениями, подводились итоги на периодически созывавшихся Институтом истории Академии Наук СССР и Институтом Марксизма-Ленинизма при ЦК КПСС научных конференциях.

В ещё более жёстких идеологических и политических установках надлежало вести изучение и оценку всех иных политических партий и организаций. Поэтому их история оставалась не только наименее разработанной, но и наиболее фальсифицированной. Авторский коллектив первой постсоветской энциклопедии "Политические партии России. Конец XIX – первая треть XX века" (М., 1996) совершенно справедливо отмечает: "Она изучалась (а точнее сознательно искажалась) под вполне определённым углом зрения: утверждения веры в тотальное торжество марксистской доктрины, стратегии и тактики большевиков и соответственно в доктринальное и политическое убожество других ("буржуазных", "мелкобуржуазных", "контрреволюционных", "националистических", в лучшем случае "непролетарских" и т. п.) партий и движений, в их узкоклассовую природу, в оторванность от масс и, как следствие, неизбежный крах".

В основу настоящего сообщения положен сюжет, его разработка и интерпретация, которые в силу изложенных выше причин не получили права на публикацию без предварительного отзыва Института Марксизма-Ленинизма при ЦК КПСС или его республиканского филиала ("по территориальной принадлежности темы исследования"). Понятно, что, получив, как тогда было принято, отзыв без подписи, автор лишался возможности вступать с "рецензентом" в полемику, и не было никакой гарантии, что со временем результаты архивных изысканий не будут кем – либо "утилизированы" по собственному усмотрению. Оставалась одна возможность защитить свои авторские права – депонировать работу в Институте научной информации при Академии Наук СССР.

Между тем сюжет о судьбах анархических и особенно анархо-коммунистических и казачьих общинных идей в условиях глубокого кризиса государственности, порождённого революцией 1917 года и началом гражданской войны, представлял и представляет несомненный интерес. Кризисное состояние общества для политических партий, их вождей, одержимых фантастическими идеями честолюбцев, фанатов-утопистов представляло счастливое послание судьбы: каждый спешил с постановкой своего социального эксперимента.

Избранный мною регион дооктябрьской России, в котором вели борьбу за массы почти все основные политические партии, представлял для исследования особый интерес в силу сложного переплетения в нём социальных, сословных, этнических, конфессиональных и иных факторов. К тому же к этому региону уже

тогда основательно "принюхивались" мировые короли молодых ещё в то время нефтяных фирм. Это степной Запад Туркестанского края, к которому относили Уральскую область, часть Астраханской области, населенную казаками Букеевская Орда), и Мангышлакский уезд Закаспийской области. Эти территории ныне входят в состав трех больших областей постсоветского Казахстана – Уральская, Атырауская (бывшая Гурьевская) и Мангышлакская.

Социально-политическая жизнь и система политико-правовых доктрин казачьих "вольных" и подконтрольных царизму с 20-х годов ХУ111 века общин исследованы на основе значительного массива разнообразных документальных источников. Молодые же партийные организации анархистов-коммунистов, действовавшие на периферии империи, в указанном регионе, документальных следов оставили очень мало, хотя в революционный период выступили "по анархистски" энергично. Сравнить идеологию и практику носителей идей анархистов-коммунистов и сторонников казачьего общинного автономизма в условиях революционных катаклизмов представляется интересным, поскольку те и другие исповедовали во многом сходные доктрины в отношении государства, как органа власти и социального управления. Кстати напомним, что большевизм тоже исповедовал доктрину Маркса о построении общества без государства – коммунизм.

Скудость архивных источников, протоколов партийных организаций анархистов-коммунистов частично компенсируется кропотливым изучением практической политической деятельности их лидера – Филиппа Марковича Неусыпова, анализом его печатных изданий, газеты "Уралец" и журнала "Революционное творчество".

Исследователь российского анархизма В. Кривенький в упомянутой выше Энциклопедии пишет: "Обобщённый портрет анархиста периода Революции 1905-1907 гг. выглядит следующим образом: это "пассионарный" молодой человек 18-24 лет, имеющий начальное образование (или без него) и представляющий, как правило, маргинальный слой общества, а во многих случаях дискриминируемое национальное меньшинство. Среди анархистов преобладали евреи (по отдельным выборкам их число достигало 50%), русские (до 41%), украинцы (до 35%). Самыми пожилыми в движении были Кропоткин (1842 г. рожд.) и его ближайшая последовательница М.И. Гольдсмит". (с. 33) Большинство анархистов до начала Февральской революции побывали в тюрьмах и ссылках за активное участие в террористических методах ведения революционной борьбы.

Ни одна из этих черт, кроме национальной принадлежности, в портрете Филиппа Неусыпова не просматривается. Он благополучный во всех отношениях выходец из уральских казаков-предпринимателей. Печатным рупором его идей была издававшаяся им газета "Уралец". Специфика проповедовавшегося Неусыповым анархизма состояла в том, что, будучи казаком-предпринимателем в сфере торговой кооперации, он предлагал трудовым казакам и иногородним (так называли не казачье сословие населения в казачьих областях) модель построения "социализма" именно на базе двух факторов: торговой кооперации и казачьей общинной организации. Казачьи общины и их войсковые формирования в период революции 1917 года, октябрьского большевистского переворота, несмотря на попытки рядового казачества занять позиции нейтралитета, оказались втянутыми в гражданскую войну, попали в орбиту империалистических планов западных держав, в первую очередь, США.

Как анархическое течение в указанном регионе, так и политическая деятельность его лидера Неусыпова на основе документальных источников никем не изучались. Одной из главных причин, препятствовавших исследованию, явилась однажды вынесенная ошибочная оценка партийной принадлежности Неусыпова, механически распространившаяся и на его газету "Уралец". А его журнал

"Революционное творчество" вообще не попадал в поле зрения биографов. В течение многих десятилетий Неусыпова ошибочно числили в большевикам, приписывали ему с каждым революционным юбилеем всё больше и больше надуманных "революционных" заслуг. После ознакомления в 1983 г. с нашей рукописью о Неусыпове в филиале Института Марксизма-Ленинизма при ЦК Компартии Казахстана его, судя по последовавшим за тем публикациям, к большевикам причислять перестали, официальная героизация прекратилась. В изданной в конце 1985 г. Летописи событий "Коммунистическая партия Казахстана" он, похоже, наугад назван левым эсером. Однако и эта аттестация находится в полном противоречии с документальными источниками.

Понятно, что объективная оценка возглавлявшегося Неусыповым политического течения и его самого возможны не путем угадывания, а на основе тщательного источниковедческого анализа всей совокупности основных и косвенных документов, их осмысления с научных методологических принципов. Эти аспекты также входят в задачу настоящего сообщения.

Потребность выполнения такого исследования определяется также и тем, что без выяснения сложной идеологической и политической борьбы уральских и саратовских партийных организаций за власть, в том числе против анархистов-коммунистов и казачьего автономизма, нельзя получить достоверной и полной картины революционных и контрреволюционных процессов в указанном регионе. Нельзя представить во всей конкретности процесс формирования Советов, их большевизацию, политическое и военное поражение других партий, борьбу большевиков "не государственников" против конкретных носителей иных не государственных идейных и правовых взглядов.

От объективного, документированного освещения этой темы зависит также создание полнокровных портретов большевиков, социал-демократов, социалистов-революционеров – членов и руководителей Уральской и Саратовской партийных организаций, действовавших в роли фактических вожakov радикального и либерального движений за победу, республиканских идеалов, а затем и большевистской диктатуры.

Вначале выясним истоки первой ошибки в оценке партийной принадлежности и практической деятельности Неусыпова – заметного лидера анархистов-коммунистов. Его, работавшего немногим более двух месяцев в Казачьем отделе Всероссийского Центрального Исполнительного Комитета и редактировавшего 1-й и 2-й номера газеты "Трудовое казачество". В июле 1918 г. уральские бело-казачьи офицеры его расстреляли. При том расстреляли при искренней попытке навести контакты для начала переговоров между Войсковым правительством и делегацией Советского правительства. В состав правительственной делегации он был включен по его личной просьбе в качестве одного из представителей Казачьего отдела ВЦИК.

Расстрел молодого парламентария (ему в 1918 г. было 26 лет), выходца из уральских казаков, к тому же человека, горячо уверявшего всех, и в Казачьем отделе ВЦИКа, и со страниц газеты "Трудовое казачество", якобы в Уральске нет никаких контрреволюционных сил, есть лишь "несправедливо" обиженные Советской властью "трудовые казаки", произвел на членов Казачьего отдела ВЦИК глубокое впечатление. Казак-революционер из числа большевиков И.С.Ружейников опубликовал в газете "Известия" ВЦИК прочувствованный некролог, в котором страстно заклеил "подлые приемы борьбы" маскировавшихся "демократическими" лозунгами белогвардейцев.

Освещая в некрологе место Неусыпова в революционных событиях на своей родине, в Уральской области, Ружейников вынужден был воспользоваться в основном его, Неусыпова, собственными оценками, поскольку, будучи профессиональным революционером, сам Ружейников покинул Уральскую область

ещё в 1911 году. Между тем общественно – политическая жизнь Неусыпова становится в тех краях известной лишь с 1914 г., т.е. со времени приобретения им газеты "Уралец". Тем не менее, оценивая идейные убеждения и партийную принадлежность Неусыпова, Ружейников **четко подчеркнул, что его земляк был анархистом – коммунистом**. Такого же мнения придерживался и командующий корпусом красных войск И.С.Кутяков, публикуя свои мемуары о гражданской войне на Восточном фронте и в Урало-Прикаспийском крае. Непосредственный участник борьбы за установление Советской власти в Западном Казахстане А.Айтиев, объяснил расстрел белоказаками Неусыпова не тем, что войсковые власти приняли его за большевика. Причина заключалась, по мнению Айтиева, в той "террористической практике", в силу которой они "убивали всех, кто имел то или иное отношение к большевикам". Сам Неусыпов, много сил посвятивший объединению самых различных анархических течений и интересовавшийся оттенками их идейно-политических взглядов, неизменно называл себя анархистом – коммунистом совершенно.

Однако в 50-х – 60-х годах авторы ряда диссертаций и других работ по истории борьбы за Советскую власть на территории Западного Казахстана и г.Уральска начали утверждать, без ссылки на источники, якобы Неусыпов был большевиком, активным борцом за Советскую власть, "представителем Петроградского Совета и уполномоченным Совета Народных Комиссаров РСФСР". Эти утверждения вошли не только в диссертационные работы, но и в их публикации обобщающего характера.

Особенно подняли интерес к личности Неусыпова "Известия" Академии Наук Казахской ССР, поместившие в 1965г. сообщение под весьма обязывающим заголовком "Новые документы о Ф.М. Неусыпове". А речь в "сообщении" шла всего лишь о двух публикациях из собственной газеты Неусыпова "Уралец". Высказанное со страниц столь авторитетного издания сожаление о том, *"что об этом стойком борце за Советскую власть широкие массы населения знают очень мало"*, получило живейший отклик.

Началась характерная для того времени **официальная героизация** личности. Историки стали считать непрямым правилом уделять в своих работах по истории Западного Казахстана несколько строк или страниц биографии Неусыпова – "большевика". К ним подключаются журналисты и газетчики, ему уделяется повышенное внимание в обобщающих исторических и энциклопедических изданиях. Помимо того, что в областном городе Уральске именем Неусыпова называли улицу, пионерскую дружину, отводили "должные" места в экспозициях местных краеведческих музеев, его имя чествовали в связи со знаменательными датами, призывали молодежь учиться на примере его "героической" жизни.

Настойчивое обращение историков и журналистов к массовому читателю с пропагандой "героической" биографии Неусыпова вызвало необходимость ускорить освещение ее действительного содержания. Эта необходимость представлялась нам настоящей еще и потому, что нагнетательный стиль хвалебных оценок с годами усиливался пропорционально степени неосведомленности авторов о предмете повествования. И дело не только и не столько в неправильном определении партийной принадлежности Неусыпова, хотя это само по себе существенно. Мы знаем не мало участников революционных событий периодов Октября 1917 г. и Гражданской войны, которые, не будучи членами большевистской партии, тем не менее, заслужили глубокое уважение и благодарную память народа.

Острота вопроса состояла в другом. Авторы, писавшие о Неусыпове, не только не знали о его активной борьбе с позиций анархических утопий против большевистской партии, большевистской власти, но еще и приписывали ему, вопреки действительности, такие значительные по большевистски революционные

деяния, что это вело к серьезному искажению всей истории борьбы за установление власти Советов в Западном Казахстане, к искажению действительной роли и эсеровских, и меньшевистских, и большевистских организаций в руководстве революционным движением масс, к принижению работы их действительных вожakov из общего социал-демократического лагеря.

В книге заместителя директора Института истории партии при ЦК Компартии Казахстана, профессора П.М. Пахмурного и сотрудника того же института В.К. Григорьева "Октябрь в Казахстане" Неусыпов представлен в роли, *"наиболее активного" большевика*, который якобы *"вел напряженную работу... за идейное и организационное сплочение рабочих"*, за освобождение трудящихся в рамках профсоюзных организаций *"от дурмана эсеро- меньшевистской идеологии"*; *вел "длительную и напряженную борьбу с меньшевиками, эсерами и офицерско- атаманскими кругами"*, борьбу, которая *"высоко подняла авторитет ...большевиков в массах и имела важное значение в укреплении и расширении завоеваний трудящихся"*. При этом фактический руководитель Уральских большевиков и председатель областного Совета рабочих и крестьянских депутатов П.И.Дмитриев оказался в тени Неусыпова. "Казахская Советская Энциклопедия" посвятила Дмитриеву заметно меньшую статью, чем Неусыпову.

Еще дальше в "героизации" пошли составители сборника статей о борьбе за большевистскую власть в Казахстане – "Всегда на чеку". Сборник адресовался молодежи и молодым солдатам. Очерк проф. А.С. Елагина о Неусыпове был помещен на самом видном месте, он предшествовал очеркам о таких выдающихся командирах и революционерах как М.В. Фрунзе, А.Т. Джангильдин и В.И. Чапаев.

Рассмотрим подробнее политический портрет Неусыпова, его место в революционных и идейно-политических событиях 1917 – 1918 гг. по документальным источникам. И, самое, на наш взгляд, интересное – предоставляется возможность выйти на освещение более общего вопроса: попытаться проследить судьбу анархо-коммунистических и казачьих общинных доктрин, попытки "вождей" воплотить эти доктрины в жизнь в обстановке революционных катаклизмов. Или как сами анархисты выражались, в обстановке "революционного творчества"

Для понимания истоков "пассионарной" активности Неусыпова уточним социальные условия его жизни и быта. Из-за ограниченности настоящего сообщения оставим в стороне несущественные биографические сведения. Обратимся только к тем, которые особенно выпячивались в публикациях, но не соответствовали действительности. Прежде всего, авторы настойчиво подчеркивали, якобы их герой *"вышел из самых трудовых масс"*, жил в *"ограниченных материальных возможностях"*, поэтому и выступал столь решительно со страниц газеты "Уралец" *"против лжи, насилия, беспросветного невежества, в защиту трудового народа"*.

На самом же деле, рано занявшись торгово-предпринимательской деятельностью, Неусыпов в 22 года располагал (1914 г.) собственной "агентурно – комиссионной конторой". Ее бакалейный отдел вел оптовую торговлю закупавшимися в Самарканде фруктами, поставлявшимся из Киева и Харькова сахаром; одновременно шла розничная торговля обувью, мылом и многими другими товарами. Технический отдел принимал оптовые заказы на всевозможные повозки, сани, бороны, сепараторы, маслобойки, машинки для стрижки овец и верблюдов. Третий отдел конторы поставлял продукцию тяжёлого машиностроения: нефтяные двигатели, локомобили и другое сложное оборудование Русско-Балтийского завода. Неусыпов официально именовал себя представителем этого завода в г. Уральске.

Одновременно он начал подвизаться в сфере кооперации и вскоре (1916 г.) образовал собственное "Товарищество на вере Ф.М. Неусыпов и К^о" под фирменным названием "Союз". Первоначальный капитал 100 тыс. рублей. Широкие торговые операции требовали рекламы, и Неусыпов в 1914 г. приобретает право на

издание закрытой накануне первой русской революции либеральной буржуазной газеты "Уралец". Главным ее содержанием, согласно программному заявлению издателя, должны были стать *"вопросы экономической, коммерческой и общественной жизни"*.

Предпринимательский авторитет Неусыпова позволил объявить в марте 1917 г. прием заказов на разработку и составление договоров, уставов, проектов и планов по организации торговых и промышленных предприятий другими лицами. Сейчас это назвали бы услугами по разработке бизнес-планов. В погоне за наживой он, похоже, перед нравственными препятствиями не останавливался. После Февральской революции 1917 г. в качестве первого "демократического" подарка для безработных при газете "Уралец" открывается "Центральное Бюро Труда". Издатель приглашал безработных обращаться к нему за посредничеством по трудоустройству на условиях пожизненного отчисления в свою пользу 3% от заработка и 5% от полочки первого месяца. Заявки же от предпринимателей о наличии у них свободных рабочих мест принимались бесплатно. Не случайно после Неусыпова, погибшего в 26 лет, в Русско-Торговом банке г. Николаева Саратовской области остался завещанный наследникам солидный вклад, о чем сообщала в 1918 г. в № 28 газета "Голос трудового казачества". Так обстоит дело с социальным происхождением Неусыпова, его материальным положением и морально-этическими взглядами.

Теперь о его партийной принадлежности, убеждениях и практической общественно-политической деятельности. В упоминавшейся выше публикации "Новые документы о Ф.М. Неусыпове" "Известия" АН Казахской ССР, сетуя по поводу того, что якобы, очень "скудны данные по его биографии", комментируют заметку из газеты "Уралец", называя ее "Протоколами организационного собрания Уральского Совета рабочих, солдатских и крестьянских депутатов, состоявшегося 9 июня 1917г".

Вызывает недоумение, почему из газеты, издателем и редактором которой был сам Неусыпов на протяжении четырех лет, для его биографии берется лишь одна-единственная заметка и выдается за редкую документальную находку, удостоенную перепечатки в столь авторитетном академическом издании. Фактически фрагмент газетного текста не представляет собою "протоколы организационного собрания Уральского Совета рабочих, солдатских и крестьянских депутатов, состоявшегося 9 июня 1917 г", как утверждает автор публикации. Это газетное изложение самим Неусыповым своего собственного выступления на этом собрании. Оно представляет собою недобросовестную, выразимся мягко, партийно-пристрастную попытку с помощью собственной газеты (у большевиков и других партий в Уральской области газеты не было) ввести читателей в заблуждение относительно истории борьбы за создание Советов рабочих депутатов. Неусыпов доказывал, якобы такой Совет, наконец, создавался не усилиями большевиков, а лишь, как он выразился, благодаря "объединенному крестьянству", т.е. Совету крестьянских депутатов, в котором в то время преобладали его единомышленники из числа членов партии эсеров. Особенно высоко он оценивает свои "исключительно личные заслуги". Свои личные "заслуги" перед рабочим движением издатель и редактор "Уральца" особенно настойчиво перечислял еще для того, чтобы доказать рабочим всего Западного Казахстана, где распространялась его газета и имелись корреспонденты, якобы рабочие г. Уральска незаслуженно с ним обошлись – они выгнали Неусыпова с группой эсеров-единомышленников со своего организационного собрания.

Анализ газетных публикаций, отслоение пропагандистской фразы показывает, что у рабочих для столь непочтительного отношения к эсерам, друзьям Неусыпова на тот момент, к лету 1917 г. оснований набралось более, чем достаточно. Для этого можно обратиться ещё к декабрю 1914 г. Чуждая коренным интересам трудящихся

позиция Неусыпова обнаружилась с выходом первых номеров газеты "Уралец", отводившей много места пропаганде *"благотворного"*, по его словам, характера первой мировой империалистической войны. В программной статье "Значение войны для Уральского казачьего войска" Неусыпов с позиций человека наживы всячески доказывал, якобы *"есть основания предполагать, что война отразится очень благоприятно на развитии форм экономической жизни казаков и войскового хозяйства"*. Неусыпов уверял читателей, будто бы беднота, пославшая своих кормильцев на войну, может пользоваться благами взаимопомощи; разовьется кредитная кооперация, торговля, укрепятся ресурсы войскового хозяйства, а в будущем война *"даст населению и народный театр, и библиотеку"*. Статью автор заканчивал призывом к интеллигенции внимательно *"оценивать значение явлений, рожденных войной, и посвятить свои силы созидательной работе"*.

Такое направление газеты устраивало буржуазию. С момента основания к сотрудничеству в ней привлекаются крупнейший торговец К.И. Логашкин. Будущий глава белого казачьего правительства Г.М. Фомичев, эсер В.В. Старцев и им подобные сторонники империалистической войны. Те же, кто придерживался последовательных антивоенных, демократических или революционных взглядов, вынуждены были прекратить сотрудничество с "Уральцем" (И.И. Ульянов) или, фактически, не начинали такого сотрудничества.

Сплошное, а не выборочное, изучение публикаций газеты "Уралец" за период с 1914 г. до весны 1918 г. показывает, что после победы Февральской буржуазно-демократической революции 1917 г. Неусыпов выступил с проектом создания общероссийской *"армии добровольческого труда"*, предложил ввести *бесплатные сверхурочные* работы под надзором комиссаров Временного буржуазного правительства. *"Мы все работаем! – парировал он возражения. – Но этого мало – работать необходимо сейчас неизмеримо больше, бешено работать, безумно работать, как на пожаре"*. Страницы "Уральца" заполняются призывами к подписке на Военный заем, организации спектаклей, концертов и прочих мероприятий по сбору средств на продолжение войны. Характерна на этот счет итоговая статья издателя от 4 июня 1917г. под заголовком "Заем свободы".

Теперь внимательно проследим по документальным источникам общую идейную направленность и эволюцию анархических воззрений Неусыпова, проявлявшихся в его практической деятельности на путях к большевистскому Октябрю и в послеоктябрьский период. Работая с партийными газетами того времени, необходимо отслаивать псевдореволюционную фразу, на которую были столь щедры партийные деятели и революционно-демократического и право-консервативного лагерей. Профессор Елеуов Т.Е. утверждал, будто бы Неусыпов прибыл в Уральскую область в качестве представителя Петроградского Совета и уполномоченного Совета Народных Комиссаров РСФСР, чтобы помочь местным большевикам *"в освобождении местных Советов из-под влияния эсеров, меньшевиков и буржуазных националистов и в мобилизации народных масс на борьбу за установление Советской власти"*. Это стереотипное суждение об идейных позициях Неусыпова стало затем переходить из работы в работу, варьируясь лишь в высосанных из пальца биографических частностях ("местный большевик", "человек из трудовых низов" и т.п.). Причины такой незавидной устойчивости хорошо подметил член – корреспондент АН Казахской ССР Г.Ф. Дашхлейгер: "Если сравнить многие труды по истории Октября в Казахстане за последние 20 лет, – констатировал он, – то становится очевидным использование одних и тех же источников". И эта нелестная оценка нуждается в уточнении. В принципе, можно используя одни и те же источники находить свежие интерпретации.

Следовало откровенно признать, что в течение 20 лет продолжалось тиражирование одних и тех же мифов.

Насколько существующие оценки Неусыпова абсурдны, свидетельствуют сотни документальных фактов, для ознакомления с которыми надо было только слегка потрудиться изучить подшивку "Уральца" хотя бы за один только 1917 г. Неусыпов большую часть времени оставался в 1917 году не только издателем, но и редактором газеты. В числе же соредакторов и редакторов в 1917 и 1918 гг. выступали эсер А. Колузанов, правый эсер К.Одинцов, бесцеремонный в обращении с фактами при оценке большевиков и революционных событий К. Егорков. Исполняя обязанности редактора, Егорков придал "Уральцу" с октября 1917 г. характер более озлобленно антибольшевистский, чем открыто монархическая газета "Яицкая воля", издававшаяся офицерами казачьего войскового правления.

И еще одно источниковедческое замечание. Некоторые авторы – рецензенты, ознакомившись в рукописи с нашей оценкой неусыповской газеты "Уралец" пытаются утверждать, якобы, она являлась органом *"областного правления кооперативов, организации толстосумов"*, а Неусыпов "выступал как журналист, состоявший на службе у этих кооперативов", подлинные руководители которых *"его основательно поправляли, лишали возможности вести в газете ту линию, которую он хотел"*. Это суждение полностью противоречит фактам.

Во-первых, областное объединение кооперативов носило название не "Союз", а "Единение". Это две разные фирмы. Агентурно – комиссионная контора, учредителем которой являлся Неусыпов, названа им самим "Товарищество "Союз". Неусыпов не "временами" был редактором и издателем "Уральца". Он был бессменным директором "Союза" и издателем газеты. А ее редакторов назначал по собственному усмотрению. Или сам выступал в такой роли, о чем свидетельствуют многие номера и объявления в них. О полной самостоятельности и крутых нравах директора "Союза" и издателя "Уральца" Неусыпова красноречиво писал в своем протесте, опубликованном в другой газете, правый эсер К.Одинцов:

"В газете "Уралец" значится моя подпись как редактора, между тем на редактирование этой газеты мною ее издателю Ф.М. Неусыпову я никогда согласия не давал, а было выражено принципиальное согласие в половине апреля с.г., что я буду редактировать газету "Вольная степь", каковая намечалась к выходу с вполне определенным направлением, 1 мая. Несмотря на мои неоднократные заявления и протесты, выраженные лично Неусыпову против самовольного помещения моей подписи в газете "Уралец", он до сих пор моей подписи не снял. К.Одинцов".

Пользуясь собственным печатным рупором, Неусыпов с первых дней Февральской революции, как выше уже отмечалось, призывал к классовому миру, заявляя, что революция "закончена в нынешнем порядке государственного строя в России", выступал с травлей участников антивоенных демонстраций и митингов, требовавших решительных мер в отношении чиновников-монархистов прежнего режима, всячески расхваливал руководителей иностранных нефтяных фирм, которые, по его уверениям, "бодро шли навстречу" духовным запросам населения; организовал выступления фальшивых представителей рабочих, якобы призывавших *"забыть о том, что было и соединиться всем в одно желание закончить войну"*.

Летом 1917 г. Неусыпов закупает большую партию оборудования для расширения типографии и проводит на съезде крестьян и иногородних, которым руководители эсеры, решение привлечь к изданию возросшего тиража "Уральца" представителей всех социалистических партий, но не допускать социалистов – большевиков.

Поскольку в публикации "Уральца" за 11 и 13 июля 1917 г. некоторые исследователи настойчиво пытаются усматривать доказательства большевистских взглядов и особых личных заслуг Неусыпова в создании Уральского Совета рабочих

депутатов, и даже "возвышении" благодаря его деятельности "авторитета большевиков", вернемся к ней еще раз. Эта публикация представляет собою типичный обрезчик партийной пропаганды, спекуляции псевдореволюционной фразой. Это прикрытие своего опасения перед разрастающимися радикальными выступлениями пролетариата. Оно отражает энергичную попытку анархистов и эсеров войти в доверие к рабочим и повести их за собою.

Стремясь подчинить своему влиянию рабочее движение в аграрном регионе Юго-Востока страны, оградить его от радикального большевистского воздействия Петрограда и Саратова, анархисты и эсеры действительно участвовали 9 июня 1917 г. в обсуждении вопроса о создании в Уральской области Совета рабочих и солдатских депутатов. На собрание прибыло 25 человек от профсоюзов, воинских частей и Совета крестьянских депутатов. Не изучив всю совокупность источников, вычленив из них лишь газетное сообщение о собрании, написанное самим Неусыповым в его газете "Уралец", исследователи неизбежно оказывались во власти источника. Они закрывали глаза на те строки, которые выдают анархистско-эсеровскую позицию Неусыпова, которую он занимал в то время. Между тем даже его собственное газетное изложение не может скрыть его опасения, как бы пролетарии многонационального региона не последовали за наиболее активными отрядами Петрограда и Саратова. "Конструкция как Петроградского, так и Саратовского Советов, – предупреждал участников учредительного собрания Неусыпов, – **протекала в ужасы первых дней революции, объединив активно – революционные районы**". С целью расширения общедемократического фронта влияния конструируемого Совета рабочих депутатов Неусыпов настаивал на включении в Совет областной национальной организации казахской буржуазии Алаш–Орды, гарнизонного Военного Совета, находившегося в руках офицеров, и лишь в последнюю очередь – "организующийся Союз уральских профессиональных союзов". Таким образом, Совет, по идее Неусыпова, должен был представлять широкий сословный муниципалитет, а не радикальную революционную организацию, к какой в то время стремились большевики-ленинцы.

По мере приближения октябрьского переворота большевиков анархист-коммунист Неусыпов активизировал нападки на большевистскую партию и радикально настроенных рабочих. Его газете все труднее становилось скрывать острые опасения перед лицом надвигающихся событий. Заметим, что его газета являлась единственным изданием в Уральской области, регулярно получавшим телеграммы Центрального Российского телеграфного агентства и, понятно, что публикуя их, редакция вынуждена была ранее других давать комментарии, высказывать свое отношение к объективным тенденциям и важнейшим поворотам в политике борющихся классов и партий в стране.

Используя своё информационное преимущество "Уралец" повел психологическую подготовку своих читателей к принятию диктатуры взамен официально провозглашённой 1 сентября 1917 г Российской республики. Если в июне Неусыпов возмущался "ужасами первых дней" Февральской революции за то, что она породила Советы рабочих и солдатских депутатов "*Петроградского и Саратовского образца*", то теперь, накануне большевистского Октября, Февраль начал казаться ему якорем спасения от грядущих более страшных социальных катаклизмов: *"Каждый из нас чувствует, что страшная гроза событий надвигается, что тучи заслонили светлую веру первых дней революции. Только бы вернуть веру снова"*.

Было бы, однако, ошибочно полагать, что Неусыпов предавался лишь "вздохостонам", как он любил выражаться в своих мистических стихах. Нет, он из номера в номер повел настойчивую пропаганду **полезности для России диктатуры**. Это была прямая измена коренной доктрине анархизма-коммунизма, согласно

которой любое государство, осуществляющее диктатуру, рассматривается как первопричина всех социальных несправедливостей. **“Твердую, твердую власть!”**, восклицает его газета в № 200 и поясняет, что назначение диктатуры – силой раздавить большевиков и большевистские Советы. При диктатуре *“всякий поймет свое место и дело, а враги России (имелись в виду большевики – В.Д.) не будут так дерзки и побоятся вести свою разрушительную деятельность”*.

Исследователям, жалующимся на скудность источников о Неусыпове, целесообразно изучить сентябрьские передовые статьи “Уральца”. Они очень полно передают психологическую растерянность и политическое шараханье местных анархистов-коммунистов. То они ратуют за диктатуру “корниловского” образца, то кричат: *“Керенскому тяжело, помогите!”*, зовут интеллигенцию и буржуазию на борьбу против пролетариата. И все это делается с постоянным напоминанием о **“продаже”** большевиками и Лениным России немцам, с практическими рекомендациями по организации наиболее эффективных, по мнению Неусыпова, способов энергичного наступления. *“Подсчитайте, – наставлял он, – сколько создано всевозможных направлений пролетарских и солдатских газет. Почему не сделала этого богатая буржуазия. Она могла бы использовать огромные интеллигентские силы для устройства агитации, посылать целые армии агитаторов, пропагандистов и организаторов”*. Судя по концовке фразы, Неусыпов очень хорошо усвоил работы Ленина “Что делать?” и с “Чего начать?”.

Осудив со страниц “Уральца” политику большевиков в отношении Московского государственного совещания, Всероссийского демократического совещания, выборов в Учредительное собрание, и видя, как, тем не менее, неудержимо надвигается октябрьский большевистский переворот, как растет влияние большевиков в народных массах, Неусыпов в номере от 14 октября 1917 г. восклицает: *“жутко становится ...теперь же надо приниматься за работу и объявить войну темноте и косности народной”*. И газета действительно усилила и обострила антибольшевистскую пропаганду, особенно непосредственно перед Октябрем и после захвата власти большевиками-ленинцами. Со страниц “Уральца” читателям систематически и энергично разъясняется, что приход к власти большевиков – это *“временная смута”*, мятеж, к которому привлечены **“наиболее темные массы рабочих”**, что *“партия анархистов – коммунистов”* гибнет.

В настоящей статье нет возможности перечислить даже часть из того набора ядовитых и злых эпитетов, хлестких выражений, которые раздавались со страниц газеты в адрес радикальной части рабочего класса, крестьянства, большевистской партии, Ленина и его партии. Даже в адрес вчерашних соратников по лагерю – эсеров, переходивших на левые позиции. Коротко можно заключить, что после октябрьского переворота Неусыпов возглавлял вместе с другими социал-демократическими лидерами не декларированный прежде доктринальный “анархизм – коммунизм”, а правозэсеровское течение антибольшевистских сил, вел их на еще более тесный блок с правевшими кадетами и радикальными казачьими офицерами. Об этом, наряду с другими многочисленными свидетельствами, достаточно убедительно говорят передовые статьи из “Уральца” за 7, 10, 14, 16, ноября, 17 декабря 1917 г. и иные числа.

Встретив в штыки октябрьский большевистский переворот и диктатуру пролетариата, уральские анархисты-коммунисты снова поднимали на пропагандистских щитах доктринальные идеи “гибельности” для социализма государства и государственности **вообще, в принципе**. Как будто и не они ратовали за диктатуру буржуазии накануне большевистского Октября. Диктатуру же пролетариата, метко названную Неусыповым **“политической государственностью большевизма”**, он оценивает как главное препятствие на пути создания **всемирного анархического государства**, в котором только и

возможна, по его убеждениям, неограниченная свобода личности. Разумеется, слово “Свобода” традиционно писалось с большой буквы. Победа большевиков в Октябре вызвала у анархиста Неусыпова глубокий пессимизм, разочарование в силе партийного коллективизма. Своё отчаяние он выразил в стихотворении “К Свободе”, помещенном в его же журнале “Революционное творчество”:

Ночью осенней по дикой степи
Вышел искать Я к Свободе пути;
Вышел один, совершенно один.

В целом в его стихах, в политической практике, как и прежде, просматривался характерный тип анархиста, который видел в себе суверенную творческую личность, избранную самой судьбой самостоятельно решать и практические и теоретические проблемы социального переустройства общества.

Однако было бы ошибочно абсолютизировать слова поэта – анархиста. Характерная черта его натуры – это огромный разрыв слова и дела. Слова о борьбе за свободу в одиночку – не более чем хлесткая фраза поэтической натуры. В политической же практике у него всегда союзников из лагеря единомышленников или временных попутчиков было более, чем достаточно.

Особенно упорно он работал над идеей создания совместно с бело-казацким офицерством “медицинского”, по выражению его газеты, государства против большевистского центра России. Еще летом 1917 г. газетой “Уралец” начали использоваться спекуляции на общинной организации жизни консервативного казачества, на казахском буржуазном национализме и собственнической психологии зажиточных крестьян – переселенцев. К богатым и активным из их рядов Неусыпов обратился с призывом сообщить “свои адреса, характер и размеры участия”. Когда же ведущие деятели из Совета “Союза казачьих войск”, а также местные кадеты и офицерство обошли его, он поспешил выступить на страницах своей, а одновременно и войсковой казачьей газеты “Яицкая воля” с упреками, что слишком мало делается для укрепления “медицинского” государства. *“Вот уже около трех месяцев прошло с тех пор, – раздражается Неусыпов, – как народами (читай – белогвардейцами – В.Д.) Дона, Кубани, Кавказа, Ставропольско – Астраханской губернии, Уральского и Оренбургского войск заключен был политический союз по образованию отдельной от России федеративной республики Юго-Восточных Российских Штатов, но до сего времени почти положительно ничего не предпринято по организации самой сущности этой федерации – организации объединения всех штатов и устранении зависимости ее от соседних народов ... разрушительно влияющих на народное хозяйство Федерации”*.

Как истинный торговец он спешил расхвалить свой товар широкой публике: доказать, будто бы только в рамках федерации под эгидой США возможно создание процветающей экономики, благами которой будут, по его словам, пользоваться все слои населения. Осудив экономическую политику нового, большевистского, государства, поставив ее в один ряд с политикой царизма, Неусыпов с 14-го номера “Уральца” за 1918 г. начал уверять читателей, якобы только во времена Керенского Россия шла по верному пути, но с этого пути ее сбили большевики, так и не понявшие, что *“совершенно излишне готовиться к социальной революции по устаревшему и непригодному здесь рецепту К. Маркса”*. В шести номерах продолжалась публикация этой смеси политической пропаганды и социологической эквилибристики анархического толка под общим заголовком “Экономические задачи Федеративной политики Юго-Восточных Российских Штатов”. Затем Неусыпов объявил о намерении продолжить публикацию этой статьи в Москве в журнале “Революционное творчество”. Отсюда понятно, сколь беспочвенны уверения авторов очерков о Неусыпове, утверждающих вслед за ним самим, что ему, якобы, пришлось бежать из Уральска из-за преследований “контрреволюционеров”.

А вот как на самом деле мотивировался призыв к походу на столицы газетой "Уралец" в передовой статье еще от 14 ноября 1917г. Анализ статьи показывает, что автором ее был сам издатель – Неусыпов. *"Борются две идеи, два начала. Связанная партия анархистов – коммунистов бледнеет перед действием большевиков. Так не будем ждать. Наше место там. Отгоним прочь от власти... Нас мало? Да, нас мало потому, что мы разделены. А если соберемся. Вся Сибирь, весь Дон, Южн Уральский край".*

Позднее выбор из двух столиц пал на Москву, поскольку там находилась одна из крупнейших в стране организаций анархистов- коммунистов. Неусыпов поставил перед собой задачу собрать воедино все анархические течения страны и включить их в состав **"отдельной от России федеративной республики Юго-Восточных Российских Штатов"**, формировавшейся, напомним, антибольшевистскими силами на окраинах Юго – Востока России под эгидой США.

Из Москвы с лихорадочной поспешностью наводились контакты со всеми анархическими течениями страны. За конец января и февраля были собраны десятки адресов. Эти адреса опубликованы в первом номере журнала "Революционное творчество", отпечатанного в типографии Рябушинских. С целью идейного и организационного сплочения анархизма Неусыпов обратился с **"единой платформой общего анархизма"** – ко всем анархическим федерациям, группам, клубам, кооперативам, коммунаам, колониям, общежитиям, артелям, мастерским, союзам, газетам, журналам, книжным складам, библиотекам, комиссиям" и одновременно просил прислать сведения о своей деятельности и адреса.

Он рисовал анархистам счастливую и совсем близкую возможность создания мирового анархического общества, зародышем которого, по его заверениям, **"уже стали"** Юго–Восточные Российские Штаты. В их рамках, рьяно доказывал издатель нового журнала, любое анархическое течение легко сможет воплотить свои идеалы, поскольку свои он, якобы уже опробовал на практике и добился значительного успеха. Чтобы придать больше убедительности пропаганде в пользу бело-казацкого, антибольшевистского движения, действительно сковавшего кольцо очагов вооружённой борьбы от Киева и Ростова до Уральска и Оренбурга, Неусыпов поместил в журнале специальную статью с подзаголовком **"Опыт практического построения анарх федералистской системы в условиях современности, среды и местности"**.

Даже при самом снисходительном отношении к автору нет возможности допустить, что он не понимал антинародную, антипатриотическую направленность идеи Юго–Восточных Штатов. Ведь его газета "Уралец" публиковала достаточно информации о практической работе белогвардейских политиков и кадетов по ее сколачиванию, в том числе и об их встречах с иностранцами, в первую очередь дипломатами и предпринимателями США.

Манипулируя выдуманным "успешным опытом" уральского казачьего войска, Неусыпов доказывал, будто бы **"руководство народно-хозяйственной жизнью в войске всецело принадлежит трудовым элементам казачества"**, что в принципе революционно все казачество, а особенно казаки–фронтовики (в числе последних он ставил на одну доску и рядовых, и офицеров, и владельца крупного хозяйства и бедняка). К тому же казаки – это, по уверению Неусыпова, **"природные коммунисты"**, а их община – **"самородная коммуна"**. Единственным препятствием к осуществлению коммунистического идеала являются **"гонения против казачества и Керенского, и Ленина"**, **"либеральные реформы, навязываемые казакам сверху по марксистским рецептам"**.

Главный вывод статьи устраивал в тот момент всех самых радикальных белогвардейцев, всех противников большевистской России. Неусыпов пропагандировал мобилизацию антибольшевистских сил под "социалистическими" и

“демократическими” лозунгами. В то время, когда массы трудового уральского казачества, вводимые в заблуждение массированной пропагандой, решали сложный для них вопрос социальной ориентации, Неусыпов объективно помогал организаторам белого движения вовлечь колеблющееся трудовое казачество, пытавшееся отстоять свою позицию нейтралитета, в антинародное государственное образование. Он буквально заклинал, что исключительно во имя спасения его, Неусыпова, социального эксперимента по строительству нового социалистического общества, спасения от *“политической государственности большевизма или империалистической реакции Германии... вступление Уральского казачьего войска в политический союз Юго-Восточных Российских Штатов необходимо приветствовать – это правильный революционный путь”*.

Пока им сочинялись и публиковались эмоционально написанные статьи о *“гонениях против казачества Ленина”*, в Уральске, Гурьеве и по станицам завершалось формирование офицерских и “крестоносных” дружин из зажиточных казаков–старообрядцев. В марте 1918 г. они с неслыханным изуверством разгромили Советы Уральского, Гурьева, нефтепромыслов Эмбы. Истязаниям и смерти были преданы десятки членов местных Советов: и левых эсеров, беспартийных – всех, кто выступал в поддержку новой власти

В Москве ВЧК и красногвардейцы в апреле 1918 г. обезвредили около 50 анархических подпольных вооруженных отрядов “черной гвардии”. Надежды Неусыпова на сколачивание единого анархического движения рухнули. Рабочие Саратова, Оренбурга и Астрахани заявили о своей готовности оказать немедленную помощь Советам Урало–Прикаспия. Вот тогда – то, 25 апреля 1918 г., Неусыпов и обратился с заявлением в Казачий отдел ВЦИКа, предлагая свои услуги в качестве посредника по урегулированию отношений с уральским белоказачеством. Он уверял, якобы истоки “конфликта”, кроются только в *“несправедливом” отношении Советской власти ко всему уральскому казачеству в целом “по чисто формальным причинам”*.

В Казачьем отделе ВЦИКа согласились с предложенным Неусыповым планом *“проведения и согласования взаимоотношений с казаками и иногородними”*. Неусыпову разрешили редактировать издававшуюся Казачьим отделом газету “Трудовое казачество”. Чтобы понять, сколь энергично Неусыпов отстаивал своё самостоятельное видение событий и обдумывал соответствующие этому пониманию политические меры, достаточно внимательно изучить его энергично написанную статью во втором номере от 19 мая 1918 г. под риторическим заголовком *“Контрреволюционно ли Уральское казачество?”*. Ссылаясь на свидетельства своей, безусловно, в то время остро антибольшевистской газеты “Уралец” и на личный анализ общей политической ситуации, Неусыпов доказывал большевистским деятелям и читателям, что в Уральской области вообще нет социальной базы для контрреволюции, а в среде казачества совсем нет буржуазии, в не казачьем же населении имеются лишь *“небольшие группы иногородцев–торговцев, не представляющих никакой реальной силы, чтобы можно было опасаться из Уралска контрреволюционного движения”*. А *“Уральские казаки – это самородные коммунисты и война с ним социалистической Советской власти как удар справа”*.

Это писалось в то время, когда достаточно было полистать его же газету “Уралец”, чтобы увидеть, как бежавшие на периферию ведущие деятели антибольшевистского движения, кадеты, правые эсеры, офицеры из Совета “Союза казачьих войск” и Генштаба, чиновники из МВД Временного правительства уже завершали создание широкой сети антибольшевистских организаций и вооруженных формирований, громили Советы и фабрично-заводские комитеты, организовывали провокации на границах Уральского войска с поволжскими областями.

Белогвардейцы готовились к развертыванию широкого вооруженного наступления на пролетарские центры России, а Неусыпов со страниц газеты "Трудовое казачество" (19 мая 1918 г.) продолжал доказывать, будто бы *"набежавшие офицеры уже обезоружены"*, что в Уральской области не гражданская война, а восстание, поднятое в ответ на *"кровавые репрессии против уральского трудового казачества"*, против *"грабительских отрядов"* и т.п.

Более того. Он вопреки фактам утверждал, что "восстание против пришельцев произведено без участия какой бы то ни было организации и буржуазии", что характер гражданской войны в Приуралье "совершенно иной сравнительно с калединщиной, дутовщиной и семеновщиной". Напористость Неусыпова, несомненно, оказала влияние на позицию некоторых членов Казачьего Отдела ВЦИКа. Они приложили много усилий, чтобы воспрепятствовать Советам Саратова во время обезоружить очаги зарождавшегося белогвардейского движения в Урало-Прикаспии. Навязанная местным Советам тактика многочисленных переговоров с уральскими антибольшевистскими силами позволила им консолидироваться и продержаться до начала бело-чешского мятежа.

На настойчивые заверения Неусыпова, что для предотвращения контрреволюционного движения в Уральской области туда достаточно явиться с *"дружелюбным, доверчивым"* словом, ему предоставили такую возможность. Он был включен в состав правительственной делегации в качестве второго члена, представлявшего Казачий комитет ВЦИКа. Оказавшись в Уральске в качестве парламентаря по наведению контакта войсковых властей с делегацией, он был предан Войсковым правительством смерти *"за измену казачеству"*.

Следовательно, краткий анализ документов о деятельности Неусыпова убеждает, что нет совершенно никаких оснований считать его коммунистом, бойцом ленинской гвардии, а тем более – человеком, пользовавшимся каким-то особым доверием В.И. Ленина. Нельзя согласиться и с мнением, якобы Неусыпов "ценой своей жизни доказал, что был горячим сторонником Советской власти и партии Ленина". Противоречит фактам и причисление Неусыпова к *левым* эсерам. Он вел с теми и другими активную политическую борьбу.

Казнь Неусыпова войсковым правительством – это лишь частный эпизод, подтверждающий, что пошедшие на компромисс с генеральско-офицерскими верхами деятели партии анархистов-коммунистов сами нередко становились их жертвами. Кстати заметим, некоторые члены из Войскового правительства, участвовавшие в предании "суду" Неусыпова, позднее, в начале 1919 г. сами были расстреляны по приказу генерала Толстова, захватившего власть в войске с помощью англичан и установившего одну из крайних форм военно-диктаторского режима.

Мы не намерены исключать, что в обстановке крушения идеологии и практики анархизма, под влиянием военно-политических успехов большевиков Неусыпов, оставаясь в Казачьем отделе ВЦИКа, мог бы со временем отказаться от анархических взглядов и придти не только к последовательному сотрудничеству с Советской властью, но и признанию пролетарской диктатуры. Однако его майские статьи 1918 г. показывают, что накануне гибели идейно-политическая эволюция, возможно, лишь намечалась, но далеко еще не завершилась. Само же анархическое течение в казачьих общинах в связи с общим крушением анархизма в большевистской России, с прекращением (март 1918г.) выхода газеты "Уралец", а затем и гибелью его лидера сошло на нет и на юго-восточной окраине.

Внимательное изучение документов, относящихся к деятельности анархистов-коммунистов на Юго-востоке Российской Республики во время революционных событий 1917 г. и в первой половине 1918 г. позволяет сделать несколько более общих выводов.

Первый. Анархисты-коммунисты рассчитывали соединить свои доктринальные теоретические постулаты с сепаратистскими традициями казачьих общин. Они лихорадочно спешили использовать глубокий кризис государственности и тем самым облегчить, как им казалось, создание всероссийского или даже всемирного анархического сообщества свободных общин без государственного механизма власти и управления. Однако они не понимали того обстоятельства в истории "вольного казачества" и в истории "иррегулярных" казачьих войск, в менталитете казаков, что их автономизм и сепаратизм всегда уживались с государственностью и патриотизмом, с христианством в качестве неизменной стержневой основы.

Во-вторых, логика вооружённой борьбы за власть, логика гражданской войны, вооружённого противоборства, продиктовала практическую потребность возрождения новых государственных механизмов с неизмеримо более жёсткими режимами властвования и управления, чем те, которые были при "проклятом царском режиме". И анархисты-коммунисты и дорожившие "самородным народоправством" казаки-общинники и, наконец, одержавшие над всеми верх коммунисты-марксисты всех мастей – все отбросили свои теории безгосударственного общественного устройства и начали лихорадочно творить свои военно-диктаторские государственные структуры, с террористическими режимами управления и властвования. Мечтатели же о демократии и либерализме в каждом из противоборствующих лагерей просто подлежали физическому уничтожению. Революции, контрреволюции, гражданские войны – это кровавые тотальные процедуры по селекционной очистке страны от институтов гражданского общества, от подлинных носителей гуманизма, либерализма и демократических иллюзий.

Источники и литература:

1. Коммунистическая партия Казахстана: Летопись событий. Часть вторая. 1917 – 1927. – Алма-Ата: Казахстан, 1985, с.10.
2. ЦГАОР СССР, ф. 1235, оп. 81, д.2 (2), л. 164; Газ. "Известия ВЦИК", 1918г., 14 авг.; Клич трудовых казаков, 1918, 2 авг.
3. Сравни некролог в "Известиях" с биографическими сведениями, содержащимися в журнале Неусыпова "Революционное творчество". М., 1918, № 1-2 и газете "Уралец" за 11 и 13 июля 1917г.
4. См.: Чеботарев В.А. Иван Ружейников. Алма-Ата, 1971, с. 25-42.
5. См.: Уралец, 1914, 4 дек.
6. См.: Айтиев А. Из истории общественно – политического движения в Уральской области. – Журнал "Степные зори". Оренб., 1923, № 1, с. 47-48.
7. См.: Уралец, 1917, 14 нояб., "Революционное творчество".
8. Елеуов Т.Е. Установление и упрочнение Советской власти в Казахстане/ март 1917 – июнь 1918. Изд. АН Каз. ССР. Алма – Ата, 1961, с. 332, 339; Герасимова Э.И.. Уральск: Исторический очерк/ 1613-1917гг. – Алма-Ата: Наука, 1969, с.190-191.
9. Известия АН Каз. ССР Серия общ. Наук, № 2 Алма-Ата, 1965, с. 36-39; Ему предшествовала публикация Шишкина Н. под аналогичным названием в газ. "Приуральская правда", 1965, 19 янв.
10. Бесембаев С. В. Ленин и Казахстан. Алма – ата, 1968, с. 384-385, вклейка портретов "Коммунисты активные участники борьбы за власть Советов и социалистических преобразований в Казахстане"; Всегда на чеку. Сб. ст.Сост.ген.-майор. И.И. Петров. Алма-Ата, 1971, с.52-56; Хлебников И.М. Легендарная чапаевская. 3-е изд. М., 1975, с. 326; Седина А.М. На крутом повороте. М., 1976, с. 71-78 и др.
11. Чесноков Н. Уральский фронт. – В журн. "Простор", 1970, № 11, с. 4; газ. "Казахстанская правда", 1962, 11 ноября.; 1966, 3 марта; "Приуралье" (она же "Приуральская правда") 1957, 17 июня; 1962, 2 марта, 1967, 22 июня; 1977, 25 окт.; 1979, 9 мая и др. Почти все газетные очерки даются под заголовком "Посланец Ильича", "Ленинский парламентар" и т.п., на что нет никаких оснований.

12. История Казахской ССР (с древних времен до наших дней). В пяти томах. Том 5 Алма – Ата, 1977, с. 121-122; Казахская Советская Энциклопедия (на каз. яз) т. 8. с. 338
13. Филипп Маркович Неусыпов (50 лет со дня гибели). В кн.: Календарь знаменательных дат по Уральской области на 1968 год. Уральск, 1968, с. 6-7
14. Пахмурный П., Григорьев В. октябрь в Казахстане. (Из опыта партийного руководства борьбой масс за победу Октябрьской революции в Казахстане). Алма-Ата, 1978, с.61,62,89
15. См.: Всегда на чеку, сб.статей. Алма – Ата, 1971, С.52-56
16. См.: Всегда на чеку сб.статей. Алма – Ата, 1971, С.52-56
17. См.: газ. "Уралец", 1914, 4 дек.; 1916, 20 окт.; "Уральский вестник", 1917, 3 апреля и др.
18. См.: газ. "Уралец", 1917, 17 янв.
19. См.: газ. "Уралец", 1914, 13 янв.
20. См.: газ. "Уралец", 1917, 29 марта.
21. См.: Известия АН Каз. ССР. Указ. Номер, с.36
22. Неусыпов публиковался в органах войскового хозяйственного правления – газетах "Уральские войсковые ведомости", "Яицкая воля"; в "Уральском вестнике"; в литературно – художественном журнале "К свету!"; он выпустил специальный сборник анархических статей – журнал "Революционное творчество"; помещал большие публикации в газете "Трудовое казачество" – так что материалов, отражающих его дело и взгляды, более чем достаточно.
23. Уралец, 1914, 9 дек.
24. Уралец, 1917, 23, 24, 25 марта.
25. Елеуов Т.Е. Установление и упрочнение Советской власти в областях Казахстана/ март 1917 – июнь 1918./ Изд. АН ф Каз. ССР. Алма – Ата, 1961, с. 332
26. Алдажмаров З.А. Победа Великой Октябрьской социалистической революции в Казахстане (Историческая проблема). Алма- Ата, 1983, Предисловие, с. 5. Автор предисловия Г.Ф. Дахшлейгер.
27. Уральский вестник, 1917, 28 мая
28. См: Уралец, 1917, 10 февраля., 23-25, 28 марта и др.
29. См: Уралец, 1917, 29 июня.
30. См.: Известия АН Каз. ССР № 2 Алма-Ата, 1965, с. 36-39; П.Пахмурный, В. Григорьев. Указ.соч., с.77
31. Уралец, 1917, 11 июля
32. Там же
33. См.: Уралец, 1917, 21,23,24,26,28 сент. Заметим, что в это время Неусыпов один в двух лицах – и редактор, и издатель газеты. С. 29 сентября он назначает редактором правого эсера Е.Е. Егорова, отличавшегося особой злобой в писании контрреволюционных, антибольшевистских передовых статей
34. Уралец, 1917, 28 сентября
35. Уралец, 1918, 18 января
36. Уралец, 1917, 14 ноября
37. См.: Минц И.И. Год 1918 –й. М., 1982, с. 344
38. См.: Революционное творчество. М., 1918, № 1-2
39. Там же, с. 90-102.
40. Там же, с. 99.
41. Там же, с. 97.
42. ЦГАОР, ф.1235, оп. 81, д. 2 (2), л.164
43. Трудовое казачество, № 2, 19 мая 1918г.
44. Почти все авторы очерков о Неусыпове безосновательно считают его представителем правительства – СНК РСФСР. Фактически он может быть назван ни представителем СНК РСФСР, ни ВЦИКа. Вот состав Чрезвычайной мирной делегации: "От ВЦИК и Военного отдела – тов. И.Ульянов, от Казачьего комитета при ВЦИК – тов. И. Ружейников и тов. Ф. Неусыпов (см.: газ. "Клич трудовых казаков", 1918, 11 августа.)
45. См.: Указ. Известия АН Казах. ССР.
46. Коммунистическая партия Казахстана: Летопись событий 1917 – 1927.

МЕТОДИ ГЕНОЦИДУ ТА СТАНОВИЩЕ УВ'ЯЗНЕНИХ-ЄВРЕЇВ У "ТАБОРАХ СМЕРТІ" (1941 – 1944)

В роки Другої світової війни нацисти знищили 6 млн. євреїв, в тому числі 1,5 млн. на окупованій території колишнього Радянського Союзу. [11; 3]

Із статті "Євреї – що далі?", яка була опублікована в органі СС "Дас шварце корпс" від 24.11.1938 р.: "... Зараз ми можемо підвести питання до кінцевого рішення: це необхідно, бо ми більше не будемо прислуховуватись до світу, і ніяка сила не в змозі нам завадити. План зрозумілий: кінцеве рішення, повне зречення... На них треба поставити знак, який би їх відрізняв..." [11; 5]

З розмови Гітлера з міністром закордонних справ Чехословачки Хвалковським від 21.01.1939 р.: "Ми знищимо євреїв. Їм не вдасться закріпитися, як вдалось 9 листопада 1918 року. День розплати настав."

З виступу Гітлера у Рейхстазі присвяченому шостій річниці приходу до влади від 30.01.1939 р.: "... В дні моєї боротьби за владу серед багатьох осіб, зустрічавши мої прогнози на майбутнє хвилями сміху, були євреї. Я казав тоді, що в якійсь день я стану володарем країни та німецького народу і тоді, серед іншого, вирішу і єврейську проблему..." [11; 5]

Нацистське керівництво вважало, що євреї Радянської України є носіями комуністичних настроїв і тому вони повинні бути знищені швидко, рішуче і безкомпромісно. Можна багато розповідати про методи які використовували фашисти під час знуцань над єврейським населенням. Але всі вони були направленні на приниження людини, ламанню його духу, знищенню як фізично, так і морально. Частину євреїв розстрілювали, а частину відправляли у концтабори. Саме тут найпоширенішим методом була так звана селекція.

Процес селекції, що проходив на пероні, вершив долі людей, прирікаючи одних на смерть, а іншим даруючи життя. Новоприбулий ув'язнений, як правило, не усвідомлював значення селекції, хоча, були може, і такі, хто розумів її зміст.

Новоприбулим наказували розділитися на дві групи: в одній – жінки і діти, в іншій – чоловіки. Їх вибудовували в шеренги до п'ятих людей і підводили до групи німців з чотирьох-п'яти чоловік, серед яких був лікар. Метою селекції було відібрати серед ув'язнених робочу силу для німецьких заводів і фабрик або для "фабрик смерті" в самих таборах. Звичайно з кожного ешелону для роботи відбирали біля десяти відсотків ув'язнених, інших негайно відправляли на знищення в газові камери або на каторжні роботи. Коли ж робоча сила не була потрібна, у газові камери відправлявся весь ешелон. [9; 25]

Ще одним із методів геноциду, а також одним із способів зломити дух ув'язнених і зруйнувати його особистий моральний самозахист було знищення його людської індивідуальності шляхом заміни імені порядковим номером. В усіх таборах ув'язненим привласнювався номер, що різними засобами позначався попереду і позаду на арештантському одязі. Його необхідно було пам'ятати, тому що по номерах робився переклик, по них ув'язнених викликали з бараків і зверталися до них на роботі. Також євреїв відмічали особливим знаком, так як це було наприклад у Херсоні. У вересні 1941 року було видано розпорядження міського коменданта Маттерна про відмічення знаками євреїв та осіб частково єврейського походження: "Кожен єврей, або особа частково єврейського походження, що перебуває в місті Херсоні, повинна носити особливий знак.

Згідно з цим розпорядженням вважається:

- за єврея – той, хто походить від двох єврейських по національності сторін

- за особу частково єврейського походження – той, хто походить від однієї єврейської за національністю батьківської сторони.

Знак являє собою коло, зроблене з тканини, жовтого кольору, 5 сантиметрів завширшки.

Цей знак належить носити:

- на правій стороні грудей
- на середині спини
- на верхньому одязі так, щоб його було добре видно.

Від обов'язку носіння знака, відповідно до цього розпорядження, звільняються діти віком до 3 років.

Хто виявлятиме протидію цьому розпорядженню, або іншим розпорядженням та постановам, що видані з метою проведення в життя цього розпорядження, – буде каратись.

Міський комендант Маттерн". [1; 46]

У концтаборах і в "таборах смерті" існувала група лікарів – есесівців, що проводили на ув'язнених свої злочинні "медичні досвіди". Людей оперували без наркозу, видаляли їм статеві органи, безжалісно стерилизували і кастрували. Інших заражали бактеріями, викликали важкі захворювання, перетворювали людей в калік, інших піддавали різним жорстоким "перевіркам". Ув'язнені перевірялися на здатність витримати низький атмосферний тиск і низькі температури організму.

Дітей до 12 років німці умиротворяли отруйною рідиною, якою мазали їм губи.

Типологічна схема акцій етноцида мала такий вигляд: у місто, де проживали євреї, вступали підрозділи вермахту; потім у плінні декількох днів прибували убивці з зондеркоманд. Як правило, у плінні декількох тижнів після початку окупації відбувалося перше масове убивство. Знищувалися молодь і чоловіки середнього віку (з числа тих, кого не було мобілізовано на фронт). Тобто убивали тих, хто потенційно міг чинити опір. Вивіз до місця страти робився під виглядом відправлення на сільгоспроботи або переїзду в інше місто. Треба відзначити, що обман і неправда були постійним атрибутом всіх акцій знищення.

У більш дрібних містах геноцид також проходив під виглядом переселення в сусідній населений пункт. Коли мирне єврейське населення збиралося в зазначений термін у призначеному місці, їх відвозили в найближчий лісовий масив.

Нацисти використовували й інші методи. Зокрема – закопували жертви живцем, поміщали в невелику кімнату й обсипали негашеним вапном. У результаті отруєння щодня помирали 5 – 10 осіб. Тих, хто через декілька днів ще залишився живим – розстрілювали. [16; 100]

Ми нерідко уникаємо торкатися теми таборів смерті – через те, що той, хто не пережив ув'язнення у цих таборах, не може до кінця зрозуміти тих, хто знаходився в них, через те, що табори смерті – це для нас "інша планета", явище незбагненне, несумісне з людським існуванням. Проте концтаборами і таборами смерті керували люди, і робили вони це з метою знищення інших людей, що, на їхню думку, не мали права на життя: євреїв, російських військовополонених, представників польської інтелігенції, циган, гомосексуалістів.

Табори – частина нашої епохи. Усе, зв'язане з ними, відбувалося в конкретному місці й у визначений час, але однак ці події не укладаються в рамки людських уявлень. Вже по дорозі в табір майбутній ув'язнений одержував уявлення про те, які фізичні і душевні страждання очікують його там. Товарні вагони, у яких люди їхали в напрямку до таємничого місця призначення, навмисно робилися схожими на концтабір у зменшеному масштабі. Про кінцеву мету поїздки людям ніколи нічого не повідомляли – це теж робилося навмисно, щоб збільшити у ув'язнених стан непевності в собі й у своєму майбутньому, створити душевну

напругу. Метою фашистів було послабити душевні сили людей і перешкодити спробам опору з їх боку.

Умови поїздки були принизливі і нелюдські. Скупченість у вагонах була жахаючою: у кожному з них перевозили від 40 до 120 чоловік, що набагато перевищувало вмістимість вагона. Люди не мали можливості ні сісти, ні лягти. У вагони майже не проникало свіже повітря – у кожному було всього два вузьких заґратованих віконця. Влітку у вагонах стояла нестерпна жара, а узимку – страшний холод. Люди тіснилися біля вузьких віконць у надії ковтнути хоч небагато свіжого повітря. “Кращі” місця у вікон відвойовувалися силою. [7; 105]

Санітарні умови у вагонах цілком були відсутні, у них не було ні відхожого місця, ні проточної води. У більшості випадків запасу продовольства в дорогу не видавали. Люди страждали від голоду і спраги. Такі умови переїзду нерідко коштували життя: багато хто гинули в дорозі (головним чином старі, діти і хворі). Як правило, не було можливості винести трупи з вагонів, їх залишали біля родичів або складали в куті. У дорозі іноді починалися спроби втечі. Деякі з них бували успішні, інші закінчувалися пораненням або смертю людини, яка намагалася зістрибнути з потяга. Жили ув'язнені в дерев'яному або кам'яному однаковому бараках, у кожному з яких складали кілька сотень, а іноді і більш тисячі чоловік. Спали ув'язнені на дерев'яних нарах, які вони змушені були ділити з іншими ув'язненими (іноді на одних нарах поміщали по 11 чоловік). Нарі нічим не накривалися – люди спали на голих дошках, ковдри не видавалися.

У кожному баракі або будівлі було по три яруси нар. Верхній ярус вважався найкращим, тому що на ньому людина могла хоч у який – то мірі усамотнитися, і повітря там було чистіше. У переповнених бараках улітку стояла нестерпна жара, а узимку було нестерпно холодно: бараки не провітрювалися і не опалювалися. Усе “майно” ув'язненого – тобто шматок хліба або інша їжа, що він ховав на завтрашній день, – зберігалася на цій “території” – на тім місці, що належало йому на нарах (назване ув'язненими “фриц” або “бокс”). [2; 75] У більшості бараків не було ні відхожих місць, ні яких-небудь інших необхідних санітарних умов. Ув'язнені змушені були відправляти свої природні потреби в особливо відведеному місці і тільки у визначений час. Ці санітарні умови ставали причиною епідемій, що швидко поширювалися по всьому таборі через недостатнє харчування і бруд, – головним чином епідемій тифу. Цьому сприяла також відсутність лік і діючої медичної допомоги.

На чолі блоку стояв ув'язнений, якого призначили на цю посаду німці. Він називався “старшим по блоку” і фактично мав широкі повноваження у відношенні інших ув'язнених блоку, так що не буде перебільшенням сказати, що він тримав у своїх руках життя і смерть кожного зі своїх підлеглих. Старшими по блоках призначалися як не євреї, так і євреї. Були тут і інші посадові особи: клерк, реєстратор, або особистий секретар, і прибиральник блоку. Іноді призначався також заступник старшого по блоку. Посадові особи з числа ув'язнених жили в окремих кімнатах у передній частині блоку, одержували вдосталь продуктів, звільнялися від перекликів і від важких робіт. З іншими ув'язненими вони мали право робити усе, що завгодно, – починаючи з образ, окриків, лайок і позбавлення їх їжі, і закінчуючи побиттям батоном і нанесенням тілесних ушкоджень, аж до убивства.

Переклики переслідували кілька завдань:

- постійно демонструвати ув'язненим, хто над ними і керує табором;
- перерахувати ув'язнених, щоб переконатися, що ніхто не залишив межі табору;
- залякати ув'язнених і тероризувати людей, наприклад шляхом затягування переклику на довгі години при найважчих погодних умовах, або шляхом

публічних страт і покарань, (побиття ціпками, публічне повішення, на яких всі ув'язнені повинні були бути присутніми).

Переклики проводилися рано вранці, а в деяких таборах — після довгого робочого дня, біля п'яти годин пополудні. [2; 80] Час від часу німці скорочували кількість ув'язнених, знищуючи хворих і слабких, не здатних більше до праці. Тих, хто лишився вони поділяли на нові робочі команди, у залежності від своїх потреб. Запланована дата чергової селекції трималася в таємниці. Усі без винятку ув'язнені залучались до важкої праці, крім хворих, що утримувалися в "лікарні" або "клініці", і посадових осіб.

Робота в таборах поділялася на кілька категорій.

1. Робота на цивільному або військовому німецькому заводах, на промислових підприємствах або в армії. Деякі ув'язнені, фахівці високої кваліфікації, займалися професійною працею. Інші були чорноробами, що виконували важку фізичну роботу.
2. Фізична праця, що не приносила економічних результатів. Основною метою такої праці було виснаження сил ув'язнених і прискорення їх смерті.
3. Роботи, що виконувалися в самому таборі:
 - будівництво, прокладка шляхів, садові роботи, прання, готування їжі, пошив і ремонт взуття для німців і їхніх помічників.
 - робота на "фабриці смерті". Її виконували робітники зондеркоманд, що супроводжували жертви в зал-роздягальню, виносили трупи з крематоріїв після умертвіння людей газом, виривали золоті зуби, стригли жіноче волосся і розвіювали попіл. [7; 90]

Інші були зайняті на розподілі і розфасовці награбованого в жертв майна і на відправленні його в Німеччину. Працювали ув'язнені по багато годин у день, без перерви. Доглядачі строго стежили за тим, щоб вони не могли ні на мить припинити роботу, сповільнити темп або відпочити. Викритих у подібних "порушеннях" били, іноді до смерті. Їжу давали тільки один раз у плинні робочого дня. Її низька якість і мізерні порції не забезпечували людям необхідного для такої каторжної праці запасу енергії.

Голод у концтаборах був обміркованою і навмисною політикою німців. Метою її було послабити ув'язненого, придушити його морально і фізично — для того, щоб виключити для нього всяку думку про можливий опір. Пошуки їжі ставали майже єдиною метою ув'язненого, визначаючи всієї його дії в плинні доби.

Хоча кінцевою метою концтаборів було умертвіння ув'язнених, усе-таки німці відвели деякі з будівель табору під "лікарні" і "клініки". Ці будівлі мало нагадували звичайну лікарню або клініку: майже не було лік, перев'язного матеріалу, засобів що анестезують, кваліфікованого персоналу, належних санітарних умов. Ув'язнений, що надходив у "лікарню", проходив огляд лікаря, що встановлював діагноз: якщо стан хворого виправдовував "госпіталізацію", то його залишали на місці, укладаючи на голу лежанку, — ув'язнений сам повинний був справитися зі своєю хворобою. Єдиною перевагою подібної "госпіталізації" було звільнення від роботи, що в якійсь — мірі дозволяло хворому трохи зміцнити і видужати. Лікарі — есесівці, здебільшого садисти, поводитися з хворими жорстоко, били їх, позбавляли якої би то ні було медичної допомоги, прискорюючи тим самим їхній кінець.

Крім лікарів — есесівців у концтаборах працювали лікарі — євреї, що намагалися допомогти хворим, але через брак медикаментів вони мало що могли зробити. Крім того нацисти шпигували за ними, не даючи їм можливості допомагати ув'язненим. Ув'язнені знали, що в "лікарню" варто відправлятися тільки в самих крайніх випадках, тому що саме поняття "лікарня" було нерідке рівнозначно розставанню з життям. Тому ув'язнені додавали багато зусиль, щоб добути такі ліки, як аспірин, засоби проти диспепсії тощо.

Майже в кожному таборі німці створювали оркестри з числа ув'язнених, серед яких були знамениті композитори і диригенти. Оркестр грав головним чином на ранкових і вечірніх перекликах, при виході робочих команд на роботу і при поверненні їх у табір, під час публічних страт і на вечорах, що влаштовувалися для самих німців. Оркестранти грали по примусу. [8; 52] Музиканти були звільнені від каторжної праці, але на них чекала та ж доля, що і їхніх товаришів, що слухали їх гру: зрештою їх знищували, як і всіх інших.

Історія Голокосту не може розглядатися лише крізь призму гибелі і страждань мільйонів людей. На думку М.Я. Гефтера, це явище має три грані: знищення – опір – рятування. В цей страшний період ми бачимо яскраві приклади морального і фізичного опору окупантам, багату діяльність підпільних груп у всіх великих гетто та окремих підпільників-євреїв; боротьбу зі зброєю в руках в партизанських загонах. Це була боротьба не просто за виживання, але за збереження людської гідності. Вона дала немало прикладів самопожертвування і високої сили духу. Ця межа Голокосту, равно як і моральний приклад тисячі і тисячі людей, які прийшли на допомогу своїм знайомим і сусідам, а нерідко і совершенно незнайомим людям, є залогом того, що знання і пам'ять про Голокост ще довго будуть востребовани нашим суспільством.

Джерела та література:

1. Державний архів Херсонської області (дальше ДАХО). Фонд Р. – 1479. Областная чрезвычайная комиссия по расследованию злодеяний немецко-фашистских оккупантов на территории Херсонской области. Опись 1, Дело 8. Акты об ущербе, причиненном гражданам города Херсона немецко-фашистскими захватчиками и их сообщниками. – 164 л.
2. Арад И. Холокауст. – Иер., 1990. – 165 с.
3. Вторая мировая война. Кн. 1 – я. Общие проблемы. М., 1966. – 440 с.
4. Голокост в Україні: історія, психологія, етика. – Полтава, 1999. – 100 с.
5. Єлисаветський С. Я. Євреї в антифашистському опорі і радянському підпільно – партизанському русі в Україні //УІЖ. – 1995. – № 3
6. Єлисаветський С. Я. История еврейского народа. – К., 2000. – 50 с.
7. Знищення євреїв СРСР у роки німецької окупації (1941 – 1944). Збірник документів і матеріалів. – Иер., 1991. – 175 с.
8. Клокова Г. В. История Холокоста на территории СССР в годы Великой Отечественной войны (1941 – 1945). – М., 1995
9. Левітас Ф. Євреї України в роки Другої світової війни. – К., 1997. – 100 с.
10. Матеріали до історії євреїв України. – Д., 1993. – 96 с.
11. Непомнящий Б. З. Черная книга Херсонщины. – Херсон, 1999. – 32 с.
12. Подольський А. Нацистський геноцид щодо єврейського населення України. – К., 1996. – 185 с.
13. Поза межами розуміння (богослови та філософи про Голокост). К., 2001. – 434 с.
14. Холокост, "еврейский вопрос" и современное украинское общество. – Харьков, 1996
15. Чорна книга. – К., 1991. – 200 с.
16. Шульмейстер Ю. А. Гітлеризм в історії євреїв. – К., 1990. – 255 с.

С.В. Пронь

ІНСТИТУТ ПРЕЗИДЕНСТВА (ПОРІВНЯЛЬНИЙ АНАЛІЗ КОНСТИТУЦІЙ ФРАНЦІЇ, США, ІТАЛІЇ)

В указі "Про внесення на всенародне обговорення проекту Закону України "Про внесення змін до Конституції України" щодо Розділу у Конституції "Президент України" пропонувалось змінити статті 103, 104, 106, 107, 109, 110, 111, 112. [1]

Посилаючись на політичний досвід таких країн як Франція, США, Італія автор статті переконаний, що саме сьогодні в Україні є потреба розширення повноважень та зміцнення влади Президента, перегляд співвідносин між законодавчою та виконавчою владою.

Звернемось до Конституції Франції 1958 року. Згідно статті 16 Президент республіки, наприклад, мав право взяти повноту влади, коли "... незалежність нації, цілісність її території або виконання міжнародних зобов'язань стають... під загрозою, а нормальне функціонування конституційних органів державної влади порушено". [2]. При цьому необхідно враховувати позапартійну позицію Президента. Багатьом відомий вислів Шарля де Голля: "Я ... людина, яка не змішує себе ні з однією партією, ні з однією організацією. Я – людина, яка не належить нікому і належить всім". [3]

Щодо Конституції США 1787 року, то, як відомо, незалежність Президента від Конгресу посилюється тим фактом, що його можна усунути лише за допомогою нелегкого процесу імпічменту – стаття 1, розділ 2 [4]. (процедура притягнення до відповідальності вищих посадових осіб; в Конституції України – стаття 3). Але насправді цією процедурою не усунуто з посади ще жодного Президента США. Після Громадянської війни провалилася політична спроба усунути Ендрю Джонсона – за браком одного голосу в Сенаті. У 1974 році Ричард Діксон зрікся президентства (громадськість розцінила це як виправдання положень про імпічмент) після того, як Судовий комітет Палати представників проголосував за те, щоб висунути проти нього звинувачення в приховуванні інформації про крадіжку у виборчій штаб-квартирі Демократичної партії в готелі "Вотергейт". Проблема імпічменту президента теж наштовхує на відповідні роздуми. Аби висунути офіційне звинувачення проти Президента США; треба, щоб за це проголосувала більшість Палати представників, і потрібні дві третини голосів Сенату для усунення його з посади (ст. 1, рр. 2, 3). З чисто політичних мотивів його не можливо усунути, а лише за "державну зраду, хабарництво чи інші тяжкі злочини й переступи" – неточне формування, яке по суті передбачає серйозне зловживання офіційною владою.

Більшість президентських повноважень перелічена в статті II, розділах 2 й 3. Президент – головнокомандувач збройних сил. Він уповноважений амністувати федеральних злочинців, за винятком випадків імпічменту. За погодженням Сенату призначає суддів та інших федеральних урядовців і укладає договори з чужоземними державами. Він також грає чільну роль і в інших аспектах міжнародних зносин – почасти на підставі неупередженого положення, що уповноважує його приймати "послів та інших повноважних представників".

Президент також грає важливу роль у законодавчому процесі через право вето, надане йому статтею I, розділом 7: якщо він відмовиться схвалити законопроект, представлений Конгресом, то цей законопроект стане законом лише тоді, коли його знову схвалить більшість (дві третини) обох палат. Він також може подавати (і часто подає) законопроекти на розгляд Конгресу. [5]

До цих пір Конституція Італії 1948 року вважається найбільш демократичною у Західній Європі. Всі італійці знають перший параграф першого розділу: "Італія є демократичною республікою, заснованою на праці". [6] Ніби то у конституції було передбачено все: і стосунки з церквою, і сімейне право, і процедура обрання президента, і його права, і двопалатний парламент (палата депутатів та Сенат) ... Не було враховано лише одне – що політичні пристрашу зведуть до нуля державне реформування. За шістдесят повоєнних років – сорок шість (!) урядів. З цього теж треба робити висновки, це є наявний приклад негативного досвіду.

Загальний висновок: щоб забезпечити реальне наближення України до європейських і світових стандартів, необхідна міцна, впливова, гнучка, дієздатна,

компромісна влада президента, бо добре відомо, що спроможність до компромісів – це не свідectво слабкості, а ознака гуманної та справедливої сили.

З інаугурацією Віктора Ющенка Україна вступає в нову еру. Про це неодноразово заявляв, наприклад, Верховний Представник Європейського Союзу по спільній зовнішній політиці і політиці безпеки Хав'єр Солана. [7]

Джерела та література:

1. Урядовий кур'єр. – 2003. – 7 березня. – С.4.
2. М.А. Крутоголов. Государственный строй Франции по конституции 1958 года. – М., 1960. – С. 51-52.
3. История Франции. – Т. 3. – М., 1973. – С.415
4. America. A Concise History. – Bedford, 1999. – P.D. 10-11
5. Девід П. Каррі. Конституція США. – К., 1993. – С. 16-17.
6. Цецилия Кин. Итальянский ребус. – М., 1991. – С. 223
7. Євробюлетень. – 2005. – №1. – Січень. – С. 4-5.

М.Б. Сисак

СЕКУЛЯРИЗАЦІЯ І ЗАХІДНОЄВРОПЕЙСЬКИЙ ВИНЯТОК: РЕЛІГІЙНИЙ АСПЕКТ ТРАНСФОРМАЦІЇ БРИТАНСЬКОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ

У сучасному релігієзнавстві під секуляризацією конвенційно розуміють “процес, завдяки якому окремі сфери суспільства виходять з-під панування релігійних символів та інституцій” (П.Л. Бергер). До останньої третини минулого сторіччя теорія секуляризації вважалася чи не єдиною теорією, якій вдалося досягти парадигмального статусу в новочасних соціальних науках. У тій чи іншій формі її поділяли такі масштабні постаті як Карл Маркс, Дж.Миль, Еміль Дюркгейм, Макс Вебер, Зигмунд Фрейд, Дж.Фрезер, Огюст Конт, Герберт Спенсер та інші. Однак в останні двадцять років ця теорія почала втрачати свій всезагальний характер, що певною мірою поставило соціологію релігії перед викликом, на який вона досі не дала адекватної відповіді. Принаймні, дослідники не вважають, що жодне з таких ключових понять і семантичних інновацій, як, до прикладу, “повернення до священного”, “релігійний супермаркет”, “фундаменталізм”, “пост-матеріалізм”, “спіритуалізм” тощо, можуть стати спадкоємицею секуляризації [2; 68].

По-перше, мірою накопичення емпіричних даних стало з'ясовуватися, що надійні дані, які б свідчили про лінійний занепад церковної участі впродовж тривалого часу відсутні. Навіть більше, на ранніх стадіях модернізації ця участь часом не була такою тотальною, як це уявляється зараз і зовсім не обов'язково перевищувала сучасні показники [1].

По-друге, від останньої третини ХХ століття світ стає свідком мало не повсюдного “повстання” релігій, їхнього повернення у світову політику і міжнародні відносини. Релігія полишає “гетто приватизації”, а глобалізація релігії не тільки не скасовує встановлених нею демаркаційних ліній, а й зміцнює їх.

Цілий ряд дослідників (Бергер, Гантингтон, Юргенсмейер, Кублакова та інші) на різних емпіричних масивах та на відмінних теоретичних моделях довели реальність “великого реваншу” релігії, її “повернення з вигнання на світову арену”, а також зростання релігійного націоналізму. Водночас, соціологи релігії, а також низка релігійних діячів і теологів виокремлюють очевидний виняток з цього процесу, який (процес) охоплює такі відмінні регіони, як США і Південно-Східна Азія, Східна Європа і Ізраїль, Африка і Латинська Америка. Цим винятком є Західна Європа; на західноєвропейський екземпціонізм указують П.Бергер, Х.Казанова, В.Брюс, Г.Деві та

інші. Між тим, інтерпретації цього феномену викликають серйозні труднощі і доволі гострі дискусії не лише в академічному середовищі, але й в політичних колах, а також серед церковних лідерів.

При цьому країною, де цей феномен можна відстежити найбільш рельєфно, є Велика Британія. Саме тут головні показники традиційної релігійності знижуються найбільш стрімко, пошук релігійних альтернатив відбувається найбільш динамічно, а релігійна сцена стає дедалі більш плюралістичною і змінюваною. Впродовж XX століття кількість священиків Церкви Англії зменшилася удвічі (з 20,000 до 10,000); практично суцільно зник ритуал уцерковлення жінок, хрещення дітей зменшилося з 65% у 1990 до чверті новонароджених наприкінці сторіччя, церковних шлюбів – з 70% до 53% і т.д. [5; 32].

Країна, де панувала державна Церква Англії, стає ареною конкуренції десятків, якщо не сотень нових релігійних рухів, не кажучи вже про дедалі зростаючу у великих англійських містах мусульманської та сикхської присутність. Церква Англії, попри свій державний статус, стала де факто добровільною організацією, приналежність до якої не може бути забезпеченою не лише силою закону, але й міркуваннями респектабельності.

Між тим, такі факти мали б розглядатися у загальному контексті соціальних і культурних змін. До прикладу, дуже серйозні зміни переживали в означений період і такі базові інституції, як родина чи держава, не кажучи вже про, скажімо, профспілки, число членів яких у великій Британії впродовж останньої чверті XX століття зменшилося на чверть. Розглядаючи європейський “виняток” та його британську складову, ми наразі залишаємо поза увагою дуже аргументовані і переконливі дослідження англійської дослідниці Грейс Деві, яка доводить, що західні європейці є релігійними, але *інакше* релігійними, ніж решта світу [3; 76].

У пропонованому розгляді для нас важливо, передовсім, усвідомлення того, що кожний країна західноєвропейського винятку є особливою у сенсі релігійного розвитку і, далі, що ця особливість великою мірою є детермінованою характером формування національної ідентичності і змінами в цій ідентичності впродовж певного відтинку часу. Іншими словами, залучаючи до кола наукового розгляду емпіричні дослідження та філософсько-соціологічні інтерпретації як усього європейського екземпціонізму, так і його британської складової, автор намагається розв'язати проблему шляхом введення до її аналізу додаткової перемінної – національної ідентичності.

Національна ідентичність британців як новочасної модерної нації (першої модерної нації, на думку Лії Грінфелд), формувалася у руслі протестантської традиції з конотацією на обраності Богом для здійснення особливої місії. Одвічна напруженість у британсько-французьких відносинах додає до цього само сприйняття нових мотивів. Після 1793 року британці дивляться на французів вже не як католиків-ідолопоклонників, а як на цілковитих поган. Після 1815 року британське суспільство переживає релігійне піднесення. Щотижневе відвідування церкви стає загальним явищем серед середнього і вищого класу, поширеними стають спільні родинні молитви, неділя стає символом британської побожності. Британська побожність контрастує також з суспільно-культурними і соціально-моральними процесами, що їх спостерігають місіонери у процесі британської експансії “за моря” – вбивство вдів під час похорону їхніх померлих чоловіків у Індії, канібалізм у Новій Гвінеї чи рабство на Занзібарі. Матеріальне процвітання британців, особливо очевидне на тлі інших країн, їхні успіхи на міжнародній арені були не лише передумовою для виникнення уявлення про особливу цивілізаційну місію британця, що її оспівав Р.Кіплінг. Вони були також підтвердженням особливого ставлення Бога до його “улюбленої нації”.

Тенденцією кінця XIX — початку XX століття у релігійній сфері став рух від жорсткої і дисциплінованої церкви до більш розпорошеної і калейдоскопічної та менш

організованої релігійності. Доктринальна суворість зберігалася, але стала радше винятком, ніж правилом. Вплив ліберальних ідей, які прийшли разом із науковими відкриттями, а також проривами у соціальних науках, історії та біблієзнавстві були не такими значущими, щоби викликати до життя так звану "кризу достовірності", але вони відкрили цілу низку шляхів і розумінь "бути релігійним". Цю тенденцію входила у протиріччя із ригористичністю вікторіанської релігійності, яка прагла присутності у всіх сферах життя і бути символічним зав'язком між людиною і культурою, політикою, місцевою громадою тощо. При цьому неофіційну релігію пре-вікторіанської доби було модифіковано, її фокус було зміщено на патріотизм, націоналізм, національну ідентичність, "народний імперіалізм". Патріотизм урівнював справу Бога і справу Британії, а також дозволяв дещо пом'якшити напруженість між іміджем Британії та іміджем Англії. Вікторіанські британці вбачали в Британській імперії небесну винагороду за їхню власну побожність; могутність імперії, британські досягнення розглядалися як заохочення, яке Бог висловлює імперії за те, що вона простує вірним шляхом. Серйозним випробуванням такому сприйняттю стала Перша світова війна, точніше події весни і літа 1916 р. На початку травня британські війська придушили ірландське Великоднє повстання і стратили у Дубліні його лідерів; через два місяці 20 тисяч британських солдат загинули у перший же день битви при Соммі. Британські кулі дали мучеників Ірландії, німецькі – сильно підірвали впевненість британців у тому, що Бог завжди на їхньому боці. Як пише Дж. Волф, сучасники не могли знати, що напередодні битви при Соммі сер Дуглас Хейг, головнокомандувач британського війська, писав своїй дружині, що кожен крок його плану узгоджений із небесними силами, але результати битви послабили асоціації між національними інтересами і волею Бога [6; 261].

Саме після Першої світової війни Церква Англії опиняється у ситуації, коли вона далі не може артикулювати щось релевантне для нації як такої і що вона має зосередитися на власне релігійній (вузько релігійній) функції. Квазірелігійний зв'язок між християнством, нацією, імперією та монархією було зміцнено і потужно підкреслено у роки Другої світової війни, але сильно послаблено у 1960-ті роки. Втрата африканських колоній та занепад імперії сильно позначився на характері британської релігійності. Звісно, це не був лінійний процес приватизації релігії і полишення нею публічної сфери – наприклад, вибух протистояння у Північній Ірландії знов міцно пов'язав британськість із жорсткою протестантською войовничістю. Але з 1950-тих років починається інтенсивна міграція у Британію із Індійського субконтиненту. Вже до середини 1980-х років сикхи та індуси нараховували тут декілька сот тисяч людей, а число мусульман перевищило мільйон. Наступне десятиліття позначається масштабним сплеском нових релігійних рухів та різноманітних течій, які умовно можна віднести до New Age. Тоді ж Британія стала свідком початку розквіту неоязичницьких та відьмівських груп, члени яких походили практично з усіх класів і професій і які були суголосними рухам на захист Матері-Землі. Втрата релігією британців традиційної британськості позначилася на найбільш значущих для нації символах. Коли гинули чи помирали маршали Другої світової війни, держава встановлювала дошки з їхніми іменами навколо віллінгтонівського саркофагу. Після перемоги Великої Британії над Аргентиною у Фолклендській війні 1982 р. кафедральний собор святого Павла також був місцем церемоній, але акценти вже було суттєво зміщено. Архієпископ Кентеберійський Роберт Ранкі чітко визначив тоді у своїй проповіді межі християнського патріотизму. Віддавши належне хоробрості британських вояків, архієпископ визначив війну як гріх людської зіпсованості і підкреслив важливість сприйняття інших людей як братів й сестер. "От чому, вів він далі, ті, хто тлумачить Господню волю, ніколи не повинні претендувати на те, що Він належить більше одній нації чи групі, ніж іншій. Війна постає з того, що любов і лояльність, які повинні бути принесені у жертву Богові,

приносять до того чи іншого замітника, одним з найбільш небезпечних серед яких є націоналізм" [4; 48].

Таким чином, підсумовуючи, можна виснувати, що дослідження процесу втрати британською ідентичністю таких непорушно-вікторіанських засад як християнськість, протестантизм, месіанізм, телеологічна впевненість у богообраності для поширення світом англо-саксонської цивілізації тощо, може виявитися вирішальним для розуміння джерел приватизації британської релігійності, полишення нею публічної сфери. Цей дискурс може також виявитися продуктивним для осмислення релігійних змін в інших західноєвропейських країнах і має прогностичну функцію стосовно майбутнього релігії в країнах Східної Європи.

Джерела та література:

1. Віктор Єленський. Едемський сад: вигнання й повернення. Теорія секуляризації і релігія в сучасній Європі // Критика. 2004. Грудень.
2. Berger Peter. Paradigm Lost but Not Yet Found: On the Difficulty of Generating a Globally Cogent Successor to the Leitmotif of Secularization // Religion and Generations. Handbook of the XXVII-th ISSR Conference. – Turin, 2003.
3. Davie Grace. The Exception That Proves the Rule? // The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics. (Ed. by P.L. Berger). — Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1999.
4. Rosemary O'Day. What is religious history? // History Today. August 1985.
5. Steve Bruce Religion in the Modern World: From Cathedrals to Cults. Oxford: Oxford University Press, 1996.
6. Wolfe John. God and Greater Britain: Religion and National Life in Britain and Ireland, 1843-1945. London, UK: Routledge, 1994.

Annotation. The main idea of the article is an actual problem of the world, which concerns such process as ssecularisation. Here was defined that it is an ambiguous analytical concept. Historically it was first used to denote the transfer of church property to secular ownership after the Reformation in Europe, but nowadays it is used to describe the decline of religious faith and observance in the modern world.

Key words: secularization, exception, spiritualism, religious supermarket, fundamentalism, patriotism, globalization.

Релігія та церква в Україні



РАННІЙ ПРОТЕСТАНТИЗМ У СВІТОВОМУ І ВІТЧИЗНЯНОМУ РЕЛІГІЄЗНАВСТВІ

Становлення нової держави, а саме цей процес триває зараз в Україні, майже завжди супроводжується кризовими явищами, які охоплюють усі сфери людського буття; вони впливають на масову свідомість населення і, в першу чергу на релігійно-духовне життя народу. Проблеми сьогодення ставлять перед суспільством розв'язання питань суспільно-політичного життя нашої країни, її національного відродження, яке відбувається в сучасних суперечливих умовах, і тому інтерес, як до світової, так і до вітчизняної історії, зокрема до історії релігії в Україні зростає. Українська нація знаходиться, як свідомо, так і підсвідомо, в пошуках тих духовних орієнтирів, які могли б зняти соціально-психологічну напругу в суспільстві [1].

Відродження української культури вимагає і відродження органічно пов'язаної з важливими історичними традиціями народного життя релігії, як духовного феномена.

В Україні розпочався новий етап розвитку релігійних конфесій. Однак він породив безліч проблем, пов'язаних з нормалізацією релігійного життя, пошуками шляхів урегулювання між церковних відносин, зокрема подолання гострих і болючих міжконфесійних конфліктів на основі конституційних положень принципу свободи совісті і відповідного законодавства про правове регулювання діяльності релігійних організацій [2].

Знання про релігію виникли разом із самою релігією, і вони фіксувались лише у свідомості людей, а пізніше у вигляді символічних знаків, споруд, обрядів, традицій, а це призводить до появи письмових документів, якими є пергаментні та папірусні сувої, а пізніше книги. Таким чином з'являються збірники святого письма – Біблія, Коран, Талмуд, Авеста тощо.

В священних релігійних книгах зафіксовані релігійні вірування, а тому, щоб знати їх, потрібно вчити священне письмо даної релігії. В процесі розвитку релігії з'являються нові віросповідання, розколи, напрямки. Нові релігійні течії, напрямки, які з'являються приймаючи святе письмо своєї релігії, дають йому власне тлумачення. Щоб вірно зрозуміти сутність віросповідання, потрібно знати не лише святе письмо даної релігії, а й як саме тлумачать його прихильники. Саме тому вивчення релігії за першоджерелами дає можливість правильно зрозуміти її суть.

Потрібно відмітити, що з давніх часів робилися спроби вивчити і зрозуміти релігію в цілому, незалежно від напрямків. Древньогрецькі філософи Платон, який намагався дати "чисте" розуміння релігії, Демокріт і Лукрецій Кар – вважали релігію формою заблудження, заперечували існування богів. Історик, філософ Євгемер висунув теорію релігії і (євгемеризм) як обожнення душ померлих батьків та царів. Німецькі філософи Кант, Гегель, Шлеєрмахер, а також французькі матеріалісти XVIII ст. писали про сутність релігії. Але цілісного підходу до цього складного феномена не було. Засновником релігієзнавства як науки, окремої галузі наукових знань, вважається англійський дослідник і еволюціоніст Тейлор, який у науковій праці "Первісна культура" описав походження, сутність, та напрямок розвитку релігії. Його дослідження продовжували Герберт Спенсер, Джемс Фрезер.

Християнство є найбільш значною світовою релігією нашого часу, в якій розрізняють три головні напрямки: православ'я, католицизм та протестантизм, а також численні більш дрібні різновиди [3].

Протестантизм – найбільш гнучка й витончена форма християнства. Особливості ідеології та орієнтації сучасного протестантизму зумовлені історією його виникнення і подальшого розвитку. Це другий за кількістю своїх послідовників (майже 400 млн.) після католицизму, різновид християнства. Протестантські об'єднання різноманітних течій поширені в багатьох країнах Європи, Америки, Азії, Південної Америки та Австралії.

Протестантизм виник унаслідок Реформації – соціального-політичного руху, що розпочався в Європі в XVI ст. та був спрямований головним чином проти феодалізму та його опори – католицизму. Це було обумовлено тим, що в епоху Реформації відбувалося народження буржуазії, яка вимагала не лише зміни соціально-політичного устрою, а й нової релігії, оскільки католицизм не відповідав її цілям і фактично захищав феодалізм. Так виникла потреба реформації католицизму, яку публічно виголосив Мартін Лютер (1483-1546). У 1517 він оприлюднив анти папський документ, де гостро критикував основні положення віровчення й культу католицизму та висунув низку принципів, на яких мала б спиратися нова релігія. Незалежно від Лютера у Швейцарії з пропозицією реформації католицизму виступив І.Цвінглі (1484-1531), який у 20-х роках XVI ст. проголосив основою християнства лише Святе Письмо, рішуче заперечивши католицьку догматику, celibat, культ святих тощо. Його справу продовжив Ж.Кальвін (1509-1564), який висунув догмат про абсолютне визначення наперед. Тоді ж почалася Реформація католицизму в Англії, під час якої 1571р. Парламент прийняв англіканський канон – 39 статей за якими главою церкви проголошувався король, джерелом віри вважалось Святе Письмо, визнавалось виправдання вірою та ін. У Саксонії виникла течія анабаптизму (перехрещенці), які заперечували церковну ієрархію і формалізм таїнств. В Італії та Польщі Ф.Социн (1539-1604) заснував течію социніан, які заперечували догмат про Трійцю, божественність Христа та ін[4].

Отже, в XVI-XVII ст. склалися такі протестантські напрями: лютеранство, кальвінізм, англіканство, анабаптизм, социніани, яких об'єднали під загальною назвою ранній протестантизм. Із розвитком капіталістичного суспільства виникла в досконаліших релігіях, які відповідали б новим соціально-політичним умовам і сподіванням людей. Тому XVIII-XIX ст. окреслилися нові напрямки протестантизму на основі вже існуючих віровизнань. Так склалися різні протестантські церкви: баптизм, методизм, квакери, п'ятидесятництво, адвентизм, свідки Єгови та ін [5]. Протестантизм, оскільки він виник в епоху буржуазних соціальних революцій та обумовлений потребами нових суспільних класів і верств, називають іще буржуазною формою християнства.

Віровчення і культ протестантизму характеризується низкою спільних для всіх течій віросповідуваних догматів та обрядів. Протестантизм визнає загально християнські уявлення про існування Бога, його триєдність, про безсмертя душі, рай і пекло, про об'явлення та ін. Біблію (Старий і Новий Заповіти) проголошено єдиним джерелом віровчення, її вивчення і тлумачення є першим обов'язком кожного віруючого. Частина протестантів вважає, що головним джерелом усіх релігійних положень є лише євангельські тексти. Богослужіння в протестантизмі гранично спрощене і зводиться до проповіді, молитов, співів псалмів та ін. Богослужіння, видрукування Біблії здійснюються національною мовою. За національно-територіальною ознакою створено окремі протестантські церкви, які інколи об'єднуються у Всесвітні конфесійні альянси, федерації, союзи тощо.

Спільними для віровчення протестантизму є принципи:

- “виправдання вірою” (Лютер) – спасіння людини залежить не від обрядів, дотримання свят, пожертвувань на користь церкви, а лише від віри у спокутну жертву Христа;

- “про абсолютне визначення наперед” (Кальвін) – Бог іще до створення світу вирішив питання про спасіння кожної людини, а тому не віра і не добрі справи впливають на її долю після смерті. Богообраність людини виявляється в доброчесності, побожності, успішній діяльності, покірності та ін.;
- “загального священства” – кожний християнин, будучи вибраним і хрещеним, отримує “посвячення” на надприродне спілкування з Богом, право проповідувати і здійснювати богослужіння без посередників (церкви, духовенства). Тому в протестантизмі відсутні відмінність між священником і мирянином, скасовано церковну ієрархію, введено виборність і звітність пресвітерів (керівник громади) та ін.

Відповідні зміни сталися в культурі протестантизму: було відхилено молитви за померлих, поклоніння святим і різноманітні свята на їхню честь, вшанування реліквій, мощей та ікон, скасовано монастирі й чернецтво, спрощено обряди, скорочено кількість релігійних свят, що їх відзначають католицизм і православ'я. Молитовні будівлі звільнили від розкішного вбрання, вівтарів, ікон, статуй, дзвонів та іншої культової атрибутики. Водночас англіканство все ж таки визнає сім таїнств, целібат, хрест, вівтар, скульптуру Христа. Решта церков із семи християнських таїнств зберегли лише хрещення і причастя, а лютеранство також вінчання, священство і конфірмацію. Деякі церкви (лютеранство, англіканство) зберегли єпископат, урочисті богослужіння. Християнським святам і обрядам у більшості протестантських конфесій надається здебільшого символічне значення [6].

Протестантизм в Україні поширився у XVIII ст., а особливо після оприлюднення 1763р. Маніфесту Катерини II “О дозволеніи всем иностранцам, в Россию въезжающим, поселиться в которых губерниях они желают”. Це обумовлено тим, що разом із заснуванням поселень західноєвропейських колоністів (німців, голландців, швейцарців та ін.) на землях Чернігівської губернії та півдня України (насамперед землі запорозьких козаків) значний прошарок серед них становили протестанти з Європи (лютерани, меноніти, які зазнавали у своїх країнах переслідувань за релігійні переконання). Угорська колонізація Закарпаття спричинили появу кальвіністів. Насильне переселення естонців – учасників протестантського руху до Криму обумовило поширення методизму. З другої половини XIX ст. протестантські громади в Україні створилися завдяки активній діяльності протестантських місіонерів.

Отже, поширення протестантизму в Україні відбувалося за певних історичних умов та існування певної віротерпимості, відсутності на той час гострих міжконфесійних конфліктів[7].

На сьогоднішній день особливість України у тому, що її протестантське обличчя визначають не класичні Церкви Західної Європи, не секуляризовані, ліберальні, респектабельні деномінації Америки, а саме радикальні течії, котрі вийшли з церковно-опозиційної традиції. В Україні остання знайшла напрочуд зрощений ґрунт в особі численних ересей та поза церковних течій православного походження. У XVI ст. – це жидовствуючі та феодосіани, у XVII-XVIII – хлисти, скопці, апокаліпсисти, суботники, у XIX ст. – духобори, молокани, штундисти, котрі були близькі до радикальних протестантів своїм апелюванням до соціально упосліджених. Цей симбіоз витворив доволі специфічне конфесійне середовище, котре поєднало релігійний раціоналізм західного і східного ґатунку, запропонувавши соціо-етичне вчення, звернене до простих біблійних істин, апостольської проповіді, ідеалів евангельсько-братерського життя. Його спадкоємці – сучасні радикальні течії, котрі своїм соціально-психологічним вектором найбільш адаптовані до економічної і політичної нестабільності, статусу релігійної меншини, режиму перманентної “ґнаности”.

Не випадково, попри загальне негативне ставлення до протестантизму "як чужої віри", радикальні течії зазнали в Україні значно більших утисків. Однак за темпами зростання вони завжди випереджали класичні деномінації завдяки опорі на елементи, яким перебування у "сектантському" андеґраунді не загрожувало втратою суспільного чи матеріального статусу. Обмеженість класичного надбання, від світових центрів богословської думки, тривала громадянська упослідженість сформували в Україні доволі своєрідний протестантизм. Він слабкий низькою освітою своїх adeptів, однак сильний їхнім місієним ентузіазмом та общинною ревністю[8].

Переконувати у тому, що протестанти позитивно ставляться до культури, беруть участь в духовному житті країни, було би навіть образливим для них. Але ця очевидність усе ж вимагає конкретизації. Протестанти у своїй більшості консервативно оцінюють те, що не відповідає засадам християнської культури, категорично відкидають етичний лібералізм, світські теорії сімейно-шлюбних відносин; вони є абстинентами і воліють бачити цілком тверезим усе суспільство. І йдеться не лише про засудження духовної кризи, а винятково послідовну позицію, численні морально-оздоровчі ініціативи, з якими постійно виступають протестанти на різних рівнях. Для будь-якого християнина особисте спасіння – це, водночас, служіння ближньому. А для протестанта, який прагне втілити у своєму житті подвиг Христа, позиція спостерігача є не просто аморальною – це свідчення забуття ним самого Господа, закреслення надій на спасіння. У цьому – весь нерв соціоетичної позиції протестанта. Тому його участь у культурних акціях, хоровому співі, театральних постановках, гуртках само творчості, загонах кольпортерів (розповсюджувачів друкованих видань), як і показове особисте, сімейне, професійне життя, є не просто формою самореалізації, а священним обов'язком, бо сказано: "Тож будьте досконалі, як Отець ваш небесний досконалий" (Мв.5:48).

Джерела та література:

1. Ковальчук А. Що може врятувати світ? // Євангельська нива. 1999. №1. С.21.
2. Див. про це докладно: Здіорук С. Етноконфесійна ситуація в Україні та між церковні конфлікти. – К., 1993.
3. Гейер Ф. Беседа о лютеранской Церкви с православными христианами. Б.м.г.С.11.
4. Див. Гараджа В.И. Протестантизм. – М., 1971.
5. Kelly G.A. Faith, freedom and disenchantment: Politics of the American religious consciousness // Daedalus/ 1982. Vol.111. N1. P.127.
6. Любашенко В. Історія протестантизму в Україні. – Львів, 1995.
7. Див.: Феномен української культури. К., 1996. С.56; Релігія і влада в Україні: розвиток правових засад взаємовідносин. К., 1999. С.9-10; Релігійна свобода: природа, правові і державні гарантії. К., 1999. С.99-102; Політика і культура. 2000. №16. С.22-27.
8. Єленський В.Є. Сучасний протестантизм: динаміка, процеси, тенденції. – К., 1989.

Summary

In this article early Protestantism is researched in world and early religions. The basic attention is spared to light the world and nation religious processes. The question of development of Protestantism in Ukraine is discussed here, whether it correspond to that European Protestantism which woke up the Old world, or that one American, which joined to the creation of a new powerful state, or is original in its own development.

Key words: Protestantism, Reformation, missionaries.

ОСОБЛИВОСТІ ДОСЛІДЖЕННЯ УКРАЇНСЬКОГО РЕЛІГІЙНОГО СВІТОГЛЯДУ: ДОСВІД ХХ СТОЛІТТЯ

Інтерес до релігійної проблематики в українській суспільно-гуманітарній науці значно зростає у ХХ ст. і причину цього слід шукати передовсім в актуалізації в цей період практичного політичного завдання – розбудови незалежної української національної держави. На цей час в Україні вже сформувалася плеяда національно свідомих дослідників, які добре розуміли, що одних лише політичних засобів для втілення в життя української національної ідеї недостатньо і що потрібно критично поглянути на особливості української національної свідомості, як головної передумови виконання цього завдання. В річищі цієї наукової проблеми у першій половині ХХ ст. виокремлюються два основних напрямки, один з яких, умовно можна визначити як психолого-філософський, а другий, як релігієзнавчий.

Прихильники першого вважали, що можна психологічно-дидактичними впливами на маси (передовсім філософськими трактатами, політичними деклараціями і відозвами) сформувати такі необхідні риси національної свідомості, як незламна воля, твердість переконань і характеру, здатність до самопожертви в ім'я національної ідеї, патріотизм тощо. У вченнях тих, хто дотримувався таких поглядів, що так чи інакше знаходились під впливом ніцшеанської ідеї "сильної людини", фундаментальною рисою якої є "воля до влади", якщо і звертається увага на релігійний чинник, то його роль у національній самоідентифікації спільноти явно недооцінюється. Цей й не дивно, адже саме філософії Ф.Ніцше притаманний релігійний нігілізм, з його відомим крилатим висловом "Бог помер". Характерно, що в зв'язку з цим, вони наголошують на необхідності формування національно свідомого політичного проводу, проте випускають з поля зору народні маси, які б теж мали бути готовими сприймати ідеї еліти, адже без цього вони не можуть стати "рушійною силою історії". Як показала історія, такий підхід не лише не долає прірву між інтелігенцією і народом, але й, на жаль, збільшує її. Найбільш характерними представниками першого напрямку були Дм. Донцов та М.Міхновський.

Другий напрямок акцентує увагу на релігійній свідомості, яка розглядається як конструктивний і центротворюючий елемент свідомості національної. Прикметно, що ці погляди формувалися на тлі нищівної критики релігії, яка поступово набирала свої оберти в загальноєвропейському культурному просторі після проголошення атеїстичних та вільнодумних ідей французькими просвітниками. Після ж приходу до влади у Росії 1917 року більшовиків і утворення на уламках царської російської імперії СРСР, ситуація із свободою совісті в Україні стає критичною. Потрібно було мати глибокі переконання й громадянську мужність, щоб висловлювати і відстоювати свої погляди на релігію, як на важливий чинник етнонаціональної та культурної ідентифікації. Серед тих, хто мав таку сміливість, наражаючись, тим самим, на смертельну небезпеку, були Іван Огієнко (митрополит Іларіон), Михайло Грушевський, Вячеслав Липинський, Андрей Шептицький, Арсен Річинський. Всі вони переслідувались "безбожною" комуністичною владою і тією чи іншою мірою постраждали від неї, в першу чергу через те, що вважали вплив релігії і Церкви на свідомість широких народних мас не лише позитивним, але й необхідним для розбудови цивілізованого суспільства.

Слід зазначити, що епістемологічним засновком для них було уявлення про вроджену гріховну природу людини, яка потребує певних пут, щоб тримати в рамках дозволеного її пристрасті і найкраще це може робити Церква з її впливом на усі верстви населення. Проте найважливішим є те, що виховна функція релігії цілеспрямована насамперед на малокультурні низи суспільства, у той час як його

верхівка тією чи іншою мірою має можливість засвоювати зразки моральної поведінки також і шляхом звернення до надбань світової культури. На це звернув увагу нідерландський дослідник середньовічної культури Й.Гейзінга: "Для нижчих верств тримати в узді неподобства покладалось на церкву, яка робила це з більшим, або меншим успіхом" [9, 118]. Ті, хто добре усвідомлював, яку страшну руйнівну силу низьких інстинктів народних мас вивільняють прихильники "войовничого атеїзму", знищуючи храми і переслідуючи служителів релігійного культу, били на сполох, вступаючи у жорстку конфронтаційну ідеологічну війну як із зовнішніми ворогами України, так і з своїми колегами-науковцями, які "заразились" вірусом релігійного нігілізму і атеїзму.

Не інакше як через новизну наукової проблеми, коли національна свідомість українського народу нарешті дозріла до стану критичного самоспоглядання (саморефлексії), пошуки шляхів вирішення наболілих питань навіть в таборі захисників релігії нерідко призводили до непорозуміння, а то й малозрозумілого для зовнішнього спостерігача розбрату між щирими захисниками української національної ідеї. Показовою в цьому відношенні є полеміка між І.Огієнком та М.Грушевським. Теплі, приязні відношення між ними на ранньому етапі їхнього знайомства поступово почали охолоджуватися через методологічні та ідеологічні проблеми оцінки ролі і місця релігії в історії українського народу, що зрештою призвело до взаємних образ і безпідставних звинувачень.

Головним принциповим питанням, свого роду "каменем спотикання" між І.Огієнком та М.Грушевським виявилось розуміння діалектичних зв'язків між релігією та культурою, релігійним світоглядом та суспільно-політичною свідомістю. Для І.Огієнка релігія – дар Духа Божественного, а отже, усі феномени культури є похідними від релігійної віри: "Єдиним і майже безконкуренційним творцем української культури аж до кінця XVIII віку була Українська Церква та українське Духовенство, що створили своєму народові літературу, науку, школу, друкарство, музику, малярство, світську інтелігенцію й т.ін., а також створило йому добрі людські умови соціального життя" [5, 39].

М.Грушевський же вважав, що розвиток і конкретний стан релігійних уявлень зумовлений різними обставинами: економічними, політичними, своєрідністю духовної ситуації історичної епохи тощо. Але особливу увагу він приділяв дослідженню впливу соціальних умов на становлення і функціонування релігійного світогляду, а тому дослідження соціальних умов у нього спрямоване, передусім, на з'ясування її соціального змісту у той чи інший історичний час. "Така позиція давала змогу вченому вивчати соціальну спрямованість релігійних поглядів різних верств, які сповідували одну й ту ж релігію, досліджувати специфічність функціонування різних аспектів релігії, її елементів залежно від соціального становища тих чи інших соціальних груп тощо" [3, 40].

Таку позицію свого опонента І.Огієнко сприймав досить спокійно доти, доки справа не доходила до визначення основних рушійних сил важливих подій в українській історії. Як ревний захисник Українського Православ'я, він завжди шукав відповідь на таке питання у "справах віри": "Боротьба за свою Православну Віру... складає головний і основний зміст усієї української історії, з віку XV-го починаючи" [7, 5]. Ось чому він критикує М.Грушевського за те, що той, розкриваючи основні причини повстання українського народу під проводом Б.Хмельницького, "на перше місце поставив причини соціальні", хоча основною причиною було "переслідування Православної Віри" [7, 59].

Так само, визначаючи причини поразки УНР і прихід до влади в Україні більшовиків, митрополит Іларіон пояснює це тим, що Церква й народ були в руках духовенства, а революційна інтелігенція була проти духовенства: "Одною з головних причин, чому Українська Держава таки не могла відразу вдержатися на рідній землі,

безумовно було те, що початкова Українська Революція *пішла без своєї Церкви*, не звернула на неї належної уваги. Український народ у своїй істоті релігійний і міцно прив'язаний до Православної Церкви" [6, 2]. Намагання І.Огієнка бачити в релігії *causa vera* усіх соціальних і політичних процесів у суспільстві стало підставою для звинувачень його М.Грушевським у тому, що через своє заглиблення у справи релігійного і церковного життя України, він не бачить тих нагальних політичних завдань, які необхідно вирішувати в першу чергу.

Ще більш напруженою виявилась полеміка між митрополитом Іларіоном та митрополитом Андреем Шептицьким – главою УГКЦ. Характерно, що з точки зору науково-методологічних проблем дослідження феномену релігії особливих розбіжностей між ними не було: обидва були твердо переконані в тому, що християнська віра виховує народ в повазі до загальнолюдських і національних цінностей, є чинником національної і культурної самоідентифікації через виховання національно свідомої інтелігенції, збереження національних звичаїв, традицій, мови. А.Шептицький так само, як і І.Огієнко був переконаний, що основою національної єдності є єдність релігійна: "Ясно як на долоні, що Рідна Хата не повстане, що не буде українського моноліту, коли українці-самостійники не зможуть мимо всіх різниць, що їх ділять, завести поміж собою якнайбільшої єдності" [10, 29]. Саме "релігійні роздори", переконаний глава УГКЦ, можуть ще більше роз'єднати і так вже роз'єднаний український народ.

Суперечка між митрополитами виникла не на гносеологічному, а власне на релігійно-догматичному ґрунті, коли кожен вважав, що національною українською церквою може бути лише та, яку захищає він: з боку Іларіона це Українська Православна Церква, а з боку Шептицького – Українська Греко-Католицька Церква. Відповідно один вважав, що причиною розбрату серед українців стала церковна унія 1596 року, коли частина православних українців підпала під владу Риму, а другий – Православну Віру, яка "набралася недуги розколу" від Візантії і Москви [10, 43]. Ясна річ, досягти порозуміння в суперечці, коли кожна сторона займає жорстку, безкомпромісну позицію по відношенню до іншої і вимагає заборони конфесії, яка на її погляд вносить дисгармонію і безлад в суспільне життя, просто неможливо.

Це приклад того, які глибокі внутрішні суперечності існували (і існують) у внутрішньому релігійному житті України першої половини ХХ ст., і які не дають змоги ворогуючим конфесіям виконувати належним чином завдання християнізації українського народу з метою перетворення його у народ цивілізований, державний. Не менш різючі контрасти знаходимо у ставленні до релігії, так би мовити, представників світської інтелігенції. Відомий письменник Микола Хвильовий, представник "розстріляного відродження", вибудовує концепцію майбутнього України, в якій демонструє показовий у всіх відношеннях релігійний нігілізм.

Можна було б сприйняти культурологію Хвильового як цілком світське вчення про культуру, проте ті проблеми, які він намагається розглядати, навряд чи можливо вирішити, залишаючись поза релігійною проблематикою. В його культурологічній концепції Україна має стати своєрідним містком між європейською та азійською цивілізаціями. Як письменник, він свято вірить в те, що через літературу можна змінити свідомість українців настільки, що вони стали б спроможними очолити "Азіатський ренесанс". Для цього, по-перше, треба уберегти цю свідомість від згубного впливу розкладаючої душі російської літератури ("Геть від Москви!"). По-друге, потрібно пестити українську свідомість зразками високої європейської літератури, беручи у такий спосіб все краще від мудрої, але старіючої і втрачаючої творчі сили Європи ("До психологічної Європи!").

Вольову складову для вирішення цієї місії М.Хвильовий вбачає в "азіатському конкістадорському" дусі українства, що зріс на ґрунті його поневолення чужими народами на своїй же землі, котрий здатен пробудити у нагромадивших знову велику

творчу силу азіатів бажання творити новий, пролетарський тип культури. Ось чому саме Україні, вважає М.Хвильовий, судилося стати "оазисом азіатського ренесансу" [1, 256]. Однак, у своєму революційному запалі, український письменник не помічає, що азіатська і європейська культури є унікальними і відмінними одна від одної, і що основою цієї унікальності і відмінності є релігія. І "психологізм" Європи, на який він покладає особливі надії, виплеканий аж ніяк не в релігійному вакуумі, а навпаки, завдячуючи тій етизації життя, яку несло з собою християнство.

Для народів Сходу Україна – християнська держава, а це вже культурний код, матриця, згідно з якою в світі розпізнають "своїх" і "чужих". Не випадково Кіплінг, підкреслюючи культурну і релігійну самобутність Сходу і Заходу, зазначав певну несумісність цих культур. Тому, краще було б враховувати ментальні особливості українського народу, який, будучи європейським через приналежність до християнського світу і вирішувати проблему про те, чому Україна почала втрачати свою європейськість не виходячи за межі її релігійного життя.

Якщо у І.Огієнка чи А.Шептицького ми бачимо надто глибоку "зануреність" у справи релігійного життя, що заважало їм бачити суто світські проблеми становлення державності в епоху секуляризації різноманітних сфер життєдіяльності суспільства, то М.Хвильовий впадає в іншу крайність, повністю вилучаючи релігійну складову із сфери тих рушійних сил, які визначають етнокультурну специфіку того чи іншого народу.

Дещо по-іншому підходили до дослідження проблем української релігійної свідомості Вячеслав Липинський та Арсен Річинський. Вони намагалися стояти на позиціях конфесійного та наукового плюралізму, об'єктивності та історизму. Не сприймаючи демократію, під якою деякі захисники "народовладдя" розуміють спекуляцію "найгіршими інстинктами мас", В.Липинський бачить два шляхи їх обмеження: політичний та релігійний, церковний. Що стосується першого, то, як прихильник самодержавної монархічної влади, український мислитель переконаний, що влада народу мусить бути обмежена точно означеними правами монарха, який персоніфікує собою націю і державу, так само як і влада монарха має бути обмежена чітко означеними політичними правами народу.

Однак, як вважає В.Липинський, коли застосовуються лише політичні способи організації суспільного життя, то часто змушені вдаватися або до репресій, або до анархії, що однаково є небезпечним для існування держави та її розвитку. Політичні важелі управління державою спрямовані в цілому на "гру інстинктами та матеріальними інтересами", але через притаманний кожній людині егоїзм, вона прагне до безмежності збільшувати обсяг своєї влади і матеріального багатства. Відтак потрібен такий стримуючий фактор, який би однаково впливав на свідомість як правлячих верств суспільства, так і їх підлеглих, оскільки "необмежений егоїзм правлячих веде до руйнуючого державу зловживання владою і силою", а "необмежений егоїзм тих, ким правлять, веде до так само руйнуючого бунту, до анархії" [4, 14]. Ось тут В.Липинський робить висновок, що одних лише політичних, світських засобів для обмежування "людських егоїзмів" не вистачає, а тому вони мають доповнюватися соціальними функціями релігії і церкви: "Тільки релігія і церква в стані своєю владою духовною, владою "не од мира цього", примусити сильніших та здатніших вживати свою більшу силу та здатність не тільки для себе, але й для добра слабших. І тільки вона, обмеживши владу сильніших обов'язуючими всіх законами громадської моралі, в стані привчити слабших авторитет влади визнавати" [4, 14].

Унікальною в українській релігієзнавчій науці є постать Арсена Васильовича Річинського (1892 – 1956) – українського лікаря, яскравого публіциста, громадського діяча, церковного композитора і релігієзнавця. Його ім'я майже зовсім невідоме в українській суспільствознавчій науці, а тому заслуговує особливої уваги.

Народився А.Річинський у с. Тетильківці Кременецького повіту Волинської губернії в сім'ї священика. Вчився у Клеванській духовній школі, Кременецькій гімназії, по закінченні якої навчався у Житомирській духовній семінарії. Проте священиком він не став, а вступив до Варшавського університету на медичний факультет, а закінчував навчання у Київському університеті Святого Володимира. Диплом він отримав у 1918 році і став успішним практикуючим лікарем.

Ще на молодших курсах Варшавського університету А.Річинський активно займався громадсько-просвітницькою та громадською діяльністю. З 1924 року він редагує і видає власним коштом незалежний місячник українського церковного відродження "На варті", працює у церковному комітеті. Згодом при часописі Річинський організував ще й власне видавництво з тією ж назвою, де друкувалися цікаві розвідки, започатковувалися цілі серії, зокрема серія "Джерела єпископату та повноти ієрархії Української Автокефальної Церкви". Разом із відомим істориком Іваном Власовським проводив велику організаційну роботу для скликання церковного з'їзду у Луцьку (5 – 6 червня 1927 р.) у справі демократизації Православної церкви на українських землях, що були під протекторатом Польщі.

Після приєднання західноукраїнських земель до складу Радянської України А.Річинського було заарештовано 20 жовтня 1939 року за те, що він "у 1932 – 1933 роках написав і розповсюдив в Польщі, Німеччині, Канаді та інших країнах книгу "Проблеми української релігійної свідомості", начебто з тією метою, щоб "розпалити національну ворожнечу зловними наклепами проти російського та українського народів" [8, 21].

Нині, в незалежній Україні, ці звинувачення, що стали причиною засудження його на 10 років і відбування покарання в трудовому таборі МВС з подальшою висилкою у Казахстан, виглядають абсурдними і оцінюються як такі, що мали явний політичний характер, а його наукова праця "Проблеми української релігійної свідомості", яку чомусь співробітники НКВС називали "антирадянською за змістом", дає всі підстави вважати його засновником етнології релігії – важливої сфери сучасного релігієзнавства. Це було дійсно нове слово в сфері дослідження української релігійної свідомості і навіть польська влада, для якої ця книга навряд чи могла сподобатися, не змогла заборонити її друкування.

Тепер, коли після тривалої заборони книга А.Річинського надрукована при участі українських релігієзнавців, неважко переконатися в тому, що йому притаманний таланти глибокого аналітика, науковця-систематизатора, здатного долати суб'єктивістські установки в дослідженні такого складного феномену, як релігійна свідомість. Ось чому він критично аналізує не лише погляди на цю проблему противників української незалежності, але й щирих українських борців за цю незалежність. Зокрема він відзначав, що поза окремими статтями, надруковано лише дві праці, які більш ґрунтовно розглядають особливості українського релігійного буття: М.Грушевського "З історії релігійної думки на Україні" та В.Липинського "Релігія і Церква в історії України". Проте перший, як переконаний А.Річинський виступає радше з протестантських позицій, а другий – з католицьких. З огляду на це в авторському слові зазначав, що "Обидві праці, при всій своїй безперечній цінності, не дають історичного розв'язання української релігійної проблеми в цілості та залишають без обговорення багато актуальних (навіть бойових) питань української церковної практики, важливих особливо для православних українців" [8, 51].

Заслугою А.Річинського є насамперед те, що він розкриває картину історичного розвитку релігійної свідомості українського народу в єдності і боротьбі різних форм релігії. Ця тривала боротьба на теренах України призвела до вироблення таких специфічних рис українського релігійного світогляду, як еволюційність і синкретизм, а також віротерпимість, що зросла на їх основі.

Переопрацювання різних ідей у свідомості народу, на думку ідеолога української православної церкви, створило ґрунт для раціоналістичного розуміння релігії, свідченням чого є співпраця православних українців з євангелістами у XVI ст. в контексті релігійно-політичної боротьби, поява руху "жидовствующих" (XV ст.), коли освічені класи, не вдовольняючись церковною книжністю, засвоювали астрологічні та космографічні поняття з арабських та іудейських джерел, а також поширення богумильства (маніхейства) і духоборчества з його відгалуженням "духовних християн" (молокан). З точки зору останніх істинний Христос – то Бог-Слово внутрішнє, дух любові і мудрості в людській душі. Тому Церква, на думку духоборців, обіймає людей будь-якої віри, котрі лише відкрили вічну правду в нашій природі. "Тією перевагою духу над формою українські сектанти взагалі відрізняються від московських" [8, 164].

Компаративний аналіз українського релігійного світогляду, коли його основні характеристики розкриваються при співставленні з релігійними уявленнями, почуттями і переконаннями інших народів, започаткований А.Річинським, безумовно є перспективним напрямком дослідження цієї проблеми сучасними українськими релігієзнавцями.

Таким чином, XX століття (особливо його перша половина) в українській релігійній та релігієзнавчій традиції виглядає досить строкатим і різнобарвним, а подеколи й досить суперечливим. Та інакше навряд чи могло бути, адже з часу появи на українських землях християнства, тут практично не було конфесійної єдності між народними масами і їхніми духовними наставниками. І причину цього розшарування слід шукати насамперед в тому, що "в Україні практично завжди політичний чинник домінував над релігійним" [2, 23]. Але, звернемо увагу, що саме конфесійна строкатість не дала можливості українському народові асимілюватися з більш сильними в політичному сенсі сусідніми народами. Відтак, боротьба українців за "рідну віру", по-суті, поєднувалася з боротьбою за етнозбереження, національно-культурну ідентифікацію.

Ось чому виявилися розділеними, що виглядають неначе окремі острівці в океані української релігієзнавчої думки, такі велетні духу і думки українського народу, як І.Огієнко, М.Грушевський, А.Шептицький, В.Липинський, А.Річинський та багато інших. І на кожному з них ще остаточно не відміте ідеологічне тавро, що дісталася як від чужих, так і від своїх, – "буржуазного націоналіста", "сепаратиста", "розкольник", "українофоб", "русофіл" тощо. Їхні думки та погляди ще слід зорганізувати в чітко злагоджений симфонічний оркестр і над тим, щоб плюралізм українських вчених – дослідників проблем релігійного і церковного життя в Україні, став справжньою поліфонією наукової думки, має плідно працювати сучасне незалежне українське релігієзнавство.

Джерела та література:

1. Горський В.С. Історія української філософії. – К.: "Наукова думка", 1996.
2. Історія релігії в Україні. – К.: "Знання", 1999.
3. Кондратик Л., Кондратик О. Михайло Грушевський: проблеми суті, функціональності та витоків релігії. – Луцьк, 1998. – 69 с.
4. Липинський Вячеслав. Релігія і Церква в історії України. – Булава. Нью-Йорк, 1956.
5. Митрополит Іларіон. Ідеологія Української Церкви. – Холм, 1944, – 56 с.
6. Митрополит Іларіон. Рятуння України // Віра й культура. – 1966. – № 12. – С. 1-7.
7. Митрополит Іларіон. Українська Церква за Богдана Хмельницького (1647 – 1657). – Вінніпег, 1956.
8. Річинський А.В. Проблеми української релігійної свідомості. – Вид. третє. – Тернопіль, 2002. – 448 с.
9. Хейзинга Й. Осень Середньовіччя. – М.: "Наука", 1988.
10. Шептицький Андрей. Як будувати рідну хату? – Львів: "Свічадо", 1999.

Summary

The paper discusses the problems of the study of Ukrainian religious consciousness by famous Ukrainian religious thinker, political writers and historians at the first half of 20-th. It was a difficult time when the faith indentified nationality. Thouse research of the ethical mentality has a greate importance in the period of the revival of national traditions in the Ukrainian social science.

С.І. Ковцуняк

СИМФОНІЯ ВІДНОСИН ДЕРЖАВИ І ЦЕРКВИ В КИЇВСЬКІЙ РУСІ (ЗА МАТЕРІАЛАМИ ДАВНЬОРУСЬКОЇ “БДЖОЛИ”)

Питання про християнське ставлення до влади, держави займає одне з чільних місць у християнському віровченні. На сучасному етапі в Україні воно ще не має остаточного розв'язання. Нині, виходячи з потреби вивчення української духовної й політичної традиції та покращення контактів між державою та церквами, постає необхідність дослідження найдавніших етапів формування давньоруського вчення про владу та ідеал (взірець) християнського властителя.

Сучасні дослідження релігійно-філософської, історико-філософської думки Київської Русі (А. Бичко, С. Бондаря, М. Возняка, Т. Горбаченко, В. Горського, М. Громова, О. Замалєєва, В. Климова, М. Козлова, А. Колодного, А. Поповича, О. Сагана, Л. Филипович, П. Яроцького та ін.) складають основу для подальших наукових розвідок цього періоду. У сьогоднішній історіографії існує кілька праць, зокрема таких дослідників як Я. Щапов, А. Толочко та ін., що розглядають історико-правовий аспект суспільної думки Русі. Проте, дослідження цих та інших істориків філософії, істориків релігійної думки, богословів, істориків політичних вчень не приділяють належної уваги питанням генези влади з теологічного погляду, висвітленню її проблем та характерних рис, визначенню якостей державного управителя у релігійних та світських рукописах того часу – джерелах, в яких містяться ті та інші уявлення русичів. Зазначена проблематика яскраво представлена у досліджуваній нами давньоруській збірці афоризмів “Бджола”.

“Бджола” має досить довгу історію. Її першою батьківщиною є Візантія. Звернемо увагу, що між дидактичними творами візантійської літератури особливою популярністю користувалися антології, або збірки висловів славетних людей. Тут кожен знаходив мудру пораду, веселий жарт, повчальний приклад, дотепне висловлювання. Поруч з пересічним читачем зміст таких антологій приваблював державних діячів, юристів, ораторів, проповідників.

Уже в IV-V сторіччях особливу увагу до такого роду літератури виявили християни. Завдяки потужному впливу античної філософії, яким було насичене візантійське духовне життя, та потребі в авторитетних підтвердженнях християнських релігійно-світоглядних постулатів до таких збірок включали вислови античних мислителів. У VII сторіччі, як вважають дослідники, таку збірку уклав відомий християнський церковний діяч та мислитель Максим Сповідник [7, 382]. Актуальна тематика, опертя на біблійні тексти та тексти християнських філософів, вдале розташування глав зробили цю антологію надзвичайно відомою.

Не пізніше кінця XII сторіччя цю збірку під назвою “Книги Бджола, Промови і мудрості од Євангелія і од Апостола, і од святих мужів, і розум зовнішніх філософів” було перекладено з грецької в Галицькій чи Київській землі. Відтоді, аж до XVII сторіччя “Бджола” мала велетенську популярність, активно цитувалася та переписувалася, була улюбленою народною книгою. Найбільш повна редакція

“Бджоли” складається з 71 розділу (“слова”) і містить близько двох з половиною тисяч висловів. Поруч з цитатами зі Старого і Нового Завіту та християнських мислителів (Василія Великого, Григорія Ниського, Іоана Златоуста, Климента Олександрійського) тут репрезентовано таких античних філософів, як Піфагор, Арістотель, Платон, Епікур, Сократ, Біант, Кратіл, Плутарх, Геракліт, Діоген, Демокріт, Зенон, Левкіп та ін.

“Бджола” має цікавий релігійно-світоглядний зміст, про який уже красномовно свідчать назви її розділів: “Про мудрість”, “Про правду”, “Про багатство і злиденність”, “Про страх”, “Про гріх і сповідання”, “Про славу”, “Про непостійність життя”, “Про смерть”, “Про мир” тощо. Актуальність проблеми влади (крізь призму античної та християнської філософії) у візантійській суспільній думці VII – XII сторіччя та в українській суспільній думці XII – XVII сторіччя засвідчує наявність у “Бджолі” окремого розділу “Про владу і княжіння”, повністю присвяченого висвітленню цього питання.

Окрім того, вислови, що стосуються проблеми влади, розміщені й в інших главах пам’ятки

Перш, ніж перейти до релігійно-філософського аналізу поняття і категорії “влада”, з метою більш глибокого проникнення у почуття та думки людини середньовіччя та в ті уявлення, які виникали у неї у зв’язку зі словом “влада” спробуємо встановити етимологію цього терміна, його лексичні значення і пов’язати історію цього слова з історією давньоруської суспільної думки. питання.

У давньоруській мові слово “власть” мало значення: “сила”, “могутність”, “влада”, “панування”, “країна”, “область”, “верховна влада”, “володарювання”, “діяльність управителя, посадової адміністративної особи, яка керує чимось на місцях”, “органи влади, духовні і цивільні особи, наділені владою”, “владність, можливість, право чинити за власною волею”, “сила, ґрунтована на наданому законом праві щось робити”, “володіння, власність” [9, 273-274; 6, 444-446; 8, 221-222]. У мові церковно-словянській слово “власть” несло в собі релігійне забарвлення і мало значення “начало”, “причина”, “начальство”, “можливість”, “країна, область”, “посада” [2, 80]. Старословянські тексти переважно вживають слово “власть” у значенні “можливість”, “мати або надавати можливість”, “мати право, свободу, владу чинити щось” [4].

В аспекті історико-семантичного аналізу поняття “влада” цікавими є спостереження В. В. Колесова. Дослідник пише, що найбільш давнім словом, пов’язаним з ідеєю володіння, було “волость”. У XI сторіччі поняття “власть” і “волость” розходяться. Синкретизм слова “волость” розпадається і відбувається спеціалізація слова “власть”. Влада конкретна, оскільки може бути княжою, боярською, єпископською. Найвища влада у Бога. “Влада, – пише вчений, – щось піднесене і нематеріальне, а тому вільно обожнюється, абстрактно розуміється як могутність і навіть всемогутність” [3, 260].

Таким чином, у свідомості давньоруської людини слово “влада” асоціювалося передусім з уявленнями про володіння чимось, могутністю, божественною та абсолютною владою.

Із запровадженням християнства державно-політичні уявлення про владу у Русі зазнали трансформації. Християнство прийшло на Русь з цілком випрацюваним вченням про сакральну та світську владу і з розробленими методами їх взаємодії. Для того, щоб показати як трансформувались уявлення в Київській Русі, конспективно розглянемо генезу влади у світлі християнського віровчення.

Згідно зі Старим Завітом, в творінні Божому, вся влада походить від Бога. Це земна влада людини над природою, батьків над дітьми, чоловіка над дружиною. На можновладців Богом покладена відповідальність за підлеглий народ. Влада, надана їм Богом, не є абсолютною. Вона обмежена моральними зобов’язаннями. Поруч із владою діє закон, що визначає права народу і навіть рабів. Будь-яке повстання проти

Божої влади є зло і карається судом Божим. Щоб розкрити свій спасительний замисел, Бог надає земній владі нове значення в перспективі спокутування. На чолі богообраного народу ставляться Божі представники, які є радше релігійні, ніж світські, повноважні посланники, головна місія яких зробити Ізраїль «царством священників і народом святим» (2 м. 19,6).

І Мойсей, і пророки, і священники за своєю суттю були владою духовною. Проте Ізраїль, як держава духовна і національна спільнота, мав власну політичну організацію. Союз-Заповіт передбачав повну взаємодію між обома владами; начало ж політичне, світське підкорялося началу духовному. За умов, коли влада політична потрапляла в руки чужих царств, випрацьовувалися два підходи у ставленні до такої «язичницької» адміністрації: у випадку толерантності до ізраїльтян остання сприймалась як об'єктивна даність (Єр. 29, 7), коли ж влада розпочинала гоніння, народ закликав Божу помсту і поширював заклики до повстання (1 Мак. 2, 15-28). У період Макавеїв монархію було відновлено, але згодом у 63 році юдейство знову опиняється під чужою йому владою.

У Новому Заповіті відсутні розгорнуті вказівки на сутність, властивості та функції влади. Втім, євангельські тексти надають можливість реконструювати християнське вчення про владу. Упродовж свого суспільного життя Ісус Христос виявляв себе носієм особливої влади. Його релігійне володарювання полягало у пануванні над хворобами, над бісами, над гріхом, над силами природи. Всеволоддя Христос дістав від Бога. Тому після Воскресіння він сказав: «Дана мені всяка влада на небі й на землі» (Мр. 28, 18). Ставлення Христа до земної влади полягало в тому, що він визнавав владу кесаря у певних межах, але не міг не реагувати на несправедливість влади (Мт. 20, 25; Лк. 13, 32) та стверджувати за собою Царство не із світу цього (Дій. 18, 36). Навколишнім Христос дає зрозуміти, що і духовна, і світська влада перебувають під його впливом, а влада світська зберігатиме свій статус лише до акту Його пришествя у славі.

Власну харизматичну владу Ісус передав своїм учням – апостолам. Маючи суто духовний характер, вона стосувалась управління Церквою. Від моменту постановня християнської Церкви як протилежності стародавнім державним утворенням, де влада світська та релігійна перебували у синкретичних відносинах, відбувся реальний розкол між духовною та політичною владою. Відтоді взаємодія християнської Церкви з юдейськими владами, повноваження яких походили від Божественної постанови, ґрунтувалася на засадах поваги (Дії. 4, 9; 23, 1-5). Так тривало доти, доки юдейська ієрархія не виявила ворожість до Христа і тим втратила священну владу. До Римської ж імперії апостол Павло демонстрував лояльність. Ним було розроблено обґрунтування теорії божественного походження влади:

«Нехай кожна людина кориться вищій владі, бо немає влади як не від Бога, і влади існуючі встановлені від Бога. Тому той, хто противиться владі, противиться Божій постанові; а ті, хто противиться, самі візьмуть осуд на себе. Бо володарі – пострах не на добрі діла, а на злі. Хочеш не боятися влади? Роби добро, і матимеш похвалу від неї, бо володар – Божий слуга, тобі на добро. А як чиниш ти зле, то бійся, бо даремно він носить меча, він бо – Божий слуга, месник у гніві злочинцеві!» (Рим. 13, 1-4). Аналогічні твердження висловлено і апостолом Петром (1 Петр. 2, 13-15), тут уже йдеться про абсолютну необхідність коритися несправедливій «людській установі». Відомими є й слова Спасителя: «Тож віддайте кесареви кесареві, а Богові – Боже» (Мт. 22, 21). У Новому Заповіті не зустрічаємо вимоги надати духовній владі Церкви безпосередньо політичну владу.

Апостоли та отці церкви оцінювали владу священства вище, ніж владу імператорську, світську. Доктрина православної церкви і православної монархії найяскравіше відображена у шостій новелі «Про симфонію» імператора Юстиніана і в «Спанагога» патріарха Фотія. Ці документи були сприйняті Церквою як такі, що

виражають її вчення з цього питання. Церква і православне царство співіснують у такій самій єдності, як душа і тіло, утворюючи єдиний гармонійний, живий організм. З VIII сторіччя у Візантії стосунки двох влад фактично склалися так, що особлива влада церкви перебувала у латентному стані, а практично домінувала влада світська.

По-іншому бачила цю проблему католицька церква. Згідно з вченням Августина, вся історія людства є розвитком двох антагоністичних суспільств: земного (гріховного, диявольського) та небесного (святого, божественного). На Заході самостійна духовна влада конституювалася у формі постійної папської монархії, що не лише претендувала на абсолютне верховенство, а й домоглась останнього. Це призводило до перманентних політичних зіткнень та військових дій між обома владами. Прикметно, що західна церква мала власні військові формування, яких практично не було у православній церкві.

Що стосується філософії влади у Київській Русі, то тут можна стверджувати, що відносини держави і церкви носили гармонійний характер, тогочасна церковна і політична еліта намагались якомога ретельніше дотримуватися євангельської доктрини. За висновками дослідників, держава сприяла поширенню християнства, становленню церковної системи і структури за взірцем феодально-адміністративної схеми реалізуючи принцип: зміцнення церкви – зміцнення державності [1, 604-605]. Держава наділяла церкву широкою правовою юрисдикцією, передала їй частину державних функцій. Водночас спостерігався паралелізм державної і християнської експансії. Важливим моментом було і поєднання державного сприяння в унезалеженні вітчизняної церкви від церкви – митрополії з прагненнями державно-князівської влади підпорядкувати церкву, спостерігалася тенденція до правового закріплення церковної влади як системи князівсько-державної.

Якщо з боку княжої влади чи з боку влади релігійної виявлялися прагнення змінити паритет на власну користь, то це мало впливало на баланс сил. Євангельська доктрина, якою керувалися обидві сторони, артикулювала моральний компонент у ставленні можновладців до народу, вона передусім апелювала до людських почуттів, до морально-етичної свідомості, до гуманітарних цінностей. Це наочно видно з першої статті в уже згаданому розділі «Бджоли», в якій вміщено настанови Іоана Хрестителя простому народові і воїнам. Із настанов можна зрозуміти, що за владою як такою визнається монополія на легітимність у здійсненні урядових функцій, але сама вона має бути лімітована певними моральними кордонами, які не має права переступати [5, 96].

«Бджола» звертає увагу на обов'язки ще однієї сторони державно-церковних відносин – звичайних християн. Їм дає свої настанови апостол Петро: «Корітеся кожній людській установі ради Господа, цесареві як володарюючому, правителі бо послані на помсту злодіям та на похвалу добродійцям» [5, 96] (1 Петр. 2, 13). Він упевнений, що влада у кожному країні надіслана Богом, а тому людина, праведна перед Богом, не повинна боятися такої влади (Рим. 13, 1-7). За пастирським посланням християнам належало молитися «за царів та за тих, хто при владі, щоб могли ми провадити тихе й мирне життя в усякій побожності та чистоті. Бо це добре й приємне, Спасителеві нашому й Богові, що хоче, щоб усі люди спаслися і прийшли до пізнання правди» (1 Тим. 2, 2-4).

Отже, із тексту «Бджоли» та Нового Заповіту християни повинні усвідомити, як важливо бути добрим і корисним громадянином. Домінуюча кількість висловлювань щодо влади у «Бджолі» локалізована навколо ідеї як християнських (Іоана Златоуста, Іоана Дамаскіна та невідомого автора), так й античних (Платона, Агафона, Епіктета) мислителів щодо моральних зобов'язань суб'єкта та об'єкта влади [5, 97-98; 100; 104; 109-110]. Власне мораль відіграє роль тотального соціально-

політичного регулятиву та єдиної сили, яка здатна надати політичним і міжлюдським стосункам гармонійного та гідного характеру.

Щодо реального втілення системи політичного устрою конкретної держави, де громадянами є християни, існував інваріант, за яким земна влада є тимчасова. Вся Блага Вість Нового Заповіту сконцентрована навколо релігійної та політичної теми – прийдешнього Царства Божого. Христос визнає: «Мое Царство не із світу цього» (Ів.18, 36). Воскреслий Христос повертається у своє Царство. Його царська влада не перебуває у суперництві з владою земних царів, а християни – піддані Царства Христового. Вони дякують Богу, що визволив їх «із влади темряви і представив... до Царства Свого улюбленого Сина» (Кол.1, 13). Йдеться про те і в «Бджолі»: «Від Євангелія. Шукайте Царства Божого і слави Його, а все це вам додасться» [5, 302] (Мт. 6, 33). «Від Євангелія. По правді кажу вам, як не повернетесь і не будете як діти, не увійдете у Царство Небесне» [5, 376] (Лк.18, 17; Мр.10, 15). Такий амбівалентний соціально-політичний та психологічно-емоційний статус християнина створював значну душевну напругу, але не заважав коритися царям профанного світу і вшановувати.

Готовність перебувати у чинному державно-правовому полі полягала у цілковитій відмові від усіх оцінок світської дійсності, її схвалення чи засудження: «Коли бачимо безчинства і заколот, то не кладемо вину на Бога. Не помислимо, ніби щось у світі без промислу Божого відбувається» [5, 313]. Це не означає, однак, що у тогочасної людини не було принципових переконань щодо сумісності наявного соціально-політичного устрою з власною вірою. Церква, попри таку світоглядну установку, намагалася максимально християнізувати політику. Прикладом інтенції до такого воцерковлення є текст «Бджоли» та низка інших давньоруських пам'яток («Слово про Закон і Благодать» митрополита Іларіона, «Послання до князя Володимира» митрополита Никифора, та у таких перекладних текстах, як «Ізборник 1073 року», «Повість про Варлаама та Йосафа»), що містили у собі зображення ідеального типу християнського володаря і мали на меті засобами переконання, апеляції до інтелектуальної сфери та моральних почуттів православного князя досягнути православної «симфонії».

Києворуська симфонія (обопільна толерантність) принципово відрізняється від католицького «папоцезаризму» (державно-адміністративного панування Церкви) та від візантійського (захоплення царями верховної єпископської влади), а згодом і протестантського необмеженого «цезарепапізму» (влади над Церквою абсолютного монарха, не обмеженого ні вірою, ні її канонами). Догмат про папську непогрішимість освячував обидві влади, а сам він набував тотальної харизми.

З такого розуміння співвідношення двох влад у східній Церкві впливало також те, що священна влада мала особливі ієрархічні повноваження, які походили від Церкви, й стосувались внутрішнього світу людської душі, тому засобами переконання є в переважній більшості моральні методи (просвічення, освячення, молитви, пастирство). Слова Христа «Нехай прийде Царство Твоє, нехай буде воля Твоя, як на небі, так і на землі» (Мт.6, 10) є не лише молитвою, але й сподіванням, пророцтвом. Тому світська влада розглядалася як один з різновидів церковного служіння. Молитовне освячення від Церкви царська (у Давній Русі – князівська) влада отримувала в обряді вінчання на Царство. Проте така освяченість не заміщувала первинної гріховності цієї влади. Вона не була теократичною, а поставала як тьм'яний праобраз священної теократичної влади. Через те у «Бджолі» наголошується на великій відповідальності й майстерності управляти країною тому, хто «прийняв владу», перед усіма людьми та Богом [5, 111-112].

Отже, аналіз висловлювань з «Бджоли» та сукупних уявлень про владу, наявних у Святому Письмі, дозволяє виокремити принципи, якими слід керуватися щоб досягти обопільної толерантності у державно-церковних відносинах: –

усвідомлення відповідальності суб'єктів світської та духовної влади перед Творцем; – принцип компетентності («гідно цареві пам'ятати, щоб потребував... людської мудрості»), – дотримання морально-етичних норм поведінки й пріоритет моралі та права. У духовно-практичній площині обов'язком давньоруських подвижників було викриття неправомірних дій влади та заступництво.

Синтезуючи теоцентричні доктрини Нового Заповіту й релігійно-світоглядні погляди християнських і античних мислителів, давньоруська перекладна пам'ятка «Бджола» допомагає реконструювати уявлення про симфонію відносин держави й церкви Київської Русі та містить сентенційні настанови щодо удосконалення останніх для сучасних взаємин держави з релігійними організаціями України.

Джерела та література:

1. Академічне релігієзнавство. Підручник. За науковою редакцією професора А. Колодного, – К.: Світ Знань, 2000.
2. Дьяченко Г. Полный церковно-славянский словарь. – М., 1993.
3. Коллесов В. В. Мир человека в слове Древней Руси. – Л., 1986.
4. Львов А.С. Очерки по лексике памятников старославянской письменности. – М., 1966.
5. Семенов В. Древняя русская Пчела по пергаменному списку // Сборник отделения русского языка и словесности АН. – СПб., 1893. – Т.54. №1.
6. Словарь древнерусского языка (XI – XIV вв.): В 10-ти т. – М., 1988. Т. 1.
7. Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып.1. XI – первая половина XIV в. – Л. 1987.
8. Словарь русского языка XI – XVII вв. М., 1974. Вып.2.
9. Срезневский Й. Й. Материалы для словаря древнерусского языка: В 3-х т. – СПб., 1893 Т.1.

Summary

Old Archaic memorial in the title of "Bdzhola" helps reconstructing the imagination about the harmony of the relationship of the state and church of the Kyiv Rus. It contains the sentential adjustments according to their perfecting for the modern relations of the state and the Ukrainian religion organizations.

Л.А. Михайленко.

АПОКРИФІЧНІ ТВОРИ В ДУХОВНОМУ ЖИТТІ УКРАЇНСЬКОГО НАРОДУ

Християнство започаткувало нову епоху в духовному житті українського народу. Його прийняття Руссю-Україною слід розглядати як велику світоглядну революцію, завдяки якій українці змогли залучитися до духовних процесів світової цивілізації. Ця подія вплинула на усі сфери духовного життя суспільства, в тому числі й на його писемну культуру. Адже християнство є релігією Писання з властивим йому шанобливим ставленням до Слова. Не лише священні тексти, а й світ загалом сприймався як книга, що містить заповідану Богом істину, котру людина має збагнути. У такому розумінні культура, що розвивається під впливом християнства неминуче набирає "книжного характеру", спонукає до осягнення сенсу "прихованого" в Слові, стимулює до роздумів над словом, пошуку метафізичного, символічного значення його. І це, власне, й стимулює напружену інтелектуальну діяльність, спрямовану на осягнення глибинних філософських ідей, закладених у текстах, що разом із християнством приходять на Русь. Разом з тим засвоєння ідей світової філософської думки відбувалось на ґрунті вітчизняної культури, що спиралась на давні традиційні світоглядні уявлення східних слов'ян. В результаті взаємодії двох

чинників – світової інтелектуальної традиції, що ґрунтувалось на ідеях давньогрецьких мислителів, істотно переосмислених візантійською християнською думкою, і разом з тим, вітчизняної культури, яка зберігала суттєве відбиття міфологічних уявлень східних слов'ян – складається світогляд українців, що, починаючи з XI ст. впродовж віків визначає специфіку мислення українського народу.

Як зазначає С.Єфремов “На староруському ґрунті зійшлися віч-на-віч два не схожих світогляди – поганський культ прадідів і рафінований християнський аскетизм, вироблений уже до того часу в східних монастирях візантійськими подвижниками і разом з християнством, з церковними книгами, з образами, церковними та іншими святощами християнського культу, пересаджений очима дивився на світ. Христова віра принесла новий культ, початки освіти і засоби для неї. Не дивно, що й писемність набула переважно релігійного характеру”.

Досить сильним був в цей час вплив на Русь, крім Візантії, східних слов'ян – сербів, а надто болгар, яких різнила з українським народом єдність віри у формі православного сповідання і єдність церковнолітературної мови. Цей період болгар, сербів та руських, аж до XVI ст., являє собою цілковиту єдність за своїм церковновізантійським характером і за основним змістом своїм, чому сприяли: 1) спільні церковні книги; 2) часті церковні відносини, що приводили до Русі сербське та болгарське духовенство; 3) зв'язки з Афоном, де кожен з них мав свої монастирі та представників – подвижників і переписувачів книг; і 4) єдність умовної старослов'янської мови, що стала мовою їхньої загальної літератури.

З Візантії та Болгарії якраз і перейшло до нас більшість апокрифів (Апокрифи – твори релігійного спрямування, що не увійшли до біблійного канону).

Апокрифічні сказання займають найважливіше місце релігійних легенд, що виникли за часів глибокої давнини на ґрунті релігійного вірування, під впливом священних біблійних книг. Первісна основа – давні легенди, які були в іудеїв не лише на початку писемності, а й за часів самої писемності, збереглися до порівняно пізніших християнських часів і перейшли до християнських книг. Перше посилення на апокрифи вбачають у 47-48 віршів 14-ої глави 3-ої книги Ездри, де крім 24 давніх канонічних книг, згадуються ще 70 книг нових і останніх, під якими письменники перших віків християнства мали на увазі давньоіудейські апокрифи. Водночас у християнській церкві були створені і свої апокрифи. Предметом деяких апокрифів є легенди про мучеників, сповідників, подвижників і вчинків.

Деякі апокрифи завдячують своїм походженням різним Єретикам, котрі укладали їх з тією метою, щоб захистити і поширити своє псевдовчення (“Євангеліє Никодима”, “Євангеліє Якова”, “Листування Ісуса Христа з Авгарем”, “Апокаліпсиси” тощо). Все значення апокрифів щодо Біблії обмежується тільки тим, що в них убачаються певні сліди давніх істинних переказів, принаймні деякі з тих легенд, що містяться в них, підтверджуються свідченнями самих новозавітних книг. З іншого боку, апокрифи розкривають перед нами внутрішнє життя свого часу; в них надзвичайно яскраво відбивається загальний склад на ідеальні настрої минулих часів, коли їх складено. Апокрифи показують нам, в якому світі уявлялись в давні часи священні особи та події, як вони впливали на уяву народу, які виховували в ньому почуття і прагнення; характерність загалом релігійно-моральний світогляд людини.

До Південної Русі апокрифи почали переходити одразу ж після прийняття християнства, одночасно майже зі священними й богослужбовими книгами. В XI – XV ст. проникали вони сюди з Візантії, Сербії та здебільшого з Болгарії, а в XVI та XVII ст. – з Польщі. Це було пов'язано з двовірством, що зберігалось на Русі досить довгий час. Церковно-релігійні перекази приносили з чужих країв також прочани. Наші предки нерідко ототожнювали Святе Письмо з різними апокрифічними творами,

історичними переказами та повчальними тлумаченнями. Апокрифські твори були своєрідним містком від язичництва до християнства.

Із зустрічі двох світоглядів створився той середній стан, який давні пастирі церкви називали двовірством. Християнське вчення з його сумарною проповіддю і доволі абстрактною догматикою двоїлося з тими первісними язичницькими уявленнями, якими батьки й діди жили цілі віки і, які передалися нащадкам. Новонаверені предки поділилися на дві групи. В одній, меншій, до певної міри пустила коріння церковна освіта, про запровадження якої так дбав кн. Володимир. І тут, на ґрунті перших церковнослов'янських творів, принесених з Візантії через Болгарію і безпосередньо з Болгарії, невдовзі стала розвиватися власна наслідувана література церковного характеру. Другу групу, незрівнянно численнішу, складала народна маса. До неї вчення доходило уривками, книг вона не читала, хоча з плином часу звикла обрядного зовнішнього вигляду, засвоїла деякі основні істини християнського віровчення сприймала легенди, але в цілому тривалий час лишалась на колишньому своєму первісному шаблі. В народній масі відбувалося змішання предметів поклоніння, давніх богів з християнськими святими (Перун-та Злля Пророк, Волос – і Святий Власій). Не було старих головних богів, тим паче були пам'ятні всі ті дрібні представники міфології, які переосновували народний побут у всіх напрямках. Словом, як, з одного боку, і нове вірування переінакшувалося й засвоювалося під впливом давньої міфології.

Народ, далекий від книжності, не спроможний був відмовитися від звичного світогляду і приймала з християнського вчення головним чином те, що в уявленнях зближалося з язичництвом. Але до певної міри це змішання трималося і серед самих книжників, які виявилися надто великими любителями "відлученої", міфологічно-християнської літератури. Отже, в давньому народному побуті спершу після прийняття християнства утворилося два світогляди – церковний і народно-двовірський. Перший наполегливо повторював християнське повчання, другий надалі зазнав особливо сильного впливу так звані "відлученої" або апокрифічної літератури. Легендарний, майже завжди фантастичний характер апокрифічних сказань, розв'язання ними, так би мовити, спірних пунктів християнських вірувань надавали їм чарівності та іноді робили навіть кодексом віри. Тому у давньоруській писемності апокрифи прожили довге життя, вони зустрічаються вже у найдавніших рукописах, зокрема "сказання Афродітіата", відоме у слов'янських списках з XIII ст., і посідають помітне місце аж до Середньовіччя. Спочатку апокрифічна література допускалася церквою, але пізніше з'являються списки "відречених книг". Їх нищать, а переписувачів переслідують.

Стаття "Про книги істинні та ложні" дедалі більше розросталася, доповнювала південнослов'янами та руськими додатками, і постійно вміщувалася у Кормчих та деяких інших книгах, погрожуючи карою тим, хто читає "відречені книги". Але апокриф уперто приймає в церковні зображення, в образівість, у церковні співи. У старовинних требниках поряд із церковними молитвами вміщувалися замовлення і закликання язичницького походження. У Церковних правилах багато положень і заборон запозичено було з "ложних книг" – "худих **намокононців**", за висловом "інденства" і під побоюванням прокляття за невиконання їх пускалось у темний забобонний народ. Належні Псалтирі супроводжувалися "відлученими" ворожильними книгами "про місячні дні", передбаченнями того, коли зручно садити, сіяти, брати шлюб тощо. Деякі окремі вислови, образні картини в акафістах мають на собі явні сліди впливу апокрифів.

Справа в тому, що деякі основи апокрифів ще з перших віків християнства користувалися довірою і повагою навіть у середовищі вчителів вселенської церкви. Це пов'язано з тим, що вони були якщо і не зовсім канонічним уявленням, то все-таки віроподібним переказом. Зокрема, академік О.Піпін наголошує на тому, що діяли

впевнені позитивні легенди і нерідко їхня безсумнівна і глибока християнська поезія, і діяв також елементи символу і праобразу, дуже сильний у самому християнському віровченні. Так, цією довірою користувалися легенди про світостворення, про небесні сили, про життя і смерть Богоматері тощо. Деякі апокрифи, як наприклад, "Першоєвангеліє Якова", "Євангеліє Никодима", або апокрифічні "об'явлення" (не всі), мали немов напівканонічне значення. В Русі апокрифи зіткнулися з однією з найтемніших боків нашого космічного світогляду, а саме – з буквализмом, із забобонним страхом перед усім, що видає себе за Святе письмо з безоглядною довірою до всього написаного. На твердження проф. М.Тифомірова, буквализм надавав однакової вірі і канонічній книзі і якійсь "Епістолі" Ісуса Христа, посланий з неба, з другого боку, диво руське життя та освіта твердо спиралися на релігійні засади; на них же виникли і розвернулися апокрифічні сказання. Отже, вони досить позитивно сприймалися читачами. Убогість церковно-богословського розвитку не давала їм можливості більш чи менш ясно усвідомлювати ті помилки та поєднання вимислу з істиною, які вражають нас в апокрифах. Навіть найосвіченіші з них, не викликаючи й архипастерів, навряд чи володіли таким знанням Святого Письма та історії, щоб могли критично ставитися до апокрифічних творів. До того ж, в апокрифічних творах була своя принагідність. Вони авторитетно, хоч нерідко дуже своєрідно розв'язували різноманітні релігійні питання – головний предмет тодішньої допитливості. Зокрема, містили натурфілософські та онтологічні проблеми, притаманні людині того часу. Так, поширений в Київській Русі "Шостиднев" Йоана, екзарха Болгарського, наголошував на тому, що Всесвіт є величним, в якому "небо утворене звездами, сонцем же и місяцемъ, и землю закъмъ и древомъе". У межах цієї тенденції певного розвитку одержують паростки наукового способу знань про природу. Початки знань з фізіології, теології містили крім "Шестиднева", збірки "Фізіологія", "Палей". ("Палей" містила в собі, поряд із священним старозаповітним текстом, дуже багато апокрифічних сказань і природно-історичних переказів з давньогрецьких джерел). В цей час позначений значними зрушеннями самосвідомості людини. Саме апокрифи є відображенням світоглядного зрушення тогочасної людини.

Процес прийняття християнства відбувався на ґрунті культури, що зберігала віддзеркалення найдавніших релігійно-міфологічних уявлень східних слов'ян. Зустріч і реальна взаємодія християнської та давньої релігійно-міфологічної картини світу спричинила до плюралізму різноманітних світоглядних позицій, кожна з яких певною мірою відбивала результат накладання християнських уявлень на модель світу, вироблену у культурі слов'ян. Народ для того, щоб зрізнитися з новим світом християнських ідей, мусив звести їх до рівня свого наївного розуміння і звичного способу уявлення. То ж на ґрунті апокрифічної літератури український народ формує своє нове світобачення. У давньоруській писемності апокрифи прожили довге життя і посідають помітне місце у книжності Давньої Русі до кінця Середньовіччя.

Вплив апокрифів відчувається, наприклад, у писаннях Д. Паломника, І.Вишенського, І.Галатовського, св. Дм. Ростовського, в пізнішій драматичній і віршованій літературі й навіть у деяких церковних сучасних службах (акафісти).

Джерела та література:

1. Горбаченко Т. Вплив християнства на становлення писемної культури Русі-України. – К., 1991.
2. Міфи України. – К., 2003.
3. Власовський І. Нарис історії Української Православної Церкви. – Т.1. – К., 1999.
4. Тихомиров М. Русское летописание. – М., 1949.

This article about that apocritical literature was a very important element of the Ukrainian writiring-culture.

СІЛЬСЬКІ ПАРАФІЯЛЬНІ СВЯЩЕНИКИ НА ПЕРЕЛОМІ 20–30-Х рр. XX ст.: СПРОБА СТВОРЕННЯ СОЦІАЛЬНОГО ПОРТРЕТУ

Розширення участі служителів церкви в сучасних суспільних процесах спонукає істориків до поглибленого вивчення впливу духовенства на суспільне життя, зокрема на рубежі 20–30-х рр. XX ст., коли влада спробувала ліквідувати традиційні засади селянського життя. Колективізація відчужувала у селян саме цінне – землю, унеможливлювала виконання ними звичних трудових та побутових функцій. Одночасно влада прагнула зруйнувати ще одну складову ментальності українського селянства – релігійність, що призвело до нового спалаху гонінь проти церкви та духовенства.

Антицерковний тиск на рубежі десятиліть висвітлювався в працях сучасних науковців. А. Зінченко, О. Ігнатуша, В. Пащенко, В. Силантьєв, С. Жилюк, вивчаючи церковно-державні відносини, діяльність православних конфесій, показали динаміку закриття церков, зняття дзвонів, здійснення кримінального терору проти духовенства в 1929-1930 рр. [1]. Отже, історики зосередили увагу на розгляді нищівного наступу партії на духовні підвалини українського села та висвітленні дій репресивно-каральних органів проти духовенства. Питання соціального становища сільського священика в період проведення більшовицьких експериментів не стало предметом спеціального дослідження.

На основі аналізу історіографічних здобутків, комплексу опублікованих джерел та архівних документів спробуємо з'ясувати умови життя парафіяльного священика та його роль в суспільно-політичних подіях означеного періоду. Розкриття цього питання допоможе зрозуміти суспільний статус православного духовенства та всебічно відтворити історію України.

Для кращого визначення змін у соціальному становищі православного духовенства на рубежі десятиліть вдамося до стислої характеристики стосунків священика з сільською громадою та органами влади у селі в попередні роки. В першій половині 20-х рр. при вирішенні важливих питань селяни прислухалися до думок священика. Його, як авторитетну людину, селяни запрошували на сільські сходи. В доповіді Романівського комітету КП(б)У Волинського округу за січень – березень 1926 р. повідомлялося, що керівництво життям в селі Романове повністю підпало під вплив священика і заможних селян [2, 43].

Сільрада залучала священика до вирішення громадських питань. Татарновицька сільрада Народицького району Коростенського округу мала реалізувати декрет про виселення поміщиків. З цього приводу рада запросила священика на сільські збори. Після його промови селяни постановили негайно виселити поміщика [3, 86-87]. Те, що сільрада радилася з духовенством не здається дивним, оскільки члени ради були віруючими людьми та сприймали священнослужителів як наставників. Вище зазначену тезу проілюструємо низкою прикладів, які показують, що відносини членів сільради та духовенства не завжди мали антагоністичний характер.

В селі Грабаровка Березово-Рудського району Прилуцького округу в 1926 р. декілька членів сільради входили до складу церковної ради. За повідомленням секретного співробітника ці особи представляли на зборах релігійної громади сільраду та цілком захищали інтереси церкви та підтримували священика [4, арк. 244].

В селі Вечерки того ж району священик мав добрі стосунки з головою та секретарем сільради. З їх негласного дозволу священик виловлював рибу з ставка [4, арк. 243].

В тому ж окрузі в селі Городня Пирятинського району голова сільради Романенко, батько якого очолював церковну раду, знаходився у близьких відносинах з священником Сохальським. Члени сільради з дозволу Романенка складали для церковної ради різні списки, відомості, заяви [4, арк. 141].

Траплялися такі випадки, коли на засіданні сільради піднімалося питання про відібрання землі у селянського будинку на користь церковної громади [5, арк. 164].

Релігійністю відрізнялися і члени сільради Щастновці Бобровицького району Ніжинського округу. Вони співали у церковному хорі. В тому ж окрузі в 1925 р. сільрада через підставних осіб продала ліс релігійній громаді [6, арк. 247].

Звичайно не скрізь священник брав участь у зборах сільської громади. Ставлення селян до священника залежало від багатьох факторів – релігійності селян, життєвого досвіду священника, його моральних якостей. Однак, тенденція участі священників в селянських зборах зберігалася.

Поступово органи влади на селі формувалися з партійних активістів, які намагалися унеможливити вплив священника на селян. Наприкінці 20-х рр. проведення масштабної кампанії витіснення "ворожих елементів" з державних органів, громадських організацій призвело до повної заміни радянського апарату "відданими" кадрами. В результаті сільрада, яка ще в середині десятиліття прислухалася до думок священника, в кінці 20-х рр. спробувала ліквідувати вплив священника на загальне сільське життя. Представники влади розуміли, що закрити церкву не достатньо для викорінення релігійності. Вони вважали, що поки в селі мешкатиме священник, їх антирелігійні кампанії не будуть успішними. Тому для досягнення повного безвірництва влада насильницькими адміністративними заходами перешкоджала спілкуванню священника з віруючими. У 1929 р. в селі Ладине Чернігівського округу голова сільради заборонив священнику відвідувати віруючих з молитвою. Для припинення спілкування селян з духовенством голова загрожував области непомірним податком тих селян, які пускатимуть до себе в хату священника. Іншому священнику з того ж округу А. Хропачову сільрада Петрушіно теж заборонила відвідувати віруючих [7, арк. 92, 111].

Коли вже місцеві органи влади не знаходили привод для вигнання священника з населеного пункту, то вони все частіше вдавалися до силових методів проти священника та віруючих. Голови сільрад загрожували арештами людям, які розмістили у себе в будинку священника. Як, наприклад, голова сільради в Олександрівці Олександрівського району Кременчуцького округу, який пригрозив селянам непомірним оподаткуванням у разі надання ними житла священнику. Внаслідок цього священник відвіз свою родину в місто Олександрія. Кожного разу, коли він прибував в парафію, йому загрожували арештом і засланням. 28 січня 1930 р. непокірливого священника все-таки заарештували на 23 дні. Після звільнення він став об'єктом переслідування органів ДПУ. Кременчуцьке окружне відділення ДПУ двічі викликало його на "співбесіду", де священнику без висунення будь-яких звинувачень заявили: "Виїзди куди хочеш!" [8, арк. 67].

В лютому 1931 р. Ніконов, голова Стадницької сільради на Вінниччині, о другій годині ночі наказав священнику Міроненку негайно виїхати з села. Священник, розуміючи можливі наслідки відмови, був змушений підкоритися [9, арк. 18].

З кінця 20-х рр. податковий пресинг, як засіб тиску на духовенство та селян, значно погіршив матеріальне становище священнослужителів. Одним із свідчень цього стало масове звертання духовенства до райадмінвідділів з кінця 1929 р., передусім священників усіх православних церков, з проханням дозволити їм пройти по селу та зібрати пожертвування для свого існування [10, арк. 181].

Священнослужителів обкладали податками в таких обсягах, що вони не змогли виконати поставлені перед ними вимоги. І тоді у них конфіскували все майно, навіть найнеобхідніше для сім'ї. Наведемо низку типових прикладів. В 1929 р. в селі

Мала-Калигорка Шевченківського округу сільрада відібрала у священика Мацкевича все майно, а самого священика було вигнано з села.

В селі Дубієвка Медведівського району того ж округу влада конфіскувала все майно священика Ф. Тихоновича, в тому числі й домашні речі. Подібна доля спіткала і священиків з Верхньо-Покровського району, з села Корніївка, Лозановка та Троїцьке Ногайського району на Мелітопольщині.

В селі Остриківці Велико-Токмакського району Мелітопольського округу у зв'язку з прийняттям постанови про закриття церкви сільрада описала все майно священика та наказала йому протягом двадцятичотирьох годин виїхати із села [11, арк. 65-65зв.].

Розкуркулювання з повним описом майна торкнулося духовенства у всіх регіонах України [12, 144].

Непомірне обкладання податками духовенства викликало обурення віруючих, які вимагали від сільрад зниження податків [13, арк. 13]. Миряни через матеріальну скруту не могли допомогти священику з виплатою податків і, прагнучи хоч як-небудь облегшити становище священика, складали письмові прохання до вищих урядових інстанцій, в яких пояснювали, що саме бідність не дозволила священику сплатити податки. Про безуспішність таких спроб віруючих свідчить подальша практика обкладання священиків непосильними податками.

Отже, сумні події 1929 – 1930 р. – податковий тиск, насильницьке створення колгоспів – безпосередньо зачепили усі прошарки радянського села, в тому числі і духовенство, яке влада охрестила ворогами побудови соціалізму. Духовенство своєю долею поділяло розпач і страждання селян. Відібрання у власника землі, майна, розкуркулення – ці болючі проблеми руйнації традиційного устрою селянського життя священики не могли не зачепити у проповідях. 14 січня 1930 р. в селі Варві Прилуцького округу священик Олексій Гаєвський читав в церкві проповідь, де “на ґрунті нажиму” відмовився від служби. Священик, виголошуючи проповідь, плакав, а за ним і вся парафія. Один бідняк пояснив чому селяни плакали: “того, що він (священик – Т.Б.) намалював наше безвихідне становище. Податками тиснуть, в колективи гонять, товару немає і чим далі, тим гірше...” [14, арк. 64].

Трагізм подій змушував селян з неабияким хвилюванням думати про своє майбутнє, про шляхи знаходження виходу з важкого становища. Звичайно люди бажали почути точку зору священиків. Саме для отримання поради четверо мешканців села Усівки Пирятинського району прийшли до священика Павла Андрієвського, який за свідченнями представників влади, являвся “високорозумним зразком в очах селянства”. Селян хвилювала загроза виселення, і не безпідставно, на той час вже набрав серйозних обертів наказ ДПУ УСРР “Про організацію операції з масового виселення куркульсько-контрреволюційних елементів з території України” від 7 лютого 1930 р. Священик П. Андрієвський, ймовірно прагнучи заспокоїти селян, а можливо і не усвідомлюючи, що влада спроможна влаштувати геноцид проти власного народу, зазначив: “... про Соловки, – то це ж дурниця. ...Де ж вони гроші візьмуть на переселення, це ж не одну тисячу карбованців треба, а вони ж індустріалізують країну, це ж одного, або п'ять одішлють, а не всіх...” [14, арк. 311]. В умовах відчуття апокаліпсиса, яке нависло над українським селом, священик прагнув надати пораду та втіху, хоч на деякий час.

Із наростанням страху селян перед завтрашнім днем посилилася роль священика як духовного наставника. Селяни в очікуванні страшного суду і кінця світу, вночі пробиралися в церкву, умовляли священиків відслужити службу і причаститися [15, 86].

У відповідь на політику влади, яка обезкровлювала село, збільшилася кількість масових селянських виступів. В них проявлялися риси організованості і згуртованості селян [15, 80]. У цій ситуації важко було залишитися на нейтральній позиції навіть

духовенству. Священик Лепинський села Шестовиця на Чернігівщині одного дня закінчив раніше службу та відпустив віруючих з церкви, які поспішали до будинку селянина Федора Якуба, майно якого в цей час грабували. 300 жінок, намагаючись завадити пограбуванню, побили бригаду активістів [16, арк. 135].

Висловлені під час масових волинок та виступів селян в січні – березні 1930 р. вимоги до влади свідчили, що селяни виборювали і інтереси духовенства. Серед головних заяв, висунутих селянами в Тульчинському окрузі, звучали вимоги про надання священикам виборчого права, повернення їм будинків, земельних наділів, звільнення заарештованого духовенства [15, 306, 322, 332-333].

В березні 1930 р. в селі Політанки Джуринського району Могилів-Подільського округу було вивішено об'яву, в якій автор закликав повалити владу, "вигнати школу з будинку та передати його попу" [15, 330].

Отже, духовенство в період масового організованого опору економічній політиці поділяло опозиційні настрої селянства. В умовах соціально-психологічної напруги у священика, як у досвідченої людини, з більш високим рівнем освіти, селяни шукали поради, як у служителя церкви – втіхи. Події на рубежі 20–30-х рр. яскраво продемонстрували, що священик користувався неабияким авторитетом. Влада, усвідомлюючи вплив священнослужителів на селян, намагалася фізично знищити їх, звинувативши у контрреволюційній діяльності.

Джерела та література:

1. Зінченко А.Л. Благовістя національного духу. Українська Церква на Поділлі в першій третині ХХ ст. – К.: Освіта, 1993. – 256 с.; Зінченко А.Л. Визволитися вірою. Життя і діяння митрополита Василя Липківського. – К.: Дніпро, 1997. – 424 с.; Зінченко А.Л. Доля церковних дзвонів у 20–30-х рр. в Україні // Київська старовина. – 1996. – № 6. – С. 97-106; Ігнатуша О.М. Українська Автокефальна Православна Церква (1917-1930 рр.). Дис... канд. істор. наук: 07.00.02 /Харківський державний університет/. – Харків, 1993. – 255 с.; Ігнатуша О.М. Інституційний розкол православної церкви в Україні: генеза і характер (ХІХ ст. – 30-ті рр. ХХ ст.). – Запоріжжя: Поліграф, 2004. – 440 с.; Пашенко В.О. Свобода совісті в Україні: Міфи і факти 20-30-х рр. ХХ ст. – К.: Ін-т історії України, 1994. – 252 с.; Силантьєв В.И. Большевики и православная церковь на Украине в 20-е гг. – Харьков: Харьковский госполитехнический университет, 1998. – 232 с.; Жилюк С.І. Репресії проти духовенства та віруючих на Житомирщині у 30-х рр. // Людина і світ. – 2002. – № 7-8. – С. 40-44.
2. Червоний терор проти духовенства і віруючих на Східній Волині (Житомирщина) у 20–30-х роках ХХ ст. Архівні документи та матеріали / Упорядник С.І. Жилюк. – Рівне: Волинські обереги, 2003.
3. Бобко Т.Г. Православний священик у радянському селі: 20–30-ті рр. ХХ ст. // Історія релігій в Україні. Науковий щорічник. – Кн. 1. – Львов: Логос, 2004. – С. 84-89.
4. Державний архів Чернігівської області (далі – ДАЧО). – Ф.П.342. – Оп.1. – Спр.263.
5. ДАЧО. – Ф.П.342. – Оп.1. – Спр.47.
6. ДАЧО. – Ф.П.11. – Оп.1. – Спр.41.
7. ДАЧО. – Ф.Р.67. – Оп.1. – Спр.473.
8. Центральний державний архів вищих органів влади та управління України. – Ф.5. – Оп.3. – Спр.1961.
9. Державний архів Вінницької області (далі – ДАВО). – Ф.П.87. – Оп.1. – Спр.93.
10. ДАВО. – Ф.Р.687. – Оп.4. – Спр.44.
11. Центральний державний архів громадських об'єднань України. – Ф.1. – Оп.20. – Спр.3185.
12. Матвєєв А. Репресивна політика щодо церкви в 30-х рр. ХХ ст. на Поділлі // Політичні репресії на Поділлі в ХХ ст. Матеріали міжнародної науково-практичної конференції (Вінниця, 23-24 листопада 2002). – Вінниця: Велес, 2002. – С. 143-146.
13. ДАВО. – Ф.П.51. – Оп.1 – Спр.497.
14. ДАЧО. – Ф.П.342. – Оп.1. – Спр.887.

15. Васильєв В., Віола Л. Колективізація і селянський опір на Україні (листопад 1929 – березень 1930 рр.). – Вінниця: ЛОГОС, 1997. – 536 с.
16. ДАЧО. – Ф.П.616. – Оп.1. – Спр.5.

Summary

The article analyzes the social situation of the orthodox clergymen in the 20-30-s of the XX-th century. The relation between the clergy and the country community and authorities are in the focus. The article defines the conditions of the life of a priest and the role of the clergymen in the social and political events in the 20-30-s of the XX-th century.

О. Запорожець

СТАНОВИЩЕ ЦЕРКВИ В РОКИ ДРУГОЇ СВІТОВОЇ ВІЙНИ

У рік 60-річних роковин перемоги над фашистськими окупантами слід підкреслити внесок священнослужителів та церкви у спільну боротьбу проти фашизму.

З перших днів Великої Вітчизняної війни Православна церква брала участь у звільненні України від німецько-фашистських загарбників. У ці важкі роки патріотичні настої проявлялися з особливою силою і були опорою для віруючих, які боролися на фронтах і трудилися в тилу.

Напередодні війни становище церкви було катастрофічним. Майже тридцять років православ'я зазнавало жорстоких гонінь. Десятки мільйонів православних були знищені під час громадянської війни, червоного терору, загинули від голоду та репресій.

З самого початку війни ціле море народу хлинуло у православні храми. Жахливі випробування військового часу змусили подолати страхи та знову отримати віру мільйонам людей. Держава почала згортати антирелігійну боротьбу.

В роки Великої Вітчизняної війни громада церкви Святого Георгія поблизу Голої Пристані на Херсонщині на свій страх та ризик відкрила церкву під керівництвом старости селища Андрона. Ночами, щоб не потрапити до рук загарбників, він їздив від селища Карда шинка човном на веслах до Херсону, купував ікони, чекав наступної ночі та знову повертався у село.

У період окупації, за свідченнями архівних документів, у селі Мала Кардашинка все було розграбовано, а релігійна громада зайняла це клубне приміщення, знову відновила один купол і пристосувала будівлю до культових потреб.

Православні люди України всюди гаряче відгукнулися на заклик "Все для фронту, все для перемоги!" був організований спеціальний збір допомоги бійцям, які перебували у шпиталях. Жіночі монастирі забезпечували шпиталі та сховища для постраждалих від війни білизною та перев'язочними матеріалами, допомагали доглядати хворих та поранених.

Заклики архіпастирів та пастирів знайшли щирий відклик у серцях віруючих людей нашої Батьківщини. Багато мільйонів карбованців за роки війни були зібрані віруючими та духівництвом на військові потреби, на поранених та хворих воїнів.

30 грудня 1942 р., у дні всенародного патріотичного підйому по збору коштів для фронту, Блаженний митрополит Сергій звернувся до архіпастирів, пастирів та приходських громад церкви із закликом жертвувати кошти на спорудження танкової колони імені Дмитра Донського. Цей заклик був підхоплений всією церквою. Всього на танкову колону було зібрано духівництвом та віруючими понад 8 млн. карбованців, велика кількість золотих та срібних речей.

Війна принесла нашій країні смерть мільйонів її синів та дочок, значні руйнування, загибель цінних пам'яток історії та культури. Страшне випробування не минуло і Православну церкву. За роки війни вона втратила багато віруючих, значну кількість храмів тощо. Вцілілі храми були спустошені, святині народу зазнали осквернення.

Так, від Свято-Успенського собору у Києво-Печерській Лаврі залишилася лише груда каміння. Не можна без скорботи дивитися на руїни на місці підірваної німцями Великої Лаврської Церкви або Успенського Собору, створеного в XI ст. генієм безсмертних візантійських будівників. Подібні руйнації німецько-фашистські окупанти здійснили на всій зайнятій ними території.

Батьківщина високо оцінила заслуги архіпастирів, пастирів та ченців, а також мирян Православної церкви в роки війни, нагородивши їх урядовими орденами та медалями.

Наш народ переміг тому, що відстоював свою Вітчизну. Кожна людина знає, що не у бомбах або іншій смертоносній зброї полягає істинна сила перемоги. Вона – у силі людського духу та у його прогресивних прагненнях, у божественній ідеї єдності всіх миролюбних націй та людей.

Виходячи із Новозавітного вчення про людину, як любиме Боже творіння, Православна Церква завжди нагадує про високу і неповторну цінність кожного людського життя, що дане не для того, щоб її приносили у жертву заради завоювання "життєвого простору" або заради корисних егоїстичних розрахунків. Церква молить Бога, щоби він зупинив руку, що загрожує мирові, щоб всі люди Землі могли жити спокійно, без війн.

Жити у мирі з самим собою, з людьми та з Богом – найбільше благо на землі. Православ'я вусі століття та завжди йтиме разом із своїм народом. Тому воно свято шанує пам'ять героїв великої Вітчизняної війни, всіх тих, хто віддав своє життя за життя своїх близьких, виконуючи заповідь Христа: "Немає більшої, аніж та любов, як якщо хтось покладе душу свою за друзів своїх" (Ін. 15, 13).

Джерела та література:

1. Клименко В. Православная церковь в Великой Отечественной войне //Магистраль. – 1998. – № 30. – С. 14.
2. Ярова М. Під зорею святого Георгія //Херсон. Скіфи. – 2002. – С. 207.
3. Моржанский Н. Как они боятся этих человеческих чувств! //Наука и религия. – 1995. – №4. – С. 2-3.
4. Кондаков С. Битва за Россию продолжается //Молодая Гвардия. – 1994. – №9. – С. 136-142.
5. Янг Дж. Христианство. – М.: Фанр-Пресс, 2001. – 384 с.

Н.П.Чепрасова

ЛУКА КРИМСЬКИЙ – ЛІКАР ТІЛЕСНИЙ ТА ДУХОВНИЙ ПОГЛЯД У МАЙБУТНЄ

На наших очах завершується епоха Просвітництва. Відходять два її міфи: міф про всесилля Науки (як єдиного засобу до розв'язання всіх людських проблем) та міф про Прогрес [6,531]

На початку третього тисячоліття суспільство (в тому числі наукове співтовариство) відкриває, що однієї наукової мови недостатньо для того, щоб описати все різноманіття світу, в якому живе людина. Поруч повинні бути й інші мови...

Сьогодні акцент потрібен бути таким: наука повинна бути моральною. Тобто наука може бути відкритою для зіставлення з євангельським вченням – але вже не для того, щоб судити Євангеліє за своїм лекалом, а заради того, щоб самій впустити в себе людський, моральний вимір.

Але Істина не повинна бути нашою ровесницею більш того, для свого сходження в світ людей вона може обрати не тільки світ «світлого майбутнього», але й світ минулого.

У статті мова піде про творчий наробок у Луки Кримського (світське ім'я В.Ф. Войно-Ясенецький) як хірурга – науковця та християнського пастиря, праці якого, на жаль, невідомі більшості з причин довготривалого замовчування та переслідувань за віру.

У сучасних умовах поглиблення моральної кризи, яка не обійшла й медицину, коли масштаб особистості лікаря став зовсім інший і закликати до подвижництва смішно, фігура Луки Кримського постає досить актуально своєю монолітністю в головному прагненні – творити добро на землі.

« Історія предків завжди цікава для
того, хто достойний мати вітчизну»

М.М. Карамзін

Минуло більше 40 років з того часу як не стало видатного вітчизняного хірурга – науковця Володимира Феліксівича Войно-Ясенецького (1877-1961 р.р.).

З точки зору повсякденної свідомості його життя уявляється складеним з парадоксів та контрастів, які були присутні в кожному її моменті:

- талановитий учень художнього училища – і мужицький лікар;
- видатний вчений – медик і керівник – архієрей в атеїстичній державі;
- блискучий хірург – і проповідник, пастир (і це в часи церковного розколу та гоніння на церкву);
- автор великих медичних монографій – і творець богословських, філософсько-релігійних трактатів, проповідей;
- лауреат Сталінської премії I ступеня і – в'язень тих же сталінських застінок;
- чорна мантия ченця – ознака покаяння та смирення перед Богом та людьми – і біла мантия лікаря – ознака незаплямованого нічим служіння хворим та немичним [2;11].

Лука Кримський пережив майже всі катаклізми політичних хуртовин нашої історії XX століття і зберіг незаплямовану совість

Медичній справі Валентин Феліксівич присвятив 58 років свого життя [8;174].

За кінчивши Київський університет, він часто називав себе хірургом – самоучкою, так як повсякденна практична робота земського хірурга(13 років) багато чому [2;26].

У земських лікарнях приходилося працювати терапевтом, хірургом, гінекологом, урологом. Робочий день тривав з 9 години ранку до півночі з перервою на обід. Кількість відвідувань хворих в рік сягало 30-35 тисяч, кількість операцій-700-1100 (від нейрохірургічних до операцій на очах). 95% всіх оперативних втручань проводились під місцевою анестезією, якою лікар володів майстерно. Звертає на себе увагу низький показник післяопераційної летальності: всього 4,5- 5,5%. Ці результати ретельно відслідковувалися, звітувалися та друкувалися як значні монографічні роботи лікаря [12;71].

Земський лікар по суті був першим сімейним лікарем.

У сучасних умовах реформування вітчизняної медицини (розпочався новий етап створення сімейної медицини) досвід земського лікаря В.Ф. Войно-Ясенецького може бути дуже корисним.

Валентин Феліксович мав певний недолік: «не мав міри в роботі», постійно навчався, не беріг себе, що в кінцевому результаті привело до повної сліпоти наприкінці його життя [2;12].

Працюючи над докторською дисертацією, присвяченій регіонарній анестезії, він не припиняв роботу земського лікаря, утримуючи жінку та четверо малолітніх дітей, вивчав французьку мову та штудіював 500 наукових робіт іноземних авторів в оригіналі [4;84].

Для порівняння моральних критеріїв науковця розглянемо декілька фактів з подальшої історії.

Вже в 1990 році й 15 «випадків» (та ще з неособистої практики) декому здавалось достатніми для дисертації [9].

А на сучасному етапі розвитку суспільства ми наближаємося до тієї стадії, «коли значна його частина стане докторами й академіками, а інші – заслуженими і народними. Захищають кандидатські і докторські дисертації навіть ті, хто реально не працює в науці» [14].

Для науки це є дуже небезпечна динаміка.

З цього приводу доречно згадати слова лауреата Нобелівської премії Капіці Л.Л. про головну та керуючу роль науки/ що «цей момент настане тоді, коли ми почнемо виходити зі стадії імітації в стадію творчу» [7;25].

В.Ф. Войно-Ясенецький був творчою та високоморальною людиною, для якої в медицині поняття «комерція» та «користь» взагалі не існували. Кожний хворий – «не випадок», а тільки жива страждаюча людина (так він говорив часто) [9].

Вагомим внеском у медичну науку стала його фундаментальна праця, скромно названа автором «Нариси гнійної хірургії». Робота вражає формою довірливого діалогу, бесіди з обов'язковим аналізом тих чи інших помилок. Читаючи працю, неодмінно уявляєш образи пацієнтів, яких лікар називає на ім'я [5;90]. «Нариси» стали настільною книгою хірургів і лікарів інших спеціальностей. Їх називають класикою. Академік Кованов В.В. (учень Войно-Ясенецького) так розкрив важливість «Нарисів гнійної хірургії»: «Войно –Ясенецький великий тим, що, як блискучий анатом, вивчив всі механізми розповсюдження гнійного ураження. Він залишив точні схеми (малюнки до книги робив сам) руху «хвороби» від осередку будь якої локалізації, які допомагали намітити такі ж точні міри захисту. У роки війни за його методиками було врятовано життя тисячі поранених». Далі академік стверджував, що подібної роботи «вузьким» спеціалістам ніколи не створити [9].

Безумовно, що за останні 40 років технологія лікування запальних процесів сильно змінилася. Медицина збагатілася фундаментальними відкриттями в сфері патофізіології, бактеріології, діагностики (ультразвукова, комп'ютерна томографія, радіоізотопне сканування)[5;90].

Саме в цій сфері продовжила справу свого діда Ольга Валентинівна Войно-Ясенецька (онука славетного хірурга). Кандидат медичних наук, автор більш 50 наукових робіт різноманітної тематики з патологічної анатомії. Чверть століття Ольга Валентинівна очолювала патологічну службу м.Одеси, створивши свою школу й налагодивши контроль якості діагнозів. Але наприкінці 2001 року Ольга Валентинівна пішла з життя [15].

Свій духовний потенціал, високий інтелектуальний рівень Ольга Валентинівна черпала з надр великого роду Войно-Ясенецьких, була натурою високохристиянською, як дід. Вона не розділяла людей на багатих і бідних, на достойних і недостойних. Творити добро-було її головним призначенням. Як людина неординарна, вона й неординарно померла під час урочистої конференції на честь пам'яті діда, Святителя Луки, Архієпископа Сімферопольського та Кримського в Києво-Печерській Лаврі. У неї стався приступ – гостра зупинка серця. Ім'я Ольги Валентинівни залишиться в пам'яті учнів, всієї медичної спільноти [15].

Повертаючись до духовної спадщини Луки Кримського в період його архієрейської служби в Криму (1946-1961), він пише найголовнішу свою богословську книгу – «Дух, душа і тіло», яку ставить вище особистих праць з хірургії [1]. Книга не була надрукована ні за життя, ні після смерті автора. До недавніх пір вона залишалася пам'ятником перших кроків церковного самвидаву [19;433].

Темі взаємодії науки і релігії святитель Лука приділяв багато уваги протягом всього життя, систематизував свої роздуми в книзі «Наука і релігія». Він пише: «Наукове мислення доводить, що повинен бути Бог, а релігія – Його відкриває і свідчить про нього... Наука без релігії – небо без сонця»[5;90]. У вченого і богослова просто не було проблеми розриву віри і розуму, науки і релігії. Божий світ ним сприймався як ціле в різних своїх проявах.

Лука Кримський переслідувався за віру. За 11 років заслання та тюрем відчув гнів і нетерпимість тоталітарного режиму до Церкви, але не озлобився [10]. Його життя було повністю присвячено служінню Богу та ближньому в прояві турботи про здоров'я тілесне та духовне

Церковна історія знає небагато прикладів такого служіння, наприклад святий великомученик і цілитель Пантелеймон, преподобний Агапіт Печерський. Але святитель Лука жив у наш час. Він є нашим співвітчизником, і ми знаємо його життя: як перемагав гріх, як протестував проти насилля і жорстокості, як благодать Божа вела його по дорозі ціложиттєвого подвигу. Любов і пам'ять людей – це те, що залишив після себе Лука Кримський.

11 червня 1996 року Владика Лука канонізований Українською Православною Церквою [12].

Початок III тисячоліття багато хто з нас пов'язував з великими надіями та змінами. Ми всі ждали оновлення, заглядали у майбутнє, але тільки не в минуле. На жаль, перекинутий листок календаря не переробив наш внутрішній світ, не став тим зовнішнім душем, який омив би наші проблеми і гріхи. Та і «духовність» ми часто розуміємо як душевність, естетизм, практичні інтелектуальні заваби або просто «визивання духів». Далеко не для кожного з нас «духовність» є повернення до християнства, яке вимагає покаяння та розумово –напруженої роботи. Набагато легше, як показує практика, впадати в неоязичництво, наприклад, побігти до ворожки або прослухати астрологічний прогноз [16]. Питання про спасіння душі в нашому житті відступило перед проблемою виживання тіла. На жаль, сучасна людина стала надто прагматичною, зорієнтованою на матеріальні цінності, які забезпечують комфорт, складають основу самоствердження [3].

У кожного з нас є свій вибір. А без знань, без моральних орієнтирів в духовному просторі не обійтись.

Тому на початку XXI століття знову створились умови для стратегічного союзу Церкви і Науки. Адже найпростіший шлях до зближення – це мати спільного ворога. Таким спільним ворогом вчених і священників став окультизм [6].

На кожному кутку окультина «наука» обіцяє здобуття з її допомогою зцілення та процвітання, успіх в житті та інші утіхи... [13;17].

Різноманітні підручники та посібники закликають пити, лікуватися неконтактним масажем, розкривати духовні центри, перекачувати енергію...

Епохою духовного безладдя можна назвати час в якому ми живемо. Людина зі своїм кволим знанням «наукового атеїзму» опинилась одна проти легіонів неязичницьких і сектантських проповідників та цілителів [6].

Можливо, в цьому випадку найрадикальнішим протестом проти лжедуховності стане повернення до істинної Науки та високої Моралі. До цього закликав Лука Кримський.

Джерела та література:

1. Святитель Лука(Войно-Ясенецкий).Дух,душа и тело. Москва-клин:Сибирская благовонница. 2003.-126с.
2. Архиепископ Лука(Войно-Ясенецкий)."Я полюбил страдание..."Автобиография.- Полтава:Переиздание Спасо-Преображенского монастыря.2001.-206с.
3. Алмашій А.Релігія і духовні цінності.//Демократична Україна.-1999.-23січня.-с.2.
4. Виленский Ю.Профессор В.Войно-Ясенецкий на фоне 20 века.//Доктор.-2001.- №6.- с.84-88.
5. Виленский Ю.Профессор В.Войно-Ясенецкий на фоне 20 века.//Доктор.-2002.-№1.- с.86-90.
6. Диякон Андрей Кураев.Христианство на пределе истории.М.:Паломник.-2003.-с.782.
7. Капица П.Л.Что же действительно нужно ученому?//Наука и жизнь.-1994.-№7.-с.22-27.
8. Кассирский И.Размышления о В.Ф.Войно-Ясенецком – хирурге и священнике.//Человек.-1995.-№4.-с.167-177.
9. Кованов В.В.Врач для народа.//Медицинская газета.-1990.-18 марта.-с.3.
10. Лисичкин В.А.Крестный путь святителя Луки.Троицкое слово.М.-2001.-с.440.
11. Лобова О.Праведник.//Людина і світ.-1997.-№7.-с.2-5.
12. ОколовВ.А. В.Ф.Войно-Ясенецкий – хирург и архиепископ.//Хирургия.-2002.- №9.-с.71-72.
13. Православная церковь и современная медицина/под редакцией С.Филимонова.- Санкт-Петербург.-2001.-с.425.
14. Рожен О.За Гамбурзьким рахунком.//Дзеркало тижня.-2004.-№12.-с.15.
15. Светлой памяти:[Ольга Валентиновна Войно-Ясенецкая]// Одесский медицинский журнал.-2002.-№3.-с.99-100.
16. Щоткіна К.Стихія православ'я.//Дзеркало тижня.-2003.-№44.-с.25.

Ю.Ю. Куценко

ПИТАННЯ РЕЛІГІЇ В ТВОРЧІЙ СПАДЩИНІ М. ДРАГОМАНОВА: ІСТОРІОГРАФІЯ ПРОБЛЕМИ

Сталість відносин в будь-якій поліетнічній державі визначається багатьма чинниками. Одним з найбільш важливих факторів, що забезпечує стабільність в суспільстві, є релігійний фактор. Особливо це стосується держав, в яких церква грає провідну роль у формуванні масової свідомості, або саме до авторитету церкви звертаються у спробах вирішити складні суспільні проблеми. Подібна ситуація складається в сучасних пострадянських державах, де від епохи тотального пропагованого атеїзму відбувається перехід до поступового проникнення релігії в усі сфери суспільного життя. Цей процес певним чином ускладнюється існуванням на пострадянському просторі великої кількості різноманітних нетрадиційних сект і релігій. Вони заповнюють собою той духовний вакуум, який виник в період розпаду СРСР. Тому, співвідношення традиційних та нетрадиційних релігійних течій, їх взаємовідносини та вплив в сучасному пострадянському суспільстві постійно привертає увагу дослідників. А також спонукає їх звертатися до досвіду минулих поколінь, передусім істориків, щодо вирішення цього питання.

Творчість М.Драгоманова (1841-1895), відомого українського історика, суспільного діяча, вирізняється своєю багатоаспектністю. Вчений поставив перед собою завдання розробки концепції політичної реформи в тогочасній Російській імперії. Це повинно було спонукати до створення в державі й наступне об'єднання автономних громад на зразок швейцарської конфедерації. Одночасно він наголошує на тому, що таке перетворення має сприяти вільному розвитку Людини, незалежно від національних, соціальних, а тим більше релігійних чинників. Саме тому проблеми

релігії посідають в його творчому доробку одне з найважливіших місць. Про це свідчить той факт, що серед невеликої кількості відомих досліджень М.Драгоманова, значну частину складають роботи, присвячені висвітленню релігійного питання як в історичній ретроспективі так і в сучасних йому умовах: "Заздрі боги", "Про Брацтво Хрестителів або Баптистів на Україні", "Євангельська віра в старій Англії", "Про волю віри", "Віра й громадські справи", "Рай і поступ", "Борьба за духовну власть и свободу совести в XVI – XVII ст." та інш. Цієї проблеми М.Драгоманов побіжно торкався також в інших роботах, особливо полемічного характеру, зокрема в праці "Чудацькі думки про українські національні справи".

В українській історіографії вивчення розуміння М.Драгомановим проблем релігії відбувається в двох напрямках. Перший ґрунтується на ототожненні або співвідношенні дослідниками в творчості М.Драгоманова проблем релігії з національним фактором. Такої точки зору дотримується переважна більшість вчених, що звертаються до релігійного аспекту в спадщині історика – А.Кримський, Бен-Амі (Рабінович), П.Л.Тучапський, А.М.Колодний, Л.О.Філіпович та інш.

Інша точка зору представляє собою аналіз драгоманівської концепції релігії як загальноісторичного явища, що притаманне розвитку будь-якого суспільства. Такий підхід можна спостерігати в дослідженнях І.Новодворського, Г.Свенціцького, Др.Д. (Д.Дорошенка (?)) – Ю.К.), В.Лукеренка.

Проте, кількість спеціальних розвідок, які б розкривали сутність візії питань релігії М.Драгомановим, є досить обмеженою. Їх аналіз дає лише можливість узагальнення найбільш принципових положень, що були висловлені самим істориком. Тому, вивчення історіографічної ситуації повинно сприяти, передусім, виявленню тих прогалин у вивченні означеної проблеми, які існують сьогодні в українській історіографії.

Розгляд наукових розробок, які здійснюються в рамках першого напрямку, дає підстави вважати, що дослідники концентрують неабияку увагу на безсумнівній глибині та багатоаспектності творчості М.Драгоманова. І, на мою думку, не завжди враховують, що для вченого національне питання було наскрізним у вирішенні політичних, а значить і релігійних, проблем тогочасної Російської держави і України зокрема. Занадто високий рівень політичної тендеційності і як наслідок – втрата об'єктивності, наукової новизни – це претензії до досліджень історика з релігійної тематики, що були висловлені А.Кримським М.Драгоманову в рецензії на розвідку "Оповідання про заздрих богів" [14 ; 139].

Й, звичайно, національне питання посідає одне з центральних місць в його спадщині. В результаті дослідники творчості М.Драгоманова, зважаючи на її багатоаспектність, досить часто намагаються виділити саме той аспект, який об'єднує наукову спадщину вченого. Тому, внаслідок складання певної історіографічної традиції, започаткованій найближчим його учнем М.Павликом, в сучасному українському драгоманознавстві усталеним є сприйняття національного фактору як об'єднавчого для наукового доробку історика, а значить найбільш важливого при висвітленні в тому числі й проблем релігії.

Найбільш узагальнюючим дослідженням в цьому руслі є стаття А.М.Колодного та Л.О.Філіпович. З-поміж інших вона вирізняється, передусім, аналізом теоретичних аспектів проблеми. Вчені намагаються не просто констатувати наявність в творчості М.Драгоманова співвідношення релігійного та національного факторів на прикладі української історії (основою стала робота "Чудацькі думки про українську національну справу"). Насамперед, вони з'ясовують термінологію М.Драгоманова, розуміння ним сутності понять "національне", "соціальне", "релігія", "людскість". Без цього неможливим стає об'єктивне висвітлення положень, висловлених самим істориком.

Наголошуючи на тому, що в своїх працях М.Драгоманов жодного разу не дав визначення цим принциповим поняттям, А.М.Колодний та Л.О.Філіпович

виокремлюють ті ознаки, що якнайповніше характеризують основу драгоманівського розуміння. Спільним для термінів “національне” та “релігійне” у М.Драгоманова дослідники вважають той аспект, що вони стали результатом закономірного й логічного шляху розвитку цивілізацій. Тому, надмірна увага до релігії як складової частини формування нації є навіть шкідливою для відтворення об’єктивного історичного минулого [13 ; 88-89].

Близькою є точка зору П.Л.Тучапського, який ще в 20-х рр. ХХ ст. намагався розкрити це питання подібним образом [19]. Він також виділив в роботах М.Драгоманова те, що історик називає “національними святощами” (народні звичаї, одяг, кирилицю, Юліанський календар, антропологічні ознаки, віру, і, найголовніше – мову). Вслід за М.Драгомановим П.Л.Тучапський попереджає про шкоду, яку наносить фетишизація національності, а особливо “національних святощів”, для історичного прогресу народу та держави [5; 551-558]. Тим більше це стосується українців, які схильні до певної сакралізації (Ю.К.) цих “святощів” на підставі того, що “вони є “свої”” [19; 116].

Релігійний аспект питання “свій – чужий” в драгоманівській інтерпретації саме в руслі першого напрямку аналізується співробітником М.Драгоманова по Женевському часопису “Вольное Слово” Бен-Амі (Рабіновича). Він торкається проблем суто слов’янсько-єврейських відносин в межах тогочасної Російської імперії. Цей аналіз став одним з елементів спогадів Бен-Амі, а не предметом спеціальної наукової розвідки, і в ньому автор не приділяє уваги теоретичним аспектам проблеми. Втім, зважаючи на майже повну відсутність в українській історіографії досліджень єврейського питання в творчості М.Драгоманова, окрім статей українського діаспорного історика та політолога І.Лисяка-Рудницького, ці спогади мають певну наукову вартість.

В своїх роботах український вчений намагався розглядати питання досить широко, про що згадує Бен-Амі: “Еврейский вопрос составляет один из очень важных элементов общего нашего вопроса, и я ставлю нашей задачей всесторонне его осветить” [1; 350]. Серед складових цього елементу для М.Драгоманова досить важливим було з’ясування місця єврейського народу, його культурного спадку, передусім релігії, в історичному прогресі людської цивілізації.

М.Драгоманов так визначає сутність єврейського питання: євреї виступають як консолідований прошарок, пов’язаний передусім релігійною приналежністю, при чому іудаїзм представляється як релігія відстала в порівнянні з християнством й є “нетерпимою”, що визначає правові обмеження євреїв. Відсталість іудаїзму пояснюється М.Драгомановим неспроможністю євреїв до сприйняття людей, що не відносяться до єврейської національності та не сповідують іудаїзм. Вони не змогли перейняти властивий давньогрецькій філософії пошук “всесвітньої правди” (“людскості”), спільної для всіх людей та розуміння суспільної рівності, незалежної від національних, релігійних, соціальних чинників [5; 470].

До того ж, концентрація єврейського населення, що не являється виробником продукції, а займається лише постачанням послуг та перепродажем, є для означених територій зavelикою. Результат – посилена експлуатація християн (явне перебільшення цін за надані послуги та товари). Водночас він закидає звинувачення сучасній йому ліберальній та прогресивній пресі, що автори зупиняються лише на тих утиках, які зазнають євреї від християн, забуваючи про “паразитичний спосіб життя”, який ведуть євреї, на нерозуміння ними сутності єврейського питання, і як наслідок – панування серед населення середньовічних забобонів щодо єврейства та засилля євреїв у комерції, банківській та адвокатській справах.

Бен-Амі позитивно відзивався про М.Драгоманова – людину, вченого, наголошуючи на його виключній чесності, об’єктивності та тверезості у судженнях. Втім, у своїх споминах він зауважує, що ці якості покидали М.Драгоманова коли

справа доходила до вирішення єврейського питання. Називаючи вченого гарячим патріотом-українцем, він вважає його водночас переконаним “юдофобом”, при чому постійно повторює, що антисемітизм, як результат пануючих в Росії “пережитків середньовічних забобонів”, є органічною часткою українського національного характеру. Саме це упереджене ставлення до євреїв, на думку Бен-Амі, заважало М.Драгоманову серйозно вивчати сутність єврейського питання. Тому він аналізує єврейську проблему в своїй публіцистиці керуючись лише “українською традиційною”, успадкованою антипатією, яку навіть сам М.Драгоманов не усвідомлював. І тому вченого оточуючи не тільки не вважали антисемітом, але й рахували захисником євреїв, яких в своїх статтях він ототожнює з “патологічною функцією”.

Проте, на мій погляд, не зрозумілою залишається природа “антисемітизму” М.Драгоманова, якщо так визначати ставлення історика до євреїв. Залишаючись у повсякденному спілкуванні досить стриманим й лояльним (не вважав негідним для себе залучати до співпраці євреїв), обираючи для своїх статей нейтральний стиль викладу, М.Драгоманов у своїх дослідженнях в якості аргументів на користь доведення шкоди, що наноситься євреями християнам, наводить приклади, притаманні побутовому, хибному і, навіть, міфологізованому сприйняттю – використання крові християн для приготування маци й т.п. – винесені ним з свого життя та зміцненні студіюванням української історичної літератури [2; 88-89].

І.Лисяк-Рудницький та Бен-Амі наголошують на запереченні М.Драгомановим культурних здобутків єврейського народу та його впливу на становлення християнської релігії. В “Оповіданні про заздрих богів” він підкреслює, що сутність іудаїзму багато в чому була перейнята євреями від більш освічених народів, зокрема від греків. А вчення про єдиного Бога, в якого спокон віку вірили євреї, не є вірним, тому що для єврейської релігії характерним був політеїзм. Ангелів та чортів, що згадуються в Святому Писанні, вважає запозиченими у ассірійців [7; 8-11]. У студіюванні М.Драгомановим біблійної критики Бен-Амі бачив прагнення не стільки наблизитися до розуміння Біблії, скільки засіб збити “єврейську” “спесь”. В питаннях релігійних (що є невід’ємною частиною єврейської проблеми) вчений-історик відступав, залишаючись “пересічним українцем”.

В своїх дослідженнях про глибинну сутність єврейського питання М.Драгоманов акцентує на тому, що євреї, внаслідок консерватизму й несприйняття космополітизма, притаманного давньогрецькій філософії та ментальності, залишаються закритою суспільною і національною групою, що заважає адекватному вирішенню єврейського питання в його широкому розумінні.

Особливістю такого вирішення єврейського питання, запропонованого М.Драгомановим, є те, що вчений дає “рекомендації” для проведення певних дій в цьому напрямку, відзначаючи, що навіть у випадку їх впровадження стан справ не зміниться. Одними з перших заходів М.Драгоманов бачить розвиток народних шкіл для нищих прошарків українського народу (задля “емансипації” від середньовічних забобонів); організації народного кредиту для українців (щоб виключити необхідність займів у євреїв); певні законодавчі зміни (без уточнення, які саме), що повинні відвернути єврейську масу від “паразитичного” способу існування та відкрити для більш тісних взаємовідносин з християнським населенням. Невдачі в справі вирішення цієї проблеми вчений відразу покладає на “малодогадливых друзей рабочих”, напевно маючи на увазі соціалістів.

Представники іншого напрямку драгоманознавства, аналізуючи проблеми релігії в творчості М.Драгоманова, свої розвідки ґрунтують насамперед на тому, що сам історик в своїй “Автобіографії” позиціонує себе як атеїста [4; 118]. Ця точка зору була усталеною для радянських дослідників, внаслідок пропаганди в СРСР атеїзму на державному рівні. Хоча В.Лукеренко підкреслив, що атеїзм М.Драгоманова був

історично обмеженим, тому що вчений не ототожнював боротьбу з релігією з класовою боротьбою [15; 53].

В розгляді М.Драгомановим проблем релігії виділяють кілька аспектів:

- вивчення теоретичних основ у зв'язку зі студіюванням історії Стародавнього Риму та медієвістики;
- висвітлення сутності клерикалізму як релігійно-суспільного явища в період тісних відносин з Галичиною;
- відтворення впливу християнства на формування та розвиток народної української словесності під час етнографічних досліджень; увага до протестантизму як прогресивної релігійної конфесії в період розробки М.Драгомановим громадівської теорії [3; 12].

Виключно всі драгоманознавці наголошують на запереченні вченим важливої ролі релігії в розвитку цивілізацій, і навпаки звертають увагу на те, що поява релігії (особливо християнства) в результаті страху нанесло майже не виправдану шкоду [16; 96]. М.Драгоманов підкреслює, що релігія як історичне явище є гальмом для прогресу людства, особливо православ'я в історії східних слов'ян, називаючи його "заскорузлим". Воно, на думку вченого, поховало всі ті надії на швидкий розквіт в культурній сфері, які подавала Україна в період пізнього Середньовіччя. "Претензії" М.Драгоманова до православ'я, католицизму та клерикалізму, як похідного від них явища, окремо розглядаються дослідниками на основі історії українських земель. Ілюструючи їх конкретно-історичними прикладами, наведеними самим М.Драгомановим, вони виокремлюють такі негативні, на його думку, аспекти релігійної ситуації в Україні: - союз православ'я та козацтва, що відкинув українські землі назад до монархізму та обмежив вплив новітніх тенденцій суспільного розвитку, які йшли з території Західної Європи [13; 91-92].;

- утвердження в Російській імперії (а значить в Україні як її складовій частині) православ'я як пануючої релігійної конфесії та ідеології, що стало причиною правового та національного пригнічення підданих, які належать до інших віровчень та ототожнення на державному рівні православ'я зі східнослов'янськими народами [9; 1-3];
- гальмування подальшого розвитку науки і культури внаслідок пропаганди клерикалами ідеалізму та містицизму, притаманних православній доктрині. Подальший розвиток теології та схоластики, яких не можна вважати повноцінними науками: "...Що-небудь одно – або астрономія, або Ісус Навін; або геологія, або Мойсей; або фізика, або ходіння по водах; або фізіологія, або воскресіння з мертвих; або порівняльна філософія й історія, або визнання ...якої б то не було біблії, якої б то не було релігійної системи, про яку ми тепер достеменно знаємо, що вона склалася історично..." [15; 51].

Єдиним виходом з ситуації, що склалася в українських землях, М.Драгоманов бачив в усуненні православної та католицької конфесій з панівних позицій в Україні та відкриття українського суспільства на протестантський напрямок християнства. Вивчення історичних передумов та сутності протестантизму є об'єктом переважної більшості наукових розвідок історика з релігієзнавчої тематики. Серед безумовно позитивних елементів протестантизму вчений називає: - пропагування вільного сповідання людиною своєї віри, без обмеження обрядами і законами, що існують в традиційних для східних слов'ян християнських конфесіях – католицизмі та православ'ї;

- життя заповідями любові, що залишив людям Ісус Христос, й за якими намагалися жити перші християни;
- відділення церкви від держави [8; 3-5];
- обов'язок праці та освіти для молоді без участі в політичних й суспільних справах [6; 8].

Втім, М.Драгоманов не обмежився лише теоретичними порадами. Він сам пройшов шлях від релігійної індиферентності до віри [17; 20]. А результатом історичних пошуків та практичного спілкування з представниками англіканської церкви, стала кристалізація бажання створення в Галичині окремої української протестантської церкви й складання ним її символу віри: "1. Віруємо в Бога, створителя світу й людей.

2. Признаємо посланців божих, котрі як Ісус Христос навчали людей любити одні одних як самого себе.

3. Шануємо всяку віру з усяким обрядом, коли вони ведуть людей до любові, а не до противного.

4. Обіцяємо жити проміж себе як брати й сестри, і тим приміром а також словом навертати людей усяких вір до нашого братства.

5. Три братчики, зібравшись до купи, можуть уложити собі громаду, котра має рішати про всякі свої справи і змовлятися у тих справах з другими громадами.

6. Всі громади братчиків з руською мовою вмовляються про справи свого руського братства" [18; 13].

В такій церкві М.Драгоманов хотів втілити на практиці проект громадівської конфедерації, який він плекав на протязі свого життя. Хоча в теоретичних розробках "Вільної Спільки" він не прагнув основою для такого державного об'єднання робити саме релігійний фактор.

Тим не менш проект залишився проектом. Доволі рання смерть вченого стала на перешкоді практичній реалізації його теоретичних пошуків. Тому, сучасні дослідники його творчої спадщини намагаються насамперед узагальнити той теоретичний та практичний досвід, який він залишив в своїх працях. А складна ситуація в сфері релігії в українській державі змушує активізувати таку роботу задля можливості його використання при її вирішенні.

Джерела та література:

1. Бен-Ами. Мои сношенія съ М.Драгомановым и работа въ "Вольном Словъ" // Еврейская Старина. – 1915. – Вып. III – IV. – С.347-366.
2. Бен-Ами. Мои сношенія съ М.Драгомановым и работа въ "Вольном Словъ" // Еврейская Старина. – 1916. – Вып. I. – С.75-101.
3. Др.Д. М.Драгоманов і його думки про релігійні та церковні справи // Віра і наука. – 1926. – ч.6. – С.10-17.
4. Драгоманов М. Автобіографія // Самі про себе: Автобіографії видатних українців XIX-го ст. / Ред. Ю.Луцького. – Нью-Йорк: Видання Української Вільної Академії Наук у США, 1989. – С.115-145.
5. Драгоманов М. Вибране. – К.: Либідь, 1991. – 688с.
6. Драгоманов М. Євангельська віра в старій Англії. – К.: Вид – во "Ранок", 1907. – 8с.
7. Драгоманов М. Оповідання про заздрих Богів. 3 вид. / Заходом і з перед. слівцем М.Павлика.- Вінніпег, 1901.- 28с.
8. Драгоманов М. Про брацтво Хрестителів або Баптистів на Україні. – К., 1898. – 21с.
9. Драгоманов М. Про волю віри. – К.: Вид – во "Ранок", 1907. – 16с.
10. Драгоманов М. Противупопівська сатира і сектанти на Україні // Інститут рукописів. – Ф.172. – №11. – 4арк.
11. Драгоманов М. Рай і поступ / Партія українських соціал-революціонерів.- Б.м.: Наклад і друк партійної друкарні, 1915. – 72с.
12. Михайло Драгоманов. Документи і матеріали: 1841-1994. – Львів, 2001. – 731с.
13. Соціально-філософські ідеї М.Драгоманова: 3б. наук. праць. – К., 1995. – 118с.
14. Крымскій А. Оповідання про заздрих богів (рецензія) // Етнографическое обозрение. – 1895. – кн.XXVII. – №4. – С. 139.
15. Лукеренко В. Видатний просвітителі // Войничий атеїст. – 1963. – №9. – С.51-53.
16. Лукеренко В.Л. Світогляд М.П. Драгоманова. – К.: Наукова думка, 1965. – 124с.
17. Новодворський І. Драгоманів і наші клерикали. Вияснення клерикальних нападів проти Драгоманова. – Львів, 1936.- 23с.

18. Свенціцький І. Драгоманов і Галичане. — Львів, 1922. — 15с.

19. Тучапський П.Л. Національні погляди Драгоманова // Україна. — 1926. - №2-3. — С.114-124.

Summary

The article is devoted to the problems of the religion in the creative works of the famous Ukrainian historian of the second half of XIX century — Michail Drahomanov in the historiographical sources.

М.М. Мокієнко

ДІЯЛЬНІСТЬ ІНОЗЕМНИХ МІСІОНЕРІВ-П'ЯТИДЕСЯТНИКІВ В НЕЗАЛЕЖНІЙ УКРАЇНІ

Релігійна свобода в Україні не лише відкрила для населення наявність існуючої релігійної багатобарвності, але й принесла ряд нових явищ та процесів, одне з яких — діяльність закордонних місіонерів. Без релігійної лібералізації в країні та відкритості кордонів це явище взагалі було б неможливе. Давно відоме для західного світу, і відрегульоване там законодавчо, воно стало цілою проблемою для держави, суспільства, віруючих різних конфесій в сучасних українських реаліях.

Проблема іноземного місіонерства на вітчизняних теренах ще не знайшла адекватного відображення в історіографії. В деякій мірі, місце закордонних місіонерів в релігійному середовищі досліджує фахівець історії протестантизму В.І. Любащенко. Проблеми взаємин місцевих церков й іноземних проповідників присвячені статті М.Мариновича. Останнім часом, ця тема підіймається в працях протестантських дослідників В.Франчука та Ю.Решетнікова. Попри слабку дослідницьку базу, проблема іноземного місіонерства не сходить зі шпальт періодичної преси, часто релігійного походження, де наводяться різні оцінки цього явища.

Багатострокатість місіонерських організацій в Україні призводить часто до не об'єктивного висвітлення їх діяльності. Тому, постає необхідність диференційованого підходу до вивчення проблеми, з врахуванням конфесійних особливостей іноземних місій.

П'ятидесятництво — одна з течій пізнього протестантизму, що виникнувши на початку ХХ ст. в США, була поширена у світі місіонерським способом. Одне з найбільших п'ятидесятницьких об'єднань у світі, Асамблея Божа, завдяки створеному при ній Відділу Місій, стало світовим центром місіонерства для цього руху. У 1921 р. з США до Одеси як місіонер Асамблеї, прибув російський емігрант Іван Воронаєв, який став одним з засновників п'ятидесятницького руху в Україні [1, ст.34].

Наступні десятиліття Радянський Союз був закритий для закордонних віруючих, тим більше для місіонерів. Дозволивши в середині 50-х рр. протестантам з інших держав (лише баптистам та адвентистам) короточасні та чітко регламентовані відвідини країни Рад, партійні функціонери прагнули підтримати на міжнародній арені імідж СРСР як "найвільнішої держави у світі" [2, ст.23]. Попри удаване релігійне благополуччя, світова спільнота характеризувала права віруючих в СРСР як мінімальні, а кількість християнських місій, що виявляли до них інтерес, зростала з наближенням релігійної свободи. Генеральний видавець Кестонського інформаційного бюлетеня Філіп Уолтерс подає таку статистику: "В 1979 р. існувало 80 західних релігійних організацій, які виявляли інтерес до Східної й Центральної Європи. В 1989 р. їх стало уже 311. За винятком кількох католицьких й православних громад, більшість з перелічених організацій належала різним течіям євангельських протестантів" [3, ст.30].

Інтерес західних організацій саме до п'ятидесятників підкріплювався тим, що останні існували в СРСР в незареєстрованому статусі, не маючи можливості вільно сповідувати власні релігійні переконання. Як наслідок, з середини 70-х рр. в середовищі українських п'ятидесятників поширюються емігрантські настрої, які знаходять підтримку релігійних організацій за кордоном. Починаючи з 1987 р. п'ятидесятники емігрують в основному до США, привертаючи увагу на становище одновірців в Радянському Союзі [4, ст.156].

На межі 80-90-х рр. іноземні місії нарешті отримали право легальної діяльності в Україні. Особливою активністю в цей час відзначалися Асамблеї Бога США та Канади, а також п'ятидесятницькі місії країн Скандинавії та Німеччини. Значний вплив іноземних організацій п'ятидесятників, та й в цілому протестантів, став можливим не лише завдяки релігійній лібералізації в країні й прийняттю Закону "Про свободу совісті й релігійні організації" в квітні 1991 р., а й через наявність "релігійного вакууму", що утворився в результаті засилля атеїстичного режиму. Місцеві церкви різних конфесій не могли задовольнити зростаючі духовні запити населення. Якщо взяти благодійництво, що є серцевиною соціальної значущості церкви, то ця діяльність була цілковито заборонена в радянську епоху. Тому в цьому напрямку церква, з падінням комунізму, мала починати все з початку. Не потрібно забувати й про інші вагомні недоліки: відсутність сучасної богословської позиції ортодоксальної церкви в питаннях демократії та прав людини, що стало наслідком цілковитої ідеологічної ізоляції в Радянському Союзі, невідповідність між церковною традицією та сучасними викликами життя, яка закладена в консерватизмі православної теології, низький рівень освіти духовенства [3, ст.31]. Крім цього, релігійна свобода, наче лакмусовий папірець, виявила втрату традиційної релігійної ідентичності українців. Як результат, з'явилася чудова нагода західним місіонерам заповнити порожні комірники духовного життя в Україні.

На 90-ті рр. припадає розгортання потужної місіонерської діяльності іноземців майже у всіх регіонах України. Особливу увагу було звернуто на Центр та Схід України де кількість п'ятидесятників значно менша в порівнянні з західними областями. Через масштабність діяльності виокремимо лише основні напрямки праці закордонних місіонерів:

1. Євангелізація та відкриття нових церков. Це головний напрямок діяльності, що здійснюється разом з українськими п'ятидесятницькими союзами. Іноземні проповідники, що займаються євангелізацією представляють Асамблеї Божі США та Канади. З середини 90-х рр. з'являються проповідники з Бразилії та деяких африканських країн, де спостерігається "протестантський бум" [5, ст.44]. З 1992 р. в Україні працює міжнародна місія "Христос є відповідь", основною метою якої є наметова євангелізацій. В останні п'ять років основну працю по відкриттю нових церков здійснюють українські п'ятидесятницькі громади.
2. Благодійницька діяльність. Якщо в першу половину 90-х рр. праця в цьому напрямку здійснювалася в основному серед віруючих, то в останнє десятиліття іноземні місії беруть участь у різноманітних соціальних проектах включаючи будинки інвалідів та дітей сиріт. Значні зусилля для цього прикладають американські благодійні місії, німецька місія "Неємія", п'ятидесятницькі громади Швеції. Останнім часом, українськими п'ятидесятниками за допомогою закордонних одновірців побудована ціла мережа реабілітаційних центрів та сирітських будинків.
3. Поширенням духовної літератури. П'ятидесятники концентрують зусилля в основному на розповсюдженні Біблій або Нових Завітів. Найбільший вклад в цій праці зроблено міжнародною місією "Гедеон" та видавництвом Асамблей Божих "Лайф Паблішерс". З розширенням діяльності

Українського Біблійного Товариства, роль іноземних місій в поширенні духовної літератури поступово зменшується.

4. Організація проектів духовної та світської освіти. Відсутність освічених викладачів після падіння комунізму, змусила протестантів звернутися за допомогою до одновірців за кордоном. Більшість п'ятидесятницьких навчальних закладів формувалися за допомогою Асамблей Божих США та Канади. В останній час кількість вітчизняних викладачів помітно збільшилася, однак в цілому, роль іноземців в підтримці теологічних навчальних закладів залишається значною.
5. Проповідь через засоби масової інформації. П'ятидесятники досить широко використовують для поширення свого вчення як телебачення так і радіомовлення. На сьогодні в ЗМІ переважають вітчизняні проповідники, які матеріально підтримуються іноземними місіями.

Діяльність закордонних місіонерів, незалежно від їх конфесійної належності, неоднозначно була сприйнята в українському суспільстві. Потужний вплив іноземних організацій та їх представників, після десятиріч цілковитої ізоляції в СРСР, не міг не викликати значних деформацій. До середини 90-х рр. ставлення до місіонерів, як до носіїв переслідуваної віри, почало змінюватися в негативний бік. Виникла необхідність вдосконалення законодавчої основи стосовно діяльності іноземних організацій в Україні. В 1993 р. були ухвалені поправки до Закону "Про свободу совісті та релігійні організації", що мали виразно обмежувальний характер в питанні місіонерства. Згідно з законом, клопотання про запрошення іноземців, в тому числі й місіонерів, порушують релігійні організації чиї статuti зареєстровані державою відповідно до чинного законодавства. Після погодження з державним органом, який зареєстрував цей статут, іноземці можуть займатися відповідною релігійною діяльністю в тих релігійних організаціях, котрі власне й запросили їх в Україну [6, ст.27].

Незважаючи на певні обмеження в законодавстві, пік місіонерської активності іноземців припав на середину 90-х рр. Згідно даних відомого американського місіонера, президента "Асоціації духовного відродження" Пітера Дейнеки в цей час в країнах колишнього Радянського Союзу працювало від 800 до 1000 західних організацій [6, ст.27]. Втім, найбільше запрошень серед релігійних організацій, надходило в другій половині 90-х рр. від Всеукраїнського союзу об'єднань євангельських християн-баптистів. Так, лише в першому півріччі 1997 р. Держкомрелігій підтримав клопотання Союзу про запрошення 1070 іноземних громадян з 21 країни. Для порівняння, з боку Союзу церков християн віри євангельської (п'ятидесятників) підтримані клопотання про запрошення 268 одновірців з 22 країн світу [6, ст.26].

Вагому роль у сприйнятті українських місіонерів українським суспільством відіграє етноконфесійний чинник. Закордонні проповідники та організації, що мало знайомі з українською культурою, часто пропонують форми служіння та обрядовості абсолютно не прийнятні традиційній християнській ментальності українців. Цей фактор не лише дистанціює місіонерів з населенням та ортодоксальними віруючими, а й з спорідненими конфесіями. У цьому відношенні п'ятидесятники прагнуть уникнути непорозумінь. Однією з умов в'їзду іноземних місіонерів в Україну стало прийняття останніми Статуту та "Основ віровчення" християн віри євангельської.

Потужним фактором формування громадської думки стосовно закордонного місіонерства є засоби масової інформації. У значній частині з них поміщено критичні оцінки даного явища. В журналі "Віче", наприклад, зроблено наступний висновок: "Мова не йде про віру в Бога, а про паразитування на людській довірі і витягнення грошей у людей, які піддані спеціальним технікам психічного впливу" [7, ст.137]. Така оцінка не може бути прийнятною відносно усіх іноземних місіонерських організацій, що

підтверджує Держкомрелігій: "Було б дуже несправедливим вбачати в діяльності місіонерів в Україні лише негативні тенденції. Про їх участь у поширенні духовної літератури, у різноманітних соціальних проектах справедливо сказано й написано багато добрих слів" [6, ст.27].

Різко негативною є позиція традиційних церков, які не зацікавлені в приїзді місіонерів. Тут справедливо можна говорити про битву за невіруючих, за людей, які не визначилися відносно своєї релігійної приналежності. Соціальні програми, що активно практикують місії, в очах ортодоксів "черговий засіб затягти споконвічно православних людей до чергової секти". Постійні заклики депортувати закордонних місіонерів звучать не стільки з нейтрального суспільства, скільки від ортодоксальних віруючих.

Розглядаючи відносини та взаємовплив з релігійними осередками, які запрошували закордонних місіонерів, потрібно зазначити, що вони складаються теж не завжди просто. Як відзначають в Держкомрелігій: "Іноді самі релігійні організації не досить прискіпливо вивчають діяльність і погляди тих, кого вони запрошують в Україну, і вимушені, інколи клопотатися про скорочення строку перебування в нашій країні осіб, які пропагують вчення, несумісні не лише з віровизнанням тієї чи іншої конфесії, але й із загальнолюдськими принципами" [6, ст.27].

З кінця 90-х рр. помітне поступове послаблення діяльності закордонних місіонерів в Україні, що обумовлено наступними причинами:

1. Сучасні міжнародні протестантські організації звернули особливу увагу на ті країни світу, де християнство перебуває під заборонаю. Мова йде, перш за все, про мусульманський світ та Китай. Значні зусилля направлені на допомогу віруючим в тих країнах, де демократичні перетворення лише розпочинаються або християни в них перебувають в нерівноправних умовах в порівнянні з іншими віросповіданнями [8, ст.1]. Закономірно, що сучасні українські духовні реалії дещо менше цікавлять закордонні місії, хоча їх активність залишається досить високою.

2. Стрімкий розвиток українського п'ятидесятницького руху, що робить його самодостатнім, незалежним від зовнішньої допомоги. Наприклад, духовні навчальні заклади щороку випускають сотні вітчизняних місіонерів, кількість яких на теренах нашої держави значно перевищує кількість іноземних.

3. Поступове наповнення, а в останній час навіть перенасиченість вітчизняної релігійної мережі, звужує поле діяльності іноземних місіонерів.

Як результат, значно послабилася діяльність місіонерів в напрямку відкриття нових церков, а також поширенні духовної літератури та будівництві молитовних будинків. Вагомим залишається місце місіонерської допомоги в благодійницьких та культурних заходах, а також у сфері духовної освіти. Крім цього, для продовження своєї роботи, іноземні місії значно більше ніж раніше долучають п'ятидесятницькі центри, а також окремі громади. Такий підхід нівелює етноконфесійний чинник, помітно послаблюючи гострі взаємостосунки з місцевими церквами.

Підбиваючи підсумок діяльності іноземних місіонерів-п'ятидесятників слід зазначити, що вона неоднозначно була сприйнята як суспільством, так і представниками вітчизняної релігійної палітри: одні вважають прихід закордонних гостей – "вторгненням лукавого", інші – "Господнім благословенням". Зрештою, їх активна праця спонукає місцеві церкви до розвитку власної діяльності, а споріднені течії, стрімко розвиваючись, поступово можуть задовольняти власні потреби без зовнішньої підтримки.

Джерела та література:

1. Франчук В.І. Просила Россия дождя у Господа: В 3 т. – К.: "Світанкова зоря", 2002. – Т.2. – 345 с.
2. Центральний державний архів вищих органів влади та управління. – Ф.4648. – Оп.2. – Спр.308.

3. Мартинович М. Релігійна свобода в Україні // Людина і світ. – 1997. – №4. – С. 30-33.
4. Грушова Т.В. Радянська держава та секта п'ятидесятників в Україні (початок 20-х рр. – 1991 р): Дис. канд. іст. наук. – Запоріжжя., 2000. – 260 с.
5. Протестантський бум в Латинській Америці // Людина і світ. – 1997. – № 9.- С. 44-45.
6. Шаповал Г. Про міжнародну діяльність і зовнішні зв'язки релігійних організацій України // Людина і світ. – 1997. – №5. – С.26-27.
7. Дмитренко В. "Господь Вас любить. За сколько?" // Віче. – 2001. – №5. – С.132-142.
8. Новини християнського світу // За євангельську віру. – 2005. – №3. – С.1.

О.О. Проляка

ЕТНОНАЦІОНАЛЬНА ІДЕНТИЧНІСТЬ В СУЧАСНОМУ РЕЛІГІЙНОМУ ЖИТТІ УКРАЇНИ

Стаття розглядає етнонаціональну ідентичність, роль релігійної ідентичності в сучасному українському соціумі.

Кінець ХХ – початок ХХІ століття позначився зростанням уваги людства до етнокультурної своєрідності народів. Тобто, на противагу інтеграційним та глобалізаційним рухам зараз відбувається процес відстоювання націями своєї ідентичності. Особливо це стосується країн, які не так давно отримали свою незалежність та де процеси усвідомлення своєї ідентичності проходять дуже активно. Громадянське суспільство активно розростається етнічним самоутвердженням, адже етнічність пронизує людську сутність, вона присутня і в особистісному, і в громадському житті людини. На початку 90-х рр. після розпаду СРСР перед країнами соціалістичного табору повстав ряд концептуальних питань, зв'язаних, у тому числі, і з етнокультурною ідентичністю. Знову утворені держави не могли тривалий час задовольнятися зруйнованими ідеологемами старої системи. Ідеологічний вакуум, що утворився, необхідно було заповнювати власними етнокультурними феноменами й категоріями. Однак, основна проблема, з якою зіштовхнулися всі пострадянські держави (за винятком, мабуть, країн Балтії), – це розмита національна ідентичність, подавлена 70-літньою традицією загальнорадянської уніфікації. Керівництву кожної з колишніх союзних республік довелося в терміновому порядку реанімувати й відтворювати, а часом і заново вибудовувати модель національної ідентичності власного народу.

Процес цей проходить нелегко, і про його завершення говорити поки передчасно. Народи пострадянських країн зараз серйозно зайняті питаннями самовизначення як національного, так і культурного. Особливо це стосується України, де через останні політичні події знову активно піднімаються питання про українську націю, її основи тощо. Україна – багатоетнічна країна. І враховувати культурний простір кожного етносу необхідно для уникання протиріч та конфліктів. В. Котигоренко зазначає, що у центрі проблеми сучасного суспільного прогресу опиняється традиційне поняття самооцінки особистості та її ідентифікації з тією або іншою суспільною групою [1]. Історичний досвід спростував припущення концепції „плавильного казана” про неминучість розмивання групової етнічної тотожності громадян у системі суспільних зв'язків однієї держави і не дає скільки-небудь переконливих підтверджень гіпотези про „злиття націй” у всесвітньому масштабі.

Етнос – одна з найдавніших і найусталеніших форм співіснування індивідів, яка виходить від почування духовно-психологічної та культурно-історичної єдності, переноситься традиційно особливостями світосприйняття та цілісними нормами, підкріплюється героїкою минувшини, відрізняється рядом характерних особливостей та виражається за допомогою спільних поглядів, інтересів та дій спрямованих на

самозбереження та розвиток. Термін *ідентичність* у сучасних дослідженнях використовується дуже широко. Розбіжності спостерігаються у розумінні природи цього явища, його структури, а також специфіки її (ідентичності) реалізації та застосування у вигляді конкретних втілень. Справа ускладнюється й тим, що значна кількість дослідників вживає термін *ідентичність*, а також словосполучення на позначення її різновидів (*національна, етнічна, релігійна* тощо) як щось самозрозуміле, таке, що не потребує визначень. А.Сміт вважає національну ідентичність як колективний культурний феномен [2]. Усвідомлення національної ідентичності стає могутнім засобом самовизначення й самоорієнтації індивіда у світі крізь призму колективної особистості та своєї самотньої культури.

А. Колодний визначає, що релігія та нація – суспільні феномени, що перебувають у надто складному співвідношенні [3]. Дійсно, релігія може виступати чинником збереження національної ідентичності. Наприклад, вірмени, євреї, копти становлять класичні зразки такого збігу. У наші часи багатьом етнічним меншинам притаманні сильні релігійні зв'язки та символи. Важливою для стану етнорелігійної ідентифікації народу є проблема того, в яких формах сам народ усвідомлює зв'язок між собою і своєю релігією, бо ж кожний народ, кожний індивід не тільки переживає, а й розмірковує над цим. [4]. Католики і протестанти в Північній Ірландії, поляки, серби, хорвати, мароніти, сикхи, сингальці, перси–шіїти належать до тих численних етнічних спільнот, ідентичність яких спирається на релігійні критерії диференціації. Протягом більшої частини людської історії сфери релігійної та етнічної ідентичності були дуже близькі. Однак, слід вважати, що релігійна спільнота може, зрештою, розколоти етнолінгвістичне населення, як сталося серед швейцарців, німців, в Єгипті. Релігійний розкол довгий час перешкоджав формуванню сильної і тривкої етнічної свідомості, аж поки нація не об'єдналася на політичній основі. Деякі паростки такого процесу ми можемо зараз спостерігати в українському соціумі. Про це піде далі.

Е.Сміт вважав, що відроджувальні сили будь-якої етнічної ідентичності – це державотворча, військова мобілізація та організована релігія. [5] Роль релігії в державі як духовна, так і соціальна. Літургія та обряди церкви або спільноти вірних постачають тексти, молитви, канти, свята, церемонії і звичаї, часом, навіть писемність окремій етнічній спільноті, вирізняючи її з-поміж сусідніх. Над усією цією спадщиною культурного вирізнення стоять „охоронці традицій” – священики, писарі і співці, що реєструють, зберігають та передають запас етнічних міфів, спогадів, символів, вартостей, оповитих священними традиціями, що вимагають пошани з боку населення через храм, церкву, монастир і школу в кожному містечку в межах царини культурної спільноти.

Деякі вчені (серед них А.Колодний, Л. Филипович та ін.) вважають, що релігійний чинник ніколи не був в Україні визначальним в процесах етнотворення та етноінтеграції, національного самозбереження та національного відродження. [6]. Україні здавна толерантно ставилися до різних релігійних угруповань, що дозволяло їх adeptам знаходити притулок на українських землях.

Події Помаранчевої революції, коли політичні сили активно використовували церкву (а, відповідно, і віруючих церков) в своїх цілях, випукло показали, що в Україні сформувався і існує декілька типів релігійних ідентичностей, які поки що мають умовні назви.

1. Ідентичність УПЦ Московського Патріархату, яка базується на використанні ідеї російської державності, молитви до „царя-батюшки”, імперських настроїв обромити всю православну спільність під омофором Московського Патріарха, особливої спасительної місії російського православного народу та його церкви стосовно інших народів. Використання під час богослужінь здебільше церковнослов'янської та

російської мов дозволяє російськомовному населенню почуватися в храмі „своїми”. Ця ідентичність плекалася та підтримувалася офіційною владою.

2. Ідентичність УПЦ Київського Патріархату та УГКЦ. Ідентичність ґрунтована на позиціонуванні цих церков як чітко означених національних інституцій, які об'єднують мислячих українців, які мають шану до батьківських традицій та ідентифікує себе як українець не тільки політично, але й етнічно. Також ця ідентичність використовується в політичних закликах національно орієнтованих політичних сил, які для підсилення своїх позицій використовують релігію.
3. Ідентичність ісламу. Г. Яворська визначає, що ця ідентичність була дуже давно сформована і сильно впливає на життя сучасної України [7]. Ця ідентичність неоднорідна та базується на етнополітичних орієнтаціях ісламських спільнот (кримські татари, волзькі татари, “ісламських інтернаціонал”, на чолі якого Шейх Тамім). [8]
4. Ідентичність традиційних релігій етнічних меншин в Україні (євреї, вірмени, німці та ін.), де переважає обрядово-звичаєвий елемент ідентифікацій. Свою релігійність вони набувають тільки зараз.

Звичайно, це не всі типи ідентичностей. Можна ще виокремити також протестантську ідентичність та ідентичність нових релігійних течій. Але, як правило, за рідкими виключеннями, вони не ідентифікуються за етнічною ознакою. Неовіруючі загалом не ідентифікують себе з українською традицією, оскільки ні мова, ні традиційні форми релігійності, ні самосвідомість, ні патріотизм, ні відчуття історичного зв'язку поколінь, ні інші показники не характерні для них. Як правило, члени новітніх релігійних течій – денаціоналізовані елементи колишньої комуністичної епохи. [9]

Як показує історія незалежної України, взаємини між вищеназваними групами ідентичностей – умовно кажучи, російською православною, українською греко-православною та мусульманською – несуть в собі реальну загрозу конфронтації.

Відомий етноконфліктолог В.Котигоренко на основі спостереження за тенденціями суспільного розвитку в Україні, стверджує, що конфлікти між різними етнічними групами зростатимуть. [10] Перспективи розвитку цих конфліктів буде залежати від професійних дій влади. Тому ця проблема потребує подальшого уважного дослідження

Джерела та література:

1. Котигоренко В.О. Етнічні протиріччя і конфлікти в сучасній Україні: політологічний концепт. – К.: Світогляд, 2004. – С. 10
2. Сміт Ентоні. Національна ідентичність. – К.: Основи, 1994. – С.26
3. Див. Колодний А. Україна в її релігійних виявах. – Л.: Сполом, 2005. – 335 с.
4. Филипович Л. Етнологія релігій: теоретичні проблеми, вітчизняна традиція осмислення. – К.: Світ Знань, 2000. – С. 19
5. Сміт Ентоні. Національна ідентичність. – К.: Основи, 1994. – С. 37
6. Колодний А. Україна в її релігійних виявах. – Л.: Сполом, 2005. – С. 4
7. Яворська Г. Мусульмани та іслам в українських дискурсивних практиках (до проблеми колективних ідентичностей) [http://www.cidct.org.ua/uk/studii/5-6\(2004\)/5.html](http://www.cidct.org.ua/uk/studii/5-6(2004)/5.html)
8. Див. Колодний А. Іслам в його українському контексті: історія і сьогодення // Українське релігієзнавство. – 2004. – № 3-4. – С.7
9. Филипович Л. Неохристиянська релігійність в умовах конфлікту ідентичностей // Релігійна свобода. – 2005. – № 9. – С. 80
10. Котигоренко В.О. Етнічні протиріччя... – С. 579.

СУЧАСНИЙ СТАН РЕЛІГІЙ В УКРАЇНІ

В нинішню добу пострадянської історії нашої країни особливе місце серед соціальних, історичних, психологічних факторів національно-духовного відродження займає фактор релігійний. Тому сучасний стан релігій в Україні, міжконфесійна ситуація все більше привертає до себе увагу науковців. Над цією проблемою працюють такі дослідники як М.Рибачук, В.Єленський, С.Сьомін, І.Дзюба, О.Лисенко, І.Шуба, А.Колодний, В.Пащенко, А.Яроцький та ін.

В релігійній сфері сьогоденної України відбулися значні зміни, спостерігається бурхливий процес відродження релігійно-церковного життя. Відновлюються і будуються нові храми, зростає зовнішня культова релігійність, відроджуються церковні структури, розширюється мережа релігійних громад. Найбільше їх виникає в Автономній Республіці Крим, Київській, Донецькій, Вінницькій, Хмельницькій та інших областях.

На сьогодні Україна – багатоконфесійна держава, де офіційно на січень 2004 року було зафіксовано 29795 організацій понад ста різних релігійних течій, церков, спільнот. Ця цифра включає 28614 релігійних громад, 365 монастирів з 6070 насельниками, 163 духовних навчальних заклади із 19450 слухачами, 285 місій, 75 брацтв. Священнослужителів в різних конфесіях було 26641 (з них 727 – іноземці). Працювало в 2003 році при громадах 11500 недільних шкіл, видруковувалось 323 часописи і газети.

Найважливішою складовою релігійного життя в Україні залишається православ'я. Загалом воно налічує 15370 релігійних організацій, що становить 51,5 % від загальної їх кількості. Домінуючою в православ'ї України є православна церква Московського патріархату. Вона налічує 36 єпархій, в яких діють 10384 громади віруючих. Українська православна церква Київського Патріархату нараховує 31 єпархію, в яких діють 3508 організацій. Українська автокефальна православна церква має 1190 релігійних організацій [1;68].

Досить активно проходить відродження Української греко-католицької церкви, яка майже 43 роки була заборонена і переслідувалася. Процес її відродження активізувався з 1987 року, коли цей рух набув організованого характеру. Так, створений комітет захисту української католицької церкви звернувся до державних органів влади тодішнього Радянського Союзу, зарубіжних релігійних центрів, зокрема Ватикану, міжнародних організацій, вимагаючи визнання існуючої Української греко-католицької церкви на території західних областей України. Це привело до того, що вже в 1989 році Рада в справах релігії при Раді Міністрів УРСР зробила заяву про реєстрацію релігійних громад греко-католиків.

В даний час Українська греко-католицька церква налічує 3480 релігійних організацій і займає друге місце після православ'я. Нині вона поширила свою діяльність не лише в Галичині, а і на всю Україну. Вирішене питання перенесення центру Української греко-католицької церкви до Києва, де споруджується кафедральний собор. Динамічно розвивається останніми роками і римсько-католицька церква, яка налічує 863 громади.

Активізував свою діяльність в Україні і протестантизм. Він має 7278 релігійних організацій. Найбільш численні серед них є євангельські християни баптисти – 2788 релігійних організацій, християни віри євангельської (п'ятидесятники) – 2061, свідки Єгови – 919, адвентисти сьомого дня – 965 та ін.

Значно зросла в Україні кількість мусульманських громад, нормалізація їх життя почалася з проголошенням незалежності нашої держави. Нині в Україні налічується 467 мусульманських громад, які розподілені між 4 управліннями [1,68,69].

Діє в Україні і юдаїзм. Зараз він має у нас сім течій, що налічують 250 громад.

В українському релігійному просторі за останні десятиліття поряд з відродженими традиційними релігіями з'явилися і почали швидко поширюватися нові релігійні течії і рухи. Серед них є досить екзотичні, далекі від національної традиції і культури. Ними, зокрема є громади харизматичного напрямку, орієнталістські і синтетичні релігії, езотеричні об'єднання, сайєнтологічні рухи, неоязичництво та ін.

Крім названих вище, в Україні діють ще більше 200 малочисленних громад віруючих, понад 50 різних релігійних напрямів, течій і толків.

Таким чином, релігійна карта України, яка раніше була обмежена лише "дозволеними" конфесіями, значно урізноманітнілася, в житті народу сформувалася унікальна ситуація реального релігійного і світоглядного плюралізму. Все це не повинно бути причиною міжконфесійних конфліктів в нашій державі, яка намагається інтегруватися у християнську Європу. Остання давно вже характеризується як полірелігійна.

Нинішній етап в релігійному житті України характеризується пошуками форм активного і толерантного співіснування, відмови від конфліктів, але не завжди це вдається зробити. Найбільш за давнини і гострий міжконфесійний конфлікт в Україні сягає своїм корінням кінця XVI ст. Тут йдеться про унію як метод і форму об'єднання церков, що фактично не виправдала себе. З цим зараз погоджуються як католицькі, так і православні церковні авторитети, які стоять на позиціях екуменізму. Унія спричинила глибоку релігійну кризу, яка не обмежилася XVI ст., а викликала довготривалі церковні і внутрішньоцерковні конфлікти, які позначилися на всій історії українського народу.

Однак, наслідки унії були не тільки негативними, вона викликала пробудження національної свідомості українців. Виникав внутрішній опір, приходило усвідомлення себе, як носія ознак, що складають народ, націю, виникла потреба їх захисту.

Уніатське духовенство відкривало школи, які ставали осередками української духовності, сприяли збереженню української мови. Як уніати так і православні стали послуговуватися засобами гуманістичної культури, яка наближала до себе як одних так і інших. Якщо в ті тяжкі для України часи, церкви знаходили все ж таки шляхи до примирення українського християнства, то в нинішніх умовах розбудови незалежної української державності, це повинно слугувати за взірць поліпшення міжконфесійних відносин і зближення та налагодження співпраці всіх українських християнських церков. Тому не зовсім вірним є твердження, що причина невдач у реалізації цієї ідеї є події, які пережили українські церкви в кінці XX ст., чи відсутність яскравих лідерів, які б змогли об'єднати церкви.

Потрібно визнати слушність точки зору, що міжцерковні протистояння в Україні глибоко вкорінені в історичному розвитку нашої держави, є наслідком довготривалої відсутності державної самостійності України, перебування українських територій у складі сусідніх держав, які здебільшого безцеремонно втручалися у релігійне життя українців.

Необхідно пам'ятати, що для багатьох поколінь українців греко-католицизм став традиційною українською церквою, як і православ'я стало національною церквою для іншої частини українського народу. Тому в цій ситуації потрібно усвідомити, що у сучасному становищі України немає ґрунту для справді серйозних зіткнень, конфліктів між конфесіями, для цього немає ні політичних, ні правових основ. Необхідно поважати конфесійний вибір віруючих.

Не зовсім коректно було б, використовуючи останні парламентські, президентські вибори, які підтвердили ментальний поділ між Сходом і Заходом України, протиставляти регіони України на сфери переважаючого конфесійного впливу: скажімо, Захід – Українська греко-католицька церква; Схід, Південь –

Українська православна церква (що перебуває в канонічній єдності з Московським патріархатом); Центр – Українська православна церква Київського патріархату.

В Україні повинна вільно функціонувати будь-яка церква, якщо вона стоїть на засадах християнської моралі, утвердження незалежної соборної української держави.

В сучасних умовах розвитку нашої держави православне духовенство разом з українським народом починає шукати шляхи щодо подальшого свого існування, визначення своєї ролі і місця в християнській Європі. Та на жаль, українське православ'я не обрало єдиного шляху щодо вирішення своєї долі і постало на терені українських земель в розколотому вигляді. У даний час православні віруючі України об'єднані навколо Української православної церкви – автономного церковного утворення при одночасному канонічному підпорядкуванні Московському патріархату, Української православної церкви Київського патріархату, яка утворилася в червні 1992 р. і Української Автокефальної православної церкви.

Деякі теологи цих конфесій з подачі політиків закликають об'єднатися в "єдину помісну українську церкву", "визнану державну релігію". Така спроба штучного творення церкви стала б трагічною помилкою з тяжкими наслідками для загальної справи.

Нинішній етап релігійного життя в Україні характеризується активізацією діяльності протестантських церков. Вони все динамічніше включаються в процес духовного і національного відродження. Все частіше проводять проповіді на українській мові, поширюють літературу українською мовою. Віруючі цих церков не відмовляються від історії, культури, духовності українського народу. Саме ці конфесії прагнуть до толерантності, миру, так як саме вони найбільш постраждали під час тоталітаризму. Протестантизм не несе в Україні загрози так званим "історичним церквам". Вони намагаються всі свої проблеми розв'язувати силами своїх громад й уникати зайвих конфліктів із суспільством та державною владою [3;68]. Ними ведеться морально-виховна, місіонерська робота, підтримуються зв'язки з протестантськими громадами інших держав. Допомога, яка отримується протестантськими церквами з-за кордону, розподіляється по лікарням, будинках сиріт, серед людей похилого віку, інших малозахищених верств населення.

З усього сказаного досить виразно впливає, що правова соціальна держава, українська громадськість повинні бути зацікавлені в тому, щоб в державі всі церкви, релігійні організації могли б існувати паралельно, щоб існував релігійний мир, міжконфесійна толерантність, щоб вони всі мали можливість включення їх у різні види спільної соціальної діяльності значимої для національного й духовного відродження, для процесу українського державотворення.

Джерела та література:

1. Релігійна панорама. – 2004. – № 2.
2. Релігійна панорама. – 2003. – № 2.
3. Віче. – 2002. – № 11.

Л.О. Филипович

ЦЕРКВА І НОВА ВЛАДА: ПОШУК ДЕМОКРАТИЧНОЇ СИСТЕМИ ВІДНОСИН

Осмислюючи зміни, які відбуваються в українському суспільстві, після обрання нового Президента України, відзначимо, що вони торкнулися і такої специфічної сфери суспільного життя, як релігійна, не оминувши і державно-церковні відносини. І

Церква, і влада вимушені шукати нові моделі взаємин, які б, враховуючи попередній досвід Церкви в її спілкуванні із владою, з одного боку, подолали негативні наслідки останнього, а з іншого – створили відповідні умови для реалізації основних прав людини в сфері свободи совісті та віросповідань.

Реальним фактом стало зростання авторитету Церкви, її ролі в суспільстві. Це підтверджують результати опитувань громадської думки українців на предмет довіри церкві, яка вже декілька років зберігає такий високий рейтинг в суспільстві – 66% серед опитаних Фондом “Демократичні ініціативи” та Інститутом соціології (дані за березень 2005 року). Але, певно, вперше соціологи фіксують високий рівень довіри населення до влади – 54%, в т.ч. президенту Ющенку довіряють 60,4% та уряду 52,2%. Про наміри Церкви і нової влади переглянути принципи, на яких довгі роки будувалися відносини між ними, заявляють як самі церкви через своїх керівників, так і влада в особі президента України, який однозначно себе позиціонує людиною віруючою. Його релігійність, як зазначають експерти, не є показушною, вона проявляється у відвіданні храмів, молитвах, у визнанні присутності Бога в житті народу та ін.

Позиції Церкви в суспільстві значно посилюлися у зв’язку із громадянською поведінкою священиків, віруючих та релігійних лідерів під час президентських виборів 2004 року. Ці події стали певним іспитом на зрілість для багатьох церков. І хоча ставлення церков до виборів, взагалі до участі в політичному житті країни виявилися надзвичайно неоднорідними – від гарячої підтримки до нейтралітету або ж відкритої опозиції і протидії, самі ці події підштовхнули віруюче (християнське) середовище по-новому подивитися на факт своєї присутності в суспільстві, а особливо в його політичному житті, відчувати нові настрої і віяння, заявити про свободу церкви в суспільстві, здатність до самостійних рішень і оцінок. Більшість церков засудили використання релігії в політичній передвиборній боротьбі, фальсифікацію результатів виборів, відкрити підтримку одного із кандидатів в президенти. Церква не хоче бути слухняним засобом, знаряддям у боротьбі різних політичних сил, партій, кланів. Приймаючи те, що церква повинна бути з народом, особливо в складні часи його духовного і політичного самовизначення, речники церков категорично виступили проти насильства по відношенню до своєї пастви щодо її вибору президента чи депутатів парламенту України як з боку держави, влади, політичних сил, так і з боку духовних лідерів своєї конфесії (церкви). Церкви усвідомлюють необхідність зміни характеру державно-конфесійних відносин, за сприяння – як з боку суспільства і держави, так і Церков – міжцерковному діалогу в Україні з метою формування спільної церковної позиції щодо тих чи інших змін в соціально-політичному, духовному житті народу.

Процес переосмислення своєї ролі в суспільстві, усвідомлення свого місця і нового призначення в соціумі в церквах триває. Ті процеси, які розпочалися із часу незалежності України, коли поступово змінювався характер відносин між церквою і державою, між церквою і суспільством, між самими церквами, ініційовані подіями Помаранчевої революції, поступово знаходять своє логічне завершення у сформульованих позиціях, спільних заявах, резолюціях, які висловлюються під час зустрічей представників церков. А вони стають постійними, збираючи все ширше коло тих, хто бажає приєднатися до обговорення важливих суспільних, міжцерковних та міжконфесійних проблем. В результаті дискусії стало зрозумілим, що на зміну жорсткому відокремленню церкви від держави, коли все, що пов’язане з релігією, відкидається на маргінеси суспільного процесу, на зміну безконтрольному втручання держави у церковне життя, силовому обмеженню його проявів, на зміну введеному у статус державної політики приниженню – економічному, соціальному, духовному – віруючої людини, що робило її неповноцінним громадянином, на зміну пристосуванню церкви до будь-якого режиму, а особливо тоталітарного і войовничого

безбожного, приходить інша модель взаємоіснування суспільства і Церкви, інший формат спілкування церков.

Під час проведення президентських виборів 2004 року, як з'ясувалося, нові тенденції змін у релігійному житті, у взаєминах держави і Церкви, які тільки-но почали з'являтися, були жорстко відкинуті. В дію ввели випробувані тоталітарні методи спілкування влади і суспільства, влади і народу, влади і церкви. Не встоявши перед авторитетом і силою владних структур, деякі релігійні організації України, порушуючи законодавчі норми України і свої власні канони про невтручання у сферу політичного життя, активно включилися у виборчий процес на боці одного із кандидатів. Відчувався відкритий тиск окремих представників державної влади на керівництво церков щодо підтримки провладного кандидата в президенти України. На замовлення влади односторонньо висвітлювалися політичні події в мас-медіа, що сприяло формуванню неадекватної громадської думки стосовно можливостей і реальностей включення церков до виборчого процесу. Саме тому постає необхідність переосмислити базові принципи взаємодії церкви і політики, державно-церковних відносин, вихідні концепти міжрелігійних зв'язків. Відсутність відповідної оцінки та аналізу існуючого законодавства і практики релігійного життя, державно-церковних відносин щодо включення церкви у політичне життя, втручання релігійного чинника у політичні процеси, недостатня відкрита дискусія щодо актуальних завдань унеможливлення в майбутньому тисків влади на церкви щодо їх участі в політичних акціях на боці однієї із політичних сил суспільства має внести деяку ясність у вирішення питання про форми і характер участі церкви, тобто кліру і мирян як громадян країни в суспільних реаліях. Гостроту даній проблемі надало повідомлення про ліквідацію Державного Комітету України у справах релігій, який покликаний був забезпечувати державну політику щодо церкви, гарантувати права особи та спільнот на свободу віросповідання.

Незважаючи на майже 15-річну незалежність та деякі спроби демократизації суспільного життя і лібералізації законодавства в сфері свободи совісті і діяльності релігійних організацій, все ще зберігається напруженість у державно-церковних відносинах, шлейф якої тягнеться з радянських часів. Церкви втомилися від протистояння і боротьби за пріоритет в державі і суспільстві, їм не подобається протекціонізм органів влади стосовно одних і упослідження стосовно інших. Не сприймається колишня наказова манера управління релігійним життям з боку державних органів. Церкви виступили проти втручання представників влади у свої внутрішні справи, вони хочуть будувати життя своїх вірних не за моделями бездуховної корумпованої держави, морально хворої. Релігійні лідери не розуміють повільність, з якою держава вирішує важливі загальноукраїнські проблеми релігійної освіти, оподаткування діяльності церков, виділення земельних ділянок, реституції церковного майна і власності, допуску церкви в соціальну сферу (лікарні, дитячі будинки, в'язниці тощо).

Але і держава має певні преференції в цій системі відносин, які часто не враховуються релігійними організаціями. Будь-яка влада прагне мати такі церкви, які б підтримували її, надавали моральну, а інколи і матеріальну підтримку, тобто санкціонували її ініціативи в різноманітних напрямках. Держава зацікавлена мати законослухняних громадян і серед віруючих також. Тому влада ніколи не піде на те, щоб (а такі заклики часто звучать) не втручатися в духовне життя суспільства, повністю відмовитися від духовного впливу на своїх громадян. Держава, а тим більше незалежна держава, має бути зацікавленою у захисті національної безпеки, де релігійне життя виступає частиною збереження національної ідентичності. Але постає питання: в яких формах має існувати цей національний інтерес в релігійній сфері і як церква має бути присутньою в національному житті?

Формуючи нові комунікативні моделі, і церква, і держава мають розуміти різну природу цих інституцій, відмінність їх призначення, специфічність механізмів впровадження своїх вищих цілей. Суб'єкти державно-церковних відносин можуть досягти обопільного успіху лише будучи партнерами, коли і церква, і держава нестимуть однакову відповідальність і матимуть рівні права. Принципово потрібно визнати, що має бути відокремлення церкви і держави, що передбачає взаємне невтручання в справи одна одно. Але держава при цьому не чинить (без причини) ніяких перешкод щодо присутності церкви в суспільстві, а церква працює на духовну і соціальну інтеграцію українського суспільства, посилено бере участь у суспільно значимих акціях (зокрема, боротьба проти СНІДу, наркоманії, екологічних і техногенних катастроф, проти війни, соціального протистояння і конфліктів). Духовне відродження людини і народу має стати спільною метою всього суспільства.

В умовах нової соціально-політичної ситуації в Україні будувати таку систему відносин непросто, але це можливо, якщо обрати реальні цілі, правильно поставити завдання, використовувати ефективні методи. Після виборів та Помаранчевої революції, в яких церква взяла участь, продемонструвавши свою позицію стосовно політичних подій в Україні, по-новому вимальовуються перспективи присутності церкви в соціально-політичному житті країни. Можливо, вперше церква показала свою незалежність від влади, самостійність оцінок і вчинків, коли заявила про необхідність чесних виборів, засудила фальсифікації, виступила за єдність з народом. Така незалежна позиція стала можливою завдяки тому діалогу, який розпочали між собою окремі християнські церкви, створивши декілька дієвих нарад, оперативно збираючи міжрелігійні зібрання і звернувшись із закликами демократичного змісту до народу.

І якщо ще пару місяців тому назад ми дискутували питання необхідності цього діалогу, його можливості в політично складній ситуації, коли церкві нав'язувалася чітко визначена модель поведінки, то сьогодні саме життя довело життєздатність міжцерковного спілкування, результативність консультацій лідерів релігійних спільнот, їх реальний вплив на політику, на соціально-політичні трансформації в суспільстві. Визначаючи соціальну значимість міжцерковного діалогу, що інтенсивно вівся наприкінці минулого року, треба відзначити, що він зіграв свою позитивну роль у стабілізації суспільства, у відродженні віри людей в істину, у поширенні цінностей не тільки духовного, морального, релігійного, але й демократичного життя. Колегіальність добровільних рішень на підтримку тих чи інших дій церков надавала впевненості у тому, що більшість християн, а отже – церква, стоять за правду, що помилковою є не тільки політика підтримки злочинної влади, але й соціальна пасивність, коли йдеться про гідність громадян, про їхні права та обов'язки.

Ті, хто виступив на боці історичної правди, хто підтримав сили, які бачили безперспективність розв'язання безлічі проблем, в т.ч. і релігійних, шляхом політико-дипломатичного тиску (в кращому випадку) або силовими методами, навряд чи відмовляться від міжцерковного діалогу, оскільки переконалися в його результативності. Перед ними постають нові творчі цілі, спрямовані на консолідацію українського суспільства. Ті, хто помилився в конкретній історичній ситуації, мали б задуматися над штучним самовиключенням себе із цього процесу переговорів, домовленостей, спільних заяв і дій. Усвідомлюючи, хоч й із запізненням, що церква живе в незалежній державі, такі релігійні громади вимушені будуть шукати нові форми комунікації із суспільством і державою, з іншими церквами.

Важко очікувати, що держава, донедавна уособлена у Держкомрелігій або місцевих уповноважених у справах релігій, які подеколи не реєстрували, не захищали, не гарантували, не відстоювали, не рахувалися або реєстрували, захищали тощо, але не тих, кардинально змінить свою політику навіть на чолі із новими політиками. Чи потрібно спілкуватися із державою, яка, будучи апаратом

сили та інтересу певної політичної влади в суспільстві, не може бути на боці опозиціонерів, нехай і релігійних? Але яким чином повідомити державні органи влади про свою незгоду з їх діями, про недопустимість дискримінацій, зловживань, несправедливості як не шляхом діалогу? Діалог, якщо звернутися до первісного значення цього слова, означає бесіду, розмову, інформування іншого про себе, про свої погляди, цілі тощо. Діалог – це не дебати, не спори, не заперечення, не переконання у чужій неправоті. Основне в діалозі – вміння слухати і здатність почути, щоб зрозуміти, але не обов'язково прийняти, позицію іншого. Для того, щоб діалог відбувся і мав певні наслідки, мають бути створені зовнішні умови-можливості та сформована внутрішня установка учасників на діалог. Наявна нормативна база, нехай і не зовсім досконала, але така, що надає можливість для спілкування держави і церкви. Цю ідею підтримують як державні, так і релігійні лідери та організації. Існує й відповідна громадська думка щодо плідності саме діалогового спілкування влади і церкви. Важко позбутися минулих стереотипів одвічних ворогів “державо-церква”, змінити свою психологічну установку на партнерство, а не протистояння, сформувати вольову готовність до діалогу і здатність до конкретних кроків – зустрічей, спільних зборів, конференцій, обговорень тощо.

Все це стосується не тільки державно-церковних, але й міжрелігійних відносин, які в минулому державою інколи зорієнтовувалися в антагоністичне русло. На противагу колишній державній практиці обмеження ролі релігії тільки церковною огорожею, маніпулювання престижем і авторитетом церкви у своїх політичних цілях, релігійні організації мають голосніше подавати свій голос не тільки щодо духовних чи моральних проблем. Участь релігійних організацій та їх лідерів в обговоренні загальнолюдських (політичних, економічних, екологічних тощо) питань не має обмежуватися їхньою присутністю в президії поважних форумів. І хоча право на остаточну оцінку і вирішення найважливіших питань людського розвитку узурповано секулярними структурами, а релігійні організації сприймаються як специфічна форма громадського об'єднання, які, на відміну від політичних партій чи професійних асоціацій, молодіжних чи соціально орієнтованих товариств, й досі не допускаються повною мірою до суспільства, в якому вони постали й функціонують, церква як сукупний інститут повинна заявляти себе більш активно і впевнено. Бо церква як соціальна організація – це самоврядна структура, яка складається із громадян держави.

В силу тотальної матеріалізації і прагматизації всіх форм життєдіяльності сучасної людини релігія все більш потрібна їй, хоч і втрачає своє місце в індивідуальному й суспільному екзистенційному полі. Але прагнення ввести міжрелігійний діалог як один із способів соціальної інтеграції, консолідації зусиль віруючих та їх об'єднань у наданні суспільству гуманного характеру, у поверненні духовних основ у відношення між людьми, народами, країнами знаходить підтримку у деяких політичних, релігійних, державних і культурних сил. Частина з них розглядає міжрелігійний діалог як єдиний ефективний спосіб розв'язання міжнародних проблем і конфліктів, інша – як тільки духовну основу для реального переговорного процесу з безлічі глобальних питань. Хтось вважає, що діалог релігій – це зайва ланка у політиці, оскільки до голосу віруючих рідко прислуховуються ті, від кого залежить прийняття відповідальних рішень.

Але міжрелігійний діалог має колосальну внутрішню потенцію, оскільки майбутнє світу, як би комусь не подобався цей процес і не хотілося б його призупинити, внаслідок глобалізації останнього, стримить до полі-, навіть мультизації, до багатоманіття, різнобарв'я, гетерогенності. Єдина можливість бути почутим – це вислухати іншого, що можливо лише через діалог. Є потреба у постійно діючому спілкуванні віруючих різних релігій, церкви і держави, церкви і суспільства. Діалог, як один із універсальних засобів формування соціального миру і стабільності,

має на меті сприяти консолідації різних народів і культур, солідаризації всього суспільства. Важлива роль у цьому належить релігійним організаціям, церковним лідерам. Для України міжрелігійний діалог має стати одним із пріоритетів державно-церковної політики, яка б зацікавила як церкви, так й їх вірних, оскільки діалог – це основа побудови толерантного і мирного суспільства.

Джерела та література:

1. Релігійна панорама. – 2005. - №4. – С.2.
2. Там само.
3. Релігійна панорама. – 2005. - №3. – Друга сторінка обкладинки "Ставлення Президента України В.Ющенка до релігії і церкви".
4. Див.: Церква і політика: від президентських виборів 2004 року до парламентських 2006 року. Матеріали Круглого столу 17-18 лютого 2005 року. – К.: ЦеРІС, 2005.

А.М. Колодний

СТАН І ПРОГНОЗИ РЕЛІГІЙНИХ ПРОЦЕСІВ В УКРАЇНІ

Україна залишила свій помітний слід у світовій релігійній історії. Не стану тут широко обґрунтовувати свою думку, але вважаю, що саме Україна дала ту дорогу Східному християнству, яка забезпечила збереження Православ'я як його специфічної конфесії. Більше того, вона в XIII столітті своєю відпорністю навалі татаро-монголів зберегла християнський світ від наступу мусульманства, відгородила його собою від ісламу.

Україна через Володимирову традицію зберегла прагнення двох гілок християнства до виповнення заповіту Христового, щоб всі були *одно* й своєю Берестейською унією (може й дещо невдало) запропонувала можливий варіант шляху до цього. Україна дала приклад живучості онаціональненого християнства, бо ж як не прагнули викоренити з нашого народу його рідне Українське християнство і поляки з Ватиканом, і Московія, але, скажемо тут словами Апостола нації, дещо перефразувавши їх, не вмерла душа наша, як не вмерла воля.

Україна дала зразок поетизованого, художнього, а не голозраціоналізованого християнства завдяки органічному поєднанню останнього з народними віруваннями передуючої йому доби. Вона дала зразок живого, незааскетизованого християнства, яке відповідало ментальності українця як творця, працелюба. Україна дала також дещо фемінізоване християнство з огляду на те, яку значну роль в житті її народу, на рівні, насамперед, домашнього побуту і господарки, відігравала жінка.

Україна не виявила себе в якихось складних богословських конструктах (навіть могилянські професори не зовсім оригінально повторили Тому Аквінського), але вона засвідчила живучість християнства саме в формі його національного сприйняття всупереч спробам вихолостити з нього його сутність мертвечинною формою – чи то підпорядкуванням наміснику Петра на Землі, а чи ж прагненням Московії провести на свій кшталт духовну колонізацію українського народу.

Християнство в Україні вижило в органічно витворених і прийнятих її народом формах при одночасному збереженні в непорушності його євангельського змісту, його вихідного духу. Однією із заporук цієї живучості є те, що це християнство було живим, незакостенілим на якихось довічних стандартах, богословських установах і обрядових формах. Тому зараз, коли в Україні звучать застереження церковних діячів і богословів наявних в ній традиційних релігійних систем від якихось змін, заклик навіть до держави використати ледь не силу, щоб зберегти усталені віками релігійні форми, то все це виглядає явним анахронізмом.

державі духовності або глушилися, або ж “з боязні Сибіру” виключалися з користування.

Проте, задекларувавши свободу віросповідань, міжнародне співтовариство на догоду глобалізаційним процесам сучасності обійшло своєю увагою право конфесій на захист своїх традицій, не визначило можливі правові важелі такого захисту. І тут обґрунтованим є висновок впливового митрополита РПЦ Кирила, який, зокрема, зауважив: “Фундаментальна суперечність нашої епохи і водночас головний виклик людській спільноті у ХХІ столітті – це протистояння ліберальних цивілізаційних стандартів, з одного боку, і цінностей національно-релігійної ідентичності – з другого”.

Це особливо актуально для України, релігійна ідентичність якої всіляко плюндрувалася Московським Патріархатом ще з 1686 року. Нині, за умов практичної відсутності конфесійної гомогенності, стоїть перед нею завдання скористатися відродженими національними Церквами у розбудові Української держави, формуванні національної духовності, відновленні української релігійної ідентичності, здоланні нав'язаної віками російської православності, що слугує (водночас і на теренах України) національним інтересам загарбницького північного сусіда. Перед Українським Православ'ям стоїть завдання не лише вироблення ефективної програми конфесійної екології, а й інтенсивного впровадження її. В цьому їм мав би слугувати взірцем той досвід українізації Церкви, яким свого часу скористався митрополит Іларіон (Огієнко) і який виявився надто плідним.

Хочемо бути українцями – творімо й плекаймо свою Українську Християнську Церкву. А що буде з іншими віросповіданнями, зокрема поширенням у нас нових релігійних течій, то на це, не порушуючи правовий принцип свободи віросповідань, дає практичну відповідь Галичина. Порівняно розвинута в регіоні інфраструктура традиційних Церков, поєднання у свідомості людей своєї релігійної належності з національною, певна включеність конфесійного чинника в систему культури і побуту органічно зумовили блокування проникнення в галичанські області нових релігійних течій. Якщо взяти загальну кількість релігійних організацій регіону, то нетрадиційні релігійні новотвори тут становлять лише 0,6% (по Україні – 5,6%). Галичина прийняла у себе на початок 2004 року ледь 2% із загальної кількості 1582 нових релігійних організацій країни.

Ми живемо в епоху постмодерну, коли релятивність поступово стає домінуючою у всіх сферах суспільного життя, а для молоді стала життєвим принципом. Уже зникає прагнення побільше знати, бо ж наукові здобутки людства постають як відносне знання, а то й змінні істини, на опанування яких не варто витрачати час. Зникають якісь усталені, загальнолюдські моральні норми життя. Голий практицизм призвів до того, що моральним стає те, що є корисним і приносить задоволення. Нівелювання значимості національного чинника, а то й відмирання його, призводить до знецінення високохудожніх мистецьких форм, домінування низькопробних виявів масової культури і збіднення духовного світу її реципієнтів. Якщо раніше людина знала і сприймала переважно культуру свого етносу, його конфесійні вірування й обрядові форми, то нині, за умов інформаційної революції, вона в змозі бути включеною в стереотипи культури інших народів, телевізійно бути оприсутненою в обрядових дійствах не рідних для неї релігій. Можна ще далеко більше говорити про нашу включеність у ці світові процеси. Проте одне слід визнати: ми від них якось відгородитися не можемо, а маємо вжитися, і не лише вжитися, а, скориставшись мудрою порадою Папи Івана ХХІІІ, аджорнаментуватися в своїх релігійєвиявах. Тому дещо дивними виглядають думки останнього Помісного Собору УПЦ Київського Патріархату, коли на фоні загальних занепокоєнь тим, що відбувається нині в світі, звучали заяви ледь не про повернення до того християнського оформлення життєвих проблем, які знаходяться вже в історичному

архіві. Подібні установки звучать також на шпальтах газет як Російської Православної Церкви, так і її підпорядкованої Української Православної Церкви. Ми навіть спостерігаємо цікавий процес деопротестантнення традиційних протестантських конфесій. Протестантизм часто вже втрачає те, що його різнило в час його появи від традиційного католицизму. А останній в дечому, особливо після II Ватиканського собору, вже більш прогресивний і сучасний, ніж протестантизм з його ідеєю відсторонення людини від життя в суспільстві й увімкнення її в ізольовану від світу спільноту одновірців.

Дехто з науковців (навіть всупереч визнанню цього теологами) заперечує наявність в наш час релігійного постмодерну і говорить про неможливість вивчення функціонування релігії за умов постмодерну. Я погоджуюся з тим, що постмодерні вияви різних сфер суспільного життя знайшли відповідне цьому відображення як у всьому релігійному комплексі, так і своєрідно у різних конфесійних формах релігії. Проте, поруч з цим, ми можемо говорити і про настання епохи постмодерну в самій релігійній сфері. На мою думку, свідченням цього може бути наступне:

По-перше, розмивання самої ідеї Бога. З одного боку, антропоморфні уявлення про нього замінюються духовними (Бог – Всесвітній Закон, Бог – Абсолют, Бог – Всесвітній Дух і т.п.), а з другого – з'явилися різні концепції "смерті Бога", точніше – смерті відстороненого від світу Бога, появилися вчення про співпричетність Бога до всіх процесів на Землі і у Всесвіті (своєрідна його пантеїзація), його опосередковану включеність в них через людину як співробітника (рос. – соработника) Бога.

По-друге, маємо нині в голові релігійної людини своєрідний симбіоз традиційних вірувань з різними виявами позавіресповідної містики, залишками язичництва, поєднання західної релігійності із східною (напр., гороскопи, віщунство, цілительство та ін.).

По-третє, релігія втратила свою роль морального імперативу в повсякденній життєдіяльності людини: маємо скоріше не етику, а етикет релігії. На основі того ж біблійного вчення з'являються конфесії (наприклад, "Сім'я"), моральні засади яких, зокрема у сфері міжстатевих відносин, виглядають з точки зору традиційних Церков як амораль.

По-четверте, наявний швидкоплинний процес творення і розгортання самобутніх богословських вчень, появи різних теологій (теологія прогресу, теологія праці, теологія революції, "чорна" теологія, теологія фемінізму тощо). При цьому якщо раніше ідеолог нового вчення поставав водночас і творцем нового конфесійного напрямку, то нині цього практично вже немає, теологія універсалізується, зокрема праці католицьких богословів активно використовуються православними, а праці протестантських теологів вивчаються в інших християнських конфесіях.

По-п'яте, наявний довільний, вибірковий підхід віруючого до системи віровчення своєї конфесії: для багатьох із них релігія постає скоріше як система певних життєвих моральних норм, а не як картина світу, есхатологічне вчення (людина перестала думати на перспективу про свою смерть).

По-шосте, відбувається десакралізація "священних книг": вони постають вже як культурно-історичні пам'ятки, а не як недоторкані святині, де за кожним словом нібито "прихована" якась божественна істина. Спроби утвердити останній підхід (напр., пошук якогось утаємниченого коду Біблії та ін.) залишилися, як то кажуть, камінцем кинутим у річку, мудруванням дивака.

По-сьоме, втратила свою сакральність церковно-обрядова практика, зник воцерковлений віруючий, з'явилася телевізійна відправа, а оскільки вона є поліконфесійною, то наявний підхід до різної конфесійної обрядової практики як до однієї з можливих культурно-релігійних традицій.

По-восьме, відбувається розмивання церковної організації як Богом встановленої сакральної інституції, йде незупинний процес дроблення, диференціації наявних конфесій і Церков. Інституційована релігійність все більше нагадує релігійний супермаркет: йди і вибирай відповідно своїй уподобі якусь релігію.

По-дев'яте, внаслідок появи міжконфесійного і міжнаціонального сімейного симбіозу зникла сім'я як "домашня церква", а відтак відійшли у видовищну традицію колись сакральні обряди, таїнства, не спрацьовує процес відтворення усталеної релігії як вияв сімейної традиції; за умов урбанізації вже не виявляє, як то було колись, свою спонукальну силу громадська думка у збереженні й відтворенні певних традиційних релігійних вірувань і діянь.

По-десяте, релігія прагне ввійти не в "свої" сфери суспільного життя (політику, благодійність, світську освіту, господарку тощо), внаслідок чого відбувається розмивання власне релігійного. На релігію відтак переносяться всі життєві проблеми, що веде до втрати нею своєї сакральності, святості, підміни "вертикалі" (людина – Бог) "горизонталлю" (людина – людина).

Україна із-за вікового перебування в колоніальній неволі із певним запізненням входить у світову історію. Коли інші народи вже пройшли процес своєї національної самоідентифікації та державотворення і для їх буття як етносу не загрожують особливо чимось глобалізаційні процеси сучасності, то нам, перш ніж включитися в них, треба ще з українця за паспортом сформувати українця за духом, а зрештою – зробити Україну Україною. В цьому процесі націотворення неабияку роль відіграють національні релігії. Оскільки із-за Володимирової християнської революції ми практично не завершили процес формування нашої власної етнічної релігії з її пантеоном божеств і усталеною системою обрядів й етносамосвідомості, то нині в ролі чинника національного відродження мали б виступати наші національні християнські Церкви. Але на перешкоді такої їх функціональності активно постають Москва і Рим.

Відтак відродження наших, власне Українських християнських спільнот має поставати водночас і фактором нашого національно-духовного відродження, ефективним чинником українського державотворення і чинником етноекології. В русло цього процесу слід зорієнтовувати діяльність всіх в Україні суцільних конфесій і Церков, поставивши водночас відповідний державний заслон тим з них, які працюють вірнопіддано на свій зарубіжний центр, а відтак й іншу країну з її часто недружелюбними настроями щодо української суверенності.

Україна переживає складні часи свого відродження для історії. Все це вимагає консолідації тих зусиль, які зорієнтовані на її поступ. Всім конфесіям і Церквам слід чітко усвідомити, що періоди моноконфесійності чи моноцерковності в територіальних межах країн – надбання минулого. Якогось об'єднання конфесій і Церков вже не буде: це – утопія. То ж слід вчитися жити в поліконфесійному світі і визнавати себе як один із можливих (хай і найбільш істинний) шлях до Бога. Оскільки поєднати віровчення різних конфесій, уніфікувати обрядову практику різних Церков практично неможливо, то варто зорієнтувати увагу не на тому, що роз'єднує, а на тому, що може поєднати, толерантизувати міжконфесійні і міжцерковні відносини, а це – сумісне благодійництво, доброчинність, сфера виховання тощо. Саме на це мала б бути зорієнтованою діяльність різних, вже наявних в Україні міжконфесійних організацій. Оскільки керівництву конфесій подеколи тяжко йти на певну співпрацю в сфері соціальної діяльності з іншими релігійними спільнотами із-за боязні втратити себе, підірвати свій авторитет в очах своїх вірних, то функцію об'єднувача конфесій і Церков у сфері доброчинності мають брати на себе або державні, або громадські інституції.

Конфесії і Церкви не мають замикатися в межах своєї спільноти, а виходити, скажу так, "в люди". Раніше на вулицях Києва ми спостерігали барвисті відзначення

крішнаїтами своїх свят. Виходила на вулиці міст також "Армія спасіння". Чому б релігійним спільнотам різного рівня організації не виходити за межі своїх молитовних будинків з показом своїх обрядових дійств, виступами своїх художніх колективів, демонстраціями своїх конфесійних кінофільмів тощо. Ця своєрідна релігієзнавча просвіта формувала б толерантне ставлення у кожної людини до конфесії не її вибору.

На початок 2005 року державними органами України офіційно було зафіксовано 30805 організацій понад ста різних релігійних течій, церков, спільнот. Ця цифра включає 29587 релігійних громад, 378 монастирів з 6184 насельниками, 173 духовних навчальних заклади із 19770 слухачами, 298 місій, 75 братств. Працювало при громадах 12039 недільних шкіл, видруковувався 351 часопис і газети. Найважливішою складовою релігійного життя України залишалося Православ'я. Загалом його церкви налічують 15863 релігійних організацій, що становить 51,5% від загальної їх кількості в країні. Досить активно відбувається відродження Української Греко-Католицької Церкви (3532 організацій) і Римо-Католицької Церкви (877 громад). Інтенсивно розвивається в Україні протестантизм. Він нині має 7278 релігійних організацій (християни-баптисти – 3051, п'ятидесятники – 2141, адвентисти – 1006, свідки Єгови – 972 та ін.). Мусульманських громад в Україні 472 (333 – в Криму), іудейських – 251. Набули поширення і нові для України релігійні течії. Тут надто інтенсивно зростають громади харизматів (1139). Відносини між церквами і конфесіями в Україні в останні 2-3 роки загалом були толерантні.

Які в моєму баченні перспективи на найближче десятиліття релігійного життя в Україні?

Насамперед зауважу, що його буде характеризувати все більша толерантизація міжконфесійних і міжцерковних відносин. Церква, як і нині, не буде відігравати якусь значиму роль в процесах національно-духовного відродження. Продовжуватиметься спроба УГКЦ всупереч логіці історії клерикалізувати життя галичанського регіону. Симфонія з місцевою владою служитиме для неї підґрунтям перетворення в регіоні в тотальну інституцію. До цього прагнутиме і Церква Московської юрисдикції в регіонах своєї щільності. Все більш успішно буде розвиватися протестантизм. Цьому сприятиме зокрема та його різноманітна благодійницька діяльність, яка в наш час соціальних негараздів формує щодо протестантських спільнот громадську думку як захисника знедолених, гаранта спільнотного життя.

Все більш дієвим чинником консолідації виступатимуть відповідні релігійні спільноти для різних етнічних меншин України. Спостерігатиметься налаштування їх зв'язків з релігійними центрами матірньої землі. Особливо у цьому відзначаться волзькі татари, євреї, поляки, угорці, румуни. Зрозуміло що за умови формування в Україні політичної нації такі процеси матимуть відцентровий характер, дещо перешкоджатимуть становленню в країні духовної єдності.

Заявить про себе (і ймовірно не у бажаних для нас виявах) ісламський чинник в Криму. Якщо до цього нам вдавалося міжнаціональні відносини на півострові вирішувати політичними засобами без підключення до цього релігійного чинника, то тепер зволікання із вирішенням потреб одного з корінних етносів Криму, яке нині має місце в Автономії, а також підключення до їх розв'язання зарубіжного мусульманства, заактуалізує ісламський чинник на півострові (не виключено, що й в активних екстремістських формах вияву). Проте кримські мусульмани у своїй активності не одержать підтримку з боку інших центрів ісламу України. Вони матимуть локальні форми вияву.

Біль України – її Православ'я. Ця конфесія ефективно використана російським імперіалізмом для зденаціоналізації українців, втрати ними потреби у своєму національному державотворенні, збереженні і відтворенні своєї національної

культури. І зараз Московський Патріархат всіляко працює на збереження російсько-православної імперії, складовою якої є очолювана митрополитом Володимиром (Сабоданом) Українська Православна Церква. Чи можливе об'єднання наявних в Україні Православних Церков? Якщо підходити з мірками Київського Патріархату, то так, бо ж відмінність при цьому вбачається лише в орієнтаціях на принцип: незалежній державі – незалежну Церкву. При визнанні цього принципу і УПЦ Московського Патріархату й при, дивись, виявленій згоді Російської Православної Церкви на можливість проголошення в Україні Помісної Православної Церкви, аргументи УПЦ КП щодо неможливості його поєднання з УПЦ МП відпадають і об'єднання стає реальністю. Але якщо враховувати те, що Українське Православ'я як культурно-історичний феномен далеко не тотожне Православ'ю Росії, яке в Україні репрезентує його складова УПЦ МП, то тоді про якесь поєднання взагалі не може йти мова, бо ж маємо два відмінні, хоч і одноконфесійні, релігійні феномени. За таких підходів в Україні на роки має бути закріпленим існування Української Помісної Православної Церкви і (з врахуванням значної російської діаспори і великої кількості зденаціоналізованих православних українців) Українського Екзархату Російської Православної Церкви.

Ось як відреагував (і слушно) на заяви вищих чиновників української влади про їх намір (певно що силовим прийомом) об'єднати Православні Церкви України архієпископ Харківський і Полтавський УАПЦ Ігор (Ісиченко): "Мені здається цілком неможливим приєднання громад УАПЦ і УПЦ КП до Московського Патріархату. Навіть урядовий тиск і позбавлення державної реєстрації українських парафій вже не змусить наших вірних поринути в похмурий присмерк домостроевської архаїки з фетишизацією церковнослов'янської мови та нав'язливим культом "царя-батюшки", що плекають нині в громадах УПЦ МП. Очевидно, сьогодні гасло об'єднання виступає прикриттям наміру приєднати слабші частини до політично сильніших та ближчої до суспільно-економічних еліт... За сучасного стану суспільної свідомості й вільного поводження з законом у державах посткомуністичного світу варто остерігатися, що об'єднавчі проекти здійснюватимуться суто політичними, волюнтаристськими методами. Важко сказати, чи здобуде від цього щось держава. Але однозначно втратить Церква, яку намагатимуться формувати відповідно до політичного замовлення тих чи інших суспільних середовищ, причому не лише українських" (Наша віра. – 2004. – №8).

Думаю, що на перспективу Апостольській столиці вдасться зреалізувати своє давнє прагнення з повного окатоличення якщо не всієї України, то хоч її Галичанського регіону. Про цей намір свідчить затягування із наданням Папою Римським статусу Патріархату УГКЦ, схвалена Ватиканом і збережена розпорошеність її складових (як в Україні, так і в діаспорі), "вливання" до її єпископського складу вихідців із католицької Церкви або греко-католицьких єпископів із Польщі та ін. Із свого боку, в самій УГКЦ є сильна проримокатолицька спільнота. Зокрема такої орієнтації дотримується непідпорядкований керівництву УГКЦ греко-католицький орден василіан. То ж чогось доброго від Ватикану Україна у своєму національно-духовному розвої чекати не може. Ті заяви, які подеколи звучать з кіл Греко-Католицької Церкви з приводу поєднання з Православ'ям звучать наскільки невизначено, що з них незрозумілим є те, на поєднання з ким, якою Церквою вони мають намір йти і що нового вони пропонують православним, окрім тих же принципів, які лягли в основу Берестейської унії. То ж утопічною є думка про можливе поєднання в перспективі (близькій чи далекій) християн України. Скоріше навпаки: буде зреалізовано заклик Папи до творення "спільної" Католицької Церкви "двох традицій". То ж не даремно і Папа і його нунцій в Україні актуалізують питання "сопричастя між римо-католиками і греко-католиками у середині Католицької Церкви". Але давайте уважно прочитаємо "Артикули" Берестейської унії, бо ж своїми діями

щодо УГКЦ Римський престол явно вдається до фальсифікації їх. Київська митрополія в особі своїх архипастирів йшла на унію як Помісна Церква, на правах "рівної єпископської підності... з єпископами латинського обряду". Більше того, як сказано в "Артикулах", "на свячення наші владики не потребують дозволу з Риму, їх святить митрополит".

А що ми маємо? Як пише доктор Юрій Левицький в своїй праці "Продовжуючи тему Патріархату УГКЦ", "хоч УГКЦ називає себе Помісною Церквою, вона не діє як самостійна, самоуправна Церква. УГКЦ діє так, наче б вона була частиною Римської Церкви. Кожне рішення своїх патріарших синодів вона відсилає до Риму до затвердження, до схвалення... і оприлюднюється тільки після того, як Ватикан дав свою згоду. УГКЦ сама себе принижує. Сама себе заперечує. Її патріарші собори ніяк не є патріаршими, бо справжні патріарші собори діють самостійно і їхні рішення не підлягають жодній апробаті іншої Церкви. УГКЦ діє як підлегла Римській Церкві... Лише Верховний архієпископ Йосиф, проголосивши Патріархат, діяв як Патріарх" (Свобода. – 2004. – 16 липня). Владика Любомир Гузар діє в приниженні Церкви як кардинал вже Римо-Католицької Церкви, бо ж такого титулу в східно-християнській церковній ієрархії немає.

Відтак не лише для Українського Православ'я актуальним є питання його юридичного статусу у Вселенському Православ'ї. Такою ж є і проблема статусу Українського Греко-Католицизму у Вселенському християнстві. Папа мовчки зігнорував прохання глави УГКЦ визначити її юридичний статус, бо ж для нього вона мала б бути якоюсь підрядною частиною "спільної", українсько-польської Католицької Церкви.

Протестантським традиційним Церквам України у їх саморозвитку заважає та збережена ними ще включеність в колишні союзи (нині – СНДеківські) структури. Вони не постають в світовому релігійному русі виявниками української незалежності, формують у світовій громадськості думку про меншовартість українців, що нездатні навіть на своє самостійне конфесійне інституювання. Ігнорування протестантськими спільнотами державної мови України ставить їх в один із чинників збереження політики Компартії Радянського Союзу з національного питання. Вивчаючи видруки різних протестантських об'єднань, переконалися, що вони живуть у відстороненості від тих духовних процесів національного відродження, які відбуваються в Україні. Відтак протестантизм постає як чужорідне явище на теренах становлення Української держави, відродження національної самобутності. Далеко ближче до цього стоять деякі неоохристиянські (зокрема, харизмати), навіть неоорієнталістські спільноти.

Вище я вже зазначав, що оскільки релігіївибір українців за умов законодавчо гарантованої свободи віросповідань фактично вже завершився, то практично призупинився процес появи у нас якихось нових конфесій, стабілізувалися наявні у кількості своїх громад. Тут хіба що винятком є харизмати, які є типовими виразниками постмодерністської релігійності. У них немає інституалізованої зацентралізованості. Вони не стільки заформалізовані у своєму молитвовияві, як інші християнські об'єднання, які звертаються до Бога за стандартизованими молитвами чи піснеспівами. Харизмати при проведенні своїх богослужінь враховують ту свободу самовияву, яка імponує сучасній молоді.

Що стосується неоорієнталістських чи рідновірських новотворів, то тут вже маємо призупинення в зростанні і кількості громад, і вірних. Україна за тисячоліття домінуючого буття в її духовному житті християнства вже сприймає ці релігійні різновиди як щось чуже, штучне, привнесене, навіть як неблагодатне. В наступному десятилітті скоріше всього буде йти процес кількісного зменшення в різних параметрах буття східних релігійних спільнот. Але якщо призупинення процесу зростання Східних релігійних конфесій можна з'ясувати небажанням українців

віддатися чужій за своєю природою для нас релігійній духовності, оспівувати чужу історію й географію, то в стабілізації рідновірства дає себе знати несприйняття сучасною цивілізованою людиною архаїки його обрядових форм і вірувань, а зденаціоналізованим українцем – вірності рідновірців давній історії України і прагненням їх до національного самовизначення на основі давніх, нехристиянізованих традицій. Вже нині рідновірські спільноти постають не стільки як релігійні осередки, а як національні етнографічні клуби чи гуртки українськочорієнтованої інтелігенції, яка з різних мотивів не сприймає християнство, розглядає його як згубний чинник на шляхах української духовної історії.

То ж якихось значних змін в релігійному житті України, як і в її конфесійній карті, на ближню перспективу спрогнозувати не можна. Хіба що вище керівництво держави "виклянчить" зрештою в Московського чи Константинопольського Патріархату автономії, а то й автокефалію одній із наших Православних Церков – Київського чи Московського Патріархату. Поруч з цим керівництвом УГКЦ, скажу образно, все більше буде "викреслювати" різними нововведеннями у віровчення й обрядову практику з її природи елемент "греко-", залишаючи на перспективу елемент "католицька" з тим, щоб зрештою поєднати в Україні її Греко-Католицьку і Римо-Католицьку Церкви. Протестантизм завдяки своїй активній місіонерській роботі і раціонально організованому благодійництву зрештою здобуде кількісно половину релігійної мережі України, а ми ж добре знаємо, що громада протестантів за рівнем своєї релігійної зрілості й активності далеко перевершує православні парафії. Зросте роль ісламського чинника в суспільному житті Криму, як і іудейського в житті єврейської меншини України.

Я хотів би застерегти від тієї ейфорії, яку мають традиційні Церкви, спостерігаючи високі цифри свого авторитету, які дають щороку різні соціологічні дослідження. Але ж ці служби ніколи не коментують одержані цифри. Така довіра респондентами Церкві дається скоріше від незнання її, від відсутності з нею якихось безпосередніх контактів.

Борячись за канонічну територію своєї Церкви і прагнучи бути на ній єдиновласною релігійною структурою, Московський Патріархат в такий спосіб приховує обстоювані ним національно-релігійні інтереси Росії, свій великоцерковний російський шовінізм. Цим можна пояснити його протидію утворенню в Україні Єдиної Помісної Православної Церкви, наданню Ватиканом Патріаршого статусу Українській Греко-Католицькій Церкві. Проте це скороминущі явища.

Саме деградація української держави в роки кучмізму як національного інституту зумовлювала занепад ідеї Української Помісної Православної Церкви, яка була надто актуальною в перші роки нашої незалежності. Біда України в тому, що вона має таких вищих посадовців, які далекі від розуміння дійсної природи релігійної ситуації в країні, але прагнуть вирішувати її проблеми, покладаючись при цьому на свій нібито здоровий глузд і на свої нібито найбільш істинні уподобання (часто, московсько-православно конфесійно забарвлені). При цьому на їх рівні вже спрацьовує рецидив ментальності комуністичних часів, коли релігійні процеси прагнули скеровувати, а не підкорювати цивільними й допустимими в громадянському суспільстві методами. Відтак релігійна ситуація й організація постає не як продукт природного саморозвитку релігійних феноменів, а як зреалізований інституційний конструкт, що зродився в неосвіченій голові чиновника (хай навіть високої посади і з благих його намірів).

Наявна нині спокуса з боку влади – використати християнство як інструмент для зміцнення держави і виконання деяких її функцій, а з боку деяких Церков – використати державу як засіб християнізації суспільства, спричинює ідеологізацію християнства. І тут слухними будуть міркування Івана Лисяка-Рудницького: "Характерним і дуже негативним явищем нашого суспільного побуту є перемішання

церковної і політичної сфер. Політиканство втискається в українські церкви, як і церковщина в наші політичні організації. Таке змішання не виходить на здоров'я ні одній, ні другій царині. Наші церкви правлять за національно-політичні установи, і це одна з причин, чому в них так мало справжнього одуховлення та богословської мислі” (Лисяк-Рудницький Іван. Що робити? // Історичні есе. В 2-х т.- К., 1994.- Т2. – С.449).

Що стосується того загравання з Церквою, яке спостерігається у нас на різних рівнях влади, то воно свідчить не про високу духовність останньої, а навпаки – її духовну злиденність і світоглядний примітив. Тут приходять на пам'ять різкі кроки цивілізованої Франції з утвердження світськості своєї країни. В жодній цивілізованій країні не граються так вищі державні чиновники з Церквою, як у нас в Україні. Згідно Конституції України Церква відокремлена від держави. Але біда наша в тому, що державу не вдалося відокремити від Церкви, а тому вона останню розглядає як один з інструментів своєї політики. Наочний приклад цього – використання адміністрацією Кучми-Медведчука-Януковича Православної Церкви Московського Патріархату для забезпечення перемоги провладного кандидата під час виборів Президента країни в 2004 році. Це особливо зримо проявилось на Сході і Півдні України, зокрема і на Херсонщині. Тут дає себе знати російськість південних владик Агафангела та Іоанафана.

А між тим вітчизняне Православ'я наскільки домостроївськи заархаїзоване у своїх виявах, наскільки далеке від духовних потреб людини XXI століття, що його культивування, прагнення утверджувати й зберігати в нинішніх його формах рівноцінне поверненню в епоху середньовіччя, навіть до способу мислення людини півторатисячної давності. Певно цим пояснюється той факт, що країни з домінуючим Православ'ям не преуспіли в суспільному поступі, знаходяться в зоні історичної відсталості. Все це є підтвердженням думки, що та сфера життя людини, в якій Церква знайшла себе і свою функціональність, має залишатися за нею без будь-яких втручань держави в її перебіги. Держава не має брати на себе роль об'єднувача Православних Церков, бо ж ці Церкви, до їх честі, до цієї місії її не закликають. Тут постає ще одне питання: “Чому це держава так турбується проблемою об'єднання лише православних Церков, коли має роз'єднані на декілька організаційних спільнот баптистів, п'ятидесятників, мусульман, іудеїв, рідновірів, харизматів інших?” Якщо єднати, то всіх. Проте мирити Церкви – то не справа держави. Незважаючи на велике конфесійне різноманіття релігій у нас в Україні, наявною є тенденція до приватизації релігії. Кожна людина постає сувереном в своїх духовних виявах і потребах. То ж, слідуючи принципам громадянського суспільства, як ніхто не може методом тиску визначати релігійний вибір особистості, так само ніхто не може нав'язувати їй належність до певної церковної спільноти. В демократичній країні законодавчо мають бути гарантованими свобода віросповідань, свобода релігійної діяльності і свобода релігійної організації. Нинішнє законодавство України, якщо в його реалізацію не втручається держава, все це повністю гарантує. Сподіваємося, що в руслі демократичних свобод діятиме і нова влада України. Президент В.Ющенко зокрема сказав: “Ми – європейці. Ми поважаємо будь-яку віру, духовний вибір людини. Ніхто із світської влади перстом не вказуватиме, кому і до якої церкви ходити. Це – не уділ світської влади. Кожний може молитися у своєму храмі”. При цьому главою держави робиться наголос саме на тому, що лише рівний підхід держави до конфесійних виборів її громадян є однією із заповуток єдності українського народу.

Філософія та релігієзнавство



ПЕРЕОСМИСЛЕННЯ БОГОСЛОВАМИ АВРААМІСТИЧНИХ РЕЛІГІЙ ПРОБЛЕМ ЖІНКИ В СУЧАСНИХ УМОВАХ

Тисячоліття в доіндустріальний період сенсом життя жінки була сім'я. З приходом індустріальної ери, а особливо в постіндустріальному, постмодерному суспільстві в умовах глобалізації різко змінюється життя людини й суспільства. Постає необхідність переосмислити релігіями авраамістичної традиції проблеми жінки в сучасних умовах.

Сім'я – в наш час у країнах іудео-християнської традиції переживає кризу, пов'язану зі змінами в суспільстві. Разом з тим, загибель сім'ї стала б загибеллю людського суспільства, бо ніякі соціальні інститути не можуть замінити сім'ю у формуванні особистості. Дезорганізація сім'ї та криза сім'ї – це дві форми неблагополуччя суспільного життя людей, які проявляються в невиконанні нею основної функції: народження та виховання дітей. Якщо цей процес піде вглиб і, з одного боку, припиниться дітонародження, а з іншого, народжені діти виховуватимуться поза сім'єю, тим самим відбудеться вирощування правопорушників та злочинців, то мова йтиме не про сімейну дезорганізацію, а про крах сім'ї як соціального інституту.

Суспільство чекає від сім'ї нових поколінь, але не просто їх відтворення, а такого відтворення, коли відтворюються загальнолюдські, національні та інші значимі цінності. Про поєднання в сприйнятті людей розміру сім'ї та матеріальних умов життя говорять численні факти посилення на матеріальні труднощі як на причину обмеження кількості дітей у сім'ї. Антисімейний, антидитячий спосіб життя, політика держав посилює кризу сучасної сім'ї. Іудаїзм, християнство та іслам бачать запоруку від негараздів у житті жінки лише в міцній сім'ї.

Сім'я земна складається з грішників і звідси проблеми сучасної сім'ї – вважає християнський богослов Дж. Пейсті [10,13]. Причина нещастя жінок у сімейному житті в тому, що шлюб для жінки стає або об'єктом поклоніння, або чимось другорядним. Але, на думку богословів, слава Божа вища від сімейного щастя. Чоловіки мають любити жінок, але не поклонятись їм. Любов до Бога є любов'ю до сім'ї [17,8]. Подолання всіх проблем вони вбачають у дотриманні релігійних норм.

Серед засобів, що можуть зміцнити сім'ю, основним вважають повернення жінки в сім'ю через економічну зайнятість на рівні сім'ї – фермерство, малий та середній сімейний бізнес, в якому беруть участь всі члени сім'ї. Однак, це шлях для одиниць. Фермерство має позитивну сторону: ранню профорієнтацію, але, з іншого боку – це певне обмеження особистості. Фермерство та малий бізнес відтворюють династії, зберігається поколіннями здобутий досвід. В масштабі всього суспільства не реально перетворити всі сім'ї на малі підприємства. Деякі автори пропонують інший шлях виходу з кризи – дача, заміський будинок, хоча це є лише півміри.

Богослови покладають надію на державу, яка може прирівняти працю жінки з виховання й утримання дітей до виробничої діяльності, збільшивши час з догляду за дітьми й призначення державою за це пенсії та врахування цієї діяльності в загальний стаж. При необхідності простого відтворення населення слід створити максимальні умови жінці, яка виховує дві, три дитини, щоб не отримати при низькій моральності "розведення дітей" із метою отримання нетрудового доходу.

Знищити економічну потребу в праці жінки для утримання сім'ї у наш час не реально. Релігії виробили ідеал сім'ї і його слід активніше пропагувати, починаючи з малих дітей. Треба формувати громадську думку на користь сім'ї, – вважають теологи.

Аналізуючи проблеми, що стають перед жінкою в сучасному суспільстві, приходимо до висновку, що іудаїзм, християнство, іслам відчують вплив цінностей секуляризованого суспільства. То ж, з одного боку, в богословській літературі ми маємо визнання за жінкою всіх тих прав, що має чоловік і визнання важливості для неї реалізації себе в професійному плані. З іншого наголошується, що жінка створена для чоловіка, а відтак, має виконувати його волю. Фемінізм, вважають теологи, на шкоду жінці. “За допомогою красивих слів про рівність жінок прилучили до праці поза домом; вони пішли на другу роботу і не змогли спонукати чоловіків розділити тягар першої. Жінка, як і раніше, пере, готує тощо, а егоїст чоловік отримує вигоду з “звільнення” жінки й отримує дві зарплати, не докладаючи жодних зусиль,” – пише відомий богослов, євангеліст Дуглас Уїлсон [17,27]. Як зазначає В.Любашенко, “сучасна сім'я на краю прірви, щаслива родини перебуває перед загрозою винищення. Християнський шлюб – новий розділ “Червоної книги духовності” [2,8].

Ідеал сім'ї у багатьох моментах подібний в усіх релігіях. Його досягнення – це перехід до такої сім'ї, яка інтегрує інтереси окремої особистості та суспільства в цілому і заснована на любові, взаємодопомозі чоловіка та жінки, батьків та дітей. Ідеальна сім'ї у релігіях авраамістичної традиції це:

1. Сім'я – церква. 2. Моно релігійна. 3. Бажано багатодітна.

Сім'ю називають “домашньою Церквою” тому, що люди в ній будують свої стосунки на основі закону любові. Саме в сімейному колі людина вчиться переборювати свій гріховний егоїзм. Саме тут навчається розрізняти добро і зло. В сім'ї народжується почуття наступності, зв'язку поколінь, почуття причетності до історії свого народу. Саме із сім'ї починається Батьківщина. Уклад життя сучасного суспільства, на жаль, сприяє розвалу традиційних сімейних зв'язків. Робота, успіхи в професійній області, погоня за достатком усе більше виходять на перший план для чоловіків та жінок, не залишаючи сил для виховання дітей. І навіть віруючі люди часто не сприймають спілкування чоловіка з дружиною та дітьми як щось духовне та значиме в їх житті, – підкреслює православний теолог М. Балашов [1,72].

Протестантський теолог Ларрі Крістенсон вважає, що таємниця добрих відносин у сім'ї вражає своєю простотою: розвивати й удосконалювати їх з Ісусом Христом. Не існує такої стадії у сімейних відносинах, коли б цей принцип виявився не дієвим [6,14]. На його думку, процес вдосконалення взаємовідносин сім'ї з Ісусом поділяється загалом на дві частини. Перша зводиться до встановлення в домі “Божественного порядку”. Тут маєтися на увазі, що у відносинах між собою члени сім'ї повинні рахуватися з визначеним порядком і авторитетом. Зміст другої частини можна визначити таким чином: “Звикайте жити в присутності Ісуса Христа”. “Це означає: загострюйте й відточуйте свою віру у невидиму присутність Ісуса в домі, іншими словами – розвивайте вашу здатність до духовного сприйняття, опановуйте практичні способи більш поглибленого пізнання Його шляху і Його волі для вашої сім'ї” [6,14]. З цих двох частин друга має більше значення. Лише в міру того, як ми “звикаємо жити в присутності Ісуса”, дім наш дійсно стає християнським. Проте й у встановлення “Божественного порядку” має в певному сенсі “функціональний пріоритет”, оскільки допомагає створити атмосферу, в якій набувається здатність звикати до життя в присутності Ісуса Христа. Зі встановленням Божественного порядку в сім'ї запановує така атмосфера, в якій Ісус відчуває себе вдома; в ній “Святий Дух в змозі виконувати свою роботу, керуючи нами і, навчаючи нас такому способу сімейного життя, для якого Бог створив нас”, – відзначає Ларрі Крістенсон [6,14]. В цьому сходяться всі релігії авраамістичної традиції.

Сім'я нерозривна, але це не стосується дітей, вони йдуть із сім'ї, щоб створити нову, власну. В сімейному житті можна виділити чотири стадії:

1. Становлення сім'ї до народження першої дитини.
2. Поява малих дітей, їх виховання.
3. Навчання, виховання в підлітковому віці до періоду самостійного життя дитини.
4. Повернення до початкового стану сім'ї, коли чоловік та дружина похилого віку залишаються вдвох.

Ще одну важливу проблему порушують релігійні джерела – це ступінь спорідненості, що дозволений для одруження, або проблема інцесту [Лев. 18:6,18:7,8,18:9-18,20:11-21; Пов. Зак. 22:30,27:16,20,22,23]. За підрахунками Л.Самралла в Біблії описано 35 випадків інцесту [Бут. 35:22,49:3,4] – Дочки Лота, Рувим, в сім'ї Якова, Авесалом, в сім'ї Давида [14,116].

В Біблії проблема інцесту розкривається в декількох аспектах. Інцест часто виникає, пише Мануцій Фелікс, через незнання. Римське суспільство впадає в злочин кровозмішання тому, "що кидається на всяку жінку, – звинувачує автор, – повсюди сієте дітей своїх і народжених вдома часто кидає, розраховуючи на чуже співчуття: із необхідністю ви по незнанню натрапите на вашу кров, на тих, котрі від вас народились. На відміну від язичників християни перебувають у шлюбі лише з однією жінкою, або залишаються безшлюбними". Християни відзначаються дівством свого неоскверненого тіла, настільки далекі від кровозмішання, що деякі соромляться навіть законних стосунків [13,234].

Розглядаючи питання статевих відносин, не можна обійти і ставлення церков до проблеми насилля, торгівлі жінками, зґвалтування тощо. Однак це – не новітня проблема. Історики свідчать, що до насильства вдавались не лише прості смертні, але й священнослужителі. Папа Іоанн XXII (1316-1334) встановив плату за відпущення гріхів: зі священника за зґвалтування дівчини брали 2 лівра, 8 су, а за перелюб із його родичкою – 67 ліврів, 12 су. Щоб священник не грішив, дозволялось викупити право жити з будь-якою родичкою за 76 ліврів, 1 су. Черниця могла зогрішити з кількома чоловіками за 131 лівр, 15 су штрафу, це рівно стільки ж, скільки тоді був штраф за дрібну крадіжку [15,24-25]. Ця проблема в католицизмі початку XX століття набула великого розголосу у зв'язку зі смертю дванадцятирічної Марії Горетті (1890 – 1902), вбитої ґвалтівником-сусідом і проголошеної святою, що викликало багато суперечок. В кінці XX століття до цієї проблеми привернули увагу події, пов'язані з війною в Югославії, де багато черниць були зґвалтовані. Католики піддавались критиці з боку інших конфесій та невіруючих за надмірне роздмухування теми [7,9]. З огляду на наслідки подій, виникло ряд питань, пов'язаних із вагітністю, можливістю переривання небажаної вагітності та подальшою долею жінок і дітей.

Регулювання дітонародження теж знайшло своє відображення у віроповчальних концепціях авраамістичних релігій. Переважно вони проти як контрацепції, так і проти переривання вагітності. У відповідності до Галахи методи контрацепції іудеями застосовуватись не можуть, за винятком тих випадків, коли знаходиться під загрозою здоров'я матері. Вони поділяються на декілька груп, від найменш бажаних і до таких, що найбільш небажані, зазначає іудейський теолог С.Пілкінгтон. Мета – подружній акт має бути найбільш нормальним, ніщо не повинне втручатися в цей процес. Вазектомія вважається каліцтвом тіла і не дозволяється, хоча стерилізація жінок іноді допускається у випадку, коли є загроза життю жінки. Реформізм залишає всі ці питання на вирішення шлюбної пари, в тому числі й питання чи мати взагалі дітей. Пілкінгтон С. посилаючись на Талмуд (Шабат 110 б-111 а; Евамот 61 б; Огалот, 7:6, Евамот 61б та інші) стверджує, що для іудея затверджено мінімальну вимогу мати одного сина й одну дочку. Ці ж трактати використовуються для пояснення дозволу у деяких випадках абортів, запліднення в

пробірці (якщо клітина від єврейської шлюбної пари). Штучне запліднення анонімним донором відкидається як таке, що може привести до не умисного інцесту. Банки сперми та експерименти на ембріонах заборонені.

Згідно з Мішною, якщо життя матері знаходиться в небезпеці, аборт не тільки дозволяється, але й є обов'язковим. Життя існуюче має пріоритет перед потенційним життям зародку. Іудейські богослови вважають життя матері ціннішим за життя дитини, при загрозі життю матері можливе переривання вагітності [11,152-157]. Держава Ізраїль прийняла в 1977 р. закон про аборти, згідно з яким дозволені аборти у випадках зґвалтування, інцестів, серйозних каліцтв, вагітності неповнолітніх. Ортодоксальний іудаїзм виступив проти цього закону, так само як римо-католицька церква.

Християнське заперечення дітовбивства виникло на противагу римському ставленню до народження дітей. Минуцій Фелікс критикує практику римського суспільства в ставленні до дітей: "Ви кидаєте новонароджених дітей звірям і птахам, або піддаєте смерті через задушення. Деякі жінки у вас приймають ліки, ще в утробі своїй знищують зародок майбутньої людини і робляться дітовбивцями до народження дитини" [13,233]. "Не убивай, не прелюбодій, не розбещуй дітей...не умертвляй немовля в череві і по народженню не убивай його," – закликають Отці Церкви у "Вченні дванадцяти апостолів" [13,7].

Православ'я пов'язує контрацепцію з відмовою від дітонародження, яке на їх думку суперечить волі Бога [1,41]. "Основи соціальної концепції" РПЦ поділяють засоби контрацепції на: а) абортівні, тобто обривання на ранніх етапах зачаття життя, що призводить до аборту; б) засоби, що не мають відношення до зачатого життя. Богослови вважають, що аборт, по-перше, суперечить волі Божій плодитись та розмножуватись, проголошений у першому звертанні Бога до людини. По-друге, аборт – це "вигнання Ісуса зі шлюбного союзу", сім'я не стає Церквою. По-третє, це – егоїзм, адже відмова від народження ще однієї дитини часто пояснюється важкими фінансовими умовами, а насправді – небажанням більше і краще працювати, отже, людина думає лише про себе. По-четверте, аборт – це вбивство, тобто смертний гріх. Жінка, що вчинила викидень, є вбивцею і її чекає 10 років відлучення від Церкви й тяжкість вини не залежить від терміну вагітності, але зараз покарання скорочують. Практикується тимчасове відлучення від Причастя при перериванні вагітності за медичними показниками, тобто, якщо існує загроза життю жінки, а в сім'ї є інші діти, які можуть залишитись без матері [1,43].

Крайнє негативне ставлення до переривання вагітності у католиків й греко-католиків. Митрополит А. Шептицький ще 1942 року видав окремий пастирський лист "Не вбивай!", в якому гостро осуджує вбивство дитини в лоні матері, зазначив, що особливо "...мерзенні, жадливі і противні природі є випадки, в яких батьки вбивають рідних дітей. А може ще гіршими є вони, коли ті діти ще на світ не прийшли. Уже самі обставини, що злочину допускається рідний батько або рідна мати, що дитина не може боронитися, що, будучи нехрещеною, тратить вічне спасіння – це обставини, які роблять зігнання плоду особливим родом злочину. Дітовбивство надає цілій родині знак Каїна". Людське життя – це цінний скарб передусім для батьків, а опісля для родини й цілого народу... Людська душа – це ж твір безконечно важливіший, ніж усі матеріальні блага чи дари Божі [5,96].

Папа Пій XII 29.X.1955 року в промові до делегатів Католицького Конгресу акушерів говорив: "Кожна людська істота, навіть дитина в лоні матері, має право на життя. Це право походить від Бога, а не від батьків, чи людської влади, або товариства. Нема людини, ані людської влади, ані науки, ані причини медичної, евгенічної, соціальної, економічної чи моральної, яка могла б дозволити свідомо знищити людське життя" [5,96]. Ці ж питання піднімаються і в Декреті III Патріаршого

Собору УГКЦ (2002 р), присутні вони в літературі, що постійно видається церквою для своєї пастви.

Ідеал церкви – “віруюча мати радо приймає життя дитини у своєму лоні. Вона дякує Всевишньому за дар життя, цінить його і свято береже... Бути матір'ю – великий привілей, даний Богом. Тому кожна мати тоді буде щасливою, коли свідомо й добровільно, маючи в лоні дитину, із великою вірою та любов'ю співпрацюватиме з Богом і Його планами,” – підкреслює Ю. Катрій [5,98-99].

Християнство в цілому проти абортів [8,30-32]. Але одночасно, наприклад, в католицизмі існує ціла богословська традиція, яка сягає часів св. Томи і яка відмовляється вважати будь-який аборт убивством. Цей принцип пов'язаний з середньовіччям, де визначалась точна кількість днів, оскільки не було ще ембріологічних знань, а спостереження показували, що передчасно народжені діти не завжди виживали. Це дало можливість говорити, що до певного терміну зародок не є людиною. Фактично, виходячи з ідеї, згідно з якою створення душі зі сторони Бога передбачає певний ступінь приготування “матерії” в ембріоні, органічного сприйняття і біологічної будови, названої “наявна причина”, ця традиція вважала, що аборт до певної стадії розвитку, хоч і є важкою провинною, не криє в собі вбивства, оскільки при відсутності душі не йшлося ще про людську істоту, а лише про потенційно можливу, – пояснює католицький теолог Ж.-М. Обер. Ця томіська традиція була ще повністю підтримувана в XIX ст. Ось чому тепер важко твердити, що сьогоднішня офіційна католицька думка, яка пов'язує створення душі з моментом запліднення, була традиційною. Вона сягає початку минулого століття [9,201-202].

Класична томістська теорія тепер здобула певною мірою місце серед авторів, що захищають практику запліднення у пробірці через перенесення ембріону в матку. Сучасний католицизм засуджує це, адже досить часто здійснюється віднімання лише одної частини від заплідненого ембріона, поділеного на більше частин. До певної стадії розмноження клітин кожна клітина в розділеному ембріоні може зачати цілком нормальну людину. Те, що згідно з визначенням робить людську душу духовною й безсмертною, це той факт, що вона не має фізичних вимірів, а отже, неподільна й нерозчленована (бо не має складових частин). Це явище філософія й християнське богослов'я називає простотою душі, що є основою її незнищимості й безсмертності. Кожний ембріон від запліднення вже є людським ембріоном, носієм особливого родового спадкоємства й призначення, покликаною до трансцендентної гідності, тобто призначення майбутньої людської особи. Уже впродовж двох століть, завдяки відкриттям ембріології, і особливо факту, що ембріон (зародок) розвивається сам, згідно внутрішньої програми, мати ж дає йому лише кровообіг, довело деяких богословів до переконання, що одушевлення зародка відбувається вже в момент запліднення. І це поступово стало класичною доктриною в католицизмі, вважає Ж.-М. Обер [9,200-201]. Католицька церква вимагає таким чином поважати цю людську істоту “вже тут”. Усе, що відноситься до людського життя, звільняється від людської маніпуляції, звідси й заборона всякого штучного засобу проти запліднення. Католицизм визнає, що біологія у людині впливає лише частково на людську гідність, як і закони, які керують цією людською біологією у творенні істоти, призначеної стати образом і подобою Бога, то ж вимагає, щоб зачаття здійснювалося згідно законів цієї людської біології, тобто всередині акту подружньої любові, яка починає фізіологічний процес, що його людина не може змінювати за своїм уподобанням. Для Церкви, від мастурбації до контрацепції й штучного запліднення, йдеться про дії самі по собі аморальні. А ця аморальність досягає вершини в акті аборту [9,202].

Стосовно проблеми абортів позиція Католицької Церкви зовсім ясна: ніякий аборт не може бути виправданий, це завжди й однозначно зло, навіть якщо іноді здається, що він зло зменшує. Основна причина такої позиції — безумовна повага до будь-якого людського життя. Схвалювати аборти — значить визнавати наявність

двох категорій людей: тих, хто має право на життя, і тих, кого можна знищити. До того ж, для віруючого відмова від абортів має релігійні причини. Людське життя — Божий дарунок, який необхідно прийняти. Це життя треба поважати тим більше, що мова йде про найбільш уразливу, тендітну і безневинну істоту.

Католицька церква вважає кожний ембріон як людську особу вже від зачаття. А тому кожне зігнання плоду є вбивством. Очевидно, що ця заборона відноситься не лише до прямого абортів. Фактично може існувати аборт непрямий, не задуманий, але спричинений хірургічною операцією, непричетною до ембріона (як видалення раку заплідненої матки або позаматкова вагітність). Тут застосовується відомий принцип подвійного ефекту. Одна причина в цьому випадку — хірургічне втручання — може мати два ефекти або наслідки: один — добрий (єдиний можливий), тобто для здоров'я матері, інший — із поганим наміром і неминучий (смерть зародка). Два наслідки однакової важливості (існують два життя) незалежні один від одного: матір не рятується вбивством зародка, а видаленням раку або якоїсь небезпечної пухлини [9,201].

Тоді, коли вбивство дитини, уже народженої, викликає загальне обурення, аборт, натомість, став узаконений у нашому суспільстві, звільнений від вини до того ступеня, що лікарям можна його здійснювати за домовлену винагороду. Це звільнення від вини переклалося у зміну слів: тепер частіше говориться про добровільне переривання вагітності, — підкреслює Ж.-М. Обер [9,200].

Перш за все, вважають християнські теологи, необхідно з боку влади боротися проти підпільного зігнання плоду, який назавжди калічив, а часто і вбивав жінок. Законодавець думав упорядкування призведе до підвищення моральності, але це стало поразкою, бо практика використання засобів проти запліднення змінила ментальність. Крім цього, у ставленні до переривання вагітності внесла свою долю еволюція суспільства та майже цілковите подолання дитячої смертності. Щодо небажаних численних народжень (унаслідок бажання мати потомство щасливе й виховане в кращих економічних умовах сім'ї), багато матерів воліло вдатися до зігнання плоду, тим більше, що це було узаконено. Таке заохочення існує також у випадку позашлюбних дітей (із страху перед суспільним соромом), а перш за все легковажності у сфері сексуальних відносин (як співжиття молоді різної статі, яка бажає практикувати без ризику таке розпусне життя). Одним словом, у цих випадках дитину усували як перешкоду. Останній фактор відіграв основну роль.

Надзвичайно важливою залишається проблема контрацепції, а в широкому змісті — регулювання народжуваності. Католицизм поділяє контрацептивні засоби на: а) природні; б) штучні. Позиція Католицької Церкви в цій сфері зводиться до п'яти пунктів.

1. Покликання кожної сімейної пари — давати життя. Але це не означає, що на світ повинні з'явитися усі фізично можливі діти. Важливо, щоб батьківство й материнство були воістину відповідальними. Безвідповідально народжувати дітей, яких батьки не можуть виховати. Церква керується принципом визначеного регулювання народжуваності.

2. Любов — це фізичний і духовний взаємообмін. Виходячи зі своїх можливостей, кожна родина повинна вибрати такі методи регулювання народжуваності, які поліпшують відносини між чоловіками і підвищують батьківську відповідальність.

3. Вивчивши психологічні наслідки механічних і хімічних форм контрацепції (таблетки, стерилізація і т.д.), Церква вітає лише методи, названі природними, тобто засновані на фізіологічних циклах жіночого організму.

4. Подружні відносини, як і будь-які людські відносини, мають сенс лише тоді, коли чоловік і дружина беруть на себе відповідальність, що неможливо без розвинутої совісті.

5. Церква закликає кожного працювати над совістю, а відтак, поважати справжню любов, що ближче усього виражає співучасть в акті Творення. Цього можна досягти лише в абсолютній вірності один одному. Крім того, католицьке віровчення завжди наполягало на тому, щоб регулювання народжуваності залишалося справою самого чоловіка й жінки, і активно протестувало проти політики деяких країн, у яких держава контролює народжуваність. Церква не вітає економічну допомогу країнам, у яких прийняті програми обмеження народжуваності.

Лише в одному випадку, позаматкової вагітності, дозволяє Церква аборт, коли існує загроза смерті, як і для матері, так і для дитини. Поза цими випадками прямий аборт засуджений – зазначає теолог отець З. Хоркавий у статті "Гріх, що кличе помсти неба" [18,6]. Дитина, вбита в лоні матері, не є хрещеною ні водою, ні Святим Духом, бо матір її позбавила цієї можливості. Відтак, це вбивство матір'ю є страшнішим, ніж вбивство звичайної людини – свідоме чи несвідоме, бо, що вбита людина собі заслужила, те й одержить. Дитина не похрещена не може унаслідувати Царства Небесного [5,96-97].

Ватикан постійно нагадує про це, оскільки громадська думка перебуває в стані моральної анестезії – знеболення совісті – настільки, що спокушена легковаженням цього узаконеного акту, оплачуваного за домовленістю, вже не помічає більше тяжкості гріха. В усіх лікарнях світу 100 млн. дітей гине в рік [18,6]. За рік на 1000 жінок світу у віці від 15 до 44 років припадає 120 перерваних вагітностей. Серед них Китай – 35, Японія – 20, Нідерланди – 0. Завдання Церкви, отже, є будити совість, свідомість щодо вагомості зла, яке більше не сприймається як таке і яке поширюється під прикриттям медичної техніки, і завдяки відхиленням ментальності, яка в багатьох випадках дивиться на дитя, що повинно народитися, як на порушення спокою, що його треба усунути [9,201].

Католицька церква вважає жертвою абортів не жінку, а дитину. "Квіти яблуні запилюються без сприяння та співучасті самого дерева. Участь жінки в зачатті малюка не дає їй права убивати його," – зазначає також протестантський теолог Е. Трегер [16,15]. Біологічні методи та інші, де немає абортів й зачаття, допустимі. Аборт – це гріх, тому що ви вбиваєте живу істоту. "Бог так чудово спланував народження своєї дитини, батьки мають наслідувати його приклад," – вважає богослов С. Стромбек. "Ваш спадок у ваших дітях," – робить він висновок.

Проблема контрацепції у християнській літературі особливо актуальна в останні роки. Як показали дослідження деякі з протизаплідних засобів мають абортивну дію, штучно перериваючи на самих ранніх стадіях життя ембріона, а тому вживання цих засобів є вбивством. Інші засоби, що не є абортивними, можуть застосовуватись за умови, що християнки пам'ятають мету Богом установленого шлюбу – продовження людського роду.

Важливими в руслі даної проблеми є питання, що дискутуються в наш час – це проблема сурогатного материнства, донорства клітин, клонування, проституція, порнографія тощо [3;12]. Штучне материнство вважають, наприклад, свідки Єгови – це блуд, народжувати можна лише власному чоловікові [4,27].

Мусульманські богослови виступають проти контрацепції та переривання вагітності. Однак єдиної спільної точки зору тут немає. Частина виступає за можливість абортів у ранні терміни вагітності, коли ще душа відсутня.

Отже в сучасних умовах перед жінкою постає маса проблем породжених розвитком суспільства, промислового виробництва, науки, техніки, медицини. Великий вплив на становище жінки мають секуляризація та фемінізм. У віроповідальних системах релігій авраамістичної традиції пропонуються шляхи зміцнення сім'ї як основного місця, де себе реалізує жінка, але основним є відчуття присутності Бога, перед лицем якого віруюча людина не зможе свідомо творити зла.

Джерела та література:

1. Балашов Н.И. И сотворил Бог мужчину и женщину. Комментарии к социальной концепции Русской Православной Церкви. – М.: Даниловский Благовестник, 2001. – 96 с.
2. Боечко В. Шлюб з небес. – Львів, Місія милосердя "Добрий самарянин", 1999. – 251с.
3. Дюфур П. История проституции. – К.: "Интербук", 1991. – 96с.
4. Искусственное материнство. Для христиан ли это? //Пробудитесь! – 1993. – 8 апреля. – 26-27.
5. Катрій Ю. Божі заповіді. – Нью-Йорк, Львів: "Місіонер" – 1999. – 171с.
6. Кристенсон Л. Христианская семья. – "Groswallstdt: Христианское издательство", 1991. – 220с.
7. Марія Горетті // Парафіяльна газета. – 1998.- №12. – С.9.
8. Мы над ними, а над нами – Бог //Спасите наши души! – 2000. – №3. – С.30-32.
9. Обер Ж.-М. Моральне богослов'я /Пер. з італ. – Львів: Стрім, 1997. – 293 с.
10. Пейсти Дж. Божий образец для брака // Христианская семья. – 2000. – №1. – С.14-18.
11. Пилкингтон С.М. Иудаизм: Пер. с англ. – М.: Фаир-Пресс, 2000. – 400 с.
12. Порнография. Безобидна ли она? // Пробудитесь! 2002. – 8 июля. – С. 19-21.
13. Раннехристианские церковные писатели. – М.: Инсбрук, 1990. – С.255
14. Самралл Л. 60 вещей, которые Бог говорит о сексе. – К.: Едем, – 1998. – 192 с.
15. Суглобов Г.А. Венчается раба божия. – М.: Госполитиздат, 1969. – 56с.
16. Трегер Ё. Против человека //Вера и жизнь. – 1992. – №2. – С.13 – 15.
17. Уилсон Д. Преобразование брака. – Спб.: Издательский дом "Ортодоксальное христианство", 2002. – 144с.
18. Хоркавий З.,отець. Гріх, взиваючий помсти неба // Мета.–1997.–№20-21. – С.6.

І.Є. Поліщук, М.В. Галіченко

ЕКУМЕНІЗМ І ХРИСТИАНСТВО XX СТОЛІТТЯ

Важливою особливістю релігії у XX столітті стало її активне соціальне функціонування. В цей період послабилася належність до певної Церкви за національною чи територіальною ознакою. Численні міграційні процеси зламали звичну географію розповсюдження релігій у світі. Православ'я поширилось у Західній Європі та Північній й Південній Америці, а католицизм – у США. Процеси прискорення загального цивілізаційного розвитку в світі, ускладнення життя суттєво торкалися і Церкви, а глобалізація зробила зіткнення культур та релігій невідворотним. У зв'язку з цим, у розвитку релігії чітко окреслились дві протилежні тенденції: екуменізм та фундаменталізм.

Екуменізм – складний та багатоаспектний рух, метою якого є досягнення християнської єдності. Питанням екуменізму присвячені статті видатних російських мислителів: С.Булгакова, О.Карташова, М.Бердяєва, Г.Флоровського, О.Шмемана, В.Болотова та ін. В своїх працях вони торкалися окремих аспектів розвитку співпраці між конфесіями. Історія екуменічного руху була предметом досліджень таких богословів, як В.Боровий, О.Буєвський, митрополит Никодим (Ротов). В їх працях розглядається історія екуменізму до середини 90-х років XX ст., акцентується питання участі Церкви, насамперед православної, в екуменічному русі. Серед українських дослідників проблем екуменічного руху торкаються А.Колодний, П.Яроцький, В.Єлєнський, С.Сьомін, О.Хомчук, А.Юраш та інші. Проте не існує глибокого та цілісного дослідження екуменізму як феномену сучасного християнства. Окремі факти зазвичай не розглядаються в широкому історичному контексті, сучасні автори найчастіше звертаються до питань стосунків католицизму з православними церквами. Слід підкреслити, що в працях сучасних дослідників майже недослідженою залишається екуменічна співпраця між конфесіями XIX – початку XX століть.

Внаслідок цього формується спрощене розуміння розвитку християнства XX століття. Зазначені обставини роблять актуальними подальші дослідження єкуменічного руху.

Слово "єкуменізм" походить від грецького слова "ойкос" – дім, "ойкумена" – це Всесвіт, який об'єднує під одним дахом всіх своїх мешканців. Єкуменічними в церковній традиції можна вважати перші сім соборів, що заклали підвалини християнської церкви. Єкуменічним назвали рух кінця XIX – XX ст. за діалог, співробітництво та зближення християнських віросповідань, пов'язаний з іменами Натана Седерблома, Джона Мотта, Висер Хуфта та інших християнських діячів. Зараз єкуменічним називають рух за об'єднання християнських церков, який координує Всесвітня Рада Церков. Однак кожна з конфесій має певні відмінності в інтерпретації поняття "єкуменізм". Так Римо-Католицька Церква під "єкуменічним рухом" розуміє усі справи та починання, котрі виникають в залежності від потреб Церкви та можливостей, які надає певна епоха, прагнучи сприяти християнській єдності. До них належать усі дії, спрямовані на подолання висловлювань та суджень, що не відповідають справедливості та істині у відносинах з нашими братами. Цьому має сприяти діалог, в якому будуть здобуватись знання про інші конфесії, котрі допомагатимуть пошуку шляхів зближення. В основі діалогу має бути покладено бажання до оновлення та виправлення помилок [5, 147]. При цьому в основу об'єднання християн повинен бути покладений примат папи, зважаючи на його виключне місце в християнському світі, що визначається спадковістю влади папи від апостола Петра. В "Декреті про єкуменізм" II Ватиканського собору зазначається: "Католицька Церква визнає з братською повагою та любов'ю ті громади, які існують окремо від неї. Бо той, хто вірує у Христа і у відповідності до канонів прийняв хрещення, знаходиться в певному спілкуванні з Католицькою Церквою. Поза видимою огорожею Католицької Церкви можуть існувати блага, на яких будується Церква: писане Слово Боже, віра, надія, любов, життя благодаті, дари Святого Духа. Проте лише через Католицьку Церкву, яка надає загальне знаряддя спасіння, можна отримати усю повноту засобів спасіння" [5, 146]. Православні сприймають єкуменічну співпрацю, як можливість свідчити істину перед братами у вірі, які помиляються, з метою повернення їх до традицій та устрою Давньої церкви. Православні також визнають можливість існування церковності поза Православною Церквою, проте вважають, що істине спасіння дає лише Православна Церква [8, 186]. Протестанти вважають, що кожна деномінація є істинною, а тому метою єкуменізму є об'єднання усіх деномінацій та конфесій у певну співдружність.

В сучасній науковій літературі єкуменізм найчастіше тлумачиться як сукупність процесів, спрямованих на пошук шляхів єднання християн. С.Сьомін виділяє в єкуменізмі кілька рівнів. Перший – це рух за об'єднання християнських церков, який координується створеною у 1948 році Всесвітньою Радою Церков. Другий рівень – це міжнародні протестантські організації (Лютеранська всесвітня федерація, Всесвітній баптистський альянс, Методистська всесвітня рада, Пресвітеріанський всесвітній альянс, а також англіканські (ламбертські) конференції). Третій рівень – це регіональні чи континентальні об'єднання (Всеафриканська конфедерація церков, Європейська конференція церков, Близькосхідна рада церков). Четвертий рівень – це національні ради церков (Всеукраїнська рада церков, Британська рада церков, Національна рада церков Христа в США). П'ятий рівень – це різноманітні галузеві, жіночі, студентські та інші об'єднання (Всесвітня студентська християнська федерація). Ця типологізація не є досконалою, бо в ній досить розмитим є критерій за яким виділяються певні рівні. Так С.Сьомін виділяє в окремий рівень міжнародні протестантські організації, проте, на наш погляд вони не можуть розглядатись як складові власне єкуменічного руху, бо об'єднують громади, які належать до одного напрямку. Створення цих об'єднань, що розпочалось у середині XIX століття, мало за мету врегулювання відносин в межах однієї конфесії. Цей процес був лише однією з

ланок конфесіоналізації. Певні зауваження можна віднести до національних рад церков, які не завжди виступають провідниками єкуменічних ідей (Американська рада християнських церков США). Проте єкуменізм – це не комітети, ради чи бюро, це майже тисячолітня туга за єдністю християн, палка рішучість виконати заповідь Господа – “щоб всі були одно” (Ін. 17,11), непоборна впевненість в штучності розколів між християнами [7, 6].

Слід зазначити, що до важливих питань, які нині розробляються єкуменістами, належать наступні: ставлення до Святого Письма, розробка загальної “єкуменічної еkleзіології” (вчення про містичну сутність Церкви), пошук шляхів “єдиного богослужіння”. Розробка “єкуменічної еkleзіології” посідає центральне місце в єкуменічних дискусіях. Через наявність суперечностей у тлумаченнях сутності і завдань всезагальної (кафолічної) церкви ускладнюється процес реального об’єднання християн. До сьогоднішнього часу не вдалося також позбавитись суттєвих розбіжностей у тлумаченні поняття “Церква” протестантськими та православними теологами, що поставило нині єкуменічний рух на межу найбільшої кризи. Тому лише узгодження позицій щодо розуміння Церкви, її діяльності і таких властивостей, як єдність, святість, кафолічність, апостоличність, може подолати кризу в стосунках між християнами [1, 726]. Таким чином, для розуміння основ спільної еkleзіології, необхідно окреслити головні положення еkleзіології кожного напрямку християнства.

При розгляді православної еkleзіології слід врахувати те, що Православна церква ніколи не зіштовхувалась з еkleзіологічною чи догматичною кризою, схожою з Реформацією або Контрреформацією, а тому не мала потреби створювати спеціальне вчення. Православні богослови майже не займалися розробками вчення про Церкву. Під час єкуменічного спілкування з західними християнськими церквами, які розпочались в середині 20-х років XX ст. (Стокгольм, 1925р. та Лозанна, 1927р.), православні вперше опинились в ситуації, коли їм було потрібно не лише викласти, але й пояснити свої еkleзіологічні переконання, тобто викласти їх у богословських термінах. Проте в цьому й полягала сутність проблеми. Будь-який діалог передбачає спільне розуміння термінології, спільну мову. З православної точки зору саме розрив в богословському розумінні, саме богословський відхід Заходу від Сходу зробив “схизму” реальністю. Тому в єкуменічному діалозі Православна церква опинилась віч-на-віч з Заходом, що мав вже декілька століть “автономного” богословського та духовного розвитку. Питання, які Захід запропонував для обговорення, були сформульовані в західних термінах та відображали західний специфічний досвід й шлях розвитку. Відповіді православні будували за західними зразками, в межах західної термінології.

Витоки церковної еkleзіології ми знаходимо у Новому Заповіті, передусім в книзі “Дії Святих Апостолів”. В ній згадується про появу першої християнської громади в Єрусалимі, про поширення християнства у межах Римської імперії. Книга “Дії” – через свою наративну форму – досить часто вважається історичною книгою Нового Заповіту. Проте вона несе в собі також потужний містичний елемент, який робить її не лише джерелом з церковної історії, але й церковної еkleзіології. Основний акцент тут робиться не на виголошенні певної доктрини та згуртуванні групи людей, а саме на містичному безпосередньому контакті учнів Христа із Богом – Святим Духом (Дії. 2,1-12; 1 Кор. 12,4-11). Зішестя Святого Духа на іудейське свято П’ятидесятниці надало послідовникам Христа містичні здібності (грец. слово “харизма” означає – дари Духа Святого) та особливої наснаги в поширенні нового вчення. Саме з П’ятидесятниці починається апостольське служіння [4, 32]. Місцеві християнські церкви – громади складали свого роду конфедерацію рівноправних помісних церков або Вселенську церкву. Єдність ґрунтувалась на містичних засадах (Церква як Тіло Христове), на спільності віровчення, обрядової практики. Єдність підтримувалась постійним спілкуванням [4, 38].

В Новому Заповіті вживаються терміни: "Церква" та "церкви", при цьому, з одного боку розуміється містична єдність Церкви як Тіла Христового, а з іншого боку – окремі помісні общини, в яких це життя виявляється. Православні стверджують, що поза межами православ'я не має Церкви [2, 116]. Церковний інституалізм, який визнає Церквою лише замкнене суспільство з чітко визначеними кордонами, виявляє всю свою обмеженість та категоричність, бо Церква може існувати і поза межами церковної огорожі, і над нею. Адже сказано у Євангелії: "Якщо двоє чи троє зібрані в ім'я Моє, там і Я посеред них", тобто там і Церква (Мф.18,20).

С.Булгаков наголошує, що Господь, прийшовши не порушувати закон, але виконати його, сам належав до Іудейської церкви, був її вірним, виконуючи всі настанови. Він виступає як вчитель Ізраїля, котрий свідчить про себе сиропінікіянці: "Я посланий лише до овець Ізраїля" (Мф.15,24) і навіть більш категорично: "...недобре взявши хліб в дітей, кинути його псам" (Мф.15,26). Наставляючи апостолів проповідувати, Христос каже: "На шлях язичників не ходить, в міста самарянські не входьте, а йдіть лише до заблуканих овець дома Ізраїля". В розмові з самарянкою він говорить: "Ви не знаєте, чому поклоняєтесь, а ми знаємо, бо порятунок від іудеїв" (Ін.4,22). Христос визнає обраність іудеїв, проте прагне її подолати. "Воістину і в усьому Ізраїлі Я не знайшов такої віри" – каже Ісус до сотника. У зверненні до хананянки Ісус каже: "Велика віра твоя, да буде по бажанню твому" (Мф.15,28). Проте величне свідцтво Вселенської церкви ми маємо у розмові Христа з самарянкою біля колодязю Іаковля. Слова Христа вражають учнів: "Повірте Мені, що починається час, коли і не на горі цій, і не в Єрусалимі, будуть поклонятись Отцю. Розпочинається час, коли істинні послідовники будуть поклонятись Отцю в істині та душі, бо лише такі шукає для себе Отець" (Ін.4,21-23). І саме самарянці Він відкриває, що є – Христос.

Всі події життя Ісуса Христа мають універсальний характер, в тому числі і розмова з самарянкою. Зазначається, що зараз православні також знаходяться біля колодязя Іаковля, ведучи розмову про віру, шукаючи відповідь, де треба поклонятись Господу. Православні опинилися в ролі іудеїв, що визнавали, "що порятунок лише від іудеїв" (*nulla salus extra ecclesiam*). Проте зараз Господь вимагає поклоніння у вірі та істині. Тому за церковною огорожею знаходиться не полишений життя простір, а християнський світ, який має церковність, проте без Церкви. Церква єдина, як єдине життя во Христі Святим Духом, але причетність до нього може мати різні ступені та різну глибину. Тому в церковному житті досить часто поєднуються взаємна любов та розбрат. Дух "схизми" досить часто живе не лише в схизматиках, але й в таких архієреях (як доречі і в мирянах), які вважають себе справжніми ревнителями віри, проте до них належать слова Христа: "Ви не знаєте якого ви духа" [2, 118].

Шлях "єкуменічної" церковності, що шукає церковної єдності, породжує усвідомлення необхідності уточнення віросповідних відмінностей. Різниця у віросповіданні зумовлюється передусім догматичними відмінностями, а лише потім виявляється у релігійно-практичних відмінностях, які на них ґрунтуються. Тому при розгляді догматів мають відбуватись суперечки та пошук компромісів.

Згідно з твердженням О.Шмемана, саме формула: "Небо на землі" найповніше відображає православний досвід Церкви. Церква – передусім та над усе – богоданна реальність, присутність нового життя Христового, прояв нового "еона" – еона Святого Духа. Православний бачить у Церкві Божественний дар. Головна функція Церкви у тому, щоб проявляти та актуалізовувати в цьому світі *eschaton* – кінцеву реальність спасіння. В Церкві та через Церкву Боже Царство стає вже присутнім, наближеним до людини. Саме в есхатологічній, богоданній повноті Церкви слід шукати коріння "еклезіологічного абсолютизму" Східної Церкви. Того абсолютизму, який досить часто викликає невдоволення протестантів. Церква в цілому є засобом благодаті. Тому і структура Церкви – ієрархічна, сакраментальна, літургійна – не має іншої

функції, ніж постійно виявляти себе як "Тіло Христове", як храм Святого Духа, актуалізувати свою богоданну природу. Немає розділення між Церквою видимою (*instatu vitae*) та Церквою невидимою (*instatu patriae*). Звідси і унікальне значення в еkleзіології таїнства Євхаристії. В Євхаристії Церква стає тим, чим вона є, втілюючи себе як Тіло Христове, як Божественна *parousia* – присутність та співвідношення Христа та Його Царства. Православна еkleзіологія – це справжня євхаристична еkleзіологія, бо в Євхаристії відбувається перехід з світу цього до світу потойбічного [9, 38]. Якщо образ Церкви сформований та зумовлений есхатологічною повнотою Дару і є її сакраментальний символ, тоді призначення християнської общини – в тому, аби цей дар прийняти та зростати в його повноту. Церква – це повнота, але одночасно й зростання та примноження у вірі, любові та спілкуванні. Це зумовлює динаміку християнського життя та діяльності. При цьому виділяються два аспекти: теоцентричний та антропоцентричний. Теоцентричний полягає в освяченні, зростанні в святості як окремої особистості, так і кожної общини, прагнення до Духа Святого, що є найвищою християнською метою (Серафім Саровський). Це означає поступове переродження старого Адама у нового, відновлення давньої краси, втраченої ним у гріхопадінні. Означає постійну боротьбу з "бісовськими" силами нашого світу, "радість та мир", які роблять нас *hic et nunc* (тут і зараз) частиною Царства та вічного життя [8, 257]. Антропоцентризм зумовлює осягнення Церкви як реальності, яка перебуває в цьому світі та в цьому часі, просторі та історії з особливим завданням: "робити так як Він робив" (1 Ін. 2,6). Есхатологічна природа Церкви не відкидає світ, а приймає його в якості об'єктивної Божественної любові. Церква – не егоїстична община, а місіонерська, мета якої – порятунок світу, а не порятунок від світу. Час Церкви почався у П'ятидесятницю і буде тривати до кінця віку. В Євхаристії є два рухи: сходження та повернення. Євхаристія починається з сходження до престолу Божого, до Царства. Перший рух виконується в освяченні Євхаристичної речовини, в богопринятті її (принятті Богом) нашої Євхаристії, і це є актом місії. Євхаристія приноситься "за всіх та вся", і вона примиряє Бога з його творінням. Все це відбувається через виділення Церкви з світу ("Двері, двері" – проголошує диякон на початку), через її сходження на небо та вступ до нового еону. Потім по досягненню цієї повноти за трапезою Господа в його Царстві, коли ми можемо сказати: "бачили світ істинний, сповнений Духа Небесного" – розпочинається сходження до світу, повернення в світ. Євхаристія – завжди кінець, таїнство парусії, проте вона – завжди і початок, вихідна точка. В Євхаристії Церква стає тим, чим вона є, починає свою місію. Об'єктом місії є людина та світ. Церква не "релігійне суспільство", не організація, що має задовольняти релігійні потреби людини, а нове життя. Лише через людину Церква рятує світ. Цей світ рятується кожен раз, коли людина, відчувши Божий дар, починає жити у відповідності до нього. Для православних Царство Боже вже прийшло і воно втілено в Церкві, так зазначають православні богослови [10, 259].

Щодо еkleзіології Римо-Католицької Церкви, то вона в основних своїх положеннях є близькою до православної. Положення сучасної католицької еkleзіології були викладені в Догматичній Конституції про Церкву (*Lumen gentium*): "Христос – світ для народів, тому Святий Собор прагне просвітити людей славою Христа, яка відображена у Церкві. Церква є знаряддя єднання з Богом, єдності усього людського роду. Бог створив Святу Церкву, яка постала через злиття Святого Духа і буде існувати до кінця віків. Христос поклав початок Царству Божому на землі, відкривши нам тайну Отця та спокутавши наші гріхи. Тому Церква, Царство Христа, існує як тайна, постійно зростає силою Божою. І початок, і зростання символізують кров та вода, які втілюються в Євхаристії, коли виникає єдність вірних. Отже, Вселенська Церква – це народ, об'єднаний єдністю Отця, Сина та Святого Духа [5, 65]. Христос заснував Церкву як єдність віри, надії, любові, як реальний союз через

який Він несе істину та благодать. Проте суспільство, яке має ієрархію, і містичне Тіло Христове, тобто Церква земна і Церква небесна, не є двома різними речами, вони – частини однієї складної реальності” [5, 69].

В вересні 2000 року Конгрегація віровчення Римо-Католицької Церкви оприлюднила декларацію “Dominus Iesus”. Її метою було окреслення концептуальних засад Церкви й визначення ставлення до інших релігій. Документ відкидає твердження, що всі релігії є однаково цінними з погляду спасіння. Ті Церкви, сказано у документі, які не приймають католицької доктрини примату папи, лишаються пов’язаними з Католицькою Церквою апостольським наступництвом єпископату та дійсною євхаристією. Отож, Церква Христова є присутньою та діє в тих Церквах, яким бракує повної євхаристичної єдності з Католицькою Церквою. Водночас протестантські церкви, які не мають апостольського наступництва, не є церквами з позиції католицької еkleзіології, вони є лише спільнотами, члени яких через хрещення отримують певну єдність з Ісусом Христом. Церква не є одним з шляхів до спасіння, вона є шляхом єдино можливим. Безумовно цей документ викликав незадоволення протестантів. Папа Іоан Павло II наголосив, що декларація не спрямована на торпедування міжхристиянського діалогу, але вказує на його основи. Поза цим усякий діалог перетворюється на порожню балаканину. Проте прийняття цього документу призвело до загострення католицько-протестантських відносин.

Різні погляди на природу Церкви не дають змоги єкуменістам виробити єдину концепцію чи “модель” об’єднання церков, серед яких фігурують чотири “моделі” союзу – “міжконфесійний рух”, “федерація церков”, “органічний союз”, “повне взаємне визнання”. Так, зокрема, під час зустрічі в Граці 1997 році архієпископ Кентерберійський заявив, що готовий визнати авторитет папи, проте це визнання не співпадає з католицьким. Він подав образ Вселенської церкви як саду з багатьма квітами (на відміну від католиків, які уявляють її як єдине дерево з різними гілками) [6, 11].

Іншою проблемою, що стоїть на шляху об’єднання християн, є відношення до Святого Письма. При цьому особливе значення надається зв’язку з “Переданням”. Православна та Католицька церква ототожнюють “Передання” з історією самої християнської церкви. Протестанти ідентифікують “Передання” з людськими нововведеннями в релігійне життя. Тому потреба вироблення для різних конфесій спільних підходів в інтерпретації тексту Біблії є актуальною. Так у ХІХ ст. міжконфесійного та міжнародного поширення й значення набули “консервативна біблеїстика” на ґрунті буквального тлумачення та ліберальна екзегеза на раціоналістичних, історичних засадах. У ХХ столітті ціла низка методологічних підходів стала популярною як серед протестантів, так і серед католиків та православних. Ці підходи базувалися на спробах синтезу церковної традиції та наукових методів у тих планах дослідження біблійного тексту, які не порушують основ церковного вчення та християнської віри. Слід зазначити, що “історичний метод” Лагранжа є дуже подібним до історико-критичних рецепцій закордонних православних біблеїстів та О.Меня. Аналогічні рецепції властиві й багатьом представникам протестанського богослов’я, при чому не лише ліберального, а й консервативного [3, 260].

Серед напрямів біблійної екзегетики ХХ століття, що виникли серед протестантів, згодом поширивши свій вплив і на ортодоксальне християнство, можна назвати так званий “метод критики форм” (Formkritik Methode), або “метод історії форм” (Formgeschichtliche Methode). Наслідуючи проблематику та засади історико-літературної критики ХІХ ст. (“критики тексту”), “критика форм” виділяє в біблійному тексті певні усталені усні та письмові літературні форми, котрі розглядаються залежно від історико-культурного середовища (М.Дібеліус, Р.Бультман, К.Шмідт у Німеччині; Б.Істон, Ф.Грант у США; Е.Редліх, Р.Лайфут, В.Тейлор у Великій Британії).

Від школи "історії форм" відокремився напрям "історії редакцій" (Redaktionsgeschichtliche Methode), або "критики редакцій" (Redaktionskritik Methode). Цей метод прагне дослідити індивідуальне богослов'я редактора або автора певної біблійної книги, що розглядається як продукт редагування первісних "форм" (В.Марксен, Г.Концельман). Ще одним методом, де спостерігається зближення протестантської, католицької та православної екзегетики, є так звана "канонічна екзегеза", або "канонічна критика" (Canonical Criticism). Біблія розглядається тут як певна цілісність, у формі канону збережена та відтворена Церквою в процесі її духовного та літургійного життя (Б.Чайлдз, Дж.Сандерс) [3, 261].

Наслідком пошуків спільного тлумачення Біблії стали коментарі, зокрема, Міжнародний критичний коментар, Євангельський коментар Елвелла, Новий міжнародний коментар для двадцять першого століття, коментарі до різних перекладних версій Єрусалимської Біблії, Брюсельська Біблія [3, 201]. Проте екуменісти і сьогодні виявляються неспроможними сформулювати якісь принципи єдиного християнського розуміння біблійних текстів, адже коментарі не знімають проблему збереження віросповідної ідентичності в тлумаченні Святого Письма й узгодження різних богословських позицій. Тому робота щодо розробки спільного розуміння Святого Письма має тривати і надалі.

На підставі наведених прикладів можна зробити певні висновки. Екуменізм як рух за об'єднання християн всього світу прагне передусім віднаходження згоди між конфесіями у питаннях розробки спільної еклесіології та єдиного тлумачення Святого Письма. Кожна конфесія має свої уявлення про Церкву та Біблію, які досить часто є розбіжними. Всі спроби екуменістів розробити спільні підходи до вирішення цих питань поки що далекі від завершення. Без досягнення згоди між конфесіями у питаннях віровчення перспективи об'єднання християн є наразі обмеженими.

Джерела та література:

1. Академічне релігієзнавство: Підручник для вузів / за ред. А.М. Колодного. – К., 2000. – 862 с.
2. Булгаков С. Укладення Іаковля (Ин. 4,23): о реальном единстве разделенной церкви в вере, молитве и таинствах. // Православие и экуменизм. Документы и материалы, 1902-1998. – М., 1999. – С. 116-133.
3. Головащенко С.І. Біблієзнавство. Вступний курс: Навч. посібник. – К., 2001. – 469 с.
4. Головащенко С.І. Історія християнства: Курс лекцій: Навч. посібник. – К., 1999. – 352 с.
5. Документы II Ватиканского Собора. – М., 1998. – 589 с.
6. Маринович М. Здобутки та сумніви Грацу // Наша віра. – 1997. – № 8. – С. 10-11.
7. Сьомін С. Екуменічний рух: "зима" чи "рання весна"? // Людина і світ. – 1997. – № 3. – С. 6-8.
8. Флоровский Г. О границах Церкви // Православие и экуменизм. Документы и материалы, 1902-1998. – М.: Издат-во МФТИ, 1999. – С. 177-188.
9. Хомчук О.О. Церква поза церковною огорожею. – Чикаго, 2002. – 621 с.
10. Шмеман А. Миссионерский императив // Православие и экуменизм. Документы и материалы, 1902-1998. – М.: Издат-во МФТИ, 1999. – С. 254-260.

И.В. Гришанов

О НЕКОТОРЫХ АСПЕКТАХ ПРОЦЕССА ОБЪЯСНЕНИЯ И ПОНИМАНИЯ

В своей жизни человек приобретает разнообразные знания, то-есть у него формируется система абстрактных объектов доступная пониманию отдельного человека или сообщества людей.

Понимание — это, прежде всего, проникновение в глубины смысла и значения знания.

Но проникновение в сущность знания, может быть, как известно, разных видов. Одно дело понять художественный образ музыкальное произведение, другое — научный или литературный текст, третье — публичное выступление, четвертое — суть того или иного природного или социального феномена.

Таким образом, чтобы объяснить знание — надо его понимать. Объяснение и понимание не противоположны друг другу, а взаимозависимы.

Объяснение и понимание так же полагают возможность предсказания или предвидения.

Но всегда ли человек понимает то, что он знает?

Имеется как минимум два различных подхода к философскому осмыслению процессов объяснения, предсказания, понимания. Во-первых, это подход, ориентированный на логический и семантический анализ языка, что характерно для аналитической философии. Другой подход, связан с особенностью толкования текста и сопровождающих его явлений культуры, реализуемый в рамках герменевтики. В последнее десятилетие наметился выход проблематики объяснения, предсказания и понимания за пределы отдельных направлений путем дополнения эпистемологического и логико-методологического анализа проблемы герменевтической методологией.

Так, согласно (1;2) простейшая логическая схема предсказания имеет вид:

(*) $\forall x ((P(x) \rightarrow Q(x)) \wedge P(a)) \vdash Q(a)$.

Предложение с квантором выражает здесь некоторый закон, $P(a)$ есть знание исследователя о том, что объект a есть P (начальное условие). Из этих утверждений как посылок дедуцируется утверждение $Q(a)$, которое называется предсказанием, если истинность его еще не установлена исследователем.

Если истинность $Q(a)$ известна исследователю, то выведение $Q(a)$ из посылок называется объяснением.

Объяснить знание означает раскрыть сущность; выявить дедуктивные взаимосвязи между абстрактными объектами, в силу которых имеет место то или иное знание об исследуемом предмете.

Например, ссылка на закон теплового расширения тел и на то, что данный стержень нагрелся, объясняет, почему этот стержень расширился, и предсказывает расширение какого-либо стержня в случае его нагрева в будущем.

Предсказываемые таким образом явления обычно относятся к будущему, но они могут относиться и к прошлому; в этом случае вместо предсказания говорят о ретросказании. Ретросказание часто используется в таких науках, как история, астрономия, геология.

Предсказания (ретросказания) по указанной схеме называются дедуктивными (дедуктивно-номологическими). Они называются также каузальными, если закон, на котором они основаны, является причинным законом.

Эта точка зрения на объяснение и предсказание впервые была сформулирована К. Гемпелем и П. Оппенгеймом (3).

Схему (*) часто характеризуют как схему «тождества» между объяснением и предсказанием. В действительности в этой схеме имеется важное различие между объяснением и предсказанием: если схема используется как предсказание, то ее следует рассматривать от посылок к заключению, а если схема используется как объяснение, то — от заключения к посылкам. Очевидно, что предсказание однозначно (если из эмпирической гипотезы следует несколько предсказаний, то все они совместимы и можно взять их конъюнкцию в качестве единственного предсказания), а объяснение не является однозначным (одно и то же заключение

может быть получено из разных гипотез, которые могут оказаться несовместимыми). Поэтому «тождество» объяснения и предсказания носит весьма условный

Имеется и другое важное отличие объяснения от предсказания. Утверждение, которое формулирует предсказание, должно быть как можно более точным. Проблема точности научного знания имеет различные аспекты. Для точности рассуждений важны хорошие определения, выполнение условий логического следования и т. п. Точность количественного предсказания характеризуется пределами, в которых результат измерения может отличаться от истинного значения измеряемой величины.

В этом смысле количественные предсказания, если они возможны, всегда имеют преимущество перед неколичественными предсказаниями. Но ценность предложения, которое описывает экспланандум, не так сильно зависит от точности описания; для хорошего объяснения важно, чтобы объясняемое действительно было следствием того закона (и начальных условий), который используется в качестве эксплананса.

При этом безразлично, имеет объясняющий закон количественную форму или не имеет.

Хорошим примером такого различия между объяснением и предсказанием служит теория Дарвина о происхождении видов: несмотря на то, что нет возможности осуществить проверку возникновения нового вида, сама теория происхождения видов используется для объяснения

Нарушение «симметрии» между: объяснением и предсказанием связано здесь с тем, что теория Дарвина не имеет точного количественного выражения, но содержит глубокие биологические идеи. Первое препятствует получению точных проверяемых предсказаний, второе способствует глубоким содержательным объяснениям.

Для точности предсказания большое значение имеет также устойчивость закона, на основе которого строится, предсказание. Закон называется устойчивым, если небольшое изменение в начальных условиях не ведет к значительным изменениям в действии этого закона. Но иногда небольшое различие в начальных условиях вызывает значительные отличия в окончательном результате. Примером может служить неустойчивое состояние атмосферы, которое мешает метеорологам точно предсказывать погоду.

Если законы, используемые для предсказания, безразличны к течению времени (как, например, законы небесной механики), то с их помощью возможны и предсказания, и ретросказания. Но когда существенна необратимость времени, то возможны ретросказания без предсказаний. Например, увидев след человеческой ступни на песке пляжа, можно сказать, что здесь недавно прошел человек. Но песок пляжа не дает информации о будущих событиях, на этом месте.

Схема (*) упрощает реальное осуществление процедур дедуктивного объяснения и предсказания (ретросказания). Но здесь возникают две фундаментальные трудности:

1) многозначимость объяснения: одно и то же объясняемое может быть объяснено многими разными способами;

2) дескриптивная неполнота объяснения и предсказания: недостает знания о начальных условиях, с помощью которых осуществляется процесс дедукции.

Кроме того, формула с квантором общности в этой схеме неадекватно выражает формальные свойства законов науки: она соответствует не только законам науки, но и случайным утверждениям.

Если такое случайное утверждение истинно, то предсказание возможно, а объяснение невозможно. Так, вавилонские жрецы умели правильно предсказывать солнечные затмения, но не умели их правильно объяснять. Дедуктивное объяснение

(без учета направления на схеме) совпадает с дедуктивным предсказанием, если и только если $\forall x ((P(x) \rightarrow Q(x))$ выражает закон.

Следовательно, в отличие от объяснения, которое, по-видимому, невозможно без ссылки на общие законы, предсказание (по крайней мере в отдельных случаях) возможно и без общих законов. В таких случаях предсказание основано на знании некоторых признаков, сопутствующих появлению определенного явления.

Например, в метеорологии предсказание дождя может быть сделано путем констатации таких сопутствующих признаков, как давление и влажность атмосферы. Для надежного предсказания землетрясений и других малоизученных явлений также важна работа по установлению отчетливых сопутствующих признаков.

Помимо каузальных объяснений по схеме Гемпеля — Оппенгейма, в науке используются также телеономические объяснения, которые ссылаются не только на причинный закон, но и на цели функционирования.

Ключевым в этом случае может являться понятие отрицательной обратной связи. Например, пусть имеется две взаимодействующих следующим образом системы: если в действии первой системы есть недостаток в соответствующих действиях, то вторая система производит коррекцию: увеличивает или уменьшает действия первой системы. Действие второй системы относительно первой можно рассматривать как проявление «целесообразности», хотя обе системы действуют строго по каузальным законам.

Система с коррелированным механизмом обратной связи называется саморегулируемой. Такие системы характерны для живых организмов, а целевой способ объяснения — для современной биологии, особенно для эволюционной.

Методологически надо отличать телеономическое объяснение от телеологического, предполагающего наличие сознательной цели, «жизненной силы» и т.п. Научные исследования пока не позволили обнаружить никаких доказательств «целенаправленности» эволюционных линий, как это постулируют те сторонники телеологии, которые видят «план и замысел» в природе.

Предсказания и объяснения могут быть не только дедуктивными, но и дедуктивно-статистическими. Они получаются из статистических законов посредством логической дедукции и законов теории вероятностей. Примером такого предсказания служит утверждение «вероятность того, что монета при случайном бросании упадет орлом, равна $1/2$ ».

Помимо предсказаний, можно говорить о предвидении и прогнозе. В обычной речи эти термины синонимичны, но термин «предсказание» чаще используется в естественно-научных исследованиях, а «предвидение» — в социальных. Прогнозирование обычно есть составная часть процесса управления, когда оцениваются возникающие в будущем события и на основе этого принимаются определенные решения. Так, прогноз погоды можно использовать для управления ходом сева и уборки.

Отметим некоторые особенности объяснения и предвидения в общественных науках.

1. При объяснении и предвидении общественных явлений обычно используется не один, а несколько законов. Так, при объяснении падения Римской империи надо ссылаться не только на закон соответствия социально-экономических отношений характеру производительных сил, но и на синтез античных и общинно-родовых порядков.

2. В таких объяснениях и предвидениях важны указания на законы–тенденции, часто противоречащие друг другу.

3. Определенную роль играют ссылки на психологию отдельных людей и массовую психологию (социальную психологию); в процессе такого объяснения

необходимо учитывать цели, которые ставят перед собой отдельные личности, группы, партии и классы.

4. Объяснение часто принимает генетический характер, т. е. состоит в выяснении тех условий, которые приводят к преобразованию одного общественного состояния в другое.

В процессе объяснения часто существенна ссылка на системный характер объекта, исследования, т. е. осознание его как некоторой целостности. Другой важной особенностью системного представления объекта является иерархичность.

Представление объекта исследования как системы полезно в том случае, когда этот объект крайне сложен или когда его трудно рассматривать в изолированном состоянии. Но и тогда системному изучению объекта предшествует аналитическое исследование его отдельных частей.

Помимо объяснения и предсказания, можно говорить и о родственном им процессе понимания. Процесс понимания, не имеет чисто логической природы, он связан с психологическим состоянием человека; этим, в частности, понимание отличается от объяснения.

Но понимание отличается от объяснения не только учетом психологического состояния личности. Понимание связано с интенциональностью, с семантическим контекстом, которого нет у объяснения.

Интуитивные корни понимания (и непонимания) одного и того же объяснения содержатся в языке, используемом исследователем.

Сформулируем различие между объяснением и пониманием. Объяснение опирается только на законы и начальные условия и потому может быть чисто формальным, тогда как понимание опирается не только на законы и начальные условия, но и на концептуальную основу науки, на язык, на интерпретацию законов, т.е. имеет семантическую природу. В силу этого возможны различные понимания одного и того же объяснения, возможно даже объяснение без понимания.

Трудности понимания научной теории могут быть связаны и с ее концептуальной неполнотой, с отсутствием средств (для выражения новых понятий). Такая неполнота преодолевается (до появления подходящих понятий) метафорическим употреблением старых понятий. Примером может служить утверждение о «дуализме волны и частицы», о «резонансе» частицы, об «уроках истории».

Вместе с тем, если научная метафора понимается буквально, она может быть, источником заблуждения. Не случайно поэтому научные дискуссии часто связаны с различными способами понимания одних и тех же (обычно всеми принимаемых) научных положений.

Очевидно, что логико-семантические средства анализа понимания оказываются недостаточными. Они с необходимостью дополняются движением мысли от осознания смысла отдельных элементов и частей текста к осознанию смысла всего текста в целом. Но, так как смысл частного можно осознать лишь через осознание смысла целого, необходимо и обратное движение мысли

Основной процедурой, с помощью которой герменевтика предлагает проникать в смысл текста, является интерпретация, которая используется в совокупности с другими процедурами: реинтерпретацией, конвергенцией, дивергенцией, конверсией и др.

Интерпретация может быть грамматической, стилистической, исторической и психологической.

Герменевтический подход к проблеме понимания отличается включением человека в процесс познания, подчеркнутое внимание к личностным оценкам аспектов понимания; то-есть понимание является по своей сути социальным процессом, и предполагает активное участие в нем личности

В отечественной философии есть и другая трактовка понимания, когда этот процесс рассматривается как процедура осмысления действительности через призму тех или иных нормативно-ценностных систем социальной практики. При этом понимание предстает как результат духовно-практической деятельности человека по освоению и преобразованию им действительности. Такой подход требует от исследователя выявления единства практической деятельности и ее теоретического осмысления, единства мира, и существующих в этом мире детерминант, обеспечивающих активизацию познавательных потенций социального человека.

Природа процессов объяснения и понимания, обнаруживается, прежде всего, в их диалогическом характере. Потребность диалога «встроена» в отношения между интерпретатором и интерпретируемым объектом. (Кто хочет объяснять, должен уметь спрашивать. Непонимание всегда конкретно...). Очевидно, что основой процесса объяснения понимания и предсказания знаний является мир человеческого общения.

История философской мысли подтверждает, что способы объяснения и понимания в каждую эпоху модернизировались в зависимости от характера этой эпохи, ее материальной и духовной культуры.

Философия становится интегратором идей различных областей познания человека, важнейшим средством разработки единого фундаментального учения о философии знания.

В начале XXI века, когда усложнились и обострились человеческого бытия, когда обнаруживается слабость старых философских традиций и школ и появляются новые способы решения фундаментальных проблем, острота потребность к интеграции различных философских направлений на основе межпарадигмального диалога.

Только такая обновленная философия, сочетающая в себе исторический опыт и опыт современных исследований (аналитическая философия, герменевтика, философская антропология и др.), будет способствовать социально-экономическим трансформациям, направленным на гуманизацию социума и решение общечеловеческих проблем.

Джерела та література:

1. Логический словарь: ДЕФОРТ. – М.: Мысль, 1994. – 268с.
2. Костюк В.Н. Методология научного исследования. –К.: Вища школа, – 1976
3. Hempel C., Oppenheim P. Studies in the logic of explanation.—, «Readings in the philosophy of science», New York, 1953.

Регіональна історія



ЕТНОКУЛЬТУРНІ ВЗАЄМОВПЛИВИ НІМЦІВ І УКРАЇНЦІВ У ГАЛИЧИНІ В XIV-XX СТОЛІТТЯХ

У даній розвідці розглядається проблема етнокультурних взаємовпливів німців і українців Галичини від княжих часів до наших днів. Етнокультурні взаємовпливи німців-галичан і українців-галичан були обопільними. Запозичення одних у других пішли на користь обома народам і зміцнювали довіру один до одного і цим сприяли розвитку добросусідських відносин між ними, які з княжої доби збереглися до наших днів.

Піонером дослідження етнокультурних взаємовпливів німців і українців в Галичині є німецький дослідник С. Бредецький. Згодом цією проблемою побічно займалися Ф. Кайндль, Т. Цюклер, С. Мюллер, Р. Штайнінгер. В українській історіографії першими згадану тему почали розробляти діаспорні історики М. Бажанський та Яворська-Сокальська. З нинішніх учених побічно даною проблемою зацікавився І. Монолатій. Безперечно, згадані історики внесли посильний вклад в розробку згаданої проблеми, але й залишилися свої прогалини. Найсуттєвішою з них є розвінчання хибної тези про відсталість української агрокультури, яку започаткував на початку XIX ст. С. Бредецький і вона досі кочує в дослідженнях не тільки в німецьких, але й окремих вітчизняних істориків. [1] Отже, спростування цієї антиукраїнської догми в історичній науці є найважливішим нашим завданням.

Практичне значення даної розвідки полягає в тому, що вона загострює увагу дослідників німецької меншини на необхідності переглянути дану точку зору відсталості вітчизняної агрокультури від німецької і вести далші пошуки на виявлення нових доказів нашої правоти, тобто потребує нових досліджень в українській історичній науці. Її фактичний матеріал теж з успіхом може бути використаний при написанні узагальнюючих праць з аграрної історії України та історії німецької меншини в Україні.

Сусідство двох народів протягом віків не пройшло для них безслідно. Запозичення відбулися на побутовому рівні, тобто без нав'язування зверху. Найпершими, на нашу думку, були мовні запозичення, ще в середньовіччі в мовний обіг українських міщан ввійшли слова пляц (місце), дах (покрівля хати, будинку). Пізніше, коли в сільській місцевості виникли німецькі колонії, то окремі німецькі слова галицькі селяни також почали використовувати в розмовній мові. Р. Штайнінгер зазначає, що в селі Горохолині на Богородчанщині місцеві українці від проживаючих там німців запозичили слова: ярмаркт (ярмарок), рінґплатц (ринок), латерне (ліхтар) та ін. [2]

Деякі з них вживаються місцевими жителями навіть у найвіддаленіших селах Східної Галичини: Бойківщини та Гульщини. На Гуцульщині і досі їздовий коневі дає команду «назад» не по-українськи, а по-німецькому – «цюрюк». Серед гуцулів дуже поширеним є слово «пляц» від німецького «платц». Германізми в розмовній мові їздових досі вживаються в термінології тваринного запрягу. [3]

Надалі, через тривалі постійні сталі контакти з німцями галицькі селяни почали впроваджувати в сільському господарстві деякі більш досконалі методи обробітку землі, культивувати не відомі раніше галицьким селянам ріпак, конюшину, ревень, деякі сорти картоплі, яблук, груш, слив, черешень. На Перемишлянщині місцеві селяни культивували один з німецьких сортів картоплі, який у народі називали прусівкою. У бекерсдорфських німців на Підгаєччині, як зазначав в 1886 році М.

Недвеський, тутешні селяни радо купували картоплю через її високі смакові якості і урожайність. [4]

Разом з тим, ми не розділяємо точку зору С. Бредетцького та С. Мюллера про те, що до приходу сюди німців-колоністів галицькі селяни не знали картоплі, а стали її культивувати тільки з їхнім приходом. Це культергейське твердження спростовується архівними матеріалами, які зберігаються в Центральному історичному архіві Львова. Зокрема, в актовій книзі галицького гродського суду за 1762 рік сказано, що в шляхтича Олександра Гошовського з гуцульського села Вижній Березів на Косівщині город засаджено двома грядками картоплі. У 1773 році інвентарем села Рибне поблизу Станіслава засвідчено, що місцеві селяни на своїх наділах займалися вирощуванням картоплі. У реєстрі забраних речей у дебеславських селян за 1779 рік, який датується 6 травня 1780 року зазначається, що селяни Дебеславців в містах садили і обробляли буряки, брукву, гарбузи, моркву, петрушку, ріпу, цибулю і мандибурку (картоплю). У цей картоплю культивували і мешканці Бойківщини. [5]

Отже, ці далеко не повні доказові факти вказують, що картоплю у Східній Галичині місцеві селяни садили задовго до йосифінської німецької колонізації краю, адже про неї знали мешканці не тільки низинних, але й гірських районів досліджуваного регіону. Не виключено, прибулі німці-колоністи привезли зі собою такі сорти картоплі, яких досі не знали місцеві господарі. Вони, очевидно, тутешнім селянам сподобалися і їх почали садити в селянських господарствах. У такому випадку, можна було б цілком погодитися з вищеназваними авторами. Очевидно, воно так і було. Проста необізнаність німецьких дослідників з реальним станом речей у сільському господарстві місцевих українців і спричинила хибне уявлення про відсталість галичан. Можливо, ми тут маємо факт свідомого возвеличення німецькою історіографією внеску колоністів у розвиток сільського господарства краю.

Звісно, резонно виникає запитання: коли ж у Східній Галичині почали садити картоплю і звідки її сюди завезли. На нього маємо тільки одну робочу версію. На Україні картоплю першими почало вирощувати населення Закарпаття. Сюди її, ймовірно, завезли німецькі переселенці Барберга і Вюрцбурга, які поселилися в 1730 році в Мукачівській домонії – маєтку єпископа Бамберзького і Вюрцбургського Фрідріха – Карла Шенборна. Потім до них 1746 року підселилися німецькі колоністи з Франконії. Г. Павленко твердить, що саме ця домонія на Закарпатті першою стала запроваджувати нову для українців XVIII ст. землеробську культуру – картоплю. Вірогідно, звідси, картоплю десь у середині XVIII ст. через Яблунецький, Вишківський і Сколівський перевали на терени Східної Галичини могли завезти місцеві люди, які її придбали на торгах Закарпаття задовго до приходу сюди йосифінських німецьких колоністів. Тому місцевим селянам у Східній Галичині картопля була відомою землеробською культурою і вони займалися її вирощуванням, не тільки в рівнинних, але, й, навіть, у гірських районах краю, що засвідчується вищенаведеними архівними матеріалами. [6]

Ще більше заперечень викликає теза німецької історіографії, що галичани до приходу йосифінських колоністів не знали садівництва. Садівництво на Україні відоме з XIII ст. В. Довженок твердить, що Данило Галицький при заснуванні міста Холма наказав в ньому «посади сад красень». Він також зазначає, що в княжу добу по всій Україні з плодкових дерев вирощували яблуні, груші, сливи і вишні. Найбільш поширеним плодovým деревом, на його думку, була яблуня. [7] Такої ж думки і С.

* діалектне найменування картоплі в окремих селах Гуцульщини і Покуття; деякі фахівці вважають, що ця назва пішла від сорту картоплі, який вирощували в околицях м. Магдебург. (Див.: Господарська Часопись. 1910 – 25 жовт. – С. 8.)

Біляєва, яка твердить, що в цей час корінне населення села доби Київської Русі мало сади, в яких росли вишня, слива, черешня, грецькі горіхи і яблуні. [8]

У середньовічній добі, — як доведено П. Домбковським, — садівництво на досліджуваних теренах теж непогано розвивалося. Достеменно відомо, що у XVII ст. з околиць Косова на Гуцульщині постачали фрукти до королівського двору до Кракова. Причому, в гуцульських селах сади були досить великими. Наприклад, 1762 року у березівського шляхтича Олександра Гошовського в саді нараховувалося 11 черешень, 15 яблунь, 16 груш і 244 сливи. [9] А сортові черешні зі села Клепарова під Львовом йшли на експорт до Німеччини. [10]

Наявність садів навіть у віддалених селах краю: Бойківщини, Гуцульщини, Опілля, Покуття підтверджується багатьма архівними документами. Ось, деякі з них, щодо Гуцульщини: в селі Пнів поблизу м. Надвірної 1754 року сільський отець мав аж два власних сади; в містечку Яблуніві Коломийського повіту 1757 року згадується левада з садом; у селі Шешори того ж повіту 1765 року піп доглядав за садом. Два сади 1772 року сільський священик тримав у Рожнові на Косівщині. У м. Косові у 1777 року сад мали магнат Дідушицький та міщанин Никорак і т. д. [11]

У цей на Покутті квітучі сади відомі не тільки в селах але й у містечках: Нижнєві (1693), Чернелиці (1757) над тихоплинним Дністром, а на Опіллі — у Войнилові (1681), Калуші (1763) і т. д. [12]

Таким чином, немає жодних підстав для безапеляційного твердження, що галичани не знали садівництва до сільської німецької колонізації краю. Безперечно, німці могли принести зі собою саджанці тих високопродуктивних сортів: вишень, черешень, слив, груш, яблук, яких досі не знали місцеві мешканці, але — це не значить, що вони не були обізнані з садівництвом.

Не можемо погодитися з «евристичними» відкриттями тих українських науковців, які твердять, що німці-колоністи нібито-то завезли у Східну Галичину овес, ячмінь та кукурудзу, які потім почали сіяти й західні українці, тобто трактують галицьких українців як дуже відсталіх. Зокрема, цією фальсифікацією і приниженням хліборобської культури і традицій українців займається дослідник І. Монолатій. Так, у статті «Українсько-німецькі етнокультурні взаємини в Галичині» він пише: «Німці брали безпосередню участь у вирощуванні нових для Галичини сільськогосподарських культур (овес, ячмінь, кукурудза, конюшина)». [13]

До «наукового відкриття» молодого вченого ще у 1961 році В. Довженок в своїй праці «Землеробство древньої Русі» переконливо довів, що овес і ячмінь на Україні культивують з часів ранньослов'янської доби: VII-IX ст. н. е. Перша літописна згадка про овес датується 997 роком. У цей час овес разом із пшеницею виступає як головний продукт харчування русинів. Новгородський літопис навіть наводить ціни на нього в голодні роки. [14] Про культивування вівса в XI-XIII ст. у Україні йде мова також у дослідженні С. Біляєвої. [15]

Численні архівні матеріали теж спростовують голослівні твердження цього науковця. Ось, наприклад, висівання вівса і ячменю селянами Прикарпаття інвентарями засвідчено в таких селах: Бовшеві (1564) біля древнього Галича, Залип'ю коло Рогатина (1613), Шешорах на Гуцульщині (1724), Комарові поблизу Галича, Бабухові на Рогатинщині (1728), Клубівці (1774) на Тлумаччині, а також у аграрних містечках Більшівці (1665), Войнилові (1681), Чернелиці (1757) та ін. [16]

Що стосується кукурудзи, то Україні її вирощують з XVII ст. Тоді ж галицькі селяни почали цю культуру культивувати десь з кінця XVII ст. Завезли в Галичину кукурудзу, вірогідно, прикарпатські вірмени з Туреччини. До прибуття на терени краю німецьких колоністів місцеве населення: мешканці Покуття, подоляни Тернопілля й гуцули Косівщини знали і вирощували згадану хліборобську культуру. Для підтвердження наведемо кілька прикладів, щоб не було жодного сумніву. У селі

Гостів на Коломийщині селяни обробляли кукурудзу ще в 1711 році.* Друга згадка про вирощування кукурудзи на Прикарпатті припадає на 1773 рік. На той час її вирощували на присадибних ділянках селяни села Рибне біля Станіслава (Івано-Франківська). Наступного року вирощування кукурудзи засвідчено інвентарем у селі Клубівці на Тлумаччині. [17] У 1779 році вирощування кукурудзи документи фіксують і в сільських околицях Коломиї. Дебеславський селянин Матвій Штефурак мав тільки в зерні понад 12 ц кукурудзи, а насінний матеріал у нього був сплетений у вінках. Скільки це у вазі, – як зазначається в реєстрі забраних речей, – сказати важко. [18] Через три роки, як записано в метричній книзі с. Дебеславців, «у тутешній околиці явилася сарана, яка знищила посіви, а тому кукурудза подорожчала на 10 злотих польських». [19] Це означає, що задовго до появи німецьких колоністів на Коломийщині, селяни цієї околиці вже вирощували кукурудзу.

У контракті на поселення німецьких колоністів у селі Бедриківці поблизу Заліщиків, який датується 1 травня 1785 року вказується, що графиня Тереза Потоцька зобов'язується зі своїх зернових запасів кожній родині німця-колоніста для посіву дати 1/4 корця кукурудзи. [20] До речі, як свідчить інвентар села Бедриківці за 1787 рік, колоністи засіяли свої поля вівсом, ячменем, гречкою, ярим житом і пшеницею, а не кукурудзою. [21]

Як бачимо, бедриківські німці того року кукурудзу не садили, хоч насіння від графині мали. Одночасно, дані цього інвентарю дають підстави твердити, що кукурудза в бедриківських німецьких колоністів не була у великій пошані, а також головною посівною зерновою культурою. Навпаки, подоляни вже давно культивували кукурудзу, і вона була відома їм до приходу сюди німецьких переселенців, адже власниця села Бедриківці мала її в достатній кількості в коморах. Таким чином, кукурудзу на Заліщанщину німецькі колоністи сюди першими не завозили і не були піонерами її вирощування у цьому краю.

У 1786 році посіви кукурудзи значаться на ланах Снятинщини, що були знищені сараною. У Йосифінській метриці міста Снятина, яка датується 7 червня 1787 року зазначається, що снятинські міщани за Прутом вирощують кукурудзу. На той час у цій околиці краю і близько неї не було жодної німецької колонії не тільки з галицької, але й, навіть, і з буковинської сторони. [22] Отже, і тут покутяни самі культивували кукурудзу до виникнення німецьких колоній Августдорф та Рудольсдорф.

У цей час кукурудзу українські селяни знали навіть у віддалених гірських районах краю. Так, селяни Косівського ключа, як зазначено в Йосифінській метриці міста Косова 1787 року, її називали турецькою пшеницею. [23] Це дає нам підстави припустити, що вірмени з міста Кути на Косівщині завезли кукурудзу на Гуцульщину з Туреччини задовго до появи у Східній Галичині німецьких колоністів.

Між іншим, тоді і в інших щойно виниклих німецьких колоніях краю кукурудзу теж не сіяли. Наприклад, в структурі зернових посіяних 1788 року в німецьких колоніях Анзінґен, Бурґау, Дойчбах, Лінденау, Островець, Райхау, Смолин Німецький, Фельсендорф, Фельбах і Фрайфельд кукурудза ніде не значиться. [24] У селі Ушковичах коло Перемишлян у 1796 році німецькі колоністи висівали з зернових пшеницю, жито, ячмінь, овес. Про кукурудзу документ мовчить і не дає жодних відомостей. [25]

Таким чином, вищенаведені приклади спростовують антинаукову, антиукраїнську тезу дослідника з Прикарпатського університету І. Монолатія, що у Східній Галичині до прибуття німецьких колоністів галицькі селяни не вміли

* Німці на Закарпатті поблизу Мукачева, як встановлено Г. Павленком, картоплю, кукурудзу, соняшник почали вирощувати на своїх присадибних ділянках після 1746 року. (Див.: Павленко Г. Німці Закарпаття... – С. 9, 21).

вирощувати кукурудзу і взагалі для них вона була новиною. Тому, немає жодних підстав вірити голосливим «евристичним» заявам вітчизняного науковця, який нам постійно у своєму «науковому доробку» твердить, що місцеві українці до прибуття сюди німецьких колоністів не знали і не вміли культивувати ні овес, ні ячмінь, ні кукурудзу. Ця неправда, свідомо спрямована на приниження національних здобутків хліборобської культури і гідності українців. [26]

Із завезених німцями-колоністами у Східну Галичину нових сільськогосподарських культур можна назвати ревінь, ріпак та конюшину. Ревінь не знайшов широкого поширення на західноукраїнських теренах. Він найбільше вполювався селянам Львівщини, де його й нині культивують. Тепер основним постачальником ревеню є населення сіл розташованих поблизу Перемишлян, особливо, села Брюховичі. Звідси найбільше поступає ревеню на львівські базари. [27]

Культивувати конюшину у Східній Галичині почали з 1786 року. Вірогідно, першими почали її впроваджувати в землеробське виробництво німецькі колоністи Самбірщини. У самбірському Нойдорфі колоніст Мельхіор Шобер першим того року засіяв свої поля люцерною та іспанською конюшиною. [28]

Оскільки як колоністи, так і місцеві сільськогосподарські виробники, дуже повільно впроваджували конюшину в сільськогосподарський обіг, то австрійський уряд намагався ширити посіви конюшини на теренах краю адміністративним шляхом: циркулярними розпорядженнями. Перший з них відомий з 1789 року. На досліджуваній території конюшина, – на думку М. Гарасименка, – елементом землеробського виробництва стає аж на початку XIX ст., коли до неї економічний інтерес стали проявляти шляхта і магнати. Започаткувала її вирощування у власному маєтку польська магнатська родина Чарторийських. У цей же час у приватних маєтках на спеціальних ділянках почали сіяти люцерну, яка призначалася на сіно. [29]

Господарський інтерес до конюшини галицькі селяни зацікавленість проявили дещо пізніше. Зокрема, в енциклопедичному довіднику про галицькі села і міста – «Словнику географічному» знаменитий краєзнавець Л. Дзідзіцький зазначає, що селяни бойківського села Задільське на Самбірщині між 1855-1860 рр., навчилися від місцевих німців висіювати конюшину у своїх господарствах. [30] Однак, посіви конюшини і люцерни в селянських господарствах українців Східної Галичини ще й досі не стали основним зеленим і сухим (сіном) кормом худоби. Мешканці краю віддають перевагу випасанню худоби і заготівлі сіна з природних трав.

Від галицьких німців українці перебрали вживання колісного залізного плуга, залізної борони, залізного кованого воза, кератів, віялок, молотарок, ручних млиноків, січкарень, коліс для прядіння, плетіння кошиків зі соломи для хліба і внесення штучних мінеральних добрив у ґрунт, тощо. [31] За твердженнями Н. Крюкова, галицькі селяни перед Першою світовою війною у своїх господарствах поля удобрювали суперфосфатом, каїнітом, томасшлаками, частково селітрою і деякими іншими видами мінеральних добрив. [32]

Вживати більш досконалі сільськогосподарські знаряддя праці, які випускали фабрики сільськогосподарських знарядь відкритих у Перемишлі, Отинії і Пасічній поблизу Надвірної, місцеві українці почали майже одночасно з галицькими німцями. Достеменно відомо, що у 80 роках XIX ст. у Східній Галичині місцеві селяни у своїх господарствах користувалися залізним плугом, бороною, кератом, млинком. Галицька русофільська газета «Русское слово» 21 березня 1890 року повідомляла читачам, що заможні галицькі господарі орють землю залізним плугом, розпушують її залізними боронами. Ще у своїх господарствах вони використовують сівачки, жниварки і молотарки, які були двох видів: ручні і кінні. У малих господарствах селяни використовували січкальні, млиники для очищення зерна і молотарки. Наприклад, у 1901 році Іван Дрозд, Михайло Дрозд зі села Біла та Йосип Желіско,

Іван Черник і Станіслав Ціхановський з Вишнівчика на Перемишлянщині у своїх господарствах користувалися січкарями Й. Нойбергера. [33]

Дещо пізніше, у 1902 році на промисловій виставці в Тернополі львівська торгова спілка «Діло для селян» пропонувала галицьким селянам садівник картоплі, копачку картоплі, жниварку, рядовий садівник, машину для шиття солом'яних мат. У міжвоєнному періоді заможні корінні галицькі селяни у своїх господарствах мали й механічні молотарки. Йосип Горох з Гвіздця, 1937 року на Покутті в жнивну пору у своєму господарстві використовував механічну молотарку. [34]

Від німців українці і поляки закупували високопродуктивні породи великої рогатої худоби, коней, свиней, курей. Спочатку їх закупували і утримували у своїх господарствах власники сіл. Так, на Золочівщині 1882 року в селі Оліїв була велика рогата худоба саксонської, а у с. Княжому – сіментальської порід. [35]

За прикладом місцевих німецьких періодичних видань українські товариства «Просвіта» і «Сільський господар» багато уваги приділяли економічній освіті українських селян. Обидві просвітні організації українців – галичан на шпальтах періодичних видань «Письмо з Просвіти», «Просвітні листки» в календарях «Просвіти» «Сільського господаря» поміщали замітки, розвідки, статті з сільськогосподарських питань. «Просвітою» до 1908 року видано також 80 невеликих брошур економічного змісту. З 1908 року «Просвітою» запроваджено спеціальну серію популярних книжечок «Господарська бібліотека товариства Просвіти», а 1909 року тиражем 4.000 екземплярів видано популярну книжку Казимира Мічинського «Взірцевий господар». – Львів, 1909. Після виходу в світ цієї книжки зразу появилася брошура Куровського А, Табо В. «Плекання овочевих дерев і овочевих корчів з zarazом збір, перехованє та споживання овочів». – Львів, 1909. [36]

Товариства «Просвіта» і «Сільський господар» мали агрономів, які виїжджали у села і читали селянам лекції на сільськогосподарську тему. Наприклад, у 1908 і 1909 роках у селах Заліщицького, Косівського, Надвірнянського і Печеніжинського повітів, предметом лекцій було молочарство, догляд за пасовищами і сіножатями, внесення штучних мінеральних добрив, угноєння, догляд за домашньою худобою і птицею, значення господарських спілок, підбір насіння, тощо. [37]

З ініціативи товариства «Просвіта» у 1908 році закладено в 23 місцевостях 51 дослідне поле для цукрових буряків, а в 15 селах 19 таких полів на брукву. Наступного року «Просвітою» в 14 місцевостях запроваджено 36 дослідних полів на ярові культури з внесенням штучних мінеральних добрив й 26 дослідних сіножатних лугів в 18 селах. [38]

Товариство «Просвіта» приділяло багато уваги птахівництву, кроликівництву й садівництву. Зі звіту Заліщицької філії «Просвіти» за 1909 рік довідуємося, що цією філією за звітний період в селах повіту відкрито 8 кролеферм та 14 нових курників в 18 селах повіту. В цьому повіті окремі села в кожному другім господарстві тримали тільки расових курей: італійську куріпку та «Золоті Віяндоти». Що стосується садівництва, то здібних молодих людей на просвітянські кошти посиляли вчитися садівничої справи до садівничих шкіл Німеччини. Там у звітному періоді навчалися Павло Глодзінський та Іван Франчак. [39]

Крім того товариство «Просвіта» практикувало проведення в повітах протягом 1908-1909 років сільськогосподарських виставок. Вони відбулися тоді в Краківцю, Рогатині, Львові, Надвірній, Підгайцях, Радехові, Коломиї, Золочеві, Кам'янці-Струмиловій (Буській), Раві-Руській, Турці, Збаражі, Станіславі, Городку, Скалаті, Богородчанах і Ланчині. [40]

Поруч із «Просвітою» велику роботу в поширенні нових економічних знань серед українців галичан внесло й крайове товариство «Сільський Господар». Передовий досвід національного і світового господарювання, зокрема, німецького, голландського і англійського, пропагували милованська і угерська

сільськогосподарські школи. Сільськогосподарська школа в селі Милованні на Тлумаччині розпочала роботу 20 листопада 1909 року з ініціативи товариства «Просвіта» в колишньому маєтку Андрія Шептицького. Вона мала навчальну базу в 39 га землі, господарські будівлі та шкільку. В передвоєнному часі навчання першого і другого наборів тривало шість тижнів. Надалі термін навчання становив 4 місяці. Кращого ведення індивідуального господарства вчили галицьку українську молодь два агрономи, фаховий садівник та учитель загальноосвітніх дисциплін. У школі учнів віком від 18 до 35 років вчили засад передового ведення землеробства, догляду за домашньою худобою, молочарської справи, основ кооперації, бухгалтерського обліку, садівництва, городництва, природничих дисциплін, української мови і літератури, історії України, релігії, каліграфії, фізкультури і пожежної безпеки. Тут на практиці вчилися з щеплювати фруктові саджанці, які збували місцевим людям. Так, восени 1912 року учнями виплекано 500, а восени 1913 аж 4 тис. щеп. [41]

З 1 листопада 1912 року почала діяти і жіноча господарська школа в Угерцях на Стрийщині. Тут навчання тривало спочатку п'ять, а потім шість місяців. Приймали учениць старших 16 років. Дівчат і жінок навчали шиття, кулінарії, догляду і годівлі худоби. Давали ще загально-освітні знання з фізико-математичних і гуманітарних дисциплін, каліграфії і співу. Для закріплення знань і навичок на практиці школа мала зразковий курник. [42]

Місцеві українці взяли на озброєння засади кредитної кооперації, батьком, якої вважається німець Фрідріх Райфайзен (1818-1888). Українські кооператори почали впроваджувати в життя його ідеї серед галицького селянства не пізніше 1900 року, адже першу національну «Касу Райфайзена» засновано 1900 року. Українська райфайзенка давала землеробам і ремісникам позику в межах 5-10 відсотків, тоді як приватні особи і банки давали позики з відсотками від 20 до 60. [43]

Від німкенів українські господині перейняли рецепти випікання різного солодкого печива, виготовлення сортів німецького сиру, масла за їх народними рецептами, опанували різні «таємниці» німецької кулінарії. Краєзнавець І. Николин у краєзнавчій праці про Олексичі зазначає, що селянки – українки навчилися від німкенів села «...робити сир, масло, варити смачні страви та пекти різне печиво. Донині наші жінки печуть «німецький пляцок». [44]

Українські юнаки і дівчата навчилися від своїх ровесників німецьких танців. П. Савич ще в 1891 році писав, що місцеві українці від східно-галицьких німців перейняли їх танці, зокрема, вальс та машталер, які стали популярними серед молоді й почали поширюватися по галицьких українських селах. [45] Треба підкреслити, що такої ж думки дотримується і відомий дослідник українських народних танців і танців національних меншин Східної Галичини Р. Гарасимчук. Він у 1963 році у статті «Бойківські варіанти російських, чеських, польських, угорських та німецьких танців» зазначав, що жителі Бойківщини, німецькі народні танці почали танцювати 150 років назад, тобто з моменту активного заселення бойківського краю німецькими колоністами. [46] Щоправда, першими німецькі народні танці «вальс», «вехсельвальс»^{*}, і «крісловий вальс»^{**}, «штаєр» (бойки його називають «шпичастий вальс») танцювали мешканці українських бойківських сіл, що межували з німецькими

* «вальс», в якому хлопці – танцюристи після одноразового програвання замінюють танцюристок.

** Молодіжний ігровий танець, в якому в центрі кола ставлять крісло, на яке сідав хлопець, а другий – аранжер підводить до сидячого двоє дівчат. Хлопець вибирає одну з дівчат. З вибраною він танцює по колу навколо стільця. Не вибрана дівчина сідає на місце хлопця. Потім хлопець – аранжер приводить до дівчини двох хлопців і тоді вибирає танцюриста і танцює з ним по колу.

колоніями, а більш віддалених – пізніше. У селі Підгородці на Сколівщині «Крісловий вальс» вперше почали танцювати в 1928 році. [47]

Від галицьких німців місцеві українці перейняли звичай ставити ялинку в хаті на Новий рік і різдвяні свята. У самих німців ця традиція з'явилась на початку XVIII ст. Перші натяки про неї є в праці професора Кіслінга «Різдвяні дарунки», яка була опублікована 1837 року. У нас його почали впроваджувати в життя в другій половині XIX ст. [48]

Галицькі німці теж зробили чимало запозичень від українців. Перш за все вони стосується мовної сфери. Наприклад, німці Горохолина від українців перейняли для щоденного вжитку наступні слова: толока, баня, маєна, баньки (медичні банки), макітра (велика глиняна миска), лакомини (ласощі), клопіт (неприємності, турботи), коштур (ціпок), естик (очищувач плуга), вішьта (окрик коневі повернути наліво), гайта (окрик коневі повернути направо), гей-гей (окрик худобі, що женуть), гайда – гайда (пішли; вперед), загата (солом'яні мати – захист від холоду), коромисло, а також сварливі, котрих вживали крім німців ще поляки і євреї. [49]

Юлій Кремер стверджує, що запозичення німцями від українців розмовних слів було повсюдним по всій Східній Галичині і в їх лексиконі можна нарахувати від 60 до 180 українських слів. Німці колоній Людвиківка на Долинщині, Маріягільф на Коломийщині та Махлинець на Стрийщині у своєму лексиконі мали такі українські слова: баба, байка, балакати (багато говорити), банда, банки, баняк, батяр, бахур, біда, бідити (жити бідно), борщ, брикати, буда, бураки, варіят, вітер, глушман, голота, голубці, гречка, гурма, дрімати, дурак, калічити, капелюх, каша, клопіт, коц, куртка, кукурудза, кутя, лайдак, ледве, макітра, малини, мамалига, мама, махати, мучити (надокучати, надоїдати), напасть, нібито, оковита, пастух, пироги, петрушка, плахта, пльотки, рух, сапати, сірак, сліпота, слоїк, спинка, сука, сухота, халупа, тато, торба, траскати, туман, упертий, фиркати (проявляти незадоволення), чорниці, шарпати, як – буде, якомсь та ін. Дорнфельдці вживали 200, а німці колонії Обліска поблизу Долини – 300 слов'янських (українських і польських) слів, причому третина з них були з української мови. [50]

Німецькі колоністи від сусідів українців навчилися утеплювати в зимовий період свої житлові будинки. Р. Штаннінгер, З. Яворська-Сокальська твердять, що більшість німців Бекерсдорфу і Горохолина, на зиму утеплювали хати за українським звичаєм: додатковими солом'яними стінами та матами: житлові приміщення і кухню утеплювали з зовнішньої сторони шаром снопів, які укладали поза забитими в землю палями. Цієї традиції бекерсдорфські й горохолинські німці щорічно дотримувалися аж до виїзду до Німеччини. [51]

Німці краю, зокрема, підгірських і гірських районів, перейняли від українців господарські способи сушіння сіна на острів'єнках, які на історичній батьківщині ніколи не практикувалися і сьогодні не практикуються. [52] Від українців німці перейняли звичай в літню пору обкурювати на сінокосах коней. Суть його така: хлопець господаря з підвітряної сторони ставив перед кінями миску з густим димом, який відлякував від коней надоїдливих комах – оводів. [53]

Німці Жовківщини, – на думку В. Накопала, – перейняли від українців місцеві будівельні традиції зведення житлових і господарських приміщень. «Як правило, твердить він, житло будували дерев'яним, каркасним (т. зв.) дильової конструкції»; відтак його оббивали дранкою і тинькували». [54] Далі дослідник наголошує: «...сама присутність і спілкування місцевого населення – носія столітніх традицій – з колоністами давала взаємне збагачення. На такий висновок наштовхує схожість багатьох очевидних рис, зокрема, конструкція дерев'яного житла однакова як для

* в рівнинних районах цим прийомом сушіння сіна не користуються і українці, тому що остроу роблять з молодой смереки, яка росте саме в підгірській і гірській зонах краю.

колоній, так і для українського села Стара Скварява чи польського Костеева. Цей дослідник перший у вітчизняній науці звернув увагу на схожість цвинтарних і придорожніх хрестів українців і галицьких німців. Він наголошує: «Цвинтарні хрести Візенберґа формами нагадують хрести на кладовищі сусіднього Смерекова; цікавою є взаємно поширена традиція придорожніх хрестів». [55] Отже, в даному конкретному випадку В. Накопало встановив, що німці Візенберґа від українців Смерекова запозичили місцеві форми кладовищенських хрестів та давню українську традицію ставити придорожні хрести.

Доречно зазначити, що між німецькими та українськими майстрами будівничими були тісні контакти, які зводилися до обміну досвідом та методами будівництва при спільному зведенні дерев'яних зрубних хат чи господарських будівель. Цій проблемі у вітчизняній історіографії І. Гнесь і Л. Пархуць присвятили окремі статті, в котрих висвітлено взаємовплив будівничих німців і українців у житловій архітектурі Бойківщини і Опілля кінця XIX – середини XX ст. [56]

Основними елементами запозичення українців Бойківщини від німців є копіювання декоративних елементів в оздобленні фасадів, пологий двосхилий дах, з'єднання «німецький угол», «простий угол на зуб», нетрадиційних приміщень – мансард, балконів, ґанків. [57]

Українські будівничі Бойківщини зводили будинки на замовлення німецьких колоністів. Зокрема, в містечку Смерже ними збудовано для німців цілий квартал, а німецькі майстри виготовляли столярні вироби і меблі. [58]

На Опіллі, зокрема, в щирецькій околиці, на думку І. Гнеся багатьом місцевим жителям сподобалися чотири будівельні прийоми у зведенні житла: «розміщення вузьких високих вікон парами по два на кімнату, двополовинкові двері, парадний вхід та двопрольотні конструкції будинків з середньою несучою стіною із застосуванням «стільца». [59]

А свою чергу німецькі будівничі Щиреччини від українських майстрів із архітектурно-будівельних прийомів запозичили ґанки, які почали з'являтися в будинках у 20-30 роках XX ст, а також метод заповнення фахверху стін ділями, обмотаними саманом. За припущенням І. Гнеся цей метод, як більш стійка і більш тепла конструкція використовувалась місцевими українцями впродовж багатьох століть. Німці-колоністи при спорудженні будинків першого і другого поколінь його не практикували, а отже, не знали про нього. [60]

У німецьких колоніях Меденицького ключа на Дрогобиччині житлові будинки з ґанками німці взялися зводити дещо раніше: з початку XX ст. Тут німецькі будівничі від українських будівельників, як твердять, Г. Петришин та О. Олешко, перейняли і почали зводити будинки з галереями, розвиненою і декоративною назовні несучою конструкцією даху. [61]

3. Яворська-Сокальська стверджує, що німці Бекерсдорфа від українців навколишніх сіл навчилися будувати огорожу навколо своїх хат та користуватися коромислом і носити на ньому воду. [62] Це запозичення галицьких німців документально підтверджується численними фотографіями, які були публіковані на багатьох сторінках в третьому томі тритомника «Батьківщина Галичина в картинах». [63]

Українські культурно-освітні осередки для проведення культурного дозвілля в громаді наприкінці XIX ст. почали зводити в селах громадські будинки, які в різних селах в залежності від того, який його зводив осередок, мав свою назву: «Народний дім» («Народних Спілок»), Хата – читальня («Просвіти»), «Січовий дім» («Січ»). У яких проходили різні культурні заходи, працювали хорові і театральні самодіяльні колективи. На початку XX ст. східно-галицькі німці запозичили від корінних українців цю традицію і почали в себе зводити з 1910 року «Народні доми» або «Німецькі Доми».

Вміли галицькі німці танцювати і місцеві українські танці покутян. Так, Р. Штайнінгер зазначає, що його батько вмів віртуозно танцювати українські танці. Він 1930 року на весіллі старшої доньки в 59-річному віці з різними артистичними варіаціями весільним гостям, в тому числі українцям, блискуче продемонстрував виконання українського танцю козачок. У присутніх залишилось незабутнє враження. [64]

Від українців галицькі німці запозичили багато звичаїв і традицій і святкували їх, як національні. Так, П. Губер, З. Яворська-Сокальська і Р. Тхоржевський твердять, що німці колонії Бекерсдорфа перейняли від місцевих українців різдвяні і великодні звичаї: колядування, свячення пасок, писання писанок, гаїлки, поливання у Великодній понеділок, ворожіння і ігри в ніч на Івана Купала, свячення фруктів на Спаса, природне лікування тварин і людей, різні забобони, тощо. Щоправда, звичай свячення пасок не всюди прижився серед галицьких німців. Зокрема відомо, що його не дотримувалися німці Горохолина. [65] У багатьох родинах німців, особливого католицького віровизнання, великі християнські свята святкували за місцевими традиціями. П. Губер стверджує, що на Святий вечір колоністи святу вечерю готували з 12 страв української кухні: на столі була кутя, пісний борщ, вареники, голубці, капустаники, грибна юшка з опеньок, компот, тощо. [66]

Гельзендорфські німкені, – як твердить наш сучасник П. Федорів, – запозичили і ввели в побут українську вишивку. Щоправда, він вважає, що вони не зуміли її піднести до мистецького рівня українців. Він пише: «...було видно різні взори на стінах, інші від українських вишиваних, то вони не мали того українського колориту і традиційної глибини». [67]

Наймолодшим запозиченим звичаєм галицьких німців від українців було свято «День Матері». У світі: США, вперше його почали святкувати 1908 року. На західноукраїнських землях це свято українці почали запроваджувати в 20-х роках ХХ ст. Очевидно, галицьким німцям воно теж припало до вподоби. Перше святкування галицькими німцями цього свята відоме нам з 1928 року. Його постійно проводили в Гельзіндорфі. Так, 10 травня 1931 року воно відбулося з ініціативи вчителя Райхерта у приміщенні сільської школи. У 1932 році це свято відзначено німцями Стрия. Широке його відзначення в німецьких колоніях краю відбулося 1936 року. Тоді його святкували не тільки в середніх і великих колоніях, але й малих: Каролівці, Сітауерівці, Фалькенштайні та ін. [68]

Німці полюбили і страви української національної кухні. Від українських господинь німкені навчилися варити гречані страви, кутю, голубці, картопляники, борщ, вареники. Їх готують не тільки ті німці, що проживають нині в Галичині, але й ті, які сьогодні мешкають у Німеччині, США та Канаді. [69]

Отже, вплив німців-колоністів на оточуюче населення, а місцевих жителів на переселенців був обопільно позитивним. Тому ми тут приєднуємося до оцінки Я. Дашкевича: «Не можна забувати про те, що німці принесли сюди свою високу хліборобську культуру, високу культуру господарювання, взагалі, культуру буденного побуту. Це мало позитивний вплив на українське оточення». [70]

Таким чином, довготривале проживання двох народів – сусідів не пройшло марно ні для українців ні для німців. Перші взаємні запозичення настали у процесі спілкування в мовній сфері. Згодом вони перейшли на рівень матеріальної і духовної культури. Оскільки німці мали вищу культуру обробітку землі, то, звісно, українці зробили багато запозичень саме в галузі сільського господарства. Передову агрокультуру німців та інших європейських народів, зокрема, англійців, голландців та французів пропагували серед місцевих українців господарські школи: чоловіча в

* на Україні культ Матері бере свій початок з часів трипільської культури; широко його українці ще дотримувалися на початку XVIII ст.

Миловані і жіноча в Угерську та осередки кооперативних товариств. Найбільше в пропаганду передового досвіду серед місцевого українського населення внесли «Народні Спілки» й «Сільський господар». Українці досліджуваного терену в свою чергу мали більш багату обрядовість і національну кухню, а тому німці охоче перейняли від них численні звичаї і традиції, а також деякі страви української кухні. Колоністи від місцевих будівничих запозичили ряд будівельних прийомів. І навпаки, українці теж в будівельній практиці застосовували традиції житлового будівництва німецьких колоністів. Взаємні запозичення обох народів – сусідів були різними і залежали від конкретних умов проживання і тих відносин, які склалися між колоністами і місцевими українцями. Та всі запозичення для обох сторін виявилися корисними і приносять плоди й понині.

Разом з тим не розділяємо точки зору Г. Лепуцького, яку підхопили молоді вітчизняні вчені М. Костюк, І. Монолатій і О. Суліменко та нинішнього польського вченого М. Мазура, що німці, особливо протестантського віросповідання, жили окремим відрубним життям і майже не мали контактів з українцями, поляками і євреями. Ось, наприклад, І. Монолатій твердить: «Тривалий час німецькі поселенці трималися відособлено від українського населення...». Наведені факти різних взаємних запозичень у культурній і духовній сферах двох народів, аж ніяк не є ізоляціонізмом, а навпаки свідчить про контактність перших з другими і навпаки. Таким чином, теза ізоляціонізму німців від українців є надуманою, антинауковою, шкідливим інтриганством і не має нічого спільного з наукою. [71]

Джерела та література:

1. Bredecky S. Historisch-statistischer Beytrag zum deutschen Kolonialwesen in Europa nebst einer kurzem Beschreibung der deutschen Ansiedlungen in Galizien in alphabethischer Ordnung. – Bruenn, 1812; Müller S. Von der Ansiedlung bis zur Umsiedlung. Das Deuschtum Galiziens insbesondere Lembergs. 1772-1940. – Marburg /Lahn. 1961; Zöckler T. Das Deuschtum in Galizien. – Drezden, 1915; Wagner F. Wie ich mit den Ukrainern Freundschaft schlos. // Heimat Galizien. Ein Gedenkbuch. – Stuttgart-Bad Cannstatt. 1980; Бажанський М. Вічно житимуть... Постаті від зарання історії аж до найновіших часів. Біографічний словник. – Дійройт. 1984; Яворська-Сокальська З. Бекерсдорф. // Підгаєцька земля. – Нью-Йорк-Торонто-Париж-Сидней, 1980. – С. 380-405; Монолатій І. Від контактів до співпраці: соціально-економічне становлення та культурний розвиток німців у Галичині. – Коломия. Вік, 2002.
2. Штайнінгер Горохолина. Історія та розповіді про німців, українців, поляків та євреїв мого рідного села. – Вольсбург. 1994. – С. 36.
3. Глушко М. Генезис тваринного запрягу в Україні. Культурно-історична проблема. – Львів. 2003; Власні спостереження за говіркою старожилів в родинному селі Космач на Косівщині.
4. Господарська часопись. 1910. – 25 жовт. – С. 8.
5. ЦДІАЛ, Ф. 5, Оп. 1, Спр. 313, Арк. 1263; Ф. 6, Оп. 1, Спр. 105, Арк. 499; Пелипейко І. Мій рідний край. Природа, господарство, населення Гуцульщини. – Косів. Писаний Камінь, 1998. – С. 66; Мандибур М., Павлюк С. Землеробство. // Бойківщина. – К., Нак. Думка, 1983. – С. 96.
6. Павленко Г. Німці на Закарпатті. – Ужгород, 1995. – С. 9, 21, 24.
7. Павленко Г. Німці на Закарпатті. – Ужгород, 1995. – С. 9, 21, 24.
8. Довженко В. Землеробство древньої Русі до середини XIII ст. – К., Вид-во АН УРСР, 1962. – С. 134, 144.
9. Біляєва С. Землеробство. // Село Київської Русі. – К., Шлях, 2003. – С. 75.
10. ЦДІАЛ, Ф. 5, Оп. 1, Спр. 329, Арк. 1946.
11. Kleparów. // Słownik Geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich. – Warszawa, 1883. – Т. III. – S. 132.
12. ЦДІАЛ, Ф. 159, Оп. 9, Спр. 2327, Арк. 4, 5; Спр. 2334, Арк. 10; Спр. 2345, Арк. 31; Спр. 2398, с. 12; Спр. 2401, с. 5; Спр. 2412, Арк. 8, 13, 14.

13. Монолатій І. Соціально-економічне становище та культурний розвиток німців у Галичині (1772-1923 рр.) Автореферат дисертації на здобуття наукового ступеня кандидата історичних наук. – К., 2002. – С. 11; Монолатій І. Українсько-німецькі етнокультурні взаємини в Галичині. // Галичина. 2002. – Вип. 8. – С. 198.
14. Довженко В. Землеробство... – С. 134, 135, 262-264.
15. Біляєва С. Землеробство. // Село Київської Русі. – К., Шлях, 2003. – С. 73.
16. ЦДІАЛ, Ф. 5, Оп. 1, Спр. 159, Арк. 960; Спр. 184, Арк. 1524; Спр. 222, Арк. 1989, 1990; Спр. 229, Арк. 1067, 2681; Спр. 304, Арк. 660, 661; Спр. 329, Арк. 3311; ЛНБ НАН України. ВР. Ф. 141, Оп. 1, Спр. 159/III, Арк. 36.
17. ЦДІАЛ, Ф. 5, Оп. 1, Спр. 304, Арк. 660, 661; Ф. 6, Оп. 1, Спр. 105, Арк. 499.
18. ЦДІАЛ, Ф. 5, Оп. 1, Спр. 205, Арк. 978; Спр. 304, Арк. 660, 661; Спр. 313, Арк. 1263; Ф. 6, Оп. 1, Спр. 105, Арк. 499.
19. Szewczuk J. Kronika klęsk elementarnych w Galicji w latach 1772-1848. – Lwów, 1939. – S. 11.
20. ЦДІАЛ, Ф. 146, Оп. 18, Спр. 1189, Арк. 28.
21. Там само. Ф. 146, Оп. 18, Спр. 181, Арк. 1, 26.
22. Там само. Ф. 19, Оп. X, Спр. 40, Арк. 209 зв.
23. Там само. Ф. 19, Оп. VI, Спр. 221, Арк. 106, 129; Спр. 279, Арк. 24; Ф. 134, Оп. 1, Спр. 474, Арк. 113.
24. Там само. Ф. 134, Оп. 1, Спр. 474, Арк. 113.
25. Там само. Ф. 453, Оп. 1, Спр. 1133, Арк. 23.
26. Монолатій І. Українсько-німецькі етнокультурні взаємини в Галичині. // Галичина. 2002. – Вип. 8. – С. 199.
27. Власні спостереження.
28. Lepucki H. Działność kolonizacyjna Marii Terezy i Jozefa II w Galicji 1772-1790. – Lwów, 1939. – S. 157.
29. Герасименко М. Аграрні відносини в Галичині в період кризи панщинного господарства. – К., Вид-во АН УРСР, 1959. – С. 202.
30. Dzidziekie L. Zadilskie. // Słownik geograficzny... – Warszawa, 1883. – Т. IV. – S. 301.
31. Яворська-Сокальська З. Бекерсдорф... – С. 381; Штайнінгер Р. Горохолин... – С. 141; Huber P. Bekersdorf eine deutsche Kolonie in Galizien. – Munchen, 1974. – S. 136-138.
32. Крюков Н. Славянские земли. Галиция. – Петроград. 1915. – С. 135.
33. Галичанин. 1902. – 19 верес. – С. 4.
34. ДАІФО, Ф. 68, Оп. 2, Спр. 189, Арк. 50; Gazeta Kołomyjska. 1902. – 27 Juli. – S. 3.
35. Sokalski B. Rys geograficzno-statystyczny zloczewskiego okregu szkolnego. – Zloczów. 1885. – S. 94, 110, 126.
36. Звіт товариства «Просвіта» з діяльності за час від 1 січня 1908 до 31 грудня 1909. – Львів. 1910. – С. 21.
37. Там само. – С. 23.
38. Там само. – С. 25.
39. Там само. – С. 30, 32.
40. Там само. – С. 27.
41. Ілюстрований календар Товариства «Просвіта». – Львів, 1914. – С. 184-187.
42. Там само. – С. 201.
43. Ольховий І. Одна рафайзенська засада. // Господарська часопись. 1939. – № 10. – С. 13.
44. Николин І. Історія Олексич. – Львів. ЗУРЦ, 1997. – С. 9.
45. Діло. 1891. – 28 серп. – С. 2.
46. Гарасимчук Р. Бойківські варіанти російських, чеських, польських, угорських та німецьких народних танців. // Матеріали з етнографії та мистецтвознавства. – К., Вид-во АН УРСР, 1957. – Вип. 7/8. – С. 102.
47. Там само. – С. 103-105.
48. Діло. 1924. – 6 січн. – С. 4.
49. Штайнінгер Р. Горохолина... – С. 36.

50. Krämer J. Das slawische Fremdwort in unserem Mundarten. // Heimat Galizien... – В. I. – С. 429-431.
51. Штайнінгер Р. Горохолина... – С. 38; Яворська-Сокальська З. Бекерсдорф... – С. 381.
52. Штайнінгер Р. Горохолина... – С. 38.
53. Там само. – С. 59.
54. Накопайло В. Спадщина німецьких колоністів на Жовківщині. // Німецькі колонії Галичини. Історія. Архітектура. Культура. – Львів. Манускрипт, 1996. – С. 403.
55. Гнесь І. Житлова забудова німецьких колоністів Львівщини. // Німецькі колонії Галичини. Історія. Архітектура. Культура. – Львів. Манускрипт, 1996. – С. 354-360; Пархуць Л. З історії українсько-німецьких взаємовпливів у житловій структурі Бойківщини к. XIX ст. – XX ст. // Німецькі колонії Галичини. Історія. Архітектура. Культура. – Львів. Манускрипт, 1996. – С. 280-291; – С. 354-360.
56. Пархуць Л. З історії українсько-німецьких взаємовпливів... – С. 377.
57. Там само.
58. Гнесь І. Житлова забудова німецьких колоністів Львівщини... – С. 360.
59. Там само.
60. Петришин Г., Олешко О. Містобудівельно-архітектурний аналіз німецьких колоній в Галичині. // Німецькі колонії Галичини... – С. 313.
61. Яворська-Сокальська З. Бекерсдорф... – С. 382.
62. Heimat Galizien im Bild. – Stuttgart-Bad Cannstatt, 1983. – S. 135, 140, 142, 158, 176, 204, 234.
63. Штайнінгер Р. Горохолина... – С. 86.
64. Яворська-Сокальська З. Бекерсдорф... – С. 382; Штайнінгер Р. Горохолин... – С. 78; Huber P. Bekersdorf... – S. 136-138.
65. Huber P. Bekersdorf... – S. 135.
66. Федорів П. З України на чужину. – Стрий. Щедрик, 2003. – С. 108.
67. ДАІФО, Ф. 68, Оп. 2, Спр. 145, Арк. 65; Strogai J. Das innere Leben der Ewangelischen Kirche in Galizien. // Heimat Galizien. Ein Gedenkbuch. – Stuttgart-Bad Cannstatt. 1980. – В. I. – S. 137; Evangelische Gemeindeblatt. 1936. – № 5. – S. 72; – № 6. – S. 87.
68. Яворська-Сокальська З. Бекерсдорф. // Підгаєцька земля... – С. 382.
69. Яворська-Сокальська З. Бекерсдорф. // Підгаєцька земля... – С. 382.
70. Дашкевич Я. «Німецька карта» проти України ? // Україна вчора і сьогодні. – К., 1993. – С. 147.

SUMMARY

In the given article the problem of ethnical and cultural interference of Galician Germans and Ukrainians from princely times to our days is examined. Ethnical and cultural interference Germans and Ukrainians was mutual. Borrowing from each other went to both nations in favor and fastened the trust to each other and in these were instrumental in development of good-neighborly relations between them, which were remained from a princely times to our days.

В.В. Щукін

ДО ПИТАННЯ ПРО ЕФЕКТИВНІСТЬ ЄВРЕЙСЬКОЇ СІЛЬСЬКОГОСПОДАРСЬКОЇ КОЛОНІЗАЦІЇ В НОВОРОСІЙСЬКОМУ КРАЇ (XIX – ПОЧ. XX СТ.)

Питання про ефективність єврейської сільськогосподарської колонізації викликало жваву дискусію серед дослідників та публіцистів наприкінці XIX – поч. XX ст. В 20-х рр. XX ст. радянським істориком С.Боровим цій проблемі було присвячено фундаментальну монографію [1]. Протягом 40–80-х рр. Ця проблематика в

радянській історіографії не вважалася актуальною і дослідження з цієї тематики не мали шансу бути опублікованими. Певним виключенням була робота В. Кабузана [2], в якій наведено значний статистичний матеріал стосовно єврейської колонізації в загальному контексті заселення Новоросії у I половині XIX ст. Інтерес до проблеми відновлюється лише в новітній українській історіографії. До числа найбільш глибоких та цікавих розвідок можна віднести роботи Н. Мельникової [3] та досить спірну статтю І. Г. Самарцева [4]. Ці роботи поставили на порядок денний питання про необхідність пошуку нових сучасних підходів до питання про ефективність та результативність єврейської сільськогосподарської колонізації. Актуальність цього питання не викликає сумніву з огляду на зростання інтересу до регіоналістичних досліджень та до історії різних етнічних груп, які протягом багатьох століть проживають в українських землях.

Плани російського уряду стосовно реформування життя єврейського населення в кінці XVIII – на початку XIX ст. були викликані нагальною необхідністю вирішення гострих соціально-економічних проблем, які існували на правобережних, волинських та білоруських землях, що опинилися в складі Російської імперії внаслідок поділів Речі Посполитої. Саме в цих землях проживала на той момент більшість східноєвропейських євреїв. Єврейське населення було скупченим в містах та містечках, не завжди маючи можливість за рахунок своєї праці забезпечити стабільний прибуток для утримання сім'ї та сплати податків. Одним з напрямків урядової політики була ідея перетворення частини євреїв в землеробів, для чого планувалося переселити їх на державні та незаймані землі, де їх мали компактно розселити колоніями. Як засвідчили подальші події, цей напрям виявився перспективним, хоч результати його реалізації не завжди відповідали сподіванням, які покладалися урядом на єврейську сільськогосподарську колонізацію.

Вперше законне обґрунтування права євреїв на проживання в сільській місцевості та заняття сільським господарством було зафіксоване в "Положении об устройстве евреев" (далі – ПУЕ) від 9 грудня 1804 р. [5, т. XXVIII, №21547]. Згідно з цим документом, євреї, які виявляють бажання займатися землеробством, отримували право купувати незаселені землі в західних губерніях, або переходити на казенні землі, де їм відводилися певні земельні площі. На перші 10 років переселенці звільнялися від податків, крім земських повинностей. ПУЕ 1804 р. виявилось, очевидно, найбільш ліберальним законодавчим актом стосовно євреїв в історії Російської імперії. Для заохочення до переселення в Новоросійських губерніях (Херсонській, Катеринославській і Таврійській) мали виділити під заселення до 30000 десятин казенних земель. В реальності достатню кількість землі було виділено лише в межах Херсонської губернії. Фактично цим актом уряд заохочував євреїв до переселення в причорноморські степи, де існувала нагальна потреба заселення та господарсько – економічного освоєння нових земель. За думкою Дж. Д. Клиера: "Ці міри варті особливої уваги, тому, що надавали право євреям володіти землею і при бажанні стати селянами. Тим самим припинялася традиційна єврейська безземельність, яка в цілому зберігалася по всій Центральній та Східній Європі" [6, с. 232].

Чутки про "благодатну Новоросію" швидко поширювалися і бажаючих переселитися ставало все більше, багато євреїв продавали своє майно і відправлялися в нові краї. Як доповідали з місць, євреї "в немалій кількості безперервно йдуть і йдуть і йдуть до Новоросії". Поліція часто затримувала людей жебрацького вигляду, без паспортів, які заявляли себе євреями і вимагали виділити їм обіцяну землю. В 1806 р. за даними Новоросійського генерал-губернатора А. Е. Рішельє виявили бажання стати землеробами і переселитися до Новоросії 911 єврейських сімей, за іншими даними, їх було 1436 [7, с. 45].

Основним результатом першої хвилі єврейської колонізації було створення в 1807 р. перших єврейських землеробських колоній в Новоросії: Нагартав, Ново-Полтавка, Бобровий Кут, (Велика) Сейдеминуха, Добрая, Израїлівка. Про масштаби перших колоній свідчать такі дані: в колонії Бобровий Кут у 1811 р. проживали 201 сім'я, в складі яких було 451 ревізських душ; в колонії (Велика) Сейдеминуха в 1812 р. проживали 549 осіб євреїв [7, с. 63, 68]. Про становище та настрої перших поселенців свідчать спогади одного з них: "Дорога наша тривала близько чотирьох місяців. Прибувши на пустопорожню ділянку, отримали гроші в дуже малій кількості, і заморені в дорозі від холодів, негоди і різних клопотів, мусили прийматися за спорудження будинків... Серед безмежного степу та суворої зими, дуже тяжкої для нас, взяли ми орати ніколи не орану землю" [8, кн. 2, с. 28]. Гроші, обіцяні урядом, видавалися нерегулярно і несвоєчасно, тому колоністи не завжди мали за що придбати все необхідне для господарства. Не довіряючи недосвідченим переселенцям, місцеві адміністратори видавали розпорядження про закупівлю для них волів, плугів та іншого реманенту, часто це потім виявлялося неякісним, хоч і купувалося за великі гроші. То ж господарське життя в колоніях в перші роки не відзначалося особливими успіхами.

Перший період єврейської колонізації тривав недовго через нестачу коштів. Вже з 6 квітня 1810 р. спеціальним Положенням Комітету Міністрів переселення євреїв було призупинене під приводом того, що у уряду нема коштів на це, але пізніше з'ясувалося, сума 145680 крб., витрачених на переселенців, була лише частиною з 300000 крб., виділених урядом на цю справу, тобто більше половини коштів було використано не за призначенням [9, т. 1, с. 165]. На цей момент кількість колоністів в Новоросії складала 600 сімей з 3640 осіб [10, р. 10.], а ще 300 сімей чекали своєї черги на переселення. Певну роль в зміні настроїв уряду в даному питанні мав негативний відгук херсонського губернатора, який писав: "...через незвичність євреїв до хлібопашества та неохайність в побуті смертність між ними дуже велика ... переселяти їх більше нема потреби, хіба що через два або три роки..." [5, т. XXXI, № 2485 а].

Через неврожай на білоруських землях в 1821 р. багато євреїв виявили бажали виїхати в Новоросію. Зважаючи на це, з 1822 р. переселення знов було дозволене хоч і без особливої підтримки з боку уряду та місцевої адміністрації і на 1825 р. чисельність колоністів складала 4358 душ, а через 10 років – 6765 [11, с. 329].

"Положение о евреях" 1835 р. повторювало ствердження стосовно того, що євреї можуть переселятися та ставати колоністами лише на добровільній основі, а переселенці отримували такі пільги, звільнення від подушної податі на 25 років, від рекрутської повинності (від 25 до 50 років) та від "земських повинностей" на 10 років (§ 40). Прибуття нової хвилі переселенців до Новоросії було пов'язане з тим, що у 1836 р. уряд дозволив переселення євреїв з Курляндської, Могильовської та Вітебської губерній до Сибіру, але через рік це переселення було заборонене. Велика кількість євреїв вже розпродала майно і зібралася переселятися, а частина навіть самовільно відправилися в дорогу, тому вирішили знайти інше місце для переселення. Міністр внутрішніх справ 16 травня 1837 р. звернувся до Новоросійського генерал-губернатора М.С. Воронцова стосовно можливості розселення в Херсонській губернії євреїв, які не встигли переселитися до Сибіру. В документі говорилося: "... тих євреїв, які прийняли намір переселитися на відведені їм в Сибіру землі, зібралися вже в путь і розпродали майно, яке взяти з собою не могли – негайно відправити в Херсонську губернію для розміщення в тамтешніх єврейських колоніях і дарувавши їм всі види допомоги на продовольство та поселення..." [12, с. 54]. Влітку 1837 р. міністр знов звернувся до управителя краю з вимогою подати відомості про можливість направлення до Новоросії переселенців. 3 грудня 1837 р. Херсонський губернатор доповідав М.С. Воронцову про наявність

вільних земель в губернії – всього 71591 десятин, до цієї кількості, при необхідності, можна було додати 24688 десятин резервної землі та 26156 десятин в межах вже заснованих єврейських колоній. Цього мало вистачити для поселення 3934 сімей [13, с. 30-31].

Очевидно, М.С. Воронцов вважав, що експеримент з переселення євреїв до сільській місцевості вдалим, тому пропонував імператору у доповідній записці від 1843 р.: “Збирати вірні відомості по всім західним губерніям скільки за 4 роки прибавляється єврейського народонаселення; передбачити, щоб подвійне число цих прибавочних душ розселити як землеробів (в Новоросії – В.Щ.)” [12, с. 61]. Адміністратор фактично пропонував запровадити насильне переселення євреїв до Новоросії. У відповідь він отримав схвальний відгук міністра внутрішніх справ, який зазначив, що уряд не може собі дозволити виділити такі значні кошти, яких вимагатиме реалізація даної ідеї. Тому і в подальшому уряд продовжував дотримуватися принципу добровільності в переселенні євреїв [12, с. 62]. М. Воронцов виявився майже єдиним з високопосадових міських адміністраторів Російської імперії, хто прихильно ставився до єврейської сільськогосподарської колонізації. Він вважав, що переселення євреїв до Новоросії є одним з шляхів заселення краю, що залишалося актуальною проблемою і в середині XIX ст.

26 грудня 1844 р. було затверджене «Положение о евреях-земледельцах» [14, т. XXIX, № 18562], згідно до якого євреям – переселенцям безкоштовно надавалися земельні ділянки, обіцяна грошова допомога, та різні тимчасові пільги, включаючи звільнення від податків, рекрутства та ін. Саме звільнення від рекрутства виявлялося одним з найбільших стимулів, який підштовхував євреїв записуватися до числа колоністів. Розуміючи це, уряд було видав 1829 р. “Правила о рекрутской повинности евреев-земледельцев”, яким підтверджувалася ця пільга, але зазначалося, що всі, євреї-колоністи, які знаходяться за межами колоній, мали повернутися до колоній протягом року, інакше втратять пільгу. Початок наступного потоку єврейської колонізації в 40-х рр. XIX ст. був пов’язаний з заснуванням у 1847 р. “Піклувального комітету про іноземних поселенців Півдня Росії”, в ведення якого було передано колонії, його діяльність виявилася більш ефективною, ніж діяльність “Контори іноземних поселенців”, яка відала колоніями раніше. На 1.01.1847 р. по 15 колоніям Херсонської губернії 1749 сімей мали в користуванні 82863 десятин землі, що складало по 47,4 десятин на одну сім’ю [12, с. 62]. Характерним прикладом нових колоній, які були засновані в 40-х рр. можна вважати Львово, за даними 1859 р. тут було 119 дворів і мешкали 572 ревізьких душ і 488 жінок, або Малу Сейдеминуху, де було 35 дворів і мешкали 442 особи [7, с. 69, 70]. Встановлювалися і регламентуючі норми: кожна сім’я перселенців, на наступний рік після переселення повинна мати город та 2 десятини обробленої орної землі, а через 6 років – город та не менше 3 десятин обробленої орної землі, достатню кількість тварин, інвентарю і річний запас продовольства. При відсутності цього євреї “виключаються з сільського стану, всі члени сімей, які є здатними до військової служби, віддаються в рекрути”, майно продається для погашення боргів (пункти 21-23 указу 1847 р.).

На початок 60-х рр. в межах Катеринославської та Херсонської губерній існувало 35 єврейських сільськогосподарських колоній з населенням 26 тис. осіб, які обробляли 205 тис. десятин землі [15, с. 129]. Уряд намагався встановити контроль за реальним становищем в колоніях. Так з 1866 р. міністерство державного майна розпочинає регулярні перевірки стану та роду занять населення колоній для виключення з числа колоністів недобросовісних господарів та осіб, які не займаються сільськогосподарською працею і за період з 1869 р. до 1880 р. статусу землеробів були позбавлені 10 тис. душ [3, с. 332].

З 1865 р. постановою Державної Ради почалося згортання політики переселення євреїв в сільську місцевість, припиняється, як державне фінансування,

так і відрахування від коробочних зборів, що негативно відбивалося на економічному стані колоній. З 1868 р. колоністи отримали дозвіл переселятися до міст і записуватися до міських громад, але вони не поспішали змінити свій статус, бо при цьому вони б ставали платниками податків у повному обсязі.

У період контрреформ 80-х рр. запроваджувалися нові обмеження. "Временными правилами от 3 мая 1882 г." євреям було заборонено селитися за межами міст та містечок, купувати нерухому власність в сільській місцевості (крім існуючих єврейських сільськогосподарських колоній та їх мешканців) [9, с. 225-227]. В цілому політика Олександра III носила досить виразний антисемітський характер, що відбивалося і на діяльності його уряду та губернаторів. Як приклад, можна навести наступний епізод. В 1889 р. до міністра державного майна М.Н.Островського звернувся катеринославський губернатор Д.М. Батюшков, який наполягав на ліквідації колоній та передачі їх земель навколишнім селянам під приводом того, що колонії пустують і земля там не обробляється. Як з'ясувалося, губернатор та його чиновники не відвідали ні одну з колоній. Міністр, бажаючи розібратися, відсилав на місце ревізора, але для цього було обрано людину, що не мала ніякого відношення до сільського господарства – К. Случевський, популярний поет та журналіст, відомий юдофобськими настроями. Прибувши до Катеринослава, ревизор отримав матеріали та настанови від губернатора та відвідав кілька колоній. На підставі цього він склав звіт для міністра, а також вмістив в журналі "Русский вестник" (1890 р.) статтю, в якій зображував колонії, як занедбані поселення без будь-яких ознак сільського господарства. Основним висновком автора було те, що піклування уряду про залучення євреїв до землеробської праці виявилися марними через нездатність євреїв до неї. Стаття мала великий розголос. У відповідь на неї за ініціативою єврейського філантропа. Г. Гінцбурга Єврейським Колонізаційним Товариством (ЕКО) було здійснено подвірний перепис єврейських колоній Херсонської та Катеринославської губерній. Протягом кількох місяців 1898 – 1899 рр. Л. Біншток відвідав 21 колонію і зробив ретельний перепис жителів, інвентарю, свійських тварин та ін. Ці матеріали обробив та систематизував відомий юрист Г. Сліозберг. На основі вичерпного фактичного матеріалу він довів, що за рівнем господарського розвитку колонії не поступалися іншим навколишнім селянським господарствам, а іноді розвивалися навіть динамічніше. Безпідставність стверджень К. Случевського виявилася очевидною. Матеріали було подано до міністерства і там були змушені погодитися з їх висновками, питання про зміну урядової політики стосовно єврейських колоній було зняте [16, с. 492-493].

Матеріалами згаданого обслідування було зафіксовано, що в 21 колонії проживали 3187 сімей – 18802 осіб. Загальне зростання населення у порівнянні з даними ревізії 1856 р. склало 76%, а кількість сімей зросла на 123,2%. На одну сім'ю приходилося 11,3 десятин землі. При цьому 16,6% всіх дворів мали більше 20 десятин землі, тоді як 15,2% – менше 5 десятин, а 19,2% дворів були взагалі безземельні. Відзначалося велике розповсюдження оренди, так 36,6% всіх господарств в різних обсягах користувалися орендованою землею. 89,3% сімей мешкали у власних будинках, але лише 2/3 з них займали цілий будинок [17, т. XV, ст. 607]. Наведені дані свідчили, що процес соціальної диференціації, характерний для українського села, не обминув і населення єврейських колоній.

Динаміка господарського життя колоній варта уваги. Серед перших поселенців були, в основному, містечкові євреї, а також багато різних випадкових людей. Вони не мали навичок до сільської праці, не мали також коштів на придбання реманенту і всього необхідного. Частково ця проблема вирішувалася через державну допомогу та відрахування від коробочного збору. Землі, на яких були поселені колоністи, являли собою посушливий степ, який до того ж був цілиною. Напрацьованого досвіду та технологій ведення господарства в таких природно-кліматичних умовах в

Російській імперії на той час не існувало. То ж і результати господарювання колоністів в перші роки були не дуже вдалим. Більшість свідчень сучасників та звітів чиновників, які інспектували колонії в 20 – 40-х рр. XIX ст., відзначали жалюгідний стан господарства та жебрацький рівень життя колоністів. В перші роки колоністи забезпечували себе хлібом лише на 25%, через 20 років – на 60% і лише через 40 – 50 років – повністю [18, с. 234], то ж у II половині XIX ст. ситуація почала змінюватися на краще і в свідченнях, які відносяться до цього періоду негативних відгуків майже не зустрічається. Покращення господарської ситуації було пов'язане з діяльністю нового, другого покоління колоністів, для яких сільськогосподарська праця була природною і звичною, а також з відтоком до міст тих, хто не бажав займатися цією працею. Даний висновок підтверджується і матеріалами дослідження, здійсненого ЕКО в 1898 – 1899 р. Характеризуючи систему ведення колоністами господарства, експерти відзначили, що вона має ті ж недоліки, які характерні і для навколишніх (неєврейських) сіл, тобто для регіону в цілому. 2/3 наділу використовувалися, як орна земля, більше 30% – під вигін і близько 1,6% займала садиба. Зазначалися відсутність сівозмін, не здійснювалися зміна землі між оранкою та вигоном, та залишення землі під парами, низький рівень техніки. Наслідком цього в умовах нерівного та посушливого клімату була низька врожайність, яка в середньому складала по 37,1 пудів, що все ж перевищувало середній рівень врожайності для селянських господарств регіону, але було нижчим ніж показники в господарствах великих землевласників [17, т. XV, ст. 607-608]. В цілому ж, як зазначали експерти ЕКО, євреї-колоністи в сільському господарстві мають результати не гірші, ніж сусідні українські селяни. Гальмувала господарський розвиток колоній відсутність достатнього земельного фонду, примітивна сільськогосподарська техніка, слабкий розвиток організацій взаємодопомоги та кредитних установ. Подібні висновки можна було б зробити і про ситуацію в більшості сільських поселень регіону. Наведені дані свідчать, що лише з 70 – 80-х рр. XIX ст. стали реальним позитивні наслідки політики переселення євреїв в сільську місцевість, яких уряд очікував ще на початку XIX ст., але саме в той момент, коли позитивні результати стали наявними, уряд вже не виявляв інтересу до цієї справи. При цьому, якщо в I половині XIX ст. уряд намагався створити сприятливі умови для єврейської колонізації, то в подальшому такого сприяння майже не виявлялося.

То ж погляд на питання про результативність та соціально – економічний ефект єврейської сільськогосподарської колонізації в Новоросії, не може бути настільки однозначним, як це пропонує український дослідник І.Г. Самарцев, який характеризує наслідки реалізації ПУЕ 1804 р., зазначає: "Цими заходами російський уряд сподівався залучити євреїв до хліборобської праці, сприяти їх переселенню в новоросійські степи. Проте, наміри уряду залишалися лише побажанням, тому що спроба залучити євреїв до сфери виробництва на селі суперечили загальній спрямованості, традиціям економічного життя (євреїв – В.Щ.)" [4, с. 26]. Автор практично повторює звичні висновки юдофобськи налаштованих російських дослідників кінця XIX ст. Такої ж думки дотримуються і сучасні російські автори історичної публіцистики О.І. Солженицин та А.М. Буровський [19]. Вони прагнуть довести, що заняття сільськогосподарською працею серед євреїв традиційно не вважалося престижним, на відміну від ставлення до такої праці у росіян, тому, незважаючи на всі заохочувальні заходи російського уряду, справа прилучення євреїв до землеробства виявилася не реалізованою. Американський дослідник Дж. Д. Кліер вважає, що головною причиною неуспіху початкового періоду єврейської сільськогосподарської колонізації була непослідовна політика російського уряду в цьому питанні, яка більше гальмувала процеси переселення, ніж сприяла їм. При цьому всі очікували швидких позитивних результатів, на які годі було сподіватися [6, с. 268-269]. Не варто забувати, що основна маса документальних

свідчень та фактичного матеріалу з зазначеного питання, мають неєврейське походження, вони були створені чиновниками (неєвреями), яким було доручене інспектування єврейських колоній і вони не приховували свого упередженого ставлення до євреїв-колоністів. Уже в силу цього виникає сумнів в об'єктивності цих джерел. Тим більше, що майже не існує аналізу становища переселенців – неєвреїв, який дозволив би зробити порівняння. І.Г.Самарцев все ж змушений визнати: "Щодо успіхів землеробства, то в історичній і мемуарній літературі можна зустріти досить суперечливі свідчення. Але навіть скептики визнавали, що все ж частина колоністів господарювали вправно. Однак мова йде про друге й третє покоління колоністів" [4, с. 26]. Звичайно, що друге й третє покоління колоністів хазяйнували більш вправно бо вони вже мали досвід і навички до сільської праці і їм, на відміну від першого покоління, не було потреби освоювати цілині землі, до того ж за цей час було створено необхідну інфраструктуру (шляхи, ринки та ін.). Позитивні результати стали наявними лише під кінець XIX ст. Але в цей час уряд вже не цікавився даною проблемою, а в добу Олександра III та Миколи II навіть робилися спроби звести нанівець єврейську сільськогосподарську колонізацію.

Одним з аргументів на користь позитивної оцінки єврейської сільськогосподарської колонізації XIX ст. на Півдні України може слугувати і те, що єврейське населення в більшості своїй не покинуло колонії і після того, як уряд припинив допомогу їм, більше того, ці колонії продовжували існувати, як єврейські села і в XX ст., переживши колективізацію та спроби "інтернаціоналізації", аж до трагічних подій другої світової війни.

Непослідовність та нелогічність урядової політики, яка в цілому була характерна для підходів до вирішення єврейського питання, досить виразно виявилася і в справі організації єврейської сільськогосподарської колонізації в Новоросії. Без сумніву, якби ця політика була більш логічною і поміркованою, вона могла б мати і більш успішні результати. Треба відзначити, що успішна єврейська сільськогосподарська колонізація в Новоросії була унікальним явищем в історії всього європейського єврейства в XIX ст.

Джерела та література:

1. Боровой С.Я. Еврейская земледельческая колонизация в старой России. Политика – идеология – хозяйство – быт. По архивным материалам. – М., 1928.
2. Кабузан В.М. Заселение Новороссии (Екатеринославской и Херсонской губерний) в XVIII – первой половине XIX в. (1715 – 1858). – М., 1976.
3. Мельникова Н. Динаміка населення єврейських землеробських колоній Півдня України (XIX – поч. XX ст.). // Наукові праці історичного факультету Запорізького державного університету. Вип. XIV. – Запоріжжя, 2001. – С.328 – 338.
4. Самарцев І. Євреї на Україні на поч. XX ст.//УІЖ. – 1994. – № 4. – С.19 –29
5. Полное собрание законов Российской империи. Собрание первое. – Т. 1 – 46. – СПб., 1830 – 1843.
6. Клиер Дж. Д. Россия собирает своих евреев. (Происхождение еврейского вопроса в России: 1772 – 1825) – М. – Иерусалим., 1999.
7. Орлова З.С., Ратнер И.Д. Из истории заселения Херсонщины: Краткий справочник. – Херсон: Б.И., 1993.
8. Кандель Ф. Очерки времен и событий: Из истории российских евреев.: В 3-х кн. – Иерусалим, 1988 –1994.
9. Гессен Ю. История еврейского народа в России.: в 2-х т. – Ленинград, 1925 – 1927.
10. The Central Archive for the History of the Jewish People. Givat Ram. Jerusalem. (Web version). File No Ru – 407.
11. Мельникова Н. Динаміка населення єврейських землеробських колоній Півдня України (XIX – поч. XX ст.). // Наукові праці історичного факультету Запорізького державного університету. Випуск XIV. – Запоріжжя, 2001. – С.328 – 339.

12. Евреи Одессы и Юга Украины: История в документах./Авт. Сост. Л.Г. Белоусова, Т.Е.Волкова. Кн.1. – Одесса, 2002.
13. Дузь Л. Из истории еврейской земледельческой колонизации в новороссийских губерниях в первой половине XIX века. // Запорожские еврейские чтения. Выпуск 2. – Запорожье, 1998. – С. 30 – 33.
14. Полное собрание законов Российской империи. Собрание второе. – Т. 1 – 55. – СПб., 1830 – 1856.
15. Погребінська І.М. Правове та економічне становище євреїв в Україні. //УІЖ. – 1996. – №4. – С. 124 – 132.
16. Слиозберг Г.Б. Дела давно минувших дней//Евреи в России: XIX век – М., 2000.
17. Еврейская энциклопедия. Свод знаний о еврействе, его культуре в прошлом и настоящем./Под ред. А. Гаркави, Л. Кацнельсона – СПб.: Изд. Брокгауз – Эфрон, 1906 – 1913.
18. Шайкин И.М. Маленькая столица или еврейская земледельческая колония Нагартав. // IV Миколаївська обласна краєзнавча конференція. Історія, етнографія, культура. Нові дослідження. – Миколаїв, 2002. – С. 234 –235.
19. Солженицын А.И. Двести лет вместе (1795 – 1995). Часть 1. – М., 2001; часть 2. – М., 2002; Буровский А.М. Евреи, которых не было: Курс неизвестной истории. Кн. I. – М., 2004.

Shchukin V.V.

About the efficiency of Jewish agricultural colonization in Novorossiysk region (XIX – the beginning of XX century)

Jewish agricultural colonization in Novorossiysk region took place on initiative of the Russian government which expected quick results of that process. But the real positive results appeared only by the end of the XIX century, when the government has already lost interest in that problem.

Marceli Antoniewicz, Jadwiga Borowska-Antoniewicz

TRANSLATIO TABULAE... JAKO ŹRÓDŁO DO POCHODZENIA OBRAZU MATKI BOŻEJ CZĘSTOCHOWSKIEJ W ŚWIETLE NAJNOWSZYCH BADAŃ Z HISTORII SZTUKI

W dziejach kultury religijnej Polaków wyjątkowe miejsce zajmuje kult Najświętszej Panny Marii związany z obrazem od XIV wieku przechowywanym w klasztorze na Jasnej Górze w Częstochowie. Kult ten w szczególny sposób łączy katolików z wyznawcami obrządku wschodniego, nade wszystko Rusinów z kręgu dawnego księstwa halicko-włodzimierskiego.

Tę szczególną więź od późnego średniowiecza w znacznym stopniu podtrzymywało podanie o pochodzeniu częstochowskiej ikony z Rusi, gdzie miała ona uprzednio doznawać wyjątkowej czci. Popularyzowana w wielu ogłaszanych od XVI wieku drukiem dziełach tradycja o drodze cudownej ikony z Jerozolimy przez Bizancjum na Ruś - a następnie do Częstochowy, ma starsze i bardziej interesujące tradycje, niż się do niedawna przyjmowało. Dopiero przed drugą wojną światową wybitny mediewista i edytor źródeł średniowiecznych, Jan Fijałek, zwrócił uwagę na tekst zapisany w jednym z kodeksów XIV-wiecznych, przechowywanych w bibliotece klasztoru jasnogórskiego¹. Pośród traktatów teologicznych odnalazł bowiem niewielkie dziełko opatrzone tytułem

¹ Biblioteka Klasztoru Ojców Paulinów na Jasnej Górze w Częstochowie, sygn. II 19, karty 216v-220; Zob *Zbiór dokumentów zakonu OO Paulinów w Polsce*, oprac. J.Fijałek, Kraków 1938, nr 13, s.25

Translatio tabulae Beatae Mariae Virginis quam Sanctus Lukas depinxit propriis manibus (Przeniesienie tablicy Błogosławionej Marii Dziewicy, którą Święty Łukasz namalował własnymi rękami). Od tamtego czasu to interesujące źródło weszło do obiegu naukowego i doczekało się dwóch krytycznych wydań, wzbudzając duże zainteresowanie historyków sztuki oraz badaczy najwcześniejszych dzieł klasztoru jasnogórskiego².

Podejmowana wielokrotnie analiza tekstu *Translatio tabulae...* pozwala na obecnym etapie badań przyjąć ważne ustalenia źródłoznawcze³. Po pierwsze, dokonany w 1474 roku we wspomnianym manuskrypcie odpis tekstu zapewne poprzedzały wcześniejsze jego redakcje. Skryba, który dokonał znanego nam odpisu, czerpał z tekstu powstałego zapewne w okresie po 1393 a przed 1430 rokiem. Co istotne, popełnił przy tym sporo błędów - a nawet opuszczeń niektórych słów i zwrotów, jakby nie rozumiejąc ich sensu. Tym sposobem doszedł do nas tekst skażony, zapewne odbiegający w wielu miejscach od pierwotnego dzieła autora, który zdradzał ambicje literackie. Po drugie, w znanym nam przekazie można wyodrębnić kilka faz redakcyjnych, składających się na dość niejednorodną całość. Mamy więc część legendarną, opowiadającą o namalowaniu ikony przez świętego Łukasza - a następnie o jej wędrówce z Jerozolimy przez Bizancjum na Ruś. W dalszej części następuje narracja historyczna, związana z wydarzeniami na Rusi Halickiej w ciągu XIV wieku, o roli w nich księcia opolskiego Władysława II, zwanego Opolczykiem, istotnie będącego namiestnikiem ziem ruskich w latach 1372-1378, a dalej o odnalezieniu i przewiezieniu obrazu do ufundowanego w Częstochowie klasztoru. W zakończeniu tej partii tekstu występuje informacja, że po powołaniu na króla Polski wielkiego księcia litewskiego Władysława Jagiełły, książę opolski został przez tego monarchę z ziem koronnych wygnany, natomiast niedawno ochrzczony król stał się gorącym czcicielem obrazu. Z tego też względu poszerzył nadania na rzecz częstochowskiego klasztoru i z wielką troskliwością wyniósł go na szczyty niezwyklej czci.

Ten ostatni fragment został zapewne dodany już w drugiej redakcji. Jak wspomnieliśmy, należy ją datować na lata 1393-1430, ponieważ nie wspomina jeszcze o dokonanym wiosną 1430 roku napadzie „husytów” na klasztor jasnogórski i sprofanowaniu podówczas słynnego już w całej Europie Środkowej Obrazu Matki Bożej Częstochowskiej⁴.

Na samym końcu uwzględniony został natomiast zapis jakby dosłownie przepisany ze średniowiecznego dokumentu, w częściach formularza określanych w dyplomatyce łacińskiej: koroboracją, testacją i aprekacją. Czytamy więc: *Naprawdę potwierdzenie i mocną wiarygodność tych wszystkich zdarzeń, które się działy wokół przewiezienia rzeczonej tablicy, a które wydarzyły się wspomnianemu księciu opolskiemu, jego baronom, rycerzom i bardzo wielu innym towarzyszącym wtedy księciu przy odprowadzaniu czcigodnej tablicy, dla wszystkich i dla każdego z osobna to słyszącego i czytającego by nikt w żaden sposób nie zbłądził ze słusznej drogi prawdy, zostali spisani i wyznaczeni świadkowie, których życie trzymało się chwalebego sposobu postępowania, a w ich ustach nie znaleziono ni oszustwa, ni podejrzenia o jakieś kłamstwo. I tu są spisani ci świadkowie wszystkich wspomnianych wydarzeń... które działy się wokół księcia*

² Pełne wydanie tekstu wraz z tłumaczeniem na język polski w: *Najstarsze historie o częstochowskim obrazie Panny Marii XV i XVI wiek*. Wyd. H.Kowalewicz, Warszawa 1983, s.65-80 (dalej odwołujemy się do tego wydania). Wcześniej tekst *Translatio tabulae...* opublikował S.K. Szafraniec ZP, *Jasna Góra. Studium z dziejów Matki Boskiej Częstochowskiej*, [w:] *Sacrum Poloniae Millenium*, t.IV, Rzym 1957, s.24-26.

³ Zob. wstęp do wydania *Translatio tabulae...* H. Kowalewicz i Z. Rozanow [w:] *Najstarsze historie...*, s.62-64; L.Wojciechowski, *Najstarsze klasztory paulinów w Polsce „Studia Claromontana”*, [t.] 11, Jasna Góra 1991, s. 52-55; J. Gołonka OSPPE, J. Żmudziński, *Matka Boża Jasnogórska. Co wiemy o Cudownym Obrazie*, Jasna Góra-Częstochowa 2004, s.120-138.

⁴ O napadzie „husytów” na Klasztor Jasnogórski w 1430 roku, którego dokonała grupa rabusiów dowodzonych faktycznie przez polskich rycerzy Jan Kuropatwa z Łańcuchowa, Jakub Nadobny z Rogowa oraz książę Fryderyk (Fedko) Ostrogski zob. P. Bilnik, *Napad „husycki” na Jasną Górę. Fakty-konteksty-legenda*, „Studia Claromontana” [t.] 15 Jasna Góra 1995, s.277-324.

Władysława, a które oglądali własnymi oczyma⁵. Dalej przytoczono imiona pięciu owych odznaczających się rycerskimi cnotami świadków, którzy w świetle współczesnych badań są dobrze poświadczonymi postaciami historycznymi. Rozpoznajemy w nich Jana Schoffa ze Skomlina - marszałka dworu księcia Władysława, Jeszka zwanego Radło z Łaszowa - starostę krzepickiego, ruskiego i być może dobrzyńskiego, Wiktora z Mierzyc - starostę ruskiego, kasztelana jarosławskiego i generalnego starostę opolskiego, Mikołaja Strusia z Raczyna oraz Szczepana zwanego Gęsipiórem⁶.

Zaraz po tym fragmencie interesujące nas źródło dodaje : Ci wszyscy... zakończyli chwalebnie bieg swojego życia, nie tylko sami poświadczając, co wyżej napisane, lecz także braciom Świętego Pawła Pierwszego Pustelnika pozostającym w rzeczonym klasztorze na rozkaz swojego opolskiego księcia Władysława przekazali i polecili to opowiadać i objaśniać wszystkim przybywającym do dostąpienia łask odpuszczenia na wspomnianą Jasną Górę. Za chwalebny kres tych wszystkich tu spisanych niech będzie błogosławiona łaskawość i jedność Trójcy budzącej bojaźń, miłość i cześć na wieki wieków Amen⁷.

Na podstawie cytowanego fragmentu współczesny historyk z Lublina - Leszek Wojciechowski sformułował hipotezę, iż tekst ów przekazuje treść zaginionego dokumentu księcia Władysława Opolczyka, wystawionego na okoliczność translacji ikony do częstochowskiego klasztoru, najprawdopodobniej w 1384 roku⁸. Dodajmy przy tym, że datę roczną podaje dopiero piszący w 1 ćw. XVI wieku Piotr Rydzyński, określający się jako „Risinius” w dziełku *Historia pulchra et stupendis miraculis referata Imaginis Mariae, quomodo et vnda in Clarum montem Czanstochowiae et Olsztyn advenerit*⁹. Autor, jak się przypuszcza, czerpał z dawniejszego niż odpis z 1474 roku źródła¹⁰.

Ostatecznie większość badaczy przyjmuje, że pierwotna zaginiona redakcja *Translatio tabulae...* powstała w kręgu księcia Władysława Opolczyka i z jego osobistej inspiracji - zatem w czasie opisywanych w końcowej partii tekstu faktów, właśnie w związku z podarowaniem obrazu klasztorowi na Jasnej Górze. Różnie natomiast oceniana jest wiarygodność owych opisów, aż po całkowitą negację walorów źródłowych analizowanego tekstu. Nim przejdziemy do prezentacji najważniejszych stanowisk przypomnijmy pokrótce jakie treści zawiera źródło nazwane *Translatio tabulae...*

W części pierwszej, którą nazwaliśmy legendarną, opisana została historia namalowania ikony przez świętego Łukasza Ewangelistę, określonego tam jako domownik i swoisty kronikarz Najświętszej Marii Panny. Obraz miał powstać na tablicy (na blacie) stołu przy którym zazwyczaj siadała Matka Boża. Jednocześnie autor tekstu dodaje, że niebawem święty Łukasz na wzór pierwszego obrazu namalował dwie jeszcze ikony, z których jedna zawędrowała do Florencji, druga zaś do Rzymu¹¹. W tym miejscu zdaje się ujawniać świadomość pisarza, że w świecie chrześcijańskim wskazywano nie jeden obraz przypisywany świętemu Łukaszowi, natomiast istnieje archetyp - pierwowzór Matki Bożej z Dzieciątkiem Jezus w typie Hodegetrii¹².

⁵ *Najstarsze historie...*, s.80.

⁶ Zob. J. Laberschek, *Świadkowie złożenia na Jasnej Górze cudownego obrazu Matki Boskiej*, „Almanach Częstochowy”, Częstochowa 2000, s.5-11; Por. L. Wojciechowski, *Najstarsze klasztory...*, s.54.

⁷ *Najstarsze historie...*, s.80.

⁸ J. Wojciechowski, *Najstarsze klasztory...*, 53-55.

⁹ Z tekstu Piotra Rydzyńskiego wynika, że dzieje ostatniego etapu podróży Cudownego Obrazu – oraz akt złożenia go na Jasnej Górze zawierał dokument księcia Władysława Opolczyka, wystawiony 31 sierpnia 1384 roku. Zob. *Najstarsze historie...*, s.172.

¹⁰ J. Wojciechowski, *Najstarsze klasztory...*, s.55, przyp. 57

¹¹ *Najstarsze historie...*, s.75.

¹² J. Golonka, J. Żmudziński, *Matka Boża Jasnogórska...*, s.127-128; Warto zwrócić uwagę, że podarowany przez Władysława Opolczyka obraz był jednym z tych, które święty Łukasz własną ręką namalował pisał także wybitny dziejopis polski: Jan Długosz. Zob. *Joannie Długosz senioris canonici Cracoviensis Liber beneficiorum dioecesis Cracoviensis*, t. III, Cracoviae 1864, s.123.

Po Wniebowzięciu Najświętszej Marii Dziewicy i upływie pewnego czasu cesarz Bizantyjski Konstantyn miał z wielką czcią i przepychem przewieźć tablicę z Jerozolimy do Konstantynopola.

Złożona w kościele konstantynopolitańskim ikona szybko zasygnęła cudowną mocą, szczególnie uzdrawianiem ludzi chorych. Gdy dowiedział się o tym będący na służbie cesarskiej książę ruski Lew, uprosił Konstantyna, aby ten w nagrodę podarował mu sławną ikonę. Po wielu błaganiach cesarz wysłuchał prośb a książę Lew z wielką czcią przywiózł obraz do swojego kraju. Tu natychmiast nakazał, aby czcili ją wszyscy poddani, sam zaś polecił przyozdobić tablicę blachą złotą z przodu i srebrną na stronie odwrotnej, głowy zaś Marii Dziewicy i jej Syna nakryć diademami z 70 szlachetnych kamieni¹³.

Dalej następuje opis licznych cudów doznawanych za sprawą ikony przez wiernych na Rusi oraz rzesz pielgrzymów, którzy pobożnie i pokornie przybywali do wspomnianej chwalebnej tablicy - darząc ją czcią przez swe ofiary, podarunki i modlitwy.

Ponieważ niebawem wkroczymy na grunt bardziej historyczny odnotujmy, że w XVI wieku dyplomata i podróżnik, bywały w Konstantynopolu i Akwizgranie Mikołaj Lanckoroński dokonał swoistej okcydentalizacji podania o przybyciu ikony na Ruś. W podarowanym królowi Zygmuntowi I Staremu dziele *Historia venerande imaginis Beatae Mariae Virginis que in Claro Monte in magna veneratione habetur* dowodził mianowicie, iż to nie cesarz Konstantyn, ale król Franków Karol Wielki podarował cudowną ikonę księciu ruskiemu, który następnie zawiózł ją do własnego kraju¹⁴.

Wątki mające oparcie w faktach historycznych w tekście *Translatio tabulae...* rozpoczyna opis wojen króla Polski Kazimierza Wielkiego o sukcesję na Rusi Halicko-Włodzimierskiej. W tym czasie metropolita i biskupi mieli ukryć ikonę przed Polakami w bardzo warownym zamku, którego wojska Kazimierza Wielkiego nie zdołały opanować (ogółem zamków niezdobytych było według autora tekstu 5). Gdy po śmierci króla Kazimierza tron w Polsce objął władca węgierski (mylnie nazywany królem rzymskim) Ludwik z dynastii Andegaweńskiej, syn rodzonej siostry zmarłego Piasta, Elżbiety- pod wpływem rad baronów polskich wyprawił się na ziemie ruskie opanowane wówczas przez książąt litewskich. Celem wyprawy miało być zdobycie owych pięciu zamków. W pierwszej kolejności oblegano zamek w Bełzie, w którym ukryto cudowną ikonę. Nazywany kasztelanem dowódca załogi zamkowej pod wrażeniem wielkiej przewagi miał poddać Bełz z całym kosztownym stosem skarbów - zarówno sekretnych jak, i jawnych. Król Ludwik nie tylko oszczędził mu życie i darował wolność, ale zarazem oddał we władanie lenne ów zamek bełzki z przynależnym terytorium. Pod wrażeniem zdobycia Bełza poddały się cztery pozostałe zamki bronione przez jakichś książąt, którym król pozwolił odejść zdrowo, wolno i radośnie, dokąd by im się podobało¹⁵.

Po opanowaniu Rusi Halickiej Ludwik Andegaweński powierzył ziemie ruskie w zarząd swojemu krewnemu, właśnie księciu opolskiemu Władysławowi. Miał on w imieniu króla Polski i Węgier sprawować rządy namiestnicze. Po kilku latach, oglądając skarby zgromadzone na zamku bełskim, książę Władysław zobaczył cudowną ikonę. Poruszony jej widokiem chciał obraz zatrzymać dla siebie. Po upływie kolejnych kilku lat zamek w Bełzie, na którym właśnie przebywał książę opolski, oblegli Litwini, posiłkowani przez Tatarów. W czasie opisywanych wydarzeń pewien Tatar miał strzelić z łuku w okno jednej budowli zamkowej - a strzała ugodziła prawą stronę cudownego obrazu. Za zrzuceniem Bożym w tym momencie zapanowała całkowita ciemność odbierając Litwinom i Tatarom możliwość poprowadzenia działań oblężniczych. W ich szeregach powstał taki strach, że natychmiast rzucili się do ucieczki. Bardzo wielu napastników zginęło lub dostało się do niewoli¹⁶.

¹³ *Najstarsze historie...*, s.75-76.

¹⁴ Tamże, s.137-140; Por. J.Golonka, J.Żmudziński, *Matka Boża Jasnogórska...*, s.76-77.

¹⁵ *Najstarsze historie...*, s.76-77.

¹⁶ Tamże, s.78.

Od tego momentu książę opolski Władysław darzył ikonę jeszcze większą czcią. Ranę powstałą od tatarskiej strzały nakazał ozdobić złotymi płytkami i drogimi kamieniami. Po upływie pewnego czasu, przeczuwając, że król Ludwik może pozbawić go namiestnictwa na Rusi, książę powziął myśl przewiezienia Obrazu do swojego księstwa opolskiego na Śląsku. Kazał więc załadować wóz tablicami *malowanymi na sposób grecki* i wieźć do swoich dziedzin, ale konie nie mogły ruszyć z miejsca. Mimo zaprzęgnięcia kolejnych par koni wóz był wciąż zbyt ciężki. Widząc to książę na kolanach i ze łzami w oczach odmawiał modlitwę, ślubując Bogu i jego Matce, że *jeśli Bóg, który jest najszczodroliwszym nagrodzicielem wszelkich poczynań, współ z Chwałębną Dziewicą dopomoże mi sprowadzić i przenieść tę czcigodną tablicę na to miejsce dokąd usiłuję, wówczas ku większej ozdobie wspomnianej tablicy ja zechcę ufundować klasztor budując go Bogu Wszechmogącemu i Błogosławionej Dziewicy oraz Wszystkim Świętym i hojnie go wesprzeć darowiznami wsi i folwarków. W świątyni tego klasztoru tę czcigodną tablicę złożę i przyrzekam osiedlić i wynieść do godności strzeżenia tego klasztoru braci Świętego Pawła Pierwszego Pustelnika...*¹⁷.

Po złożeniu ślubowania konie ciągnące wóz natychmiast same ruszyły z miejsca - i gdy po wielu dniach książę Władysław dotarł na górę zwaną Jasną Górą, koło miasta Częstochowy, wszedł do znajdującego się tam kościoła, przeczuwając, że właśnie tu należy spełnić swoje ślubowanie. Zatem w kaplicy częstochowskiego kościoła umieścić cudowną ikonę przywiezioną z Bełza - a następnie ufundował klasztor paulinów. Niebawem, także tym miejscu, za wstawiennictwem Matki Bożej liczni pielgrzymi doznawali cudownych uzdrowień oraz innych łask¹⁸.

Nie podejmując szczegółowej analizy treści *Translatio tabulae...* w aspekcie wiarygodności opisywanych faktów i postaci - oraz problemów chronologicznych - nasze uwagi skoncentrujemy na ostatnim etapie peregrynacji ikony, czyli przeniesieniu jej z Bełza do Częstochowy. W tej kwestii niezwykle istotnym źródłem jest sam obraz, będący od dziesięcioleci przedmiotem badań historyków sztuki i konserwatorów. W ich świetle namalowana na deskach lipowych, w typie Hodegetrii (typ upowszechniony od V wieku przez uchwały Soboru w Efezie) posiada półwypukłe elementy w formie obramienia i nimbów. Badania nawarstwień płótna w podobrazu pozwoliły na sformułowanie tezy, że ikona powstawała i ulegała przekształceniom w trzech zasadniczych fazach¹⁹:

Fazę najdawniejszą ujawnia fragment twarzy Matki Bożej skrywający się pod obecnymi warstwami malarskimi. W tej fazie obraz przeznaczony był do ikonostasu i według polskich historyków sztuki prawdopodobnie powstał w kręgu sztuki bałkańskiej w XIII wieku, w dobie tzw. renesansu Paleologów.

Ponieważ w bliżej nieokreślonych okolicznościach uległ poważnemu zniszczeniu w drugiej połowie XIV stulecia został gruntownie przemalowany, przy czym zachowano cechy kompozycyjne Hodegetrii, ale dość dalece zmieniono pewne elementy oblicza Matki Bożej, głowy Chrystusa i układu szat. Wspomniana tu faza miała nadać ikonie

¹⁷ Tamże, s.78-79.

¹⁸ Tamże, s. 79.

¹⁹ Zob. E. Śnieżyska-Stolot, *Geneza, styl i historia obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej*, „Folia Historiae Artium”, R.9 (1973), s.5-43. Cytowana autorka uważa, że mimo wywodzącej się z Bizancjum typologicznej genezy obrazu Matki Bożej Częstochowskiej nie można określać jako ikonę, ponieważ ten typ malarstwa sakralnego wiąże się z teologią i liturgią kościoła wschodniego. Zob. E. Śnieżyska-Stolot, *Kult italo-bizantyńskich obrazów maryjnych w Europie Środkowej w XIV w.*, „Studia Claromontana”, [t.] 5, Jasna Góra 1984, s.14-24; Na temat faz powstawania i przekształceń częstochowskiego obrazu ostatnio pisali: A.Różycka-Bryzek, J.Gadomski, *Obraz Matki Boskiej Częstochowskiej w świetle badań historii sztuki*, „Studia Claromontana” [t.]5, Jasna Góra 1984, s.27-49; W.Kurpiak, *Jasnogórska Bogurodzica w malarstwie ikonowym*, „Studia Claromontana” [t.] 9, Jasna Góra 1988, s.24-37; Tenże, *Podłoże obrazu Matki Bożej Jasnogórskiej jako niepisane źródło do dziejów wizerunku*, [w:] *Jasnogórski Ołtarz Ojczyzny*, Warszawa 1988, s.24-26; Tenże, *Wyniki współczesnych działań konserwatorskich przy obrazie Matki Boskiej Jasnogórskiej* [w:] *Ars sacra et restauratio*, pod red. J.Kowalczyka, Warszawa 1992, s.36-44; Dotychczasowy stan badań obszernie omawiają J. Golonka, J.Żmudziński, *Matka Boża Jasnogórska...*, s.140-169 (tamże, s.180-188 obszerna bibliografia).

decydujący, obserwowany do dzisiaj wyraz. Po sprofanowaniu częstochowskiego obrazu przez oddział tzw. „husytów” w 1430 roku, na polecenie króla Władysława Jagiełły został on gruntownie odnowiony w Krakowie w latach 1430-1434. Owa renowacja, obok drugorzędnych szczegółów nie zmieniła zasadniczych cech formalnych obrazu nadanych mu w XIV stuleciu.

Jeszcze przed drugą wojną światową ówczesny konserwator, Mieczysław Skurdlik, rozważał bizantyjskie pochodzenie ikony, inspirowany niewątpliwie podaniami o jej pochodzeniu z Bełza. Zauważył jednak rozbieżności stylistyczne między posiadającym cechy realistyczne obrazem jasnogórskim a idealizującym, linearnym stylem ikon wschodnich²⁰. Po wojnie do tej tezy skłaniali się liczni badacze: Michał Walicki, Teresa Mroczko i Barbara Dąb, autorki hipotezy o powstaniu ikony częstochowskiej w kręgu klasztorów anthowskich, skąd miała ona dotrzeć na Ruś²¹. Teorie o przemalowaniu obrazu w 1430 roku przez malarzy ruskich w manierze bizantyjskiej wysunął wybitny uczony rosyjski Aleksander Iwanowicz Rogow²².

Jednak od lat 70 -tych ubiegłego stulecia w kręgu krakowskiego środowiska naukowego rozwijana jest teoria o włoskim pochodzeniu malarza dokonującego przemalowania w XIV stuleciu. Decydujące znaczenie miały publikacje Ewy Śnieżyńskiej-Stolot²³, chociaż hipotezę „o włoskim stylu” wysuwali wcześniej Jan Fijałek, Marian Sokołowski, Boris Rothermund, a przede wszystkim wybitny historyk sztuki Stanisław Tomkowicz²⁴. Ten ostatni przypisał autorstwo częstochowskiej ikony twórcy z kręgu Pietra Cavalliniego. E. Śnieżyńska-Stolot łączy natomiast powstanie tego dzieła z sienneńskim kręgiem Simone Martiniego, a więc malarzem działającym w Neapolu w pierwszej ćwierci XIV wieku. Zdecydowanie neguje przy tym oparte na tradycji historiograficznej rusko-bizantyjskie pochodzenie ikony, wskazując królową Elżbietę Bośniaczkę, wdowę po Ludwiku Andegaweńskim, jako właściwą dysponentkę obrazu. Jej z kolei ikonę miała zapisać testamentem matka króla Ludwika i żona Karola Roberta Andegaweńskiego - Elżbieta Łokietkówna²⁵.

Teorię o włoskim pochodzeniu Matki Bożej Częstochowskiej, w formie XIV-wiecznej, rozwijali następnie także związani ze środowiskiem krakowskim Anna Różycka-Bryzek i Jerzy Gądomski²⁶. Jako kolejną hipotezę o proveniencji obrazu należy traktować wskazanie przez tych badaczy pracowni Francesca d'Ancona, twórcy wiernego tradycji sienieńskiej, ale działającego w 2 poł. XIV wieku, zapewne w Orvieto. Przeciwnicy bizantyjsko-ruskiego rodowodu wysuwają szereg argumentów odnoszących się do cech stylowych i techniki wykonania obrazu, nade wszystko jednak wskazują półwypukłe nimby nad głową Matki Bożej i Dzieciątka Jezus oraz falisty kosmyk włosów wysuwający się spod nakrycia głowy Najświętszej Marii Panny, który w środowisku prawosławnym byłby elementem profanacji.

Należy jednak zaznaczyć, że obok wspomnianych wyżej poglądów formułowane były hipotezy o pochodzeniu częstochowskiego obrazu z Czech lub Węgier (Feliks Kopera), natomiast czeski historyk sztuki Ivo Kořán gotów był wywodzić go wprost z

²⁰ M. Skurdlik, *Cudowny obraz Matki Boskiej Częstochowskiej*, „Ziemia Częstochowska”, t.I, Częstochowa 1934, s.66-67.

²¹ M. Walicki, *Malarstwo polskie. Gotyk, renesans, wczesny manieryzm*, Warszawa 1961, s.291-292; T. Mroczko, B. Dąb, *Gotyckie Hodegetrie polskie*, [w:] *Średniowiecze. Studia o kulturze*, t.III, Wrocław- 1966, s.22,32.

²² A.I. Rogov, *Ченстоховская икона Богородицы как памятник византийско-русско-польских связей* [w:] *Древнерусское искусство. Художественная культура домонгольской Руси*, Moskwa 1972, s.316-321.

²³ E. Śnieżyńska-Stolot, *Geneza, styl i historia obrazu...*, s.5-44.

²⁴ J. Fijałek, *Historia kultu Matki Boskiej w Polsce średniowiecznej w zarysie*, „Przegląd Kościelny” R.1 (1902), s.415; M. Sokołowski, *Madonna Zbrasławska*, „Sprawozdania Komisji Historii Sztuki”, t.7 (1906), s. CCCLXIII; B. Rothermund, *Handbuch der Ikonenkunst*, München 1966, s.246; S. Tomkowicz, *O obrazie Matki Boskiej Częstochowskiej*, „Prace Komisji Historii Sztuki” t.5 (1930-1934), s. 117-156.

²⁵ E. Śnieżyńska-Stolot, *Geneza, styl i historia obrazu...*, s.25 i nast.

²⁶ A. Różycka-Bryzek, J. Gądomski, *Obraz Matki Boskiej Częstochowskiej...*, s.42-45.

Konstantynopola, argumentując, że analogicznie u podstaw licznych obrazów Madonny w Czechach znajdują się bizantyjskie ikony przywożone jeszcze podczas zakładania pierwszych klasztorów w czeskich w końcu XI i w ciągu XII wieku²⁷.

Ostatnio w piśmiennictwie polskim dominuje jednak teoria o włoskim pochodzeniu obrazu, powstałego jakoby w okresie trecentto w kręgu sztuki sienieńskiej. Jako argument wskazuje się przy tym niezbyt jednoznaczny testament królowej Elżbiety Łokietkówny, w którym wspomniany jest Ewangeliarz malowany przez świętego Łukasza. Puszczać wodze fantazji, historycy sztuki dopisują wizję drogi obrazu z Włoch przez Węgry do Częstochowy. Zatem królowa węgierska z rodu Piastów miała wejść w jego posiadanie podczas pobytu w Neapolu w latach 1344 - 1345. Nie wyklucza się nawet, że sama zleciła jego odnowienie. Później miała przekazać go testamentem synowej, czyli Elżbiecie Bośniaczce. Od niej z kolei, w bliżej nieznanymi okolicznościach, obraz przeszedł w posiadanie księcia Władysława Opolczyka, który przywiózł go do Częstochowy.

Tę hipotezę, jako wywód w pełni udowodniony, prezentuje ostatnio Wojciech Kurpik z Warszawy, współczesny konserwator częstochowskiego obrazu²⁸. Naturalnie całkowicie deprecjonuje przy tym walory źródłowe tekstu *Translatio tabulae*... Nie sposób jednak nie zauważyć, że w tej sprawie posunął się znacznie dalej niż jego poprzednicy. Dowodzi mianowicie, że tekst pisany z inspiracji i pod presją Opolczyka świadomie przygotowano tak, aby ukryć prawdę. W wywodach tego autora znajdujemy niczym nie poparte sugestie prób tworzenia przez księcia Opolskiego „swoistego alibi” dla współczesnych i potomnych. Celem owego nadużycia (rzec można ciężkiego grzechu) miało być nadanie legalności posiadania przez Opolczyka ikony przywiezionej w dwuznacznych okolicznościach z Węgier. Padają więc stwierdzenia dość zaskakujące: *do tej legendy dopisany ciąg dalszy jest prymitywną fikcją historyczną*.

Według piszącego te słowa jest to opinia więcej niż kontrowersyjna – przeto wymaga komentarza:

Po pierwsze, z metodologicznego punktu widzenia hipoteza W. Kurpika powstała na gruncie szeregu wcześniej wysuwanych hipotez, dlatego na tym etapie dowodzenia sprawa wrażenie uczonej konfabulacji. W badaniach historycznych nie można dowodzić czegoś szeregiem hipotez, które same nie są oparte o gruntowne i wiarygodne dowody.

Po drugie, sugestie w sprawie świadomego fałszowania przez księcia Władysława i jego otoczenia historii obrazu przed jego przywiezieniem do Częstochowy mogą być formułowane przy całkowitym zignorowaniu wiedzy o epoce, w której owo źródło powstawało – oraz o postaci samego Opolczyka, męża kontrowersyjnego, ale szczerze i głęboko religijnego. Czy autorzy takich sugestii nie zdają sobie sprawy, że książkę i świadkowie jakoby dającego fałszywe świadectwo dokumentu zaprzysięgając nieprawdziwe treści świadomie skazywaliby się na wieczne potępienie ?!

Po trzecie, w istocie trudno doszukać się istotnych powodów, dla których Opolczyk miałby narażać się na ciężki grzech, aby tuszować poprzednie miejsce przechowywania obrazu. Ostatecznie on sam najlepiej wiedział skąd ikonę zabrał i przywiózł do Częstochowy. Dał temu świadectwo osobiście, powołując naocznych świadków podróży – dlatego imputowanie po wiekach kłamstwa wymaga niezbitych dowodów, których na zapleczu uczonych dywagacji tymczasem nie znajdujemy.

Dlatego z satysfakcją należy odnotować stanowisko autorów najnowszej książki o Cudownym Obrazie Jasnogórskim, Jana Golonki i Jerzego Żmudzińskiego. Referując

²⁷ F.Kopera, *Dzieje malarstwa w Polsce*, t.1, *Średniowieczne malarstwo w Polsce*, Kraków 1925, s.148-150; I.Kořan, *K českému vývoji typu Madony Doudlebské*, „Umění”, R. 27 (1979), s.128; Tenże, *K vývoji tzv. svatovitského typu Madony*, „Umění”, R.29 (1981), s.194; Tenże *Gotic Madonna of Mercy In Bohemia and Poland*, „Biuletyn Historii Sztuki”, R. LXIV (2002), nr 1-4, s.57-71.

²⁸ Najpełniej opisywane poniżej tezy tego autora przedstawione zostały w referacie wygłoszonym podczas sesji „Książkę Władysława Opolczyk. W 600-lecie śmierci fundatora klasztoru na Jasnej Górze” – 12 grudnia 2001 roku, którego tekst: W.Kurpik, *Najstarsze źródła do historii Jasnogórskiej Hodegetrii* – w druku.

treść *Translatio tabulae*... oraz poglądy o walorach źródłowych tego tekstu, przedstawili oni własne zdanie na temat wiarygodności przekazu w jego warstwie historycznej. Piszą więc: Czytając „*Translatio tabulae* odnosimy nieodparte wrażenie, że autorzy opowieści o losach wizerunku zdecydowanie lepiej orientowali się w faktach bliższych epoce, w której żyli niż tych, które dotyczyły czasów dawniejszych...”²⁹ I dalej: Wydaje się, że warto wziąć pod uwagę przynajmniej niektóre spośród elementów streszczonej tu *Translatio tabulae*. Jak zobaczymy, analiza samego wizerunku Matki Bożej Jasnogórskiej, jego struktury materialnej, potwierdzi – co jest zaskoczeniem – prawdopodobność *Translatio tabulae* w kilku zaskakujących punktach, które z założenia historycy skłonni byli by uznać za czystą fantazję lub zwyczajny ozdobnik. W pewnym stopniu powinno to nas nauczyć szacunku wobec cytowanej relacji i pozwoli wykorzystać, naturalnie z wielką ostrożnością, niektóre z wątków tu przytoczonych do bardzo ogólnej rekonstrukcji losów obrazu Matki Bożej w okresie przedfundacyjnym...³⁰

Zwróćmy uwagę na bardzo trafne z metodologicznego punktu widzenia stanowisko J. Golonki i J. Żmudzińskiego, którzy jednoznacznie uznają, że najważniejszym i najbardziej wiarygodnym źródłem do dziejów częstochowskiego obrazu Matki Bożej jest sam obraz, czyli wciąż rozwijająca się wiedza o jego przeobrażeniach, reliktach po dawnych ozdobach oraz uszkodzeniach i zabiegach konserwatorskich. Odnośnie tekstu *Translatio tabulae*... wskazano dwa elementy, które w pewnym stopniu ów przekaz uwiarygodniają. Po pierwsze, jest to uszkodzenie na wysokości szyi Matki Bożej na galonie Jej sukni, po prawej stronie patrzącego. *Miejsce to nosi ślad kilkukrotnych napraw, ale nie można dokładnie stwierdzić jaka ozdoba znajdowała się w tym miejscu*³¹. Ów ślad można wiązać z zapisem o ugodzeniu obrazu strzałą w czasie oblężenia przez Tatarów zamku w Belzie. Po drugie, na odwrocie (odwrotnej stronie obrazu) istnieją ślady dekoracji złotniczej, co przywodzi na myśl tradycję o ozdobieniu ikony na rozkaz księcia Lwa. Zatem następuje konkluzja: *Zaskakująca zgodność opowieści i faktycznego epizodu w dziejach obrazu nie może być rzeczywistym dowodem bezpośredniego udziału wzmiankowanego księcia w jego historii, ale dowodzi tego, iż w cytowanych wcześniej najstarszych opowieściach o losach tablicy jasnogórskiej kryć się może niekiedy wspomnienie realnych, historycznych wydarzeń*³².

Już chociażby z tego względu źródło *Translatio tabulae*... wymaga ponownego, krytycznego opracowania, przynajmniej w tej partii, która odnosi się do realiów historycznych XIV wieku. Tylko bardzo precyzyjne odniesienie osiągnięć badawczych historyków sztuki i konserwatorów do wszechstronnej analizy mediewistycznej może nazbyt dowolnie formułowane hipotezy o drodze obrazu Matki Bożej do Częstochowy z jednej strony podbudować mocnymi argumentami, z drugiej zaś – po prostu – z dalszej dyskusji ostatecznie wykluczyć.

В.О. Стремецька

ЧЕРВОНИЙ ХРЕСТ МИКОЛАЇВЩИНИ (1870-1930-ТІ РОКИ)

В останнє десятиліття соціальна робота посіла значне місце в житті українського суспільства. Поряд з розвитком мережі та функцій державних установ у сфері допомоги вразливим категоріям населення все більшої ваги набувають громадські організації. Поряд з відносно молодими продовжує плідно працювати

²⁹ J. Golonka, J. Żmudziński, *Matka Boża Jasnogórska*..., s.127-132, 136-137, cytat ze s.131.

³⁰ Tamże, s.131-132.

³¹ Tamże, s.167

³² Tamże, s.145-148.

“Червоний Хрест” (далі – ЧХ), який має більш ніж 140-річну історію, зокрема в Україні у 2003 р. він відзначив своє 85-ліття.

Не дивлячись на давню історію та значущість, майже немає досліджень, присвячених історії діяльності ЧХ. Деякі відомості з цього приводу, у тому числі стосовно Миколаївщини, подано в монографії А.Ф.Кисельова та Л.С.Краснюк [1], однак дані, наведені у ній, потребують уточнення та доповнення. Тому метою нашої статті, спираючись на матеріали архіву та преси тих років, висвітлити діяльність товариства “Червоний Хрест” з моменту його заснування до кінця 1930-х років.

Спочатку слід сказати кілька слів про утворення Міжнародного Товариства Червоного Хреста. Його виникнення пов’язують з іменем швейцарця Анрі Дюнан, який, побачивши страждання солдат під час битви при Сольферіно (1859), став ініціатором створення організації, яка б допомагала пораненим та хворим під час воєнних дій незалежно від їх національності. Женевська конференція 1863 р. поклала початок створенню товариств Червоного Хреста. У 1864 р. було затверджено емблему товариства – рівноконечний червоний хрест на білому тлі для позначення нейтралітету. Турція та деякі інші мусульманські країни замінили червоний хрест червоним півмісяцем. З часом до свого основного завдання – допомога пораненим та хворим на війні – більшість червонохрестних товариств додали допомогу постраждалим від стихійних лих (голод, розруха, пошесті) [2].

Деякі дослідники вважають доцільним пов’язувати виникнення Червоного Хреста з подіями Кримської війни 1853-56 років. У вересні 1855 р. виникла Хрестовозвиженська община сестер милосердя, і, як стверджує В.Боцяновський, це була перша не тільки в Росії, але й у Європі община, яка поставила своїм завданням служіння під час війни пораненим воїнам [3]. 120 сестер цієї общини були відправлені до Криму і діяли під керівництвом лікаря М.І.Пирогова. Сестри допомагали всім без виключення пораненим, надавали не тільки медичну, а й моральну допомогу. 3 травня 1867 р. був затверджений устав Товариства попечительства про поранених та хворих воїнів, 18 травня відбулися його перші збори, а у 1879 р. воно було перейменовано в Російське товариство Червоного Хреста (далі – РТЧХ).

25 червня 1870 р. у Миколаєві згідно з розпорядженням генерал-ад’ютанта Глазенапа був відкритий відділ Херсонського місцевого управління Товариства попечительства про поранених та хворих воїнів. Значний внесок у розвиток організації зробив генерал-ад’ютант Микола Андрійович Аркас, який зокрема сприяв відокремленню Миколаївського відділу у 1877 р. від Херсонського місцевого управління та початку його самостійної роботи, збільшенню його членів, коштів, розширенню функцій [4]. Серед членів товариства були також його дружина Софія Петрівна Аркас, діловодом – Микола Миколайович Аркас. Організація ЧХ була схожа на інші благодійні організації. До його складу входили дійсні члени (вносили не менш ніж 10 крб. на рік) та члени-змагальники (вносили не менш ніж 1 крб. на рік). Число членів організації не було постійним. Так, на 1 січня 1881 р. їх нараховувалося 71 чол. [5], на 1 січня 1901 р. – 45 чол. [6] Капітал формувався за рахунок пожертв, членських внесків, благодійних заходів, кружок, які роздавали в храми та інші публічні місця міста. Весь капітал поділявся на спеціальний (суми, які жертвувалися для конкретних цілей, які визначали самі благодійники), запасний (недоторканий капітал, який мав слугувати тільки для потреб військового часу), запасний на випадок громадських лих та розхідний. Якщо на 1 січня 1880 р. капітал товариства складав 3654 крб. 67 коп. [7], то на 1 січня 1901 р. – 18000 крб. [8].

Усю діяльність Червоного Хреста можна умовно поділити на дві ланки: під час воєнних дій та у мирний час. Під час війн крім надсилання сестер милосердя і надання безпосередньо медичної допомоги, до обов’язків ЧХ входили: відправлення поранених та хворих якомога далі від театру воєнних дій; сприяння в отриманні хворими листів та посилок, моральна допомога. У мирний час Миколаївське місцеве

управління РТЧХ виконувало такі функції: формування та збільшення матеріальних (складів речей, які могли знадобитися хворим і пораненим під час війни, переважно медикаментів) та грошових засобів; облаштування лазаретних приміщень; підготовка санітарного персоналу (братів та сестер милосердя). Зокрема, у 1877 р. було здійснено випуск 15, наступного року – 22 сестер милосердя [9]. У 1897 р. у віданні місцевого управління було 40 сестер, з яких 14 працювало у Миколаївському та Севастопольському морських шпиталях, 9 – в міській лікарні, 1 – в притулку благодійного товариства та 16 рахувалися в запасі і займалися доглядом за хворими в приватних будинках [10].

У мирний час місцеве управління також допомагало шпиталю, міській лікарні, комітету нічліжних притулків, благодійному товариству, яким видавало медикаменти та інші предмети, виплачувало пенсії скаліченим на війнах воїнам або їх вдовам. Крім того, матеріальну допомогу надавали постраждалим від стихійних лих. Так, у 1898 р. на допомогу постраждалим від неврожаю 1897 р. було зібрано пожертв на суму 554 крб. [11].

До революції Миколаївське місцеве управління РТЧХ проводило активну діяльність під час трьох війн: російсько-турецької 1877-78 років, російсько-японської та першої світової. З початком останньої при управлінні утворився Дамський Комітет, який спочатку очолювала дружина Миколаївського градоначальника З.М.Мязговська, з другої половини 1916 р. – А.Іванова, потім Л.Х.Покровська. Він взяв на себе всю роботу зі збору грошей і речей та їх відправку на фронт. Дами також самі шили білизну, одяг, організовували благодійні вечори.

На початку 1920-х років було здійснено кілька реорганізацій Товариства, які у 1925 р. завершилися утворенням окружного комітету Українського товариства Червоного Хреста (далі – УТЧХ). Основними напрямками діяльності Червоного Хреста, у тому числі на Миколаївщині, у 1920-ті роки були:

- медико-гуманітарна робота, куди слід віднести організацію та утримання амбулаторій, лікарень, поліклінік, пологових відділень та інших медичних установ, лазень; організацію курортів та "наближення" їх до селянських мас; допомогу безпритульним дітям, дітям-сиротам, організацію безкоштовних гарячих сніданків та дешевих буфетів в школах, оздоровчі кампанії, заснування ясел; допомогу населенню під час стихійних лих (голодів, недородів); профілактична робота;
- фармацевтична робота, яка полягала у відкритті, утриманні та постачанні аптек; збиранні лікарських рослин;
- військово-санітарна робота.

Суттєву роль Червоний Хрест відіграв під час голоду 1921-23 років. 3 листопада 1922 р. по травень 1923 р. тільки в Миколаєві діяло 8 столових, які обслуговував ЧХ; у селах уїзду діяло ще 42 столові. Крім того, у Калинівці, Воскресенську, Парутіно та Богоявленську були відкриті спеціальні столові для немовлят. За час дії цих столових було відпущено більш ніж 4200000 сніданків [12]. У подальшому під час неврожайних років ЧХ також годував населення. У 1924/25 р. організація видала чотирьом районам округи (Богоявленському, Калинівському, Парутинському, Анчекракському) 1362 пайки на суму 2524 крб. [13]. У липні 1928 р. була знов проведена робота з допомоги голодуючим дітям Миколаївської округи. Від Центрального комітету УТЧХ було одержано 15000 пудів борошна, пайками охоплено понад 1800 дітей [14]. Діти одержували їжу шляхом гарячих обідів та сухих пайків.

Червоний Хрест брав активну участь у кампанії допомоги дітям-сиротам. Оскільки органи соціального виховання не могли утримувати усіх дітей, один з дитячих будинків у жовтні 1923 р. був переданий на повне утримання ЧХ.

Одним з напрямків роботи була медична допомога населенню округи. У газеті «Красный Николаев» від 30 вересня 1925 р. було надруковано оголошення про відкриття поліклініки ЧХ. Її відкриття було вкрай необхідним, оскільки, по-перше, існуюча база медичних установ не могла задовольнити потреб населення, по-друге, державний бюджет не міг виділити коштів на відкриття подібного закладу. Спочатку працювало 5 кабінетів, а згодом їх стало 11, зокрема хірургічний, гінекологічний, дитячий, офтальмологічний, отоларінгологічний, стоматологічний, з нервових та шкіряних захворювань. Лікаря можна було викликати додому. Вартість одного прийому в поліклініці дорівнювала від 30 до 50 коп. [15]. Члени Червоного Хреста, військовослужбовці і студентство користувалися знижкою. У віданні ЧХ перебувала також акушерсько-гінекологічна лікарня, тубдиспансер (разом з медичні установи у місті). Мережа червонохрестних установ на селі виглядала таким чином (див. табл.):

Таблиця 1. Медико-санітарні та гуманітарні установи на селі у 1926-28 роках [16].

Назва установи	1926/27	1927/28
Амбулаторії	4	5
Пологові відділення	2	3
Лазні	2	2
Сонячні майданчики	2	2
Ясла	1	1

Як бачимо, кількість установ повільно, але зростала, хоча цей зріст дуже залежав від наявності грошей.

Фармацевтична робота полягала в заснуванні та постачанні аптек, збиранні лікарських рослин. Існували дві аптеки у Миколаєві та кілька – в районах округи.

При Товаристві діяла рада соціальної допомоги (РСД), метою якої була боротьба з соціальними хворобами (туберкульоз, венеричні захворювання). Вона в основному займалася профілактичною роботою: проводила лекції по санітарних і гігієнічних питаннях.

Оскільки туберкульоз набув тоді епідемічного характеру, диспансер ЧХ проводив активну просвітницьку роботу: щотижня у п'ятницю проводилися співбесіди з матерями хворих дітей, лекції для хворих та просто для бажаючих слухати. 26 червня 1925 р. був відкритий сонячний майданчик з лікувально-виховною метою, на якому у серпні лікувалося 65 дітей. Крім сонячних ванн, вони отримували висококалорійне харчування, знаходячись під наглядом двох лікарів, двох педагогів, сестри милосердя [17]. З метою виявлення хворих проводилася робота по обстеженню населення: сестри-обстежувачки робили кожен місяць до 250 відвідувань, хворих направляли до поліклініки.

Червоний Хрест брав також активну участь в інших кампаніях з допомоги населенню, зокрема в ліквідації безробіття. Так, у квітні 1924 р. у Миколаєві працювала червонохрестна столова, в якій харчувалося близько 300 дітей безробітних [18]. Ще одним напрямком діяльності організації була боротьба з дорослою безпритульністю. Ця проблема була дуже актуальною для 1920-х років, хоча в пресі їй приділялася досить стримана увага. Звичайно, що порахувати кількість дорослих безпритульних було дуже важко, оскільки вони постійно мігрували, ховалися і т.ін. Тим не менш, за даними на 3 квітня 1924 р. лише в Миколаєві дорослих безпритульних нараховувалося близько 250 чол. [19]. Тому 20 лютого 1924 р. за допомоги ЧХ був відкритий нічліжний будинок, розрахований на 150 дорослих безпритульних. Цей будинок опалювався, мав дерев'яні нари, дезінфекційну камеру. Червоний Хрест забезпечував його продуктами для гарячих обідів, з яких готували

самі мешканці будинку. Серед останніх були робітники, службовці, демобілізовані червоноармійці, навіть сестри милосердя, які працювали раніше на фронтах, та вчителька. Остання організувала в нічліжному будинку гурток лікнепу.

Військово-санітарна робота була розпочата Червоним Хрестом у 1927 р. Вона включала підготовку населення на випадок війни або стихійного лиха (повінь, пожежа, землетрус) та придбання військово-санітарного майна. 1 жовтня 1927 р. окрфілія ЧХ відкрила річні курси медичної допомоги на 150 осіб та шестимісячні курси на 180 осіб. ЧХ також виділяв загони медичної допомоги під час проведення тижнів Оборони, комсомольських походів, маневрів Червоної Армії на Миколаївщині. У 1926/27 р. на придбання військово-санітарного майна (протигази, санітарні сумки) було витрачено близько 284 крб., а у 1927/28 р. – 1090 крб., а взагалі на військово-санітарну роботу у 1927/28 р. витратили 2238 крб. [20].

Протягом 1930-х років "посилення обороноздатності нашої країни" стало основним завданням Червоного Хреста [21]. З метою збирання коштів на купівлю санітарного майна, військової техніки проводилися всесоюзні речові лотереї, місячники Червоного Хреста. Зокрема, один з місячників пройшов у Миколаєві та районі з 15 січня по 15 лютого 1933 р. Продовжувалася санітарно-освітня робота серед населення Миколаївщини, особливо сільського, організація ясел, оздоровчих майданчиків, лазень, шкільних сніданків. Новим обов'язком Червоного Хреста стала допомога громадянам оформлювати матеріальні претензії до чужоземних урядів (дружинам та дітям чоловіків, які виїхали за кордон або загинули там під час війни або від нещасного випадку на підприємствах). Червоний Хрест займався також медичним обслуговуванням населення під час посівних та збиральних кампаній, забезпеченням артілей медикаментами. Постановою Раднаркому УСРР від 20 жовтня 1934 р. поліклініка товариства "Допомога" була передана комітету Червоного Хреста, таким чином, у його віданні було вже дві поліклініки. Кінець 1930-х років ознаменувався організацією соціалістичних змагань по зміцненню обороноздатності країни. Так, у липні 1939 р. договір про змагання був укладений з організацією Червоного Хреста Полтавської області, представники якої відвідали Миколаїв [22].

ЧХ мав значний авторитет серед населення, про що свідчить постійне збільшення кількості членів. В Україні у 1926 р. нараховувалося 670 комітетів та 197000 членів Червоного Хреста [23]. Щодо Миколаївщини, то якщо у 1926 р. у складі організації налічувалося 2907 чол., за даними на 20 вересня 1928 р. існував 21 осередок на селі та 25 – у місті (разом 46. Треба зауважити, що коли йдеться про кількість комітетів, слід враховувати, що багато з них взагалі існували лише на папері під назвою "в стадії організації"), в яких перебувало 9317 членів. Більшість з них становили селяни (58%), робітники – 25%, службовці – 17%. Спочатку жінок у складі організації було менше, ніж чоловіків: відповідно 41 та 59% [24]. Існували також національні комітети: два єврейські та один німецький, та планувалося відкрити ще болгарський та молдаванський, що цілком відповідало завданням національної політики в той період. За даними на 1 березня 1931 р. кількість членів ЧХ зросла до 12611 осіб [25], причому поступово стали переважати жінки (57,7%). Щодо партійних, то вони становили незначний відсоток від загальної кількості членів. Як у 1928 р., так і у 1931 р. частка членів партії дорівнювала близько 4%, разом із комсомольцями та жовтєнцями – не більше 12% [26]. Цей факт розглядали як недолік в роботі ЧХ.

Джерелами формування матеріальної бази організації були: нарахування на квитки на різні видовища та податки госпідприємств, прибуток магазину "Санітарія та Гігієна" (у ньому продавали парфуми та косметичні вироби, перев'язочні матеріали та інші засоби догляду за хворими, дитячі іграшки та харчування, риб'ячий жир; магазин дав за вісім місяців 1926 р. 1809 крб. прибутку), прибутки з аптек (так, міська аптека за 3 місяці 1926 р. дала 3600 крб. прибутку), поліклініки та лікарні. Крім

того, невелику частину коштів ЧХ отримував як дотації від центрального комітету, від продажу регалій, домашніх аптечок, обслуговування іноземних пароплавів [27].

Звичайно, Червоний Хрест протягом усіх років існування постійно спіткали проблеми та труднощі. На першому місці стояли матеріальні, особливо на селі. Лікарі ЧХ змушені були працювати за 40-50% від їх загального заробітку. Не менш важливою проблемою була нестача кваліфікованого персоналу, особливо лікарів, акушерок. Часто у справах зустрічаються скарги на неправильне лікування, неналежний догляд тощо. У цій ситуації багато що залежало від керівництва організації. Пояснюючи причини кризи в роботі ЧХ, голова окружного комітету А.Гальпер зазначав: "Коли мене відправляли до ЧХ, я говорив, що ніколи не був на господарській роботі, а мені відповіли: "Іди, голова є на плечах". Читаючи баланси, дебети й кредити, пасиви й активи, я нічого в них не розумів. Адже навчитися керувати не тільки господарством, але й медичною роботою, це вже зовсім важко, і навряд чи ми знайдемо товариша, який був би знайомий з цією справою – це специфічна робота" [28]. У справі зазначається, що "як тільки він почав вникати в суть справи, його замінили іншим". І дійсно, керівників міняли кожен рік: у 1925 р. окркомітет очолював П.Д.Чирва, у 1926 р. – А.Гальпер, 1927 р. – А.М.Чуніхін, 1928 р. – А.Макушенко. Таким чином, від керівника вимагався не відповідний фах, а належність до партійної організації. Перешкодою в роботі були також слабкі контакти окружного та сільських комітетів, що в основному відбувалося через майже повну відсутність транспорту (у розпорядженні окркомітету була лише одна коняка, дрожки та платформа для перевезення медикаментів). Не було також елементарних підручників, особливо в селах.

Роблячи висновок, слід сказати, що Червоний Хрест виник на Миколаївщині одразу ж після заснування загальноросійського товариства і спочатку виконував в основному функції допомоги пораненим та їх сім'ям, хворим та постраждалим від стихійних лих. З цією метою проводилася підготовка сестер та братів милосердя, збиралися гроші, організовувалися склади з медикаментами. Особливу роль відіграв Дамський Комітет при місцевому управлінні РТЧХ під час першої світової війни. Протягом 1920-х років функції Червоного Хреста дещо змінилися і розширилися. На початку 1920-х років червонохрестні організації переважно турбувалися про голодуюче населення, трохи пізніше основними напрямками роботи стали участь у кампанії по ліквідації дитячої та дорослої безпритульності, безробіття, боротьба з соціально зумовленими хворобами та їх профілактика, організація роботи та постачання медичних та фармацевтичних закладів. Ближче до кінця 1920-х років значне місце почала посідати військово-санітарна робота, яка у 1930-х роках мала вже незаперечну перевагу. Утруднювали роботу Червоного Хреста нестача грошей, підготовлених кадрів, перевага принципу партійності над принципом кваліфікованості, постійна зміна керівництва. Однак, не дивлячись на перешкоди, Миколаївський Червоний Хрест надавав суттєву допомогу населенню округи, користувався пошаною й авторитетом, що було цілком обґрунтовано. На наш погляд, науковцям та всім зацікавленим слід продовжити ґрунтовне дослідження цієї теми, особливо зосередивши увагу на діяльності Червоного Хреста у 1930-ті роки.

Джерела та література:

1. Киселев А.Ф., Краснюк Л.С. Николаевская областная организация общества Красного Креста. Исторический очерк (1789-2002): Монография. – Николаев: УГМТУ, 2002. – 56 с.
2. Энциклопедический словарь. Т.XVI. Изд. Ф.А.Брокгауз, И.Я.Эфрон. – Спб, 1895. – С.557-563.
3. Боцяновский В. Исторический очерк деятельности Росийского общества Красного Креста // Антология социальной работы. В 5 т. Т.1. История социальной помощи в России. / Сост. М.Ф.Фирсов. – М.: Сварог – НВФ СПТ, 1994. – С.166.

4. Отчет и обзор о деятельности Николаевского (Херсонская губерния) местного управления Российского общества Красного Креста, под высочайшим покровительством ее императорского величества Государыни Цесаревны, ныне государыни императрицы за 1880 г. – Николаев, 1881. – С.9.
5. Там само. – С.3.
6. Адрес-календарь. Справочная книжка Николаевского градоначальства на 1902 г. – Николаев, 1901. – С.165.
7. Отчет и обзор о деятельности Николаевского (Херсонская губерния) местного управления Российского общества Красного Креста, под высочайшим покровительством ее императорского величества Государыни Цесаревны, ныне государыни императрицы за 1880 г. – Николаев, 1881. – С.3.
8. Адрес-календарь. Справочная книжка Николаевского градоначальства на 1902 г. – Николаев, 1901. – С.165.
9. Отчет и обзор о деятельности Николаевского (Херсонская губерния) местного управления Российского общества Красного Креста, под высочайшим покровительством ее императорского величества Государыни Цесаревны, ныне государыни императрицы за 1880 г. – Николаев, 1881. – С.4.
10. Южанин. – 1898. – 29 января..
11. Там само. – 14 мая.
12. Красный Николаев. – 1923. – 17 серпня.
13. Державний архів Миколаївської області (далі – ДАМО), ф.Р.75, оп.1, спр. 33, арк.276.
14. Там само, ф.П.1, оп.1, спр. 520, арк.21.
15. Там само, спр. 287, арк.30.
16. Там само, спр. 520, арк.16.
17. Там само, ф.Р.75, оп.1, спр. 33, арк.276.
18. Красный Николаев. – 1924. – 9 квітня.
19. Там само. – 3 січня.
20. ДАМО, ф.П.1, оп.1, спр. 520, арк.20.
21. Шлях індустріалізації. – 1931. – 25 травня; 19 червня.
22. Там само. – 1939. – 21 липня.
23. Красный Николаев. – 1927. – 2 березня.
24. ДАМО, ф.П.1, оп.1, спр. 520, арк. 15.
25. Там само, ф.П.6, оп.1, спр. 258, арк. 7.
26. Підраховано за ДАМО, ф.П.6, оп.1, спр. 258, арк. 7.
27. ДАМО, ф.П.1, оп.1, спр. 287, арк.29-30.
28. Там само, ф.П.1, оп. 1, спр. 287, арк. 6.

О.Ю. Бойков

СЕКТАНТСТВО ПІВДНЯ УКРАЇНИ ТА ЙОГО РОЗГЛЯД ДІЯЧАМИ УКРАЇНСЬКОГО НАЦІОНАЛЬНОГО РУХУ НА МЕЖІ ХІХ–ХХ СТ.

У порівнянні з іншими регіонами етнокультурний та соціально-економічний ареал Півдня України характеризується власними, причому досить специфічними та унікальними явищами. Переплетіння різних культур відображається буквально на всіх рівнях суспільного розвитку та в усіх сферах життя. Особливо це стосується релігійної сфери, де відобразилася значна кількість різноконфесійних елементів. Ці елементи складають пістряву картину, впливаючи на багаточисельні фактори людського буття, починаючи від буденних запитів окремого індивідуума і закінчуючи суспільними ідеалами та інтересами.

Феномен сектантства загалом не притаманний корінному менталітету українського народу, оскільки для українців більш привабливою є традиційне,

фундаментальне віросповідання, як і для всіх інших народів, для яких основним родом діяльності є патріархальне землеробство. Проте, це не зумовлювало агресивне ставлення до всіх інших релігій, релігійних течій, якщо вони прямо чи опосередковано не загрожували українському духу і розумінню релігії та Бога. Тому інтенсивне розповсюдження сектантства в Україні за часом припадає саме на кінець XIX – початок XX ст., коли шукалися нові шляхи подолання духовної кризи, особливо на Півдні України, де традиційна православна релігія вже не відображала основні інтереси людини у соціумі.

Особливе проявився фактор сектантства, уособлюючи нагальні запити окремих категорій населення регіону на межі XIX – XX століть та їх співвідношення зі світовідчуттям та світосприйманням соціуму Російської імперії в цілому.

Сектантський рух і на нинішній час продовжує відігравати важливу роль у соціально-культурному розвитку українського суспільства. З одного боку відчувається вплив західної релігійної свідомості на українську ментальність, а з іншого – активна діяльність вітчизняних протестантських рухів розширює ареал сектантства, особливо в південному регіоні України. Проте, сприйняття і ставлення українців щодо поширення сектантства до сих пір неоднозначне, особливо з боку інтелектуальної еліти. Тож, для кращого розуміння значення сектантства як соціально-культурного явища для розвитку українського соціуму необхідно розкрити основні історичні аспекти розвитку сектантства в Україні і показати ставлення до нього суспільства, в першу чергу, свідомої української інтелігенції на межі XIX – XX ст., оскільки саме в цей період спостерігається як активізація сектантства, так і діяльності українського національного руху на Півдні.

Даною проблемою українські дослідники почали займатися вже у зазначений період, оскільки явище це було соціально-культурне, яке зачіпало всі верстви населення. Питання сектантства розглядалися зокрема такими діячами українського національно-визвольного руху як М. Грушевський, В.Липинський та ін. Стосовно розповсюдження сектантства на Півдні України проводилися дослідження діячами українських “Просвіт” та “Громад”, зокрема Дм.Овсяніко-Куліковським та І. Присецьким. Сучасні дослідження сектантського руху представлені працями І. Власовського, А.М. Колодного та П.Л. Яроцького, де досить докладно і ґрунтовно розкривається сутність різних напрямків реформованого християнства, історія його розвитку і поширення в Україні. Однак, дослідницьких робіт щодо сектантства саме на Півдні України не досить велика кількість. Тож у даній роботі робиться спроба визначити основні соціальні, економічні та психологічні причини поширення сектантства у південних регіонах України та його дослідження діячами українського національного руху кінця XIX – початку XX ст.

Оскільки такий рух досить швидко розповсюджувався, особливо серед сільського населення, то цей процес не міг не привернути до себе уваги органів імперської влади та офіційної церковної організації. Але в той самий час поширення сектантського руху викликало соціально-політичний та науковий інтерес і з боку діячів українського національного руху в першу чергу Півдня України, де найбільш була поширена ідея сектантства.

Таке поширення було досить відчутним крім всіх інших регіонів, як вже зазначалося, на Півдні України, де завдяки збільшенню в кінці XIX – на початку XX ст.ст. неправославного населення, зокрема протестантів, а також представників різних сект християнського православного толку, збільшувалася в певному розумінні і загроза відтоку від офіційної релігії великої кількості самих православних віруючих до сектантського руху. А це означало і втрату влади над ними з боку офіційної російської церкви. Тож остання намагалася активно і різними засобами боронити себе від такої, досить серйозної загрози. Так, наприклад, згідно резолюції архієпископа Херсонського і Одеського від 9 жовтня 1896 р. парафіяльне

духовенство повинно було слідкувати за “злочинними” діями сектантів проти “веры и церкви” і доповідати про всі випадки Єпархіальному керівництву [3; арк. 70].

На Півдні України на кінець XIX – початок XX ст. були розповсюджені секти, що мали як православне підґрунтя, так і протестантське. Діяльність їх була настільки проникнута містицизмом, що викликала занепокоєність як духовної, так і світської влади Російської імперії. Крім того могли виникнути деякі політичні проблеми, пов’язані з досить популярною в російській державі практикою появи “самодержавних двійників”. Так, зокрема, лідер одного з напрямків руху духовних християн – скопцтва – Кузьма Лісін навіть оголосився Петром III і вважав себе вищим за самого Ісуса Христа [5; 315,320]. Зрозуміло, що такий стан речей вимагав певних кроків з боку уряду та Синоду. Тому до багатьох сект були застосовані репресалії, а їхня діяльність заборонялася. Проте популярність сектантства від цього не знижувалася, а навпаки збільшувалася, оскільки, на наш погляд, тут виступало особливе ставлення православних людей до мучеництва як соціально-духовного феномену.

У той же час треба вказати на досить специфічну, на наш погляд, рису сектантства, тісно пов’язану з особливостями православної (хоча, можливо й не тільки православної) психокультури та індивідуальною психологією. Секти набирали свій контингент більшою мірою серед маргінальних елементів. Але причини існування таких асоціальних індивідуумів були різні і не завжди такі, що викликали співчуття населення. Адже в будь-якому селі небагато, проте існували особи, які не бажали вести звичайний селянський спосіб життя. Тому, щоб якось прожити, дуже часто такі особи ставали або злодіями, або йшли в секти, якщо такі існували поблизу. Сільських злодіїв ненавиділи, особливо конокрадів, над якими часто здійснювали самосуд. “Ледарів”, що йшли у секти, зневажали. Частими були випадки, коли такі особи побувши в сектах, розуміли, що й там треба працювати, тому знову відмежовувалися від такого способу життя і ставали на злочинний шлях. Але “штамп” сектанта в суспільстві за ними залишався, і тому з’являлася тенденція до приписування вчинених злочинів саме членам сект. Сама офіційна церква дещо “підігрівала” пристрасті, часто звинувачуючи сектантів у всіляких гріхах. Тому нерідко їх не приймали у селах, змушуючи оселятися на окраїнах населених пунктів чи окремих хуторах. Відповідне ставлення зароджувалося в кабінетах державної влади, коли деякий час в паспортах діячів баптистського руху ставили відмітку “штунда”, що більш нагадувало тавро “аби жодна людина не прийняла їх на роботу і не дала їм житла, щоб життя в Росії стало для них дорогим задоволенням” [5;373].

У контексті соціокультурного і релігійного розвитку регіону, а також на фоні здійснення влади офіційною православною церквою православні секти разом з протестантськими сектами відігравали досить важливу роль у формуванні релігійного світосприймання пересічної людини. Причому, на наш погляд, діяльність даних утворень мала дещо взаємодоповнюючий характер, оскільки містицизм, яким була наповнена діяльність православних та неправославних сект межував з протестантською практичністю та досить тверезим поглядом на життя, і вони створювали досить феноменальну суміш, що могла відкладатися в “офіційній” православної свідомості людини. Тому створювалася якісно нова парадигма мислення і світовідчуття. Проте, все це проходило скрізь призму праці, особливо, коли мова йшла про селян та робітників. З цієї позиції вони й оцінювали переваги вступу до тієї чи іншої секти, або ж, навпаки, залишалися вірними традиційній православної релігії.

Криза російської православної церкви характеризувалася такими явищами як нігілізм та поширення атеїстичних поглядів. Проте, такі фактори були найбільш притаманні саме населенню міст з його особливою культурою та світосприйняттям. Сільському населенню з його патріархальними нахилами, набожністю не так легко було відмовитись від ідеї Бога навіть за кризи церковної організації. Звичайною

формою протесту, особливо на межі XIX – XX ст. стали прояви старообрядництва та перехід до протестантизму, що, як відомо, були представлені в даному регіоні досить різноманітними напрямками. Причому самі методи агітації докорінно відрізнялися від методів православного духовенства своєю активністю та майже не помітливою нав'язливістю. Як зазначалося самими православними священиками, що “не встигне вийти селянин у поле, а проповідники вже його чекають” [2; арк 1]. Можна сказати, що офіційна церква не витримувала темп, який їм нав'язували протестанти у погоні за “душами”. Тим більше, що дещо важкувата, хоч і звична для осмислення пересічної людини православна обрядовість з елементами театральної драматургії, яка унаслідувалась від Візантії не йшла ні в яке порівняння з простими і зрозумілими проповідями протестантських пасторів. Також постає економічний чинник зміни віросповідання. Досить згадати протестантську філософію в Західній Європі часів Лютера та Кальвіна, а також наочні приклади життя німецьких, шведських та голландських поселень на Півдні України, щоб зрозуміти, що приваблювало певний контингент українського селянства. Адже, головним імперативом даних вчень був прихід до Бога через плідну працю, де нагромадження капіталу вже не вважалося не гріхом, а скоріше показником того, що людина справді працює. Саме в цьому полягають основи так званої протестантської етики. Як і протестантській етиці, так і свідомості вітчизняного землероба було притаманне особливе відчуття роботи, зокрема роботи на землі. Вони зневажають того, хто не працює. Можна казати, що в українців таке відчуття було навіть більш загострене, оскільки вони досить негативно відносилися і до тих, хто володів землею, але особисто не обробляв її, та званих “ледарів” чи “кривдників” [9;25]

Цікавим, на нашу думку, може видатись той аспект, що значний вплив на рішення чоловіка як голови родини вступити у секту могли здійснювати інші члени родини, зокрема дружина, яка традиційно відігравала роль господині, а значить і мала майже рівні права з чоловіком в родині (нерідко саме вона являлася й неформальним лідером). Таке припущення може бути легко пояснене, оскільки є досить життєвим з точки зору сімейної психології. Адже той святковий чи просто вихідний день, коли майже всі православні чоловіки, згідно традиції проводять у шинку, намагаючись спорожнити річний запас спиртних напоїв, мав в більшості випадків не досить гарні наслідки для родини, особливо в економічному та психологічному плані. Що стосується сектантської родини, то тут, навпаки, вихідний або святковий день проводився у молитвах та присвячувався чоловіком дружині і дітям. Тож, позиція жінки стосовно зміни віри могла бути досить однозначна. Звісно, не слід з цього виводити загальну тенденцію, оскільки позиція жінки, яка виховувалася у православному дусі могла бути і негативною стосовно такого “вихрещення”. І чоловік, при всьому бажанні, не міг змусити дружину до такого кроку. Тож, можливо головним чинником переходу у сектантство поставало важке економічне становище та загалом природне ставлення до сусідства зі штундистами чи баптистами.

Українська інтелігенція, що намагалася займатися вивченням культурних здобутків власного народу, робила спроби окреслити причини відхилення від сталої православної релігії представників такої, можна сказати найконсервативнішої верстви суспільства як селянство. Відповідно, робилися спроби проаналізувати роль сект у житті українського суспільства.

Стосовно боротьби церкви з сектантством організації українського національного руху займали щодо сектантства досить невизначену позицію. Якщо на західноукраїнських землях національні організації стояли на твердих позиціях православ'я або ж уніатства, то на Півдні відношення до сектантства було більш лояльним чи навіть позитивним. Один з діячів “Громади” в Одесі Д.Овсяніко-Куліковський, наприклад, зазначав, що секти є феноменом соціально –

культурницького реформаторства, яке здійснюється самим народом. Таке реформаторство охоплює досить широкі верстви населення і може змінити не лише психологію народу, але й вірування. Овсяніко-Куліковський пропонував розглядати секти як певну соціальну групу культурних піонерів, досліджувати даний феномен і взяти його до уваги революційним організаціям. Він вказував, що інтелігенція безсила вплинути на масу і зрушити її, тому соціальна революція є утопією. Спасіння народу полягає лише в його самочинному моральному і релігійному оздоровленні [7;327]. Характерною ознакою і сектантів, і розкольників Овсяніко-Куліковський вважав наявність таких рис як то: працелюбність, чесність, грамотність, тверезість, досить добре розвинене почуття солідарності, а також здатність у найнесприятливіших для себе умовах створювати добробут. Досить важливим він визначає той аспект, що у сектантів та розкольників є певний рух розуму, їх мислення працює, хоч і односторонньо, проте постійно ставить перед собою питання добра і зла [7;327].

Інший діяч одеської "Громади" І.Присецький взагалі наголошував на свободі віросповідання [1;89]. І в цьому з ним була солідарна велика кількість діячів "Громади".

Таким чином представники українського національного руху розглядали поширення сектантства як серйозний і цілком природний процес, як об'єктивну реальність, що буде відігравати важливу роль у формуванні духовно-релігійного життя українського народу. Вони зазначали, що секти в їх релігійному та соціальному значенні займали ту порожнечу, яка виникала у свідомості православного українця при загальній кризі церковної організації. Тому українська інтелігенція, зокрема на Півдні України, де така тенденція найбільш чітко окреслювалася, намагалася проводити просвітницьку діяльність серед таких маргінальних на той період елементів. Але слід зауважити, що тут відігравала значну, якщо не домінуючу роль різноманітність поглядів самої інтелігенції, яка закликала або до духовного відродження через повернення в лоно офіційної церкви, або до створення власної української церкви, чи до вступу у сектантство.

Джерела та література:

1. Болдирєв О.В. Одеська громада: історичний нарис про українське національне відродження в Одесі. – Одеса., 1994.
2. ДАОО. – Ф.37. – Оп.1. – Спр. 3280. – арк. 1.
3. ДАХО. – Ф. 198. оп. 14. спр.101. арк. 70.
4. Євсєєва Т.М. Зародження християнської демократії в структурі Російської Православної Церкви в 1917 – 1921 р.р. (загальний та український аспект) // УІЖ. – 2001. – № 1. – С. 107-121
5. Історія релігії в Україні / За ред. А.М. Колодного і П.Л. Яроцького
6. Липинський В.К. Релігія і церква в історії України. – К.: ПБК "Фотовідеосервіс", 1993. – 128 с.
7. Овсяніко-Куликовий Д. Воспоминания // Литературно-критические работы: в 2-х т.- М., 1989.
8. Поспеловский Д. Русская православная церковь: испытания начала XX века // Вопросы истории. – 1993.- № 1. – С. 42-54.
9. Присяжнюк Ю.П. Ментальність українського селянства в умовах капіталістичної трансформації суспільства (друга половина XIX – початок XX ст.) // Укр. істор. журн. – 1999. – №3. – С. 23-33.

Summary

In the given article an attempt is done to analyze main reasons of distribution of the reformed Christianize on the South of Ukraine at the end of XIX – beginning of XX ages and also to show the aspects of fighting against the sectarianism of Russian Orthodox

Church. The author also makes an attempt to define the character of relations between the Ukrainian population and the representatives of sects as well as the attitude of the Ukrainian national elite towards this phenomenon.

В.В. Степаненко

СТВОРЕННЯ ХЕРСОНСЬКОЇ ТОРГОВОЇ БІРЖИ ТА ХЛІБНИЙ ЕКСПОРТ ХЕРСОНУ У 1901-1914 РР.

На сьогодні Україна перебуває в стані пошуку кращих моделей економічного розвитку країни. Перехід господарства на ринкові методи управління тісно пов'язаний з розширенням і поглибленням внутрішнього та зовнішнього ринків. Для успішного здійснення цієї політики необхідно використовувати досвід, який вже мав позитивні результати. Зокрема це відноситься і до зовнішньої торгівлі та удосконалення зовнішньоекономічних відносин з використанням бірж у торгівлі продуктами сільського господарства, у тому числі, зерном. У зв'язку з цим автор вирішила звернутися до історичного досвіду діяльності Херсонської торгової біржі та ролі Херсонського морського порту у хлібній торгівлі Північного Причорномор'я на початку ХХ ст.

Довгий час дана тема практично не розроблялася, так як радянська економічна та історична наука намагалися відмежуватися від позитивного досвіду царської Росії. Лише за часів незалежності з'явилися роботи присвячені даному питанню. Серед них треба відзначити праці Р. Шиханова [1], присвячені питанням створення та діяльності бірж на Півдні України та роботу автора, щодо діяльності Херсонського порту на початку ХХ ст. [2]. Спеціально ж тема хлібного експорту в Херсоні не розглядалася, що й зумовило вибір теми дослідження.

Швидкий розвиток сільського господарства після селянської реформи 1861 р. призвів до значного збільшення вивозу його продукції за кордон. Україна була основним регіоном Російської імперії, де вирощували пшеницю, ячмінь, жито. Протягом 30 років (1860-1890 рр.) посівні площі збільшилися з 12 млн. десятин у 1860 р. до 22 млн. десятин у 1890 р. [3]. Вивізні можливості провідних причорноморських портів – Одеси та Миколаєва – вже не справлялися з об'ємами вивозу зерна, що поставило питання про використання Херсонського порту для хлібного експорту.

Починаючи з 1894 року проводяться роботи з поглиблення дніпровського гирла в Херсоні, а також по будівництву судноплавного каналу і в 1900 р. робота з поглиблення досягла рівня 17,5 футів. Завдяки досягнутим результатам вже в 1900 р. з Херсонського порту вийшли пароплави з осадкою в 17 футів [4]. Це дало початок швидкому розвитку порту у сфері хлібної торгівлі і в березні 1902 року було прийнято рішення про поглиблення каналу до 22 футів [5]. Якщо у 1902 році з порту було вивезено 1.054.400 пудів зернових, то в 1903 р. їх кількість виросла до 1.767.550 пудів (318350 пшениці, 970800 ячменю, 478400 жита) [6], тобто виросла на 67,5% [7]. Але як відмічається у «Статистико-економічному огляді Херсонської губернії за 1903 рік»: Херсон ще не представляв собою самостійного експортного пункту; тут іноземні пароплави беруть лише початкову частину вантажу, а довантажуються в Одесі, Миколаєві, Феодосії, та інших портах Чорного моря, де і реєструють весь вантаж [8].

Для упорядкування хлібної торгівлі у серпні 1904 року виникла ідея про створення у Херсоні товарної біржі. Ініціативу проявив міський голова М.С. Беккер, скликавши збори представників місцевих підприємців для вироблення головних

засад, якими повинна була керуватися майбутня біржа, а також для обрання особливої комісії, якій мала бути доручена розробка статуту біржі, відповідно до існуючих законів і місцевих умов. Вироблений комісією проект статуту було обговорено та прийнято місцевими підприємцями 22 серпня того ж року. А слідом його було передано на розгляд Херсонської міської думи.

Направляючи до думи вироблений купецтвом проект, міський голова пропонував гласним думи схвалити його та доручити міській управі подати клопотання про улаштування біржового товариства та затвердження міністром фінансів виробленого статуту. Необхідність існування в Херсоні біржі міський голова мотивував тим, що місту була необхідна установа, яка б відала місцевою торгівлею та промисловістю, мала б законне право клопотатися (незважаючи на формальності, котрі гальмували справи) перед урядом про все, що мало слугувати розвитку місцевої торгівлі та промисловості, а також полегшувало торговельні стосунки.

24 серпня 1904 р. Херсонська міська дума, заслухавши доповідь міського голови, ухвалила: передати доповідь міського голови на розгляд особливої комісії, уповноваживши останню запрошувати на свої засідання компетентних осіб. В ту ж, обрану думою, комісію було передано проект статуту Херсонської біржі, котрий надійшов від управляючого відділом торгівлі Херсонському губернатору.

Обговоривши обидва проекти, комісія визнала їх майже повну тотожність. Але місцевий проект, на думку комісії, більше відповідав місцевим умовам торгівлі та промисловості. Тому комісія доповнила його деякими параграфами з надісланого проекту, і вироблений таким чином останній варіант проекту було подано на затвердження уряду.

Цей статут було затверджено Миколою II 1 лютого 1906 р., про що Міністерство торгівлі та промисловості сповістило Херсонського губернатора 5 березня 1906 р. [9].

На загальних зборах Херсонського біржового товариства 15 березня 1906 р. було обрано голову, заступника, 9 членів та 3 кандидатів до членів біржового комітету. Головою біржового комітету було обрано комерції радника Мойсея Семеновича Рабиновича. Членами біржового комітету були обрані: М.М. Лідер (директор Херсонського відділення Російського для зовнішньої торгівлі банку); І.А. Коваленко, Е.П. Каруан, А.Й. Анатра, І.Д. Волинський, А.А. Люблін, В.Г. Виноградський, Б.М. Райхман, І.Г. Козачков. Кандидатами до них стали: Й.І. Неймарк та Г.Г. Брюль [10]. Розпочав свою роботу новообраний комітет 20 березня 1906 р.

У травні 1906 р. загальними зборами біржового товариства були прийняті «Правила та звичаї Херсонської біржі», затверджено «Інструкцію для арбітражної комісії», «Інструкцію для маклерів при Херсонській біржі». І з серпня 1900 р. під головуванням Б.М. Райхмана розпочала свої дії на біржі арбітражна комісія, котра за 1906 р. розглянула 28 справ [11].

У перші роки існування Херсонської біржі на ній майже не реєструвалося угод. своїй промові в квітні 1907 р. голова біржового комітету М.С. Рабинович відмічав, що «протягом звітного року на біржі не зареєстровано жодної біржової угоди... члени біржового товариства надавали перевагу збиратися поза біржею й укладати угоди під відкритим небом і не відвідують біржу, на утримання якої вони вправно сплачують свої внески» [12].

Але поступово херсонські торговці дедалі більше переконувалися, що організований торг, який керувався своїми правами та звичаями (на яких базувалося відкрите укладення торговельних угод та їх реєстрація, котрі перебували під охороною біржового суду), був спрямований на захист їх інтересів.

Однією із нагальних проблем хлібної торгівлі Херсону, яку прагнули вирішити біржовики, це була засміченість зерна. У вже згаданій вище доповіді М.С. Рабинович

підкреслював, що «до тих пір, поки наша торгівля не буде поставлена на правильних початках, де покупець буде гарантований у тому, що він отримає те, що він купляє, тобто, поки засміченість зерна буде практикуватися по-старому», то рівень експорту не покращиться і контингент експортерів не зміниться [13]. Для вирішення даної проблеми Голова комітету запропонував запровадити контроль над зерном, що вивозиться, шляхом видачі сертифікатів якості на завантажене зерно [14]. Через деякий час система портового контролю стала діяти [15].

Покращання судноплавних умов Дніпра, благоустрій набережної Херсона, технічне обладнання порту, побудова зерносховища, з'єднання порту з залізницею, розвиток кредиту – все це сприяло активізації роботи Херсонського порту в першому десятиріччі ХХ ст. Про поживлення його товарообігу в зазначений період свідчать побоювання комерційних діячів Миколаєва та Одеси, особливо експортерів хліба. З приводу успішних експортних операцій Херсона вони виявили занепокоєння, що хліб з Херсонської губернії йде за кордон через Херсонський порт [16].

У статистично-економічному огляді Херсонського повіту за 1908 рік зазначалося: «Тенденція Херсону конкурувати з Миколаєвом у справі експорту із попередніх припущень та міркувань переходить у галузь дійсності та перетворюється у факт такого великого значення, який заслуговує самої серйозної уваги з боку тих осіб й установ, прямим обов'язком яких є турбота про розвиток і розквіт Миколаївської торгівлі взагалі і вивізної особливо. Якщо конкуренція Херсона виявляється можливою навіть тепер, то не важко передбачити, якими серйозними наслідками вона погрожує інтересам Миколаєва, коли здійсниться проект проведення Миколо-Козельської лінії прямо до Херсону» [17].

Збільшення конкурентних тенденцій не було негативним явищем. Навпаки, в результаті конкурентної боротьби поліпшуються умови торгівлі, збільшуються торговельні обороти. Та обставина, що Херсон активно вступив до конкурентної боротьби і займав в ній не останнє місце, свідчить, що вибір цього міста, як одного з центрів морської торгівлі у Північному Причорномор'ї, був історично та географічно обґрунтований, але його можливості використовувалися не повністю. У 1909 р. поліпшується обладнання Херсонського порту та його ремонтного відділу.

З 1904 по 1906 рр. експорт хліба з Херсонського порту збільшився майже в 3,5 рази. Максимальним по вивозу хліба був 1911 рік, коли на 239 суднах в країні Західної Європи було відправлено 59,6 млн. пудів зерна [18]. Інтенсивному вивозу хліба сприяли вагоме зростання площі посівів, ціна на хліб, значно нижча порівняно з іншими портами, надання продтоварного кредиту з боку Херсонського відділення Державного банку.

Значне зменшення експорту хліба в 1912 р. Херсонським портом відбиває загальну тенденцію експорту хліба Північного Причорномор'я України. Так, Миколаївський порт у цей рік експортував тільки 58830206 пудів хліба, в той час, двома роками раніше було вивезено з Миколаївського порту 113885506 пудів [19]. Зменшення об'єму експорту хліба після 1911 р. пояснюється напруженням зовнішньополітичних зв'язків Російської імперії з Німеччиною та Австро-Угорщиною напередодні Першої світової війни. На хлібну торгівлю впливав податок, який був викликаний італійсько-турецькою війною 1911 р. Необхідним стало додаткове страхування вантажів від військового ризику, яке збиралося у розмірі 0,25% від вартості вантажу. Хоча це становило невелику суму, проте вона викликала невдоволення експортерів у зв'язку із збільшенням непередбачених витрат.

Значно збільшуються зовнішньоторговельні обороти Херсонського порту напередодні Першої світової війни – у 1913 р.

До 1914 року у закордонному відділі Херсонського порту було вже 2 склади, придатні для якісного зберігання зерна загальною місткістю 500000 пудів, крім того, існувало зерносховище елеватора на 750000 пудів. Зерно також зберігалось ще й у

28 корпусах, які безпосередньо прилягали до порту та вміщували 6900000 пудів зерна [20].

Протягом 1904-1914 рр. експорт зерна через Херсонський порт виглядав наступним чином [21]:

Рік	1904	1905	1906	1907	1908	1909	1910	1911	1912	1913	1914
Вивіз, пуд.	6.250.000	22.339.900	22.232.900	34.013.000	34.552.500	45.012.680	55.876.600	59.638.700	28.277.504	49.947.500	18.681.150

Отже, Херсон протягом 1900-1914 рр. перетворився із аутсайдера зовнішньої торгівлі в досить значний експортний пункт хлібної сировини. Через нього за кордон йшов хліб Херсонщини та Катеринославщини. У цілому ж, Херсонський порт займав третє місце в системі зовнішньої торгівлі Північного Причорномор'я, після Миколаєва та Одеси. Важливе значення також, у цьому відіграло створення Херсонської товарної біржі, яка не лише упорядкувала торгові операції, і насамперед, хлібні, а й сприяла розвитку Херсонського порту.

Джерела та література:

1. Шиханов Р.Б. Зовнішньоторговельна діяльність бірж Південної України // Міжнародні зв'язки народів Європи. Матеріали наукової конференції. – Секції III, IV. – Запоріжжя: РА "Тандем-У", 1996. – С.119–120; Шиханов Р.Б. Південноукраїнські біржі в системі регулювання біржової діяльності Російської імперії // Записки науково-дослідної лабораторії історії Південної України. Південна Україна XVIII–XIX століття. – Випуск 2. – Запоріжжя: РА "Тандем-У", 1996. – С.139-149; Шиханов Р.Б. Біржі в інфраструктурі ринку Південної України XIX–початку XX ст. // Нова парадигма. – Випуск 1. – Запоріжжя: ЗДУ, 1996. – С.14–17; Шиханов Р.Б. Біржі Південної України 1886-1914 рр.: Дис... канд. іст. наук: 07.00.01 / Запорізький держ. ун-т — Запоріжжя, 1999. — 236 л.
2. Степаненко В.В. Херсонський порт у кінці XIX – на початку XX ст. // Наукові праці. – Т. V: Історичні науки. – Миколаїв: Вид-во МФ НАУКМА, 2000. – С.57-61.
3. Економічна історія України / за ред. Б.Д.Лановика. – К.: Видавничий дім «Юридична книга», 2004. – С.221.
4. Обзор Херсонской губернии за 1900 год. – Херсон: Типография Губернского правления, 1901. – С.51.
5. Обзор Херсонской губернии за 1904 год. – Херсон: Типография Губернского правления, 1905. – С.59.
6. Статистико-экономический обзор Херсонской губернии на 1903 год. / Издание Херсонской губернской земской управы. – Херсон: Паровая типо-литография наследников О.Д.Ходушиной, 1906. – С.130.
7. Обзор Херсонской губернии за 1903 год. – Херсон: Типография Губернского правления, 1904. – С.50.
8. Там само.
9. Шиханов Р.Б. Біржі Південної України 1886-1914 рр.: Дис... канд. іст. наук: 07.00.01 / Запорізький держ. ун-т — Запоріжжя, 1999. – С.52-53.
10. Там само. – С.53-54.
11. Там само. – С.55.
12. Отчет биржевого комитета при Херсонской бирже за 1907 год. – Херсон: Типо-литография О.Д.Ходушиной, 1908. – С.25.
13. Там само. – С.26.
14. Там само. – С.27.
15. Шиханов Р.Б. Біржі Південної України 1886-1914 рр. – С.77.
16. Степаненко В.В. Херсонський порт у кінці XIX – на початку XX ст. – С.59.
17. Статистико-экономический обзор Херсонского уезда за 1908 г. – Херсон, 1909. – С.49.
18. Степаненко В.В. Херсонський порт у кінці XIX – на початку XX ст. – С.59-60.
19. Там само. – С.60.
20. Статистико-экономический обзор Херсонского уезда за 1912 год. – Херсон, 1913. – С.51.

О.Б. Татарченко

ВИЛУЧЕННЯ ЦЕРКОВНИХ ЦІННОСТЕЙ НА ХЕРСОНЩИНІ У 1922 РОЦІ

У сучасних умовах, коли зростає зацікавлення держави та суспільства у піднесенні духовності й розвитку культури українського народу, відбувається переоцінка подій нашого минулого, зокрема, пов'язаного і з церковною історією. У загальноукраїнському масштабі великий внесок у дослідження даної проблематики зробили Колодний А., Власовський І., Яроцький П., Андрусишин Б., Ульяновський В., Тригуб О., а от серед херсонських дослідників можна виділити Горностаєва Є., Сінкевич І. та Гейко С. Незважаючи на проведену роботу цих та інших істориків, значна кількість питань в історії церкви залишаються слабо дослідженими, особливо тих, що стосуються регіонального рівня. Однією з таких тем є проблема вилучення церковних цінностей на Херсонщині у зв'язку з голодом 1921-1922 рр. Зважаючи на це, автор ставить собі за мету якомога ґрунтовніше й багатогранніше розглянути поставлене питання у даній статті. Його необхідно розглядати у загальнодержавному контексті тому, що процеси, котрі відбувалися на Херсонщині і в Україні були характерними для всього радянського простору.

У 1917 р. у Росії більшовики прийшли до влади і принесли з собою ідеологію атеїзму, до того ж на велику кількість представників духовенства, особливо вищого, було почеплено ярлики "контрреволюційних елементів". Церкву почали розглядати як головну перепону у впровадженні в суспільство комуністичних догматів. Це стало зрозумілим уже після прийняття перших нормативно-правових актів молодої держави. Таким став Декрет про землю, від 26 жовтня 1917 року, за яким усі землі з майном, що належали церквам і монастирям перейшли у власність держави. Невдовзі, а саме 20 січня 1918 року вийшов Декрет про свободу совісті і церковні та релігійні товариства, який пізніше став називатися Декретом про відокремлення церкви від держави, а школи – від церкви. З однієї сторони цей документ декларував свободу совісті, про що свідчить другий пункт: "В пределах республики запрещается издавать какие-либо местные законы или постановления, которые бы стесняли или ограничивали свободу совести", а з іншої сторони, силою закону влада позбавляла церкву матеріальної бази, про що йдеться, наприклад, у дванадцятому пункті: "Никакие церковные и религиозные общества не имеют права владеть собственностью" та у тринадцятому пункті: "Все имущества существующих в России церковных и религиозных обществ объявляются народным достоянием" [6;371]. Тут більшовики керувалися класичною марксистською тезою про те, що "религия – это надстройка, которая рухнет, лишившись материальной базы" [15;240]. Цей же декрет відокремлював школу від церкви та повністю передавав у відання держави реєстрацію актів громадського стану. Звісно, все це було направлене на послаблення позицій церкви у державі. У продовження цієї політики наступним кроком було видання 23 лютого 1922 року Декрету про порядок вилучення церковних цінностей, що знаходяться у користуванні груп віруючих.

Виданню цього декрету передував процес, спрямований на психологічну підготовку громадськості для розгортання даної кампанії. Користуючись тим, що у державі голод набув великих розмахів (на травень 1922 року у 34 губерніях голодувало, що найменше 20 мільйонів людей) більшовики розпочали активно агітувати населення за вилучення церковних цінностей, мотивуючи цю необхідність

тим, що у держави немає грошей на закупівлю збіжжя за кордоном. Разом із тим зверталася увага на те, що іноземні держави не хочуть давати продовольство в борг, а вимагають розраховуватися золотом і негайно. Активно для цього заходу було використано шпальта газет, агітаційну роботу на підприємствах та ін. У центральній пресі цей процес було розпочато статтею "Кашей на сундуке", надрукованою в "Московской правде" у № 28 від 5 лютого 1922 р. [1;82] У Херсоні також було розпочато цю кампанію. Першою побачила світ стаття Грановського М. "О голоде и церковных ценностях" в газеті "Херсонский коммунарь" в № 37 від 15 лютого 1922 р., в котрій було надруковано наступне: "сейчас, когда населению города Херсона и многих десятков сёл предстоит уже начавшееся вымирание, когда многим волостям предстоит полное разрушение хозяйства, что угрожает голодом на целый ряд лет, перед населением, перед прихожанами, должен стать вопрос о том, чтобы изъять драгоценности из церквей, синагог, костёлов, ткнуть ими в разжиревшие физиономии «верующих» европейских американских банкротов..." [5;1]. А у статті "Духовенство и помощь голодающим. Пусть покажут себя не на словах, а на деле" опублікованій у "Херсонском коммунаре" в № 40 від 19 лютого 1922 р., лунає заклик до духівництва робити пожертви на користь голодуючих Поволжя і прямою мовою вказується на те, що церковні цінності "составляют достояние государства и предоставляются лишь во временное пользование верующим" [7;1]. Нарешті у "Херсонском коммунаре" в № 52 від 5 березня 1922 р. у рубриці "Обзор печати", у статті "Голод и духовенство" подається аналіз петроградської "Красной газеты" де лунає гучна критика духівництва і фактичне настроювання населення проти нього: "когда голодные взывают о помощи духовенство не слышит и не откликается" [4;1].

Насправді, допомагати голодуючим церква почала ще влітку 1921 року. Патріарх Тихон звернувся до своєї пастви, до Східних Патріархів, до папи Римського, до архієпископа Кентерберійського та єпископа Йоркського з посланням де закликав допомогти голодуючим. Далі вже радянська влада сама звернулася по допомогу до церкви. Так після переговорів із Горьким А.М. під керівництвом Патріарха Тихона було створено Всеросійський комітет допомоги голодуючим (Допгол). Але невдовзі влада поставилася до діяльності цього комітету заздрісно. І замінила його на Центральну комісію допомоги голодуючим при ВЦВК. Та церква продовжувала допомагати голодуючим. І 19 лютого 1922 року Патріарх Тихон звернувся до пастви з новим "воззванием" де закликав церковноприходські ради та громади жертвувати дорогоцінні церковні прикраси, що не використовуються у церковній службі [20;72].

Але тиск на церкву не припинявся. І 23 лютого 1922 року було видано Декрет про порядок вилучення церковних цінностей, що знаходяться у користуванні груп віруючих. На що Патріарх Тихон відповів посланням, у котрому він говорив про те, що "с точки зрения церкви подобный акт является актом святотатства..." [20;72]. Разом із цим 6 березня 1922 року митрополит Петроградський Веніамін (Казанський) та юрисконсульт Александро-Невської І.М. Ковшаров прийшли у Допомгол у Смольний і залишили там заяву, у котрій йшлося про те, що церква готова жертвувати все, але щоб віруючі це робили добровільно. І що для уникнення кривавих сутичок до комісії по вилученню цінностей треба включити представників духівництва та мирян [20;72]. Цього не сталося. Не сталося цього й на Херсонщині. Єдиного чого досягли церковники так це того, що було дозволено замінювати особливо цтиві святині рівноцінною кількістю благородного металу. Але ця домовленість дуже часто не виконувалась. Ще одним цікавим фактом було те, що після виходу даного декрету Наркомпрос розіслав інструкції, в котрих вимагалось не допускати псування цінних предметів мистецтва і вказувалося на те, що вилучення цінностей можливе лише після попередньої експертизи всіх церковних пам'яток експертами музейних відділів (місцевих органів Наркомпроса) [12;36]. Нажаль на місцях ці інструкції дуже часто не виконувались. З однієї сторони причиною цьому,

особливо у волостях, було те, що просто не вистачало, або зовсім не було спеціалістів, які б могли зробити кваліфікований висновок про художньо-історичну вартість тієї чи іншої речі. З іншої сторони в деяких губерніях співробітників музеїв та пам'яткоохоронців узагалі не допускали до роботи у складі комісій по вилученню церковних цінностей. Саме так сталося й у Херсонській губернії, через що у лом було перетворено велику кількість пам'яток мистецтва. В інших губерніях, наприклад, у Полтавській, незважаючи на моральну сторону своєї діяльності по відношенню до церкви, працівники музею врятували від знищення значну кількість таких пам'яток. А саме в Полтавський пролетарський музей поступило до 20 пудів срібних художніх виробів [13;4]. Але, не зважаючи на такі окремі факти, по завершенні кампанії з вилучення церковних цінностей у звіті про роботу "трійок", як зазначає історик Нестуля О. самовпевнено заявлялось, що серед тисяч виробів із срібла загальною вагою понад 2 тонни "цінностей для музеїв не виявлено" [13;4].

У Росії кампанія по вилученню церковних цінностей активно почала провадитися вже у березні 1922 року і вона зустріла опір віруючого населення. Трагічним прикладом такого опору може слугувати випадок у Шуї 15 березня 1922 року. Коли миряни завадили вилученню із собору церковних цінностей було викликано міліцію, на допомогу, котрій прибули й військові, що по невдоволеному натопку відкрили вогонь. Унаслідок чого загинуло чотири людини, а десять було поранено [1;82]. Ленін відреагував на цей випадок своїм секретним листом Молотову В.М. для членів політбюро ЦК РКП (б) від 19 березня 1922 року. Де закликав рішуче відреагувати на цю подію: "именно теперь и только теперь, когда в голодных местностях едят людей и на дорогах валяются сотни, если не тысячи трупов, мы можем (и поэтому должны) провести изъятие церковных ценностей с самой бешеной и беспощадной энергией и не останавливаясь перед подавлением какого угодно сопротивления" [14;191]. У цьому ж листі Ленін вимагав заарештувати й розстріляти якомога більше представників чорносотенного духовництва не тільки Шуї, а й інших міст [14;192]. Також він висловив сподівання, що дана кампанія допоможе зібрати фонд у декілька сотень мільйонів золотих рублів, мотивуючи це тим, що "без этого фонда никакая государственная работа вообще, никакое хозяйственное строительство в частности, и никакое отстаивание своей позиции в Генуе в особенности, совершенно не мыслимы" [14;191]. Така позиція більшовиків й зумовила подальший перебіг цієї кампанії.

Трагічні випадки впродовж даної кампанії відбувались й надалі і на Херсонщині теж.

В Україні кампанія фактично починається з 8 березня коли було видано постанову Всеукраїнського центрального Виконавчого комітету Про передачу церковних цінностей у фонд допомоги голодуючим. Далі 3 квітня і політбюро ЦК РКП(б) України повністю погодилося з циркуляром ЦК РКП(б) № 1961 про цілковите вилучення цінностей. Цією діяльністю займалася спеціальна комісія у складі наркома юстиції Скрипника (голова), секретаря ВУЦВК Єрмошенка, наркома внутрішніх справ Манцева та уродженця Херсона наркома продовольства Володимирова (Шейнфінкеля). Цій комісії надавалося позазаконне право адміністративного арешту і навіть суду за невиконання її рішень. Такі ж комісії були створені і на місцях [3;2].

У Херсоні вже 12 квітня у великій президії Виконкому т. Руденко зробив доклад про роботу по вилученню церковних цінностей. В ньому йшлося про те, що комісія відповідно до рішення Губвідділа Управління створена у складі т. Руденко (відділ Управління), т. Терентьева (Упрофбюро) і т. Звенигородського (Держполітуправління). Також він повідомив, що вся підготовча робота по Херсону та уїзду завершена, залишилося лише зібрати всі описи церковного майна. А робота по вилученню церковних цінностей розпочнеться після відповідного рішення Губвідділа управління [11;2].

14 квітня така ж комісія була створена й у Дніпровському уїзді. До її складу увійшли т. Шаповалов (відділ Управління), т. Беренс (Держполітправління) і т. Новак (Упрофбюро) [17;1].

В свою чергу уїзді комісії відповідали за організацію районних, міських та волосних комісій. У районах створювалися ще й сільські комісії. До складу комісій входили голова Виконкому, голова Комнезаможа та представник від місцевої парторганізації [17;2,7].

Усі комісії отримали постанову Всеукраїнського центрального Виконавчого комітету Про передачу церковних цінностей у фонд допомоги голодуючим, а також інструкцію Про порядок вилучення церковних цінностей на користь голодуючих. Перший пункт даної постанови регламентував строки і методи вилучення церковних цінностей: "Предложить местным советам в месячный срок изъять из церковного имущества как переданные в пользование группам верующих всех религий по спискам и договору, так и не переданные им ещё по договору, все драгоценные предметы из платины, золота, серебра, драгоценных камней, слоновой кости, изъятие которых не может существенно затронуть интересы самого культа..." [17;4]. Але як показав час ця кампанія в Україні тривала ще до весни 1923 року. Також цією постановою наказувалося приховування дорогоцінного майна, котре передано віруючим по договору, розцінювати як "растрату достояння УРСР". А за приховування такого майна від опису визначалася наступна кара: "принудительные работы на срок от одного года и конфискация всего имущества религиозных и церковных организаций" [17;4].

Вище згадана Інструкція встановлювала наступний порядок робіт по вилученню церковних цінностей: комісія визначала місце проведення робіт, при чому рекомендувалося в першу чергу вилучати цінності з найбагатших храмів, монастирів, синагог; вона встановлювала день і час проведення робіт; викликала через місцеві Виконкоми на визначений час 3-5 осіб із тих громадян, у користуванні котрих знаходиться дана будівля, вони повинні були мати при собі описи майна й обов'язково опис за 1917 рік; до роботи в уїздах комісія повинна була запрошувати місцеві виконкоми; вилучені церковні цінності повинні були пересилатися у Губфінвідділ або Уфінвідділ для направлення їх в центральний орган Комісії Допголод. Губкомісія по вилученню церковних цінностей один раз на місяць повинна була публікувати докладний перелік цінностей, вилучених із місцевих храмів. Ця ж інструкція декларувала право представників віруючих вносити у протокол усі свої зауваження й заперечення з приводу передачі на користь голодуючих предметів без котрих відправлення богослужіння є неможливим і заміни їх іншими менш цінними [17;4]. Насправді до думки віруючих зазвичай не прислуховувалися.

Самі ж віруючі Херсонщини позитивно відгукнулися на заклики про допомогу голодуючим. Так на початку квітня 1922 року відбулися збори прихідських рад церков міста Херсона присвячене питанню вилучення церковних цінностей. Збори одностайно вирішили віддати всі ті цінності, що не мають безпосереднього стосунку до релігійних обрядів, за умови щоб вони пішли на допомогу місцевим голодуючим [10;2]. Але це не входило у плани радянської влади. Про це свідчить таємний лист ЦК КП(б)У від 1 квітня 1922 року губкомам партії: "Досить гостро при вилученні коштовностей місцеве населення висловлює наполегливі тенденції до негайного обміну вилученого там же, на місцях, на хліб. Тут, на місцях, необхідно широко інформувати населення про сувору централізацію майна, що приймається у фонд ЦК Допголу та про єдину можливість реалізації його на хліб тільки за кордон" [3;2].

Натомість ще одним доказом позиції духівництва стало звернення Херсоно-Одеського архієпископа Феодосія до віруючих: "Поспешите прийти на помощь страждущим и умирающим от голода. Из ценных вещей, которые хранятся в наших храмах всё лишнее передайте на покупку хлеба... Не почитайте грехом или

оскарбленим святыни, если серебрянная лампада, горевшая перед святой иконою обратиться в хлеб” [2;1].

Перед вилученням цінностей відбувся процес збору інформації про майно церков, котрий супроводжувався агітаційною роботою парторганізацій і комнезамів. Зокрема, в Інструкції районним і волосним комісіям по вилученню церковних цінностей із молитовних будинків всіх релігійних культів у Дніпровському уїзді комісією уїзду пропонувалося агітаційну роботу спрямувати в першу чергу на незаможних селян. А при поясненні їм причин вилучення цінностей “ссылаются на страшные размеры голода, уносящего в могилы миллионы рабочих и крестьян республики, на взгляды основного учения Христа – врага богатых и всякой роскоши и призывавшего к помощи ближнему. Ссылаются на то, что церковь неоднократно в моменты тяжёлого положения в государстве охотно шла на помощь царям и всем богатым отдавая богатства церкви, якобы “На спасение Отечества” та ін. [17;7].

Безпосереднє вилучення церковних цінностей на Херсонщині розпочалося 24 квітня 1922 року. І вже 27 квітня в “Херсонском комунаре” у № 93 з’являється перша замітка “Изъятие церковных ценностей в Херсоне” де повідомляється про те, що 25 квітня Херсонською комісією вилучено цінності зі Старої синагоги, Ново-Миколаївської синагоги та синагоги “Бес-Гамедраш”. Також у статті вказувався перелік і загальна вага вилучених цінностей по кожній синагозі [8;1]. З цього часу такі статті в “Херсонском комунаре” з’являються постійно. Вилучалися переважно такі речі як диски, чаші, хрести, корони, кадила та ін. Частину речей необхідних для обрядових дій комісія залишала церквам у так зване тимчасове користування. Але вже 16 травня в “Херсонском комунаре” у № 109 було надруковано наказ № 69 Відділу управління Херсонського Увиконкома, у котрому повідомлялося про те, що на підставі розпорядження Губвиконкома Відділ Управління “объявляет приходским советам и настоятелям храмов культов всех вероисповеданий для сведения, что замена ценностей тем же металлом и в том же количестве в дальнейшем воспрещается, а потому Отдел Управления предлагает приходским советам сдать все ценности, оставленные во временное пользование в Уфинотдел, не позже 19 мая” [9;1].

Ще одним розпорядженням направленим на додатковий збір цінностей в уїзді стала телеграма Губвідділу управління від 1 червня 1922 року. Він пропонував залишенні в церквах на потреби культу коштовні предмети замінити на малоцінні, беручи до уваги два комплекти. Якщо ж в одних церквах такі малоцінні предмети відсутні їх можна замінити предметами з інших церков, де вони є у надлишку [18;123].

Після першого місяця роботи по вилученню церковних цінностей, станом на 26 травня 1922 року у Херсоні з 17 церков, 12 синагог та 3-х молитовних будинків було вилучено 35 пудів, 25 фунтів, 12 золотників срібла; у 34 волостях Херсонського уїзду 40 пудів, 10 фунтів, 23 золотників; всього ж по уїзду було зібрано 75 пудів, 35 фунтів, 34 золотників [16;22].

При чому 1 пуд дорівнює 16 кг, 1 фунт – 409,5 г., 1 золотник – 4,266 г.

Станом на 14 вересня 1922 року ця сума зросла не значно, приблизно на 9 пудів, і сягнула 84 пудів, 25 фунтів, 22 золотників срібла [19;2].

У Дніпровському уїзді станом на 2 червня 1922 року було вилучено 30 пудів, 32 фунти, 64 золотники срібла. [17;122].

Як видно з вище наведених цифр церковних цінностей на Херсонщині було вилучено не багато. Натомість, було зафіксовано людські жертви. Так, у селі Отбедовасильєвці натовп заважав вилучати цінності, через це було заарештовано трьох церковників, котрі потім намагалися втекти, за що їх було вбито. У селі Заселля на ґрунті вилучення цінностей було вбито жінку, що агітувала за вилучення цінностей. У інших селах таких як Іванівка Ново-Воронцовського району, Тронцо-

Софонівському, Збур'ївці люди теж чинили опір вилученню цінностей, але обійшлося без жертв [19;2].

Загалом в Україні по завершенні кампанії з вилучення церковних цінностей на 1 квітня 1923 року було отримано: 26 пудів, 8 фунтів, 36 золотників золотом; 24565 пудів, 9 фунтів сріблом; 1 пуд, 34 фунти, 18 золотників дорогоцінного каміння; золотої монети на 6185 рублів; срібної – 279 пудів, 34 фунти, 66 золотників. На ці кошти можна було закупити 525 млн. пудів хліба, а закуплено було лише близько 3 млн. пудів, ще частина суми пішла на придбання сільськогосподарського реманенту, робочої худоби, громадські роботи та ін. [3;2].

Слід зазначити, що радянська влада, розгортаючи кампанію по вилученню церковних цінностей для допомоги голодуючим, головними завданнями для себе ставила скомпрометувати вище духовництво й узагалі церкву у боротьбі з голодом і розправитись над не лояльною його частиною, а також зібрати значні кошти на стратегічні потреби держави. Допомога голодуючим серед цих завдань стояла на останньому місці. І це на собі відчула й Херсонщина, котра як і решта України стала донором для тоталітарних потреб радянської держави. Через, що зазнала великих утрат як людських, так і духовних, і матеріальних. Не зважаючи на це, сам факт голоду в Україні у 1921-1922 роках ще дуже довго не визнавався.

Джерела та література:

1. Валентинов А.А. Чёрная книга (Штурм небес) // Волга. – № 6. – 1991. – С. 82 – 95.
2. Возвание Херсоно-Одесского архиепископа Феодосия // Херсонский комунар. – 1922 г. – 21 апреля.
3. Гейко С. Замилити очі усьому світові // Наддніпрянська правда. – 1998. – с.22 січня.
4. Голод и духовенство // Херсонский комунар. – 1922 г. – 5 марта.
5. Грановский М. "О голоде и церковных ценностях" // Херсонский комунар". – 1922 г. – 15 февраля.
6. Декреты Советской власти. – М., 1957. – Т. 1. – С.371.
7. Духовенство и помощь голодающим. Пусть покажут себя не на словах, а на деле // Херсонский комунар. – 1922 г. – 19 лютого.
8. Изъятие церковных ценностей в Херсоне // Херсонский комунар. – 1922 г. – 27 апреля.
9. Изъятие церковных ценностей. Приказ № 69 Отдела Управления Херсонского Уисполкома // Херсонский комунар. – 1922 г. – 16 мая.
10. К изъятию церковных ценностей // Херсонский комунар. – 1922 г. – 7 апреля.
11. К изъятию церковных ценностей // Херсонский комунар. – 1922 г. – 15 апреля.
12. Логачевский К, Соболев В. Воставшие против варварства // Наука и религия. – № 1. – 1990. – С. 36 – 37.
13. Нестуля О. Кампанія по вилученню церковних цінностей і доля культових пам'яток // Історія України. – № 38. – 1997 р. – С. 4-5.
14. Письмо В.М. Молотову для членов Политбюро Цк РКП(б) // Известия ЦК КПСС. – № 4. – апрель. – 1990. – С. 190 – 197.
15. Пospelовский Д. В. Православная церковь в истории Руси, России и СССР. – М.: Библийско-Богословский институт Св. Апостола Андрея, 1996. – 410 с.
16. Постановление ВУЦИК О передаче церковных ценностей в фонд помощи голодающим и сведения об изъяти церковных ценностей по г. Херсону и уезду // ДАХО, ф-р. 1887, оп. 3, спр. 711, арк. 70.
17. Постановление ВУЦИК О передаче церковных ценностей в фонд помощи голодающим. Протоколы заседания Днепровской уездной комиссии по изъятию церковных ценностей, план работы и сведения о проведении в жизнь этого мероприятия // ДАХО, ф-р. 3131, оп. 1, спр. 457, арк. 131.
18. Постановления и распоряжения Николаевского губисполкома об отделении церкви от государства. Акты и описи изъятия имущества церквей г. Херсона и уезда // ДАХО, ф-р 1887, оп. 3, спр. 713. – арк. 250.

19. Херсонский уездный исполком. Постановления ВУЦИК, циркуляры и инструкции губисполкома, отчёты отдела управления о ходе изъятия церковных ценностей в пользу голодающих // ДАХО, ф-р. 1887, оп. 3, спр. 712, арк. 89.
20. Цыпин Владислав История русской церкви 1917-1997. Книга девятая. – М. Изд. Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1917. – 836 с.

О.П. Тригуб

«СПРАВА» БАРМАШОВОЇ

Не дивлячись на значну активізацію сучасних істориків на ниві дослідження репресивної діяльності органів радянської влади і, зокрема, репресій щодо духовенства та віруючих, в історії залишається багато «білих плям». Причин такої ситуації багато: закритість відомчих архівів (зокрема СБУ та МВС); розпорошеність документів, до яких є доступ, за умови чого, для пошуку необхідної інформації треба переглянути значну кількість фондів та папок; відсутність коштів на дослідницьку роботу в різних містах України та Росії тощо.

Автор хотів би ще раз звернутися до відомої справи з вилучення церковних цінностей на Миколаївщині, події якої відбулися в селі Засілля (Бармашове) Жовтневого району. Ця справа про вбивство комуністки, члена Президії 2-го Всеукраїнського з'їзду незаможних селян Ф.М. Бармашової жителями села, за виразом дослідниці Ганни Лаврик, стала «хрестоматійною» і увійшла до цілого ряду пропагандистських книг і брошур про інтриги духовенства проти голодуючих, проти всього «трудового народу». Лише з архівних матеріалів дізнаємося, що причиною розправи над 67-річною активісткою була не агітація за вилучення церковних цінностей та непорозуміння з місцевою владою, а її злочинне недбальство в завідуванні місцевим дитячим притулком. Справа присвячена перебігу даних подій, що потрапила до рук автора в Центральному держархіві громадських об'єднань України (колишній архів ЦК КПУ) і дала поштовх до написання даної статті.

1 травня 1922 року до села Засілля Херсонського повіту Миколаївської губернії прибули представники Комісії по вилученню церковних цінностей для допомоги голодуючим і послала за священником Миколаївської церкви Миколою Слободянніковим. Жінки, почувши про це, вдарили в набат, в результаті чого значна частина селян зібралася біля церкви. Представники Комісії звернулися до натовпу для роз'яснення значення та змісту Декрету про вилучення. До Комісії приєдналася і Бармашова, яка звернулася до односельчан з проханням віддати цінності і допомогти голодуючим.

Та натовп жінок продовжував галасувати, при цьому з натовпу лунали обвинувачення комуністів у всіх негараздах та вигуки, що «більшовики хочуть забрати цінності по карманам». Побачивши серед членів Комісії Бармашову, юрба замість вилучення цінностей, запропонувала їм оглянути місцевий притулок для дітей, який, за їх словами, був у незадовільному стані (пізніше, того ж дня, під час допиту обвинувачених, одна з них – Євдокія Холодилькіна показала, що в селі існувала сліпа впевненість, що в усіх смертях дітей винна Бармашова).

Під час огляду притулку жінки з натовпу почали звинувачувати колишнього голову Волосного виконавчого комітету Івана Рощина у розкраданні фондів для дітей. Останній, оправдуючись, заявив, що «коли я завідував будинком, то все було добре, а тепер завідує Бармашова та інші – винувайте їх». Після цього, юрба почала оскорбляти Бармашову і навіть робилися спроби її побити. Побачивши це, члені Комісії запропонували їй сховатися на деякий час в кімнаті завідувачої дитячим притулком, двері якої були зачинені. На другий день судового засідання, один із

головних свідків з боку обвинувачення, Голова Комісії по вилученню церковних цінностей Терещенко, скаже: «...Баби вбили Бармашову за притулок. Вся місцева влада ходить по базару і збирає для голодних дітей різні продукти, а в той же час в притулку помирають діти від голоду», а вилучити цінності він не зміг лише тому, що інша (!) частина натовпу завадила йому в цьому. При цьому Терещенко наголошував, що **з боку духовенства перешкод до вилучення він не зустрічав** (виділення наше. – О.Т.): «Священик закликав тих, хто зібрався, підкоритися розпорядженню влади, але мотивував це досить своєрідно: – віддайте цінності, бо все рівно силою заберуть».

Після огляду, Комісія, разом із більшою частиною натовпу, повернулася до церкви, залишивши Бармашову в кімнаті. Надалі, юрба жінок, що зібралися біля притулку, зламала двері кімнати і почала бити Бармашову. Остання, вирвалася із їх рук і вибігла на вулицю. Але жінки, що були вкрай збудженні після огляду притулку та розмов про смерть дітей, наздогнали її і, поваливши на землю, хто чим, використовуючи палки та каміння, почали її бити. Побачивши, що жінка вже мертва, юрба потягла її на кладовище, вирила там могилу, зарила труп та закидала його камінням.

Цікавими є два факти: по-перше, місцеві органи влади – міліціонер Олександр Леляєв та Голова Волвиконкому Макар Чередниченко – були повністю на боці жінок і ніякого співчуття до Бармашової не мали; по-друге – вбивство спочатку було визнане кримінальною справою і ніякого інтересу збоку преси та партії не викликало.

Але для партійного керівництва Миколаївської губернії необхідна була гучна «політична» справа, що спиралася б на контрреволюційну сутність «попівсько-куркульського» альянсу. Для цього було зшито «справу» Бармашової, перетворивши її із кримінальної на політичну.

17 травня 1922 року в республіканській газеті ЦК КП(б)У «Коммунист» з'являється стаття під голосним заголовком «Тов. Бармашова – жертва попівсько-бандитської змови», яка розпочала агітаційну кампанію до майбутнього судового процесу Революційного трибуналу. Головною метою статті є створення образу неустанного борця за радянську владу проти «куркульсько-чорносотенно-попівської шайки», яка вирішила «зняти голову у незаможників Херсонщини».

Розгляд справи розпочався 1 червня 1922 року в Миколаївському губернському Революційному трибуналі по Воєнному відділенню і досить детально висвітлювався місцевою пресою. Прокурор, розкривши сутність справи, висунув обвинувачення у спротиві вилученню церковних цінностей та вбивстві Бармашової наступним громадянам: Холодудькіна Євдокія, Макасеєва Пелагея, Макасеєва Зоя, Фролова Ганна, Борисенко Дар'я, Барковська Марфа, Васильєва Домна, Васильєва Пелагея, Циганкова Лідія, Гусенко Уляна, Очкова Ганна, Белкіна Фекла, Малкіна Фекла, Васильєва Ганна, Сизевич Варвара.

Вже в перший день судового засідання було з'ясовано, що під час попереднього слідства до частини звинувачених застосовувалися різного роду катування, як фізичного, так і психологічного плану. На цьому наголошували Холодудькіна, Циганкова, Макасеєва Пелагея, Фролова, Васильєва. З них троє перших на попередньому слідстві визнали себе винними у побитті Бармашової.

Першого дня, під час допиту Фролової, остання досить детально зупинилася на тортурах, стверджуючи, що на попередньому слідстві її пугали катуваннями і таким чином припускали вирвати зізнання у вбивстві, у якому, за її словами, вона ніякої участі не брала. Спочатку Фролову кинули до погребу і над головою розстріляли кулеметну стрічку, згодом погрожували та били. Згодом, на третій день судового засідання, під час допиту свідка Качалова (член повітвиконкому) суд знову звернувся до подробиць знущань над Фроловою. При цьому остання звернулася до Качалова із словами: «Ви мене давно знаєте і мабуть скажете правду. Ви сиділи у

кімнаті, коли мене допитували. Один із допитуваних вставив мені між пальцями патрони і давив руку».

Качалов сказав, що дійсно, один із допитуваних звернувся до Фролової із наступними словами: «Скажи по дружньому усю правду і я тобі за це пожму руку». Фролова подала йому руку, яку той сильно здавив і вона закричала. Однак свідок стверджував, що патронів не бачив.

Звернулася до Качалова і Васильєва, яка стверджувала, що під час її допиту він також був присутній. В один із моментів допиту він вийшов із кімнати, а в цей час її схопили за горло і почали душити. Свідок не заперечував, що вийшовши із кімнати, він почув крик жінки, але коли він повернувся, слідчий сказав йому, що Васильєва кричала тому, що пролився і загорівся ламповий спирт, що сильно налякало Васильєву. Як було в дійсності, свідок сказати не може.

Зрозуміло, що член повітового виконавчого комітету не міг свідчити проти влади, тому свідчення обвинувачених заслуговують на увагу і, ймовірно, є правдивими. Так як слідство велося поспіхом, то головним у справі вважалося вибити зізнання у підсудних, не гребуючи ніякими способами.

Інша обвинувачена – Циганкова, в перший же день судового засідання, сказала, що винною себе не визнає, відмовляється від усього, що було сказано на попередньому слідстві з тієї причини, що вона була піддана тортурам.

Під час допиту обвинувачених всі вони стверджували, що вбивство Бармашової відбулося не на ґрунті опорові вилученню церковних цінностей, а винятково за притулок. Наприклад, Марфа Барковська засвідчила, що натовп шумів біля церкви і вимагав покарання винних за смерть від голоду дітей, що жили у притулку. У натовпі було чути вигуки: «У цьому винні голова Волвиконкому Чередниченко та Бармашова». Опір вилученню підсудна категорично заперечувала, вказуючи, що священник пропонував гомонівшим селянам віддати цінності мирним шляхом.

Інша підсудна – Холодудькіна – взагалі не мала ніякої уяви про значення вилучення церковних цінностей і не знала, що Бармашова є членом комуністичної партії, стверджуючи, що її вбили винятково за притулок, бо із 40 дітей, що проживали там, померло 37, тому якщо «діти гинули, то і Бармашова повинна загинути».

Лише на другий день засідання, свідки почали твердити, що Бармашову вбили за церковні цінності. За виразом присутнього на засіданні представника агітпропу ЦК, звіт якого є основою даного дослідження, саме ці свідчення намалювали картину подій «необхідну для суду»: Бармашова молодець, померло дітей набагато менше, а вбили її винятково за вилучення. При цьому значна частина виступів більше нагадувала трибунні промови, чим свідчення у суді, характеризуючи Бармашову, як «зворушливий героїзм партійної працівниці», а «єдиною причиною її трагічної смерті, за словами свідка Грищенко, є належність до комуністичної партії і захист інтересів голодних при вилученні церковних цінностей».

Не завершивши детального розгляду справи протягом четвертого–дев'ятого днів судового засідання на лаву підсудних попадають нові обвинувачені: за байдуже відношення до вилучення (Ітобто повне невтручання у процес. – О.Т.), що розцінювалося звинуваченням як «опір владі при вилученні церковних цінностей» було притягнуто священника Миколу Слободяннікова; за халатність і приховування слідів злочину завідувачу дитячим притулком Муляєву, Голову волвиконкому Чередниченко і Степана Рулика.

На шостий день суду з'ясувалось, що сільських схід розглядав питання про заміну церковних цінностей іншими дорогоцінними речами, що дозволялося Циркуляром Губвиконкому № 31, за яким церковні речі із дорогоцінних металів могли бути замінені рівнозначною кількістю такого ж металу. Представники місцевої влади в особі голови волвиконкома Чередниченко, і колишнього голови Рощина взяли з

казенних коштів 74 млн. крб. для таких потреб, використали їх для купівлі срібла, яке намагались здати замість церковних цінностей. Внаслідок проведення перехресного допиту було встановлено, що залишок казенних коштів створився внаслідок продажу посівного матеріалу не по фіксованим державним розцінкам в 150 тис. крб. за тону, а по ціні 250 тис. крб. Сума в 74 млн. була розподілена між двома священиками М. Слободянниковим і С. Подольським, на долю священика Слободянікова (37 млн. крб.) і було куплено срібло. Сільський схід розпочався з ударів у церковні дзвони, доручив зібрати народ таким чином голова місцевої міліції Леляєв, а спровокував напад на Бармашову – Рошин. Двом останнім було пред'явлено обвинувачення: першому – за приховування слідів злочину, другому – за бездіяльність і співчуття у вбивстві Бармашової.

Протягом 10-12-го днів засідання суд вислухав промови захисників та обвинувачення. В останньому слові практично жоден із звинувачених винним себе не визнав. Щодо священика Миколи Слободянікова, то він звернув увагу суду на те, що про політику верхів церкви не знав і підпільної агітації, що підривала роботу держави, не проводив, а священик Сергій Подольський взагалі не вважає свою участь у купівлі срібла злочином, бо все робилося з відома влади.

Після восьмигодинного обговорення суд виніс вердикт: за спротив вилученню церковних цінностей та безпосередніх вбивць Бармашової – Холодудькіну Євдокію, Барковську Марфу, Васильєву Пелагею, Циганкову Лідію та Васильєву Ганну; по обвинуваченню у контрреволюції та опорі вилученню – Слободянікова Миколу, Чередниченко Макара і Леляєва Олександра – до вищої міри покарання – розстрілу. Івана Рошина до 5 років ув'язнення; Степана Рулика – 2 роки, священика Сергія Подольського – на 3 роки громадських робіт без позбавлення волі, Муляєву Єфросинію – на 1 рік громадських робіт без позбавлення волі. Сизевич Варвара, Ганна Очкова, Фекла Белкіна, Домна Васильєва, Дар'я Борисенко, Ганна Фролова, Пелагея Макаєєва та Уляна Гусенко отримали по півтора роки громадських робіт без позбавлення волі. Зоя Макаєєва була виправдана.

Під час перебування в Миколаєві голів ВЦВК і ВУЦВК М. Калініна і Г. Петровського 18 червня 1922 р. сестрам Ганні та Пелагеї Васильєвим і Циганковій міра покарання була змінена на 5 років позбавлення волі. У відповідь на таке рішення селяни-незаможники Кременчуцького повіту Черкаської губернії звертаються з вимогою розстріляти усіх 8 звинувачених. Все ж таки було страчено саме 5 осіб. Вирок трибуналу було виконано до 1 жовтня 1922 р.

Таким чином, ми бачимо, як із кримінальної справи по вбивству комнезаможниці Бармашової було створено політичний показовий процес, який свідчить, що частину звинувачених, зокрема священників Засізької Миколаївської церкви було до справи притягнуто майже за вуха – Миколу Слободянікова, за «невтручання у процес вилучення церковних цінностей» засудили до розстрілу (!).

У якості післямови, хотілося б зупинитися на особі священика Миколи Слободянікова і його подальшій долі. За вищезазначеним твердженням миколаївського дослідника Ю. Дем'яненка вирок було виконано до 1 жовтня 1922 року. Але це не відноситься до Миколи Слободянікова. Дослідження останніх десятиліть з історії православної церкви та ролі органів ВЧК-ДПУ-НКВС показують, що процеси 1922 року, на яких духовенство обвинувачувалося в «опорі вилученню церковних цінностей», були направлені не лише на створення «показового» народного суду над ворогами «молодої пролетарської республіки», а й на створенні потужної мережі інформаторів та таємних співробітників (сексотів) у середовищі духовенства та віруючих.

Використовуючи вироки суду, духовенство змушували йти на співробітництво із органами ДПУ. Ймовірно, теж саме трапилося і зі священиком Слободяніковим, який влітку-восени 1922 року звільняється від покарання і стає священиком Леонідо-

Федосеївської церкви (на території лікарні) у місті Миколаєві. Тобто не лише уникає вищої міри покарання, а й піднімається по кар'єрній драбині, отримуючи місце священика у губернському центрі.

Надалі його доля пов'язується із «обновленським» рухом, в якому він прийняв активну участь, увійшовши до «Миколаївського Губернського Комітету прогресивного білого духовенства». Автор припускається думки, що Микола Слободянников грав роль інформатора, повідомляючи органи ДПУ про настрої всередині церковного середовища.

В 1927 році, разом із багатьма священиками Миколаєва, він підтримує «Декларацію» митрополита Сергія про лояльність до радянської влади та невтручання у політичні події, і порвавши, таким чином, із обновленською церквою, переходить до іншого табору. Характеризуючи цього священика газета «Красный Николаев» писала: «...лучше всех устроился поп Слободянников. Он повел свою «политику» так, что путем сговор обдурил всех «мертвецов» (прихильників митрополита Сергія. – О.Т.) и занял пост благочинного. Вообще этот церковник не дает себя в обиду и ловко приспособляется к различным «климатическим» условиям. Он уже был и обновленцем, но там он не обрел необходимых выгод – карман постепенно пустел. Тогда Слободянников стал искать выгодное и теплое местечко. В этих целях он пустил в ход уловки, а потому и стал руководителем «мертвецов» на Николаевщине». Ми бачимо, що «жертва» політичних репресій виявилася насправді досить яскравим пристосованцем, який, на відміну від інших засуджених у 1922 році, уникнув покарання, пішовши на угоду із власною совістю.

Джерела та література:

1. Лаврик Г.В. Політика Радянської держави щодо православної церкви в Україні (1917-1923 рр.): Історико-економічний аспект: Дис... канд. іст. наук: 07.00.01. – Полтава, 1996. – Арк.135.
2. Итоги борьбы с голодом 1921-1922 гг. Сборник статей и отчетов. – М.: 1922. – С.261; Семечко Г.Л. З досвіду роботи партійної організації України по атеїстичному вихованню трудящих (1921-1925 рр.) // УІЖ. – 1967. – №9. – С.103-108.
3. Центральний держархів Вищих органів влади та управління України. – Ф.8. – оп.1. – спр.1015. – арк.1-3.
4. Центральний держархів громадських об'єднань України (ЦДАГОУ). – ф.1. – оп.20. – спр.1492 «Дело об убийстве крестьянки-коммунистки Бармашовой Ф.М. и увековечении ее памяти». – 122 арк.
5. ЦДАГОУ. – ф.1. – оп.20. – спр.1492. – арк.3.
6. Там само. – арк.54.
7. Там само. – арк.5.
8. Там само. – арк.55.
9. Там само. – арк.11-12.
10. Там само. – арк.4, 55-56.
11. Тов. Бармашова – жертва поповско-бандитского заговора // Коммунист. – 1922. – 17 мая. – С.3.
12. Там само.
13. ЦДАГОУ. – ф.1. – оп.20. – спр.1492. – арк.8.
14. Там само. – арк.20-21.
15. Там само. – арк.9.
16. Там само. – арк.8-9.
17. Там само. – арк.5-6.
18. Там само. – арк.13-14.
19. Там само. – арк.17-18.
20. ЦДАГОУ. – ф.1. – оп.20. – спр.1492. – арк.29-32; Дем'яненко Ю.М. Вилучення церковних цінностей на Миколаївщині в 1922 році // Історія. Етнографія. Культура. Нові дослідження. IV Миколаївська обласна краєзнавча конференція. – Миколаїв:

- Атол, 2002. – С.139; Дело об убийстве Бармашовой (седьмой день процесса) // Красный Николаев. – 1922. – 9 июня (№428). – С.3.
21. ЦДАГОУ. – ф.1. – оп.20. – спр.1492. – арк.32; Дело об убийстве Бармашовой (седьмой день процесса) // Красный Николаев. – 1922. – 9 июня (№428). – С.3.
22. Дело об убийстве Бармашовой (прения сторон) // Красный Николаев. – 1922. – 14 июня (№432). – С.2.
23. ЦДАГОУ. – ф.1. – оп.20. – спр.1492. – арк.53-59; Дело об убийстве Бармашовой (прения сторон) // Красный Николаев. – 1922. – 14 июня (№432). – С.2.
24. Дем'яненко Ю.М. Вилучення церковних цінностей на Миколаївщині в 1922 році // Історія. Етнографія. Культура. Нові дослідження. IV Миколаївська обласна краєзнавча конференція. – Миколаїв: Атол, 2002. – С.139.
25. Державний архів Миколаївської області (ДАМО). – ф.Р-156, оп.1, спр.109, арк.50.
26. Дела церковные // Красный Николаев. – 1922. – 14 октября (№534). – С.2.
27. ДАМО. – ф.Р-118, оп.2, спр.281, арк.321-323.
28. Служители культа и... медяков // Красный Николаев. – 1929. – 17 февраля (№2439). – С.3.

Т.М. Пронь

СПЕЦКОЛОНІЗАЦІЯ І СПЕЦПЕРЕСЕЛЕНЦІ УКРАЇНСЬКОГО СТЕПУ В 30-40-х РОКАХ ХХ ст.

У реаліях сьогодення залишається актуальним накопичення краєзнавчих знань, що сприяють створенню всесторонніх аналітичних праць з історичного минулого за доби радянської державності України.

Однією з багатьох утаємничених сторінок нашої історії є здійснення державної політики спецколонізації, тобто освоєння необжитих та малообжитих районів СРСР розкуркуленими заможними селянами в кінці 20-30-х років. Херсонські степи стали одним із таких районів внаслідок прагнення керівництва держави пристосувати їх під вирощування бавовни. Саме ця обставина зумовила в 30-40-х роках ХХ ст. місце "куркульського заслання" на Півдні України. Сюди примусово виселили тисячі селян зі східних республік СРСР – Узбецької, Киргизької, Туркменської. До 1934 р. їх називали спецпереселенцями, з 1934-1944 рр. – трудпоселенцями, з 1944 р. – спецпоселенцями [11, 3]. Вони були позбавлені всіх громадянських прав та перш за все, права на свободу пересування.

Розробка даної теми представляє певний науковий інтерес у зв'язку з активізацією наукових програм з дослідження історії національних меншин, внутрішньої політики радянської влади, зосередження уваги на аналізі найважливіших проблем радянської спадщини пов'язаних з політикою перерозподілу населення та її наслідками.

Аналіз сучасного стану вітчизняної та зарубіжної історичних наук свідчить, що дана тема потрапила в поле зору науковців, але не набула всестороннього висвітлення. Серед нечисленних публікацій, що торкаються спецпереселень на Півдні України, слід виділити серію статей російського вченого В.М. Земськова (Спецпоселенцы по документации НКВД-МВД СССР // Социологические исследования, 1990. – №11. – С. 3-23; "Кулацкая ссылка" в 30-е годы // Там само, 1991. – №10. – С.3-21; "Кулацкая ссылка" накануне и в годы Великой Отечественной войны // Там само, 1992. – №2. – С. 3-25) та українського дослідника І.І. Винниченка (Україна 1920-1930-х: трагічні сторінки формування східної діаспори // Розбудова держави, 1995. – №1. – С.21-27). Автори, спираючись на ґрунтовні документальні джерела Центрального державного архіву Жовтневої революції, вищих органів

державної влади і органів державного управління СРСР (ЦДАЖР СРСР) та Центрального державного архіву громадських об'єднань України (ЦДАГОУ) з'ясували, що "куркульська висилка" на Україні знаходилася лише в Скадовському, Голопристанському та Каховському районах, розташованих у межах нинішньої Херсонської області [8, 21; 9, 5]. Оскільки проблема розглядалася в межах СРСР, дослідники обмежилися статистичними даними щодо районів розселення, кількості переселених та їх подальшої долі.

Першою публікацією, що цілком ґрунтувалася на даних держархіву Херсонської області була стаття С. Сидьолкіної [13]. У ній висвітлювалося питання про політичні репресії серед спецпереселенців у 1937-1938 рр. Паралельно автор звернула увагу на деякі питання, пов'язані з їх проживанням та роботою.

До праць, що мають дотичне відношення до даної проблеми, слід віднести дослідження А.Назарової та З. Орлової [12], присвячене історії голоду на Херсонщині, та Б.Чирка [14], який звернув увагу на спроби державних органів задовольняти національно-культурні інтереси спецпереселенців шляхом видання для них газети.

Інших досліджень не вдалося виявити, ймовірно за все, вони відсутні. Щоправда, достеменно відомо, що такі дослідження мають місце в роботах науковців колишніх союзних республік. 1999 р. з фондами державних архівів Херсонської і Миколаївської областей працював Рустамбек Шамсутдінов – узбецький вчений, доктор історичних наук, професор кафедри історії Узбекистану Анджижонського університету, автор монографії "Висилка" (узб. мовою) [7]. Досліджуючи проблему депортації узбецького селянства на Україну в 1930-1949 рр. протягом багатьох років, вчений дійшов висновку, що розкуркулення було незаконною акцією проти дехканських (селянських) господарств.

Безперечно, історики зробили певний внесок у пошукову роботу по виявленню та осмисленню наявної джерельної бази, утвердженню об'єктивного погляду на процес примусового переселення на Південь України, однак не відтворили його повною мірою.

Продовжуючи вивчати проблему, дослідивши документальні джерела Херсонського держархіву, автор робить спробу більш змістовно розглянути процес поселення, показати умови життя і праці "тамошніх куркулів" у степовому краю України та доповнити певними деталями загальну картину історії нашої держави.

Варто зазначити, що в кінці 20-х років компартійне керівництво СРСР зацікавила ідея вирощування бавовни в степах України. З цією метою силами місцевих селян було організовано кілька бавовнорадгоспів у Миколаївській і Херсонській округах*. Однак перші врожаї показали неспроможність задумки до її реалізації. Витрати на вирощування бавовни низької якості (не встигала визрівати) значно перевищували дохід навіть у повоєнні роки. У 1930 р. бавовняні радгоспи Херсонщини і Миколаївщини виконали плани заготівлі сирця на 18,9 – 40,2% [5, 234]. Намагаючись будь-яким чином покращити становище нерентабельних господарств, уряд запросив добровільно переселятися сюди спеціалістів-бавовнярів з Узбекистану. Так прибув на Херсонщину 1930 р. бригадир радгоспу ім. Комінтерна Голопристанського району Решедуб [13, 56]. Не володіючи російською мовою, він спілкувався з робітниками радгоспу через перекладача. Але такі спеціалісти були рідкістю. Мовний бар'єр, різні умови життя стримували добровільний переселенський рух узбеків.

У січні-березні 1930 р. по республіках СРСР прокотилася перша хвиля розкуркулення. Влітку, згідно з постановою РНК СРСР №174 с від 16 червня 1930 р., розпочинається будівництво спецпоселень для прийому виселених сільських

* 3-х ступенева система управління – губернія-округа-район (1923-1930 рр.)

“багатіїв” у необжитих районах Сибіру [8, 26]. Висилаючи “місцевих куркулів”, владні органи звільняли зайняті землі, розселяли незаможних селян по інших поселеннях Херсонщини і Миколаївщини, готували ґрунт для компактного розселення як заможних так і відносно “заможних” селян з Середньої Азії на теренах Херсонської округи.

І. Винниченко опублікував цікавий документ, за яким 9 серпня 1931 р. заступник голови ДПУ УСРР Карлсон повідомляв ЦК КП(б)У про те, що „на органи ДПУ України покладено керівництво розселенням спецпереселенців, баїв, що підлягають висилці із Середньої Азії в кількості 3000 господарств, їх господарче освоєння, адміністративне, культурно-побутове влаштування, охорона, оперативне обслуговування й доцільне використання як робочої сили” [8, 21].

Зрозуміло, що міцні господарі, не бажаючи вступати до колгоспу, чинили опір колективізації, подавали негативний приклад незаможним селянам. Нічого кращого, як ізолювати їх від громади, не було придумано. Міра визначення заможності була досить умовною. У слідчих справах є записи, що видаються малоймовірними. Так, Г. Матурзаєв мав 5 танців землі, 1 коня, 1 корову, будинок на 13 кімнат і 4-х батраків [6, 17]. Сумнівно, щоб одним конем можливо було обробити таку кількість землі. Зіставлення переліку майна інших розкуркулених говорить про завищення даних, наводить на думку про те, кому це було вигідно.

За визначенням М.Шитюка, державна політика розкуркулення і виселення на спецпоселення мала злочинно-прагматичний характер [15, 152]. Головна ідея цього заходу полягала в тому, щоб: 1) підняти сільськогосподарське виробництво за рахунок перерозподілу майна заможної частини селянства; 2) вилучити з села дешеву робочу силу для районів нового господарського освоєння, а у випадку узбецьких спецпереселенців – для вирощування бавовни в інших регіонах СРСР. Цей захід також переслідував ідеологічну та політичну мету – “утвердити у свідомості народу утопічно-зрівняльні принципи комунізму”, знеславити трудове одноосібне сільське господарство і викоринити психологію заможності [15, 152].

Вищеназваний заступник голови ДПУ УСРР Карлсон доводив до відома ЦК КП(б)У, що “розселення цих господарств намічається переважно в бавовнярських районах на території Херсонської округи (1800 господарств): Каховський (район) – 400, Хорловський – 800, Скадовський – 400, Голопристанський – 300 і на території Мелітопольської округи (сучасні райони Херсонської області, примітка. – Т. П.) 1100 господарств: Генічеський – 350, Ново-Василівський – 250, Ново-Троїцький – 250 і Акимівський – 250. Всього з утриманнями передбачається 18 000 чоловік” [8, 21]. Місце їх висилки визначив не тільки унікальний рід занять, початок вирощування бавовни в краї, але й відносна малозаселеність широких херсонських степових просторів.

Для прийому переселенців спеціального призначення в Каховському, Скадовському, Голопристанському і Гопринському радгоспах було відведено 10 поселень. У 1931 р. до Каховського радгоспу було завезено першу групу “розкуркулених” вихідців з Багдадського, Кокандського, Наринського районів Узбекистану і Киргизії. Вони були поселені на центральній садибі радгоспу в селі Кам’янці і в сусідніх Сергіївських хуторах [13, 56].

Матеріали слідчих справ фонду управління КДБ по Херсонській області дають можливість встановити, що, крім спецпереселенців узбеків, тут також були киргизи, таджики, казахи та туркмени [6, 1-234]. Дослідниця С. Сидьолкіна без посилання на документи стверджує, що серед спецпереселенців були і заможні росіяни з Киргизії, які переселилися туди з густозаселених і малозаселених губерній Росії наприкінці XIX – на початку XX ст. [13, 53]. Однак підтвердити це архівними документами не вдалося, принаймні, у вересні 1938 р. вони не числилися в складі даного контингенту. В акті перевірки трудпоселень, проведеною оргкомітетом Верховної

Ради УРСР по Миколаївській області (утворена у 1937 р., включала територію Херсонської округи), зазначені лише узбецькі та киргизькі школи [1, 119].

Найбільш масові переселення проводилися в 1931-1932 рр. На 1 січня 1932 р. на обліку стояло 14 934 чол. [10, 4], але примусове виселення продовжувалося протягом всього року. І це тоді, коли голод набирив катастрофічних темпів. Протягом 10 лютого – 5 березня 1932 р. до округи завезли ще 1590 сімей. Для їх прийому було наказано побудувати додатково 8 нових поселень, розрахованих на 200 – 250 сімей (1000 – 1200 чол.). Навіть визначалася “норма” холостяків – 84 чол. на поселення [4, 2, 37, 71].

Щоб обмежити можливість втечі спецконтингенту для устрою спецпоселень, згідно з інструкцією, вибиралися місця в степах „без особливих рельєфів і будь-якої прив'язки відносно частин світу”, максимально віддалені й ізольовані від навколишніх сіл вільного населення та залізничних станцій, розташовані за 2-3 км від бавовняних полів [4, 2, 71]. Так, на території Каховського радгоспу виникли спецпоселення Червоний Подол, хутори Олешківські, Сергіївські, Цукерні, у Скадовському – поселення № 1, 2, 3, 4, 5, 7, а також Гилянове і Чолбаси, у Голопристанському – поселення Покровсько-Облоїське, Михайлівське, Суворове, у Гопринському – Сбур'єво-Колегейське [4, 11].

Переселених поселяли в старих селянських будинках, що потребували капітального ремонту, бараках, гуртожитках казарменого типу на 60 чол., а також у нових, побудованих із саману, 3-х секційних будинках на 2 відділення під глиняно-комишовим дахом. У них влаштовували до 12 сімей, середня кількість членів кожної складала щонайменше 6 чол. На одного поселенця припадало 3-4 кв.м житлової площі [4, 5]. У будівництві дотримувалися українського стандарту (освітлення вікнами, наявність дерев'яних дверей, глиномазана підлога). Національні килими слугували розсувними перестінками.

Органи влади намагалися налагодити колишнє, звичне життя спецпереселених. Сім'ям для ведення господарства відводилася садиба площею 60 десятин. Згідно з розпорядженням, кожне поселення мало своє автономне обслуговування, як-то: школа, лікарня, лазня, дезкамера, хлібопекарня, магазин, склади для товарів, клуб, дитячі садки, їдальня, у якій готували національні страви, пошта, спеціальний телефонний зв'язок [4, 41]. Водопостачання забезпечувалося одним артезіанським колодязем. Однак перевірки обслуговування переселенців відмічали велику кількість недоліків у цій справі навіть у 1937-1938 рр.: багато будинків були не придатні для житла, ремонт затягувався, чайхани були погано обладнані, бані не відремонтовані, паливо не підвозилося, криниць не вистачало, їх чистка не проводилася, школи не ремонтувалися, бракувало вчителів і підручників, продукти харчування доставлялися не регулярно, продаж фуражу для худоби не був налагоджений та ін. [2, 56, 119-120]. Це викликало справедливі нарікання, незадоволення в спецпереселенців, які становили основну робочу силу бавовняних радгоспів. У 1932 р. лише в Скадовському, Каховському та Голопристанському радгоспах перебувало 2804 сім'ї, загальним числом 10 017 чоловік. Найбільше їх було завезено до Скадовського радгоспу – 1367 сімей (4804 чол.), Каховського 850 сімей (3213 чол.), і Голопристанського 587 сімей (2000 чол.) [4, 92]. Всього, за деякими даними, на території нинішньої Херсонщини у вересні 1932 р. нараховувалося 15 тис. “тамтешніх куркулів” [12, 39].

Основне завдання організаційної роботи серед висланих полягало в тому, щоб мобілізувати всі трудові зусилля на вирощування бавовни, виконання державних планів. Спецпереселенці переважно працювали збирачами сирця бавовни (норма збору складала 30-50 кг на день, ударна „стаханівська” – 100 кг), різноробочими, рідше трактористами і конюхами [1, 122; 2, 38]. Тільки з часом дозволили підготовку водіїв автотранспорту з числа найбільш надійних виселенців. До збирання бавовни

допускалися також у незначній кількості вільнонаймані місцеві жителі. Норми збору бавовни для них в залежності від врожайності полів складали 18-25 кг.

Багато уваги приділялося освітній та виховній роботі. У поселеннях першого вищезазначеного радгоспу було відкрито 14 шкіл на 500 чол. кожна, у другому – 8 шкіл на 320 учнів, у третьому – 7 шкіл на 200 учнів [4, 92]. Трудове та інтернаціональне виховання в поселеннях здійснювалося усіма видами масової роботи – стінгазети, гуртки, постанови вистав, виробничі наради, загальні збори, ударництво, соцзмагання, організація спецбригад, запровадження преміально-прогресивної підрядної оплати праці тощо [3, 8]. Були навіть спроби задовольнити їх національно-культурні інтереси. 4 листопада 1932 р. Секретаріат ЦК КП(б)У розглянув питання “Про перетворення міжрайонної газети “Червона зірка”, що обслуговувала спецпереселенців, в обласну нацменівську газету Одеської області з місцем видання в Херсоні” і ухвалив: “Тираж газети встановити 8 000 з виходом 15 разів на місяць 5 мовами: російською, українською, узбецькою, киргизькою, туркменською... Просити ЦК ВКП(б) відрядити в розпорядження ЦК КП(б)У відповідального редактора для цієї газети, який знає узбецьку та туркменську мови” [14, 74].

Дієвим заходом спецконтролю за спецпереселенцями було вилучення в них паспортів – у випадку втечі їх очікувало засудження на два роки за бродяжництво [15, 71-72].

Незважаючи на те, що “куркульське виселення” продовжувалося і в наступні роки, чисельність спецпереселенців весь час коливалася. Позначалося зниження кількості направлень на спецпоселення, висока смертність, втечі та інші причини вибуття. Цілком ймовірно, що мав місце і незначний відсоток перегляду справ і відміни покарання. 1 липня 1938 р. у 44 трудпоселеннях перебувало 7 470 чол., 1 січня 1939 р. – 6 954 чол., а 1 січня 1940 р. – 7 328 чол. [10, 9].

Поряд із місцевими жителями переселенці долали чимало труднощів: напівголодне існування, брак житла, антисанітарний стан багатьох приміщень, напружене становище з робочим транспортом, тяжка праця, високий рівень захворюваності, відсутність або затримка з видачею будматеріалів, заробітної платні, запізнення з кредитуванням, а згодом і повне припинення Комунбанком будівельного фінансування [4, 93]. Таке ставлення до людей не могло не викликати супротиву. Найбільш “популярною” формою протесту була втеча з поселень. Так, у 1932 р. втекло 961 чол., повернено 140, у 1933 р. – 473, повернено 119 [10, 5].

Торкнувся спецпереселенців і голод. Як вони його пережили невідомо, але, виходячи з статистики природного руху, можна припустити, що голодних смертей було багато. За даними В.М.Земськова у 1932 р. померло 704 чол., у 1933 р. – 2379 чол. [10, 5]. Збільшилася й кількість тих, хто вибув з інших незазначених причин, відповідно – 359 і 1637. Наведемо гнівне висловлювання виселенця Ш. Камбарадієва з його слідчої справи: „Ми голодували у 1933, тому, що радянська влада організувала громадську кухню для того, щоб робочі стояли в черзі за хлібом і жили в бараках. Хліб був тоді, але його спеціально не продавали, щоб люди повмирали з голоду” (стилістику та правопис оригіналу збережено. – Т. П.) [6, 10]. Отже, заробляючи на життя іншим, ніж місцеві селяни способом, не вирощуючи хліб, а значить, і забирати не було що, знаходячись під постійним контролем, спецпереселенці все рівно не були захищеними від “виховної” голодної акції. На 1 січня 1934 р. на обліку стояло 10 392 чол. [10, 5]. Тільки 1935 р. в поселеннях було введено карткову систему.

Чергове лихо спіткало тепер уже трудпоселенців у 1937-1938 рр. Репресовані на батьківщині і примусово виселені на Південь України на 5 років, замість звільнення, були репресовані вдруге [13, 57]. Херсонський обласний архів зберігає сотні слідчих справ узбеків. З них дізнаємося про життя спецпереселенців на висилці,

про нестерпне бажання повернутися додому (втечі, передачі вістей на батьківщину, створення колективного таємного фонду для надання грошової допомоги втікачам), негативні висловлювання на адресу політики радянської влади [6, 1-9]. Ставлячись із великою обережністю до таких справ, звертаємо увагу на те, що йдучи на розстріл, люди не визнавали своєї провини, багато хто з поселенців отримав 10 років ув'язнення. Долі більшості з них склалися трагічно. Після перегляду справ напередодні війни частину їх було звільнено і відправлено до Узбекистану, чимало вивезено, за свідченням місцевих жителів, "у невідомому напрямку" [6, 223]. Разом з тим, на початку війни на окупованій території залишилося близько 6 тис. трудпоселенців [9, 24]. Деякі з них погодилися співпрацювати з фашистським режимом, інші, переважно молодь, раділи перемогам Радянської Армії. Більшість все ж займала обережну позицію, так як війна продовжувалася і кінець її був не визначеним. В.М.Земськову вдалося з'ясувати повоєнні переміщення трудпоселенців Херсонщини. За час окупації, особливо перед приходом радянських військ, трудпоселення покинули почасти добровільно або вимушено, через погрози гітлерівців розстрілом за невиконання наказу про тотальну евакуацію 5250 чол. [9, 24]. Тільки 1,5 тис. голодних, виснажених і обірваних спецпоселенців зустріли в березні 1944 р. червоноармійців. Протягом весни і літа частина "біженців", не маючи права повертатися на історичні землі, змушена була повернутися в місця виселення. Пройшовши відповідні перевірки, у грудні 1944 р. з різних причин покинули поселення 1955 чол., 275 чоловік було мобілізовано в армію і на роботу в промисловість.

Та вже на початку 1945 р. Відділ спецпоселень УНКВС по Херсонській області (утворена у 1944 р.) розгорнув роботу по відновленню "кулацького заслання". До 1 квітня 1945 р. чисельність населення в спецпоселеннях була доведена до 5570 чол. [9, 24]. У подальшому кількість спецпоселенців у Херсонській області у зв'язку із застосуванням постанови РНК СРСР від 22 жовтня 1938 р., директив НКВС СРСР від 22 жовтня 1942 р. і від 25 травня 1944 р. [9, 24] зменшувалася. Органи управління намагалися закріпити їх на місцях, проте з припиненням вирощування бавовни та з наданням права вільного пересування в середині 50-х років і реабілітацією вони виїхали на батьківщину.

Результати проведеного дослідження дозволяють констатувати, що:

- землі Півдня України використовувалися під час проведення суцільної колективізації сільськогосподарського виробництва в масштабах СРСР для розселення примусових мігрантів (депортованих) з інших республік;
- примусовий міграційний рух був організований під впливом політичних та економічних чинників;
- родючі степові землі Херсонщини піднімалися також і працею спецпереселенців;
- зважаючи на існуючі, хоча і незначні контакти з місцевим населенням, можна стверджувати, що тут мали місце і міжетнічні шлюби – поширене явище на спецпоселеннях;
- у 30-40-х роках влада поступово поверталася до цілеспрямованої імперської політики перерозподілу населення (трудових ресурсів);
- маніпулювання населенням, трудове використання „куркульських господарств” розсіяло на безкраїх просторах тисячі людей, зумовило обертний міграційний рух 60-70 рр., зламало дух опору. Радянське керівництво досягло поставленої політичної мети – інтернаціоналізувати суспільні відносини, упокорити силою та підготувати слухняну „соціалістичну армію праці”. У наступні роки „народна армія” вже не боролася з владою, а реалістично сприймала соціалістичний лад.

Таким чином, використання історіографічних та вперше введених до наукового обігу архівних джерел дозволило узагальнити існуючі дослідження, розширити коло наукового пошуку. Проте, це не виключає можливості доповнення джерельної бази подальшими розробками. Піднята тема заслуговує окремого висвітлення в комплексних дослідженнях по вивченню здійснення політики колективізації, етнічних або міграційних процесів ХХ століття на Україні.

Джерела та література:

1. Державний архів Миколаївської області, ф.Р. 992, оп.1, спр.32.
2. Там само, спр.83.
3. Державний архів Херсонської області (далі – ДАХО), ф.Р.433, оп.1, спр.67.
4. Там само, спр.132.
5. Там само, ф.Р.453, оп.1, спр.1.
6. Там само, ф.Р.4033, оп.5, спр.20.
7. Див.: ДАХО, Шамсутдінов Р.Т. – особова справа дослідника.
8. Винниченко І. Україна 1920 – 1930-х: трагічні сторінки формування східної діаспори // Розбудова держави. – 1995. – № 1. – С.21-27.
9. Земсков В.Н. “Кулацкая ссылка” накануне и в годы Великой Отечественной войны // Социологические исследования, 1992. – №2. – С.3-25.
10. Земсков В.Н. “Кулацкая ссылка” в 30-е годы // Социологические исследования, 1991. – №10. – С.3-21.
11. Земсков В.Н. Спецпоселенцы по документации НКВД – МВД СССР // Социологические исследования, 1990. – №11. – С.3-22.
12. Назарова А., Орлова З. З історії голоду на Херсонщині // Константи. Альманах соціальних досліджень. – Херсон, 1996. – №2 (5). – С.35-40.
13. Сидьолкіна С. Л. До питання про незаконні політичні репресії серед узбецьких і киргизьких спецпереселенців у Каховському районі в 1937 – 1938 рр. // Музей і ХХІ сторіччя: 36. наук. праць. – Херсон, 2000. – С.55-61.
14. Чирко Б.В. Політичне тавро: спецпереселенці. Документальна розповідь про депортацію національних меншин (1930-ті роки) // Відродження, 1993. – №10. – С.72-75.
15. Шитюк М.М. Масові репресії проти населення Півдня України в 20-50-ті роки ХХ століття. – К.: “Тетра”, 2000. – 532 с.

Н.В. Сугацька

***ПОДІЇ ХОЛОКОСТУ НА МИКОЛАЇВЩИНІ ПІД ЧАС НІМЕЦЬКОЇ
ТА РУМУНСЬКОЇ ФАШИСТСЬКОЇ ОКУПАЦІЇ***

Трагічні події Холокосту протягом останніх двох десятиліть є предметом активної уваги відчизняних дослідників. Найбільш суттєвим внеском українських істориків у світове холокостознавство можна вважати регіоналістичні дослідження, сукупність яких дозволила визначити регіональні особливості явища в західноукраїнському, центральному, подільському регіонах. Серед найменш досліджених, певною мірою, залишається південноукраїнський регіон, зокрема Миколаївщина. Подіям Холокосту в цьому регіоні присвячені роботи М. Козиревої, В. Щукіна, П. Соболя, М. Шитюка [1,2,3].

Метою даної роботи є спроба подати узагальнену картину подій в м. Миколаєві та сільській місцевості, включаючи як німецьку, так і румунську окупаційні зони.

Ще до початку Другої світової війни нацистський уряд Німеччини розпочав проведення спеціальної політики по відношенню до єврейського населення, яка отримала назву “Остаточного вирішення єврейського питання”. Кінцевою метою

цього політичного курсу мала бути повна ліквідація єврейського населення всієї Європи. Практичне здійснення цієї політики проводилося наполегливо і послідовно. Перший етап реалізації цієї політики (1933 – серпень 1939р.р.) передбачав витиснення євреїв з політичного, економічного та суспільного життя Німеччини, а також виштовхування їх, як примусових емігрантів, за межі країни. Другий етап (вересень 1939 – червень 1941р.р.) включав ізоляцію єврейського населення окупованих країн в межах гетто та переміщення євреїв до концентраційних таборів для подальшого знищення.

Початок війни фашистської Німеччини проти Радянського Союзу та окупація південноукраїнських земель стали початком третього етапу “Остаточного вирішення єврейського питання” (літо 1941 – осінь 1943р.р.), що означало початок тотального знищення євреїв у всіх окупованих країнах. Таких масштабів жорстокого, безглузлого винищення мирного населення історія людства ще не знала. Події на Миколаївщині в часи фашистської окупації яскраво підтверджують трагізм ситуації.

Ще до початку військових дій німецьким командуванням було видано директиви до плану “Барбаросса”, а також три накази (від 13 травня – про військову юрисдикцію в зоні здійснення плану “Барбаросса”; від 19 травня про заходи проти більшовицьких агітаторів, партизанів та євреїв; від 6 червня 1941 року – так званий “наказ про комісарів”), що давали обґрунтування для терору. Згідно з цими документами, євреї прирівнювалися до потенційних супротивників окупаційного режиму, яких слід було розстріляти. Згідно з зазначеними наказами для військових підрозділів СС, на які покладалося вирішення вказаних завдань, було видано директиву від 2 липня 1941 року, в якій було повторено та конкретизовано завдання по знищенню мирного населення, включаючи євреїв [4]. Для реалізації цих завдань було створено чотири оперативних групи (айнзацгрупен) СС, які безпосередньо займалися знищенням євреїв та комісарів. На одну з них – айнзацгрупу “D” покладалися дії на Півдні України, в Молдавії, Криму [5].

На Півдні України, на відміну від інших захоплених регіонів, окупанти майже не створювали гетто як місця концентрації євреїв – стратегічний курс був взятий на термінове знищення євреїв безпосередньо після початку окупації. На Миколаївщині гетто були створені лише подекуди в північних районах: Кривому Озері, Мостовому, Голті (Первомайську). Але й вони проіснували недовгий час. Є згадки (в документах румунської окупаційної адміністрації Трансністрії) про існування гетто і в інших місцях, але нема підтверджень щодо існування в них органів єврейського самоврядування (юденратів), тому вірогідніше, що це були лише табори для тимчасового перебування євреїв. Згідно із зізнаннями колишнього начальника управління безпеки Сандлера, що прозвучали під час післявоєнного судового процесу про злочини фашистів на Миколаївщині, слідом за наступаючими бойовими частинами німецької армії, зазвичай просувалася оперативна команда СС. “Кожна оперативна команда просувалася слідом за частинами німецької армії, що наступали і, з заняттям населеного пункту або міста, здійснювала вилучення радянського активу, євреїв та інших осіб, неблагонадійних для німецької армії і знищувала їх” [6]. Як правило, після захоплення кожного населеного пункту владою видавався відповідний наказ і розпочиналося безпосереднє знищення місцевих євреїв.

Згідно з даними перепису населення 1939р. у Миколаївській області проживали 44269 євреїв, у тому числі в Миколаєві – 25280, що складало понад 15% жителів міста [7]. Звичайно, що за швидких темпів німецької окупації багатьом з них не пощастило евакуюватися.

Під час допиту на процесі над фашистськими злочинцями у Нюренберзі 1948р. командир айнзацгрупи “D” групенфюрер О. Олендорф так описував події, що відбувалися після здійснення окупації населеного пункту: “Місцева оперативна

команда прагнула здійснити облік всіх євреїв і об'являла реєстрацію... Євреїв після реєстрації збирали в одне встановлене місце. Звідти їх пізніше перевозили до місця знищення. Як правило, місцем страти був протитанковий рів або просто яма. Страта здійснювалася по-військовому згідно з командою...". На запитання члену Міжнародного трибуналу від СРСР І. Никитченка, за якими мотивами знищували людей, Олендорф відповів, що був наказ – єврейське населення повинно бути повністю знищене [8]. Події, що відбувалися в Миколаєві, повністю підтверджували слова Олендорфа.

Місто було захоплене фашистами 16 серпня 1941р. Трагічні події відбувалися в Миколаєві протягом другої половини серпня 1941р., коли євреям, які проживали в місті, було наказано з'явитися для реєстрації з документами, грошима, цінностями та речами першої необхідності на збірні пункти в районі старого міського єврейського кладовища. Велика колона людей, які поки ще не уявляли своєї подальшої долі, рухалася по Херсонській вулиці. Частина з них (близько 5 тис. осіб) було розстріляно прямо на міському кладовищі (випадково вдалося врятуватися лише кільком особам). Під час розстрілу кладовище оточили військами, щоб позбутися свідків. Всіх інших на вантажних машинах протягом трьох днів вивозили за межі міста "на роботи", ніхто з них вже не повертався. Євреїв, що утримувалися на кладовищі, вивозили за межі міста в район селища Воскресенська. У балках між селами Воскресенськ і Калинівка у них відібрали цінності, одяг і методично розстрілювали [9]. 21 вересня були розстріляні євреї – чоловіки. 22 – 23 вересня були знищені жінки та діти. Після розстрілів у землю було закладено вибухівку і здійснено вибухи, щоб позасипати трупи.

Тим часом, опергрупа "D" проводила рейди по місту в пошуках євреїв, що уникли знищення. Характерно, що в цей час окупанти ще не наважуються називати речі своїми іменами і в документах фігурують слова "реєстрація" та "евакуація". Протягом вересня тривали виявлення та арешти євреїв, що не з'явилися на "реєстрацію".

Арештованих у закритих машинах відвозили до стін селища Темвод і там розстрілювали біля заздалегідь підготовлених ям.

В донесенні опергрупи "D" від 2 жовтня 1941 року підбиваються певні підсумки: "За звітний період від євреїв особливо були звільнені міста Миколаїв та Херсон. З 16.09 до 30.09 було страчено 22467 євреїв та комуністів. Загальна кількість 35782. Фельдкомендатура Миколаєва звітувала про свою діяльність протягом серпня – вересня таким чином: „В Миколаєві та Херсоні євреї евакуйовані СД. Тому намір створити гетто не міг бути здійсненим" [10]. На суді над фашистськими злочинцями, що відбувся у Мюнхені 1972р. приводився факт розстрілу євреїв у Вознесенську: "В точно не встановлений день у вересні 1941р. підкоманда під керівництвом Фінгера за наказом Перстерера розстріляла за містом Вознесенськ не менше 200 євреїв – чоловіків, жінок та дітей... Люди групами по 30 осіб відводилися у протитанковий рів або гравійний кар'єр, де їх вбивали пострілами в потилицю або спину" [11]. Не менше 160 євреїв були розстріляні у вересні 1941р. поблизу селища Снігурівка. В цей же період у селищі Нова Одеса знищені 125 євреїв [12].

Схожою була ситуація і в сільській місцевості в колишніх єврейських колоніях. В 20-30 р.р. ХХ ст. ці колонії стали єврейськими колгоспами. Події, що відбувалися в цих селах з перших днів фашистської окупації, розвивалися надзвичайно трагічно. Типовими були події в селі Новий Путь Снігурівського району, де за спогадами мешканців сусідніх сіл, всім жителям цього населеного пункту (а це були, в основному, євреї), через тиждень після приходу німців було наказано вийти на околицю села, де їх розстріляли біля викопаної ними ж траншеї. Варто зазначити, що абсолютна більшість жителів цього села навіть не збиралася евакуюватися до приходу окупантів, бо не знали про антиєврейську політику фашистської Німеччини

та перші факти масового знищення євреїв, що вже відбулися на цей час, бо радянська преса не вважала за необхідне інформувати про це. З усіх жителів села врятувалися лише дві сім'ї, котрі встигли виїхати до приходу окупантів. У вересні 1941 р. було проведено розстріл єврейського населення в одному з найбільших єврейських поселень Півдня України селищі Нагартав. Тут на єврейському кладовищі окупантами було знищено 865 євреїв [13]. Трагічний перелік можна продовжити: протягом вересня 1941р. в с. Добroe Баштанського району знищені 500 євреїв; у с. Новополтавка – 837 [14]; в с. Єфінгар (Плющівка) -519; у с. Романівка – 998; у с. Лиса Гора – 225; у колгоспах "Арбейт" та "Червона зірка" Снігурівського району – 600 [15].

З вересня 1941 р. територію між Дністром та Південним Бугом було передано в управління румунським окупаційним органам і вона отримала назву Трансністрія, але ще протягом серпня – вересня цей регіон досить ретельно "прочесали" команди опергрупи "D", знищуючи євреїв, яких змогли виявити.

В Миколаївських районах Трансністрії діяла дислокована в німецькій колонії Ландау зондергрупа, що поділялася на 18 бірахокоманд (комендатур), які розташовувалися лише в німецьких колоніях. Бірахокоманди діяли в колоніях Шпейер, Вормс, Гальбштадт, Раштадт. Районним комендатурам підпорядковувалися загони "зельбсштутц" ("самооборони"), до складу яких були включені місцеві німецькі колоністи. Саме їх окупаційна влада намагалася використовувати як свою головну опору серед місцевого населення.

Влітку 1941р. згідно з наказом генерал-губернатора Трансністрії розпочалося створення таборів для масового знищення євреїв. Найбільшими на території Миколаївської області були табори в с. Богданівці Доманівського району та в с. Доманівці. Сюди румунська адміністрація спрямувала основний потік єврейського населення, що переміщувалося з Одеси, Бесарабії та інших районів Трансністрії. В цілому в цих таборах було сконцентровано близько 54 тис. євреїв. За наказом губернатора повіту Голта М. Ізопеску у грудні 1941 р. розпочалися масові розстріли, що проводилися силами загонів "зельбсштутц" та українських поліцаїв голтянської повітової поліції. Більшість приречених було страчено в ході масових розстрілів 21-23 та 27-31 грудня, а частину спалено в свинарниках (в основному немінці, жінки та діти). Ця акція носила кодову назву "Подарунок Сталіну" і була приурочена з явним наміром до дня його народження [16]. Оскільки число страчених було дуже великим (тільки розстріляних – 48000), М. Ізопеску наказав спалювати трупи, намагаючись приховати сліди злочину. Для цього він підібрав 200 здорових в'язнів. Трупи спалювалися протягом двох місяців: у січні та лютому 1942 р. 200 в'язнів трудилися протягом двох місяців, знищуючи сліди злочину. Після завершення цієї операції 150 з 200 в'язнів були розстріляні під приводом того, що вони виконали наказ недостатньо швидко.

Знищення євреїв у Доманівському таборі (близько 18 тис.) продовжувалося у січні – лютому 1942 р. Після цього М. Ізопеску наказав створювати т. зв. "табори знищення", де відбувалася ліквідація євреїв ще більш варварським способом – голодом. Найбільш відомий з таких таборів був створений у с. Акмечетка та Сирітське Голтянського повіту. Євреїв, депортованих з інших регіонів, утримували на фермах, віддалених від населених пунктів, де вони були повністю позбавлені їжі. Так, протягом кількох тижнів було знищено майже 4000 осіб [17]. На околиці с. Градівка людей знищували в трьох печах – варницях для випалення вапняку, де було розстріляно та спалено близько 7000 чол. [18].

Крім великомасштабних розстрілів проводилася значна кількість менш чисельних за кількістю жертв акцій, спрямованих на методичне викорінення євреїв. Так, загін "самооборони" хут. Нова Америка у складі 32 колоністів протягом січня – жовтня 1941 р. знищив у Веселинівському районі біля сіл Подолянки та Сухої Балки по 300 чол., за с. Степанівкою – 360 чол., хут. Новоїльнкою – 180 чол.; у

Вознесенському районі за с. Яструбинове та хут. Бабина балка по 600 чол., біля хут. Нова Америка – 300 чол.; у Доманівському районі за с. Шевченко – 250 чол., с. Нова Умань – 100 чол. мирного єврейського населення [19].

Треба зазначити, що разом з окупантами в актах масового знищення єврейського населення брали участь німці (фольксдойче) – жителі німецьких колоній, що існували на Миколаївщині ще з кінця XVIII ст. Об'єктивні матеріали щодо участі фольксдойче у каральних акціях були наведені під час показових судових процесів, проведених у 1965 та 1967 р.р. в Миколаєві виїздною сесією Верховного Суду УРСР.

Не поодинокими, на жаль, були і факти участі українського населення в подіях Катастрофи. Маємо кілька документальних свідчень таких випадків. Приміром, у вересні 1941 р. українцями – жителями колгоспу ім. Кагановича (40 км від Миколаєва) були передані німцям для розстрілу не менше 70 євреїв, що були знищені у тому ж населеному пункті [20]. У цьому випадку українці хоча б не брали участі у розстрілі. Але є й інші факти. Група українців – поліцаїв брала участь у розстрілах євреїв у Богданівському таборі, с. Червона Володимирівка, Лідіївка, Мостове [21]. Українці – поліцаї брали участь у знищенні єврейського населення Баштанки, колоній Добре, Єфінгар, Новополтавки. Але серед українців були й люди, які ризикували своїм життям та життям своїх близьких, надаючи допомогу та переховуючи євреїв. У повоєнний період по всій Європі велися пошуки людей, які рятували євреїв від фашистського терору. Таким людям присвоювалося звання "Праведники миру", що є однією з найбільш почесних міжнародних відзнак в світі. В цілому по країні цим званням були відзначені понад 2500 осіб. На жаль, така пошукова робота на Півдні України була розгорнута лише у 90-х рр. XX ст., коли багато з цих людей вже пішли з життя, ті ж, що дожили до цього часу, часто не могли знайти свідків, які могли б підтвердити їх участь у рятуванні євреїв.

Наведені факти є лише трагічними фрагментами Катастрофи європейського єврейства. Події цього періоду на Півдні України ще чекають свого комплексного та багатогранного дослідження. Ще живі свідки та євреї, що попри все спромоглися вижити в ті страшні часи. Наш історичний обов'язок – зібрати та зберегти для нащадків їхні безцінні свідчення сили людського духу.

Таким чином, події Холокосту на Миколаївщині, будучи не менш трагічними, ніж в інших регіонах України, при цьому здійснювалися окупантами більш відверто та цинічно. В цьому регіоні окупантами ставилася мета повного тотального знищення єврейського населення. Тут майже не створювалися гетто та табори тимчасового перебування євреїв і абсолютна більшість їх знищувалася безпосередньо після завершення окупації цих земель. Особливістю подій в Трансністрії було те, що на територію Миколаївщини (Доманівка, Богданівка) було переміщено для знищення більшу частину єврейського населення Одеси, а згодом сюди депортувалося ще й єврейське населення з Буковини та Бесарабії.

Не можна не звернути увагу і на те, що в акціях масового знищення євреїв брали участь разом з окупантами і місцеві колаборанти, що мало місце і в інших регіонах України, але на Миколаївщині серед колаборантів особливу активність виявляло місцеве німецьке населення – т.з. "фольксдойче".

Джерела та література:

1. Козирєва М.Е., Щукін В.В. Доля євреїв Миколаївщини в період фашистської окупації // Первые Запорожские еврейские чтения «Еврейское население Юга Украины»: Доклады и сообщения. – Запорожье. – 1997. – С. 124 – 127.
2. Соболев П.І. Нацистський геноцид на території Миколаївщини в роки Великої Вітчизняної війни (1941 – 1944) // Миколаївщина в роки Великої Вітчизняної війни: 1941 – 1944. (До 60-річчя визволення області від німецько-румунських окупантів). – Миколаїв: „Квіт”. – 2004. – С. 262 – 284.

3. Шитюк М.М. Архіви Німеччини про окупацію і відступ німецьких військ з Миколаївщини // Миколаївщина в роки Великої Вітчизняної війни. – 1941- 1944. (До 60-річчя визволення області від німецько-румунських окупантів). – Миколаїв: „Квіт”. – 2004. – С. 385-401.
4. Арад И. Катастрофа советского еврейства // Катастрофа (Шоа) и сопротивление. – Тель-Авив – Киев. – 1993. – С. 5-6.
5. Сборник документов и материалов об уничтожении нацистами евреев Украины в 1941-1944 годах / Сост. А.Круглов. – К., 2002. – С. 17-20.
6. Цит. по: Богомолов П. Кровавый след // Южная правда. – 1995. – 27 апреля.
7. Distribution of the Jewish Population of the USSR 1939. – Jerusalem, 1993.
8. Елисаветский С. Холокост на юге Украины (1941-1944 гг.) (Николаевская, Херсонская, Запорожская области) // Голокост і сучасність. – 2002. – С. 6 –7.
9. Державний архів Миколаївської області. (ДАМО). Ф. Р. 1002, оп. 3, спр. 29, л. 15-16.
10. Сборник документов и материалов об уничтожении нацистами евреев Украины в 1941 – 1944 годах. – К., 2002. – С. 93.
11. Російський державний військовий архів. Ф. 1275, оп 3, спр. 662. – С. 175.
12. ДАМО. Ф. Р. 7021, оп. 68, спр. 183, арк. 46.
13. Шайкин И.М. Маленькая столица или еврейская земледельческая колония Нагартав // Миколаївська обласна краєзнавча конференція. Історія, етнографія, культура. Нові дослідження. – Миколаїв. – 2002. – С.236.
14. ДАМО. Ф.Р. 7021, оп. 68, спр. 183, арк. 46.
15. Сборник документов и материалов об уничтожении нацистами евреев Украины в 1941- 1944 годах.– К., 2002. – С. 210-212.; ДАМО. Ф.Р. – 7021, оп. 69, спр. 412, арк. 19, 49.
16. Чунихин В. Операция «Подарок Сталину» // Корабельная сторона. – 1991. – 9 мая.
17. Уничтожение евреев СССР в годы немецкой оккупации (1941-1944): Сборник документов и материалов / Ред. И. Арад. – Иерусалим: ЯД ВАШЕМ 1991. – Док. 65. – С. 164 –166.
18. Черная книга. В 2 т. Репринтное издание – Запорожье, 1991. – Т. 1. – С. 89.
19. Архів УСБУ по Миколаївській області.
20. Сборник документов и материалов об уничтожении нацистами евреев Украины в 1941–1944 годах. – К., 2002. – С. 168.
21. Сборник документов и материалов об уничтожении нацистами евреев Украины в 1941–1944 годах. – К., 2002. – С. 428-429.

Sugatskaja N.V.

Holocaust in Mykolayiv region during German and Romanian fascist occupation.

The article reveals the generalized picture of the Holocaust in the city of Mykolayiv and the countryside including as German so Romanian occupational zones and the specific features of this tragic occurrence in Mykolayiv region as well.

Є.Г. Сінкевич, С.В. Нікітенко

РОЗВИТОК ФІЗКУЛЬТУРИ ТА СПОРТУ НА ХЕРСОНЩИНІ В 1950-1958 РОКАХ

Історія розвитку фізкультурного руху та спорту на Херсонщині ще мало досліджена. Лише окремі розвідки у науково-популярних виданнях появились в останні роки, де цій проблемі приділено певну увагу [30].

П'ятидесяті роки ХХ ст. для спортивного життя Херсонщини були часом динамічного розвитку і всебічного поліпшення фізкультурно-спортивного руху. Не дивлячись на те, що складний період післявоєнної відбудови ще не закінчився, спортивна робота в СРСР, УРСР, а значить і в Херсоні, значно зміцніла і набагато

перебільшила довоєнні показники. Радянський спорт почав виходити на міжнародний рівень, і свій внесок в цю справу зробили спортсмени нашої області.

Значні зміни відбулися в організації спортивного руху регіону. Упродовж 1950-1954 рр. склад обласного комітету в справах фізкультури та спорту якісно обновився. Наприкінці 1950 р. його головою став О. Михайлов, який не був професійним спортсменом і навіть не мав спеціальної освіти, хоча і викладав фізкультуру в Херсонському державному педагогічному інституті [1; арк. 45]. У травні 1951 р. його було зміщено з посади за незадовільну роботу і призначено О. Романова, який був відомим спортсменом і кваліфікованим тренером [2; арк. 21]. Поряд із ветеранами Н.А. Салкіндером, В.Б. Маркіним з'явилося багато молодих спортсменів. Завідувачем культпросвітвідділу комітету став чемпіон УРСР по веслуванню О. Волошин, головою щойно створеного ДСТ "Урожай" призначено одного із перших на Херсонщині майстрів спорту зі стрільби Володіна [1; арк. 32].

Важливим аспектом, що впливав на розвиток і структуру спортивного руху, стала єдина всесоюзна класифікація з видів спорту, яка після війни постійно змінювалась, але в п'ятидесяті роки остаточно сформувалась. До переліку були введені нові види спорту: ручний м'яч (гандбол), художня гімнастика як один з важливих різновидів спортивної гімнастики. З першого квітня 1950 р. введено розрядні вимоги зі спортивної гімнастики, якою займалося багато жінок в Херсоні, маючи непогані результати [1; арк. 61].

У вересні 1950 р. з Міністерства у справах фізкультури та спорту надійшов наказ створити збірні команди області з усіх видів спорту і розпочати тренування [2; арк. 15]. Необхідно зазначити, що така тенденція спостерігалась в СРСР упродовж року, і вже до кінця 1951 р. створені збірні більшості міст та республік. У Херсоні першими були створені збірні команди з боксу у складі Лапинського, Тамбовцева, Лагутіна, Табаченка, тренера Павлова (пізніше Короля); гімнастики – Зубач, Микитас, Кліменко тренери Шеллер і Сотниченко; народного та байдарочного веслування – Волошина, Синицького, Трибушної, Расторгуєва, Сотнікова та ін., тренера Григор'єва; вітрильного спорту – Коновалова, Плевакіна, Вінтер та ін., тренера Романова [2; арк. 45].

Необхідно зазначити, що збірні команди міста остаточно сформовані ще в 1948 р., але їх склад постійно змінювався, що було пов'язано із політикою окремих спортивних товариств. Сам час виходу радянських спортсменів на міжнародний рівень обумовив потребу в пошуку найсильніших спортсменів. Вже в 1950 р. збірна Херсона з веслування посіла друге місце у республіці, а О. Григор'єва було визнано кращим тренером року. Відзначимо, що після того як вдалося максимально подовжити термін тренувань на воді до десяти місяців результати пішли вгору [10].

1951 р. став "золотим" для херсонських гребців. Кращим тренером року знову визнано О. Григор'єва, який за рік підготував сім чемпіонів УРСР і одного чемпіона СРСР. Саме це і обумовило те, що на О. Григор'єва і І. Сотнікова випав вибір при комплектуванні збірної команди СРСР для участі в Олімпіаді, першій Олімпіаді для радянських спортсменів [4; арк. 32].

Іван Сотніков став першим Олімпійцем Херсонщини, і якщо Ларису Латиніну планомірно готували як майбутню чемпіонку, то І. Сотніков прийшов до великого спорту випадково. Після війни Іван повернувся до рідного Цюрупинська, де він займався тим, що перевозив торгових через Дніпро, чим заробляв собі на життя. [27; 11]. Пізніше лікарі скажуть, що весла вилікували у Івана порок серця.

У Херсоні тоді почала функціонувати веслувальна школа, і на річках Дніпро, Чайка і Конка постійно тренувалися спортсмени. І. Сотніков з ними змагався і практично завжди перемагав. Саме за цим заняттям і побачив його тоді вже чемпіон України, тренер О. Григор'єв, запропонувавши Івану серйозно зайнятися веслувальним спортом. Спочатку він отримав відмову, але потім І. Сотніков змінив

своє рішення і почав відвідувати тренування як байдарочник-одиначник [28; 7]. Найбільше йому подобалися міські змагання (в той час газета "Наддніпрянська правда" часто проводила міські змагання з різних видів спорту). Переможцям вручали цінні призи, які для Івана на початку занять спортом були головною метою. Але незважаючи на усі перепони, О. Григор'єву вдалося налаштувати Івана на працю задля отримання справжнього результату [9].

Із перших тренувань І. Сотніков звернув увагу, що весло недосконале. При занесені на ходу вперед площина упиралася в повітря, що значно зменшувало кількість гребків за хвилину. Іван розібрав вдома гардину, сам вирізав весло і приладнав його до трубки під кутом у 90 градусів. Саме весло цієї конструкції викликало подив спортсменів учасників XV Олімпіади, на якій вперше виступали радянські спортсмени. Весло фотографували усі суперники, як радянські, так й іноземні [27; 11].

Характерно, що підготовку до Олімпійських ігор в Гельсінкі розпочали поспішно. Радянську збірну з веслування складали виключно з чемпіонів СРСР, і І. Сотніков, який став вперше чемпіоном країни, був основним членом збірної [5; арк. 30]. Веслування завжди вважалось класичним англо-американським видом спорту, і тут мешканець Цюрупинська іде на рівних із найсильнішими стаєрами світу. Звісно, це викликало шок у делегацій багатьох країн. Він стартував на байдарці одиначці класу К-1 на дистанції 10000 метрів. Серед сімнадцяти учасників І. Сотніков фінішував сьомим, показавши час 48 хв. 36,8 с, поступившись переможцю фіну Т. Стрьомбергу на 1 хв. 14 с. [12]. Треба зазначити, що І. Сотніков показав самий кращий результат збірної СРСР з веслування, попри найстарший вік серед її учасників. Згодом І. Сотніков сім разів ставав чемпіоном Радянського Союзу.

Збірна Херсонщини в 1950-ті рр. вийшла на перші місця в заліках по УРСР і була однією з найкращих команд СРСР, поступаючись лише таким сильним командам, як збірна Москви та Ленінграда [15]. Добрі результати показували І. Головачов і В. Ястребов, які навіть були включені до складу Олімпійської збірної. У 1960 р. І. Головачов брав участь у Римській олімпіаді, де посів четверте місце [28; 7].

Із водних видів спорту на Херсонщині в 1950-х рр. стрімко розвивався і вітрильний спорт. Додатково до наявних яхт херсонським яхт-клубом було закуплено у Талліні середню крейсерську яхту "Весна", яка мала використовуватися для залікових походів морем [4; арк. 11]. На початку серпня 1954 р. здійснено перший далекий морський перехід за маршрутом Херсон-Батумі-Херсон. За роки експлуатації цієї яхти понад 150 спортсменів пройшли під її вітрилами, виконавши норми майстрів спорту і майстрів міжнародного класу. Переходи були не єдиними спортивними змаганнями вітрильників. Кожного року проводились обласні змагання, але в них брали участь лише команди Херсона, Цюрупинська, а згодом і команда Нової Каховки. Провідними були судна класу «М» і «О». Щорічно влітку відбувалося декілька спортивних свят, в рамках яких проходили вітрильні регати [14]. Кращими спортсменами-вітрильниками у свій час були майстри спорту міжнародного класу Альберт Дєдков, Петро Середенко, Олександр Романов.

Однак, не лише гребці та вітрильники показували гарні результати. Особисто-командну першість із спортивної гімнастики, що проходила в 1950 р. у Львові було поділено на три групи. Херсонці посіли третє місце у своїй групі, пропустивши вперед представників Чернігівської і Запорізької областей [1; арк. 50].

У 1951 р. Фадея Кошелева стала чемпіонкою СРСР з легкої атлетики, а на республіканській першості добровільного спортивного товариства "Водник" половину призових місць узяли херсонські спортсмени. У 1952 р. херсонець Дубіна потрапив до щорічного списку (неофіційного рейтингу) 350 кращих спортсменів важкоатлетів, посівши 47 місце [10]. У цьому ж році до збірних команд УРСР були включені херсонська спортсменка Л. Абашкіна – чемпіон республіканської першості ДСТ

"Авангард" з плавання, – і дві молоді спортсменки: Л. Бантиш та майбутня Олімпійська чемпіонка Лариса Дірій (Латиніна) [3; арк. 54].

У 1953 р. честь радянського спорту на IV міжнародному фестивалі молоді та студентства у Бухаресті захищали відомі гімнастки Ніна Бочарова, Софія Муратова, Поліна Данилова. Вперше виступали за кордоном Тамара Маніна, Тамара Жалєєва, Маргарита Петрова, Генрієтта Коновалова і Лариса Дірій (Латиніна) (тоді ще випускниця херсонської школи № 14). На змаганнях у рамках фестивалю Л. Дірій виступала дуже добре і завоювала дві золоті медалі. За результатами цих змагань була укомплектована збірна команда СРСР, що повинна була готуватися до наступної Олімпіади і чемпіонатів світу. Л. Дірій увійшла до основного складу збірної [26; 19-21]. Зазначимо, що значний поштовх до занять гімнастикою Л. Дірій дав вчитель фізкультури школи № 14 Михайло Опанасович Сотниченко, слова вдячності якому адресувала у своїх спогадах теж випускниця цієї легендарної школи, розрядниця з гімнастики, маститий український історик, доктор історичних наук, професор Лідія Валентинівна Таран [29; 128].

Радянські гімнасти взимку 1953 р. виїхали у Париж на товариську зустріч із національною командою Франції. Змагання відбувалися лише за довільною програмою. Чоловіки змагалися з шести видів (бруси, кільця, перекладина, кінь, опорні стрибки та вільні вправи), а жінки – з чотирьох (бруси, колода, вільні вправи та стрибки). Незважаючи на окремі невдачі, збірна СРСР перемогла французьких гімнасток. Перше місце в особистому заліку завоювала Тамара Маніна, Лариса Дірій – п'яте. У 1954 р. студентка Київського політехнічного інституту в складі збірної виступала в тринадцятому чемпіонаті світу у Римі. Двадцять чотири команди – Угорщини, Швеції, Чехословаччини, Румунії, Італії, Франції та інших країн – вступили у боротьбу за звання найсильніших. Такої великої кількості команд не було ще на жодній світовій першості.

Наступний рік став часом підготовки до спартакіади СРСР і Олімпійських ігор, де Л. Латиніна показала непогані результати. На Спартакіаді народів УРСР, що передувала головним змаганням, вона стала абсолютною чемпіонкою [25]. Програма Спартакіади народів СРСР, що розпочалась через місяць, включала всі олімпійські види спорту, крім парусного. Тому ці змагання можна назвати Олімпійськими іграми у масштабах однієї країни. Історія радянського спорту не знала ще таких грандіозних змагань [19].

Для Л. Латиніної ці дві Спартакіади були невдалі в плані травм, але вона змогла перемогти не зважаючи ні на що. Після першого дня змагань і обов'язкової програми москвички йшли попереду, а Л. Латиніна була лише на вісімнадцятому місці. Довільна програма, знову бруси, і, хоча плече перебинтоване, судді оголошують 9,8 бали, опорний стрибок, і більшість суддів показали «десятку», за вільні вправи вона одержала 9,75. Такого результату не було ще ні в кого. Так Л. Латиніна вперше стала чемпіонкою країни з опорних стрибків і вільних вправ. Було чому радіти і всій збірній команді УРСР: в загальному заліку киянки випередили московських гімнасток [26; 49].

Після Спартакіади народів СРСР майже всі гімнастки були в добрій спортивній формі. Але до складу команди все ж таки відібрали найкращих, попала туди і наша землячка. Після обов'язкової програми на перше місце вийшла румунка Олена Леуштяну, на друге – Муратова. Л. Латиніна з шостого місця перемістилася на третє. Але різниця в результатах лідерів була настільки незначною (три тисячних бала!), що довільну програму наступного дня можна було вважати лише початком змагань. Говорячи мовою футболістів, після першого дня змагань рахунок фактично не було відкрито. Але Лариса у вправі з колодою отримала 9,3 бала, що гарантувало їй золоту медаль – першу Олімпійську нагороду [24; 12]. Коли Л. Латиніна зійшла з п'єдесталу пошани, до неї підійшов із мікрофоном Вадим Сянявський і запитав, чи не

хоче вона передати що-небудь своїм землякам. «Я щаслива тим, що повертаюся додому з перемогою. Цією радістю я зобов'язана своєму першому наставнику в спорті Михайлові Опанасовичу Сотниченку. Він зараз у далекому від нас, але рідному мені Херсоні. Добре, якщо він почує мене», – сказала Л. Латиніна [26; 37].

У 1950-х рр. після дуже вдалого періоду для херсонського футболу, яким були перші післявоєнні роки, починається своєрідний спад у розвитку цього виду спорту. Це було пов'язано із реорганізацією і великим скороченням команд майстрів, внаслідок чого херсонці в 1950-1957 рр. брали участь лише в першості республіки. У той час першість України проводилось по двох групах. У першій було чотири зони загальною кількістю 40 команд, у другій – 31 зона і 240 команд [7; арк. 17].

У сезоні 1951 р. херсонський «Спартак» вперше вийшов до фіналу, перегравши такі сильні команди як «Червоний прапор» із Миколаєва і одеський «Спартак». Переможцями в інших зонах стали київський «Будинок офіцерів» (перша зона), запорізький «Металург» (друга група) та ін. Перший фінал у херсонців був невдалим. Спартаківці програли двом київським командам із рахунком – 1:3, а львівський «Будинок офіцерів» переміг херсонців із рахунком – 7:1. І хоча херсонці переграли дві команди – луганські «Трудові резерви» і єдину команду в розіграші ДССТ «Колгоспник» із міста Берегово (Закарпаття) – вони посіли лише п'яте місце з семи можливих. Як виявилось пізніше, це була свого роду репетиція перед майбутніми перемогами [10].

Наступного разу «Спартак» потрапив до фіналу через рік вигравши в сезоні 1953 р. змагання в четвертій зоні. Цьому в значній мірі посприяло призначення тренером команди одесита Олексія Брагіна. І хоча команд в цей раз було менше, суперники були досить сильні. Самою титулованою командою значилася миколаївська команда ДСТ «Водник», яка була самим «запеклим» суперником херсонців упродовж всього існування двох команд. І хоча в групі херсонці обіграли цю сильну команду, в фіналі вони посіли друге місце [13].

У цей період декілька футболістів херсонського «Спартак» входили до спартаківської збірної України, яка успішно виступала і на всесоюзній арені, стаючи чемпіонами товариства. Воропаєв, Пилипенко і Гончаров були відзначені на третій Всесоюзній спартакіаді ДСТ «Спартак» як одні з кращих футболістів збірної. У цьому ж році херсонці стали володарями кубку Укрпромради ДСТ «Спартак» [16].

У 1954 р. спартаківці вкотре стають чемпіонами Укрпромради ДСТ «Спартак». За сім днів, упродовж яких проходили змагання, херсонці не програли жодної гри і поїхали зі Станіслава (Івано-Франківська) членами збірної свого товариства [13]. Але головним футбольним змаганням року можна із впевненістю назвати приїзд до Херсона команди майстрів першості СРСР по класу «А» мінського «Спартак». Мінчани чудово провели весь турнір і в боротьбі з найкращими командами країни посіли третє призове місце. Також напередодні команда перемогла збірну Фінляндії. 27 жовтня тисячі мешканців міста прийшли на стадіон і побачили дійсно справжній футбол, гра закінчилась із рахунком 3:1. Цей матч показав, що спартаківці Херсона були достойними противниками і мали всі шанси на кращі результати у випадку переведення до іншої групи і належного фінансування [6; арк. 98]. З 1955 по 1958 рр. спартаківці декілька разів виходили у фінал і один раз посідали друге місце. Команда за цей час поповнилась новими гравцями, але більшість досвідчених футболістів пішли з команди на тренерську роботу. Ці три роки були присвячені виключно тренуванню команди, її зіграності в майстерності [23].

Дев'ятого липня 1958 р. до Херсона вперше після війни прибула іноземна команда – болгарські футболісти спортивного товариства «Септември» (Софія). У себе на батьківщині вони закінчили розіграш першості серед команд південної групи класу «Б» і посіли в ній третє місце. Болгарські футболісти мали досвід міжнародних зустрічей. У 1956 р. вони зустрічалися з югославськими футболістами команди «Вардар» (м. Скопје). Цей матч закінчився з рахунком 5:4 на користь югославів. У

1958 р. зустріч «Септември» з угорською командою «Вашаш» (Будапешт) закінчилась внічию – 2:2. У складі болгарської команди «Септември» було чимало здібних гравців. Зокрема, капітан команди Ц. Цветанов (№ 6), майстер спорту Олександр Христов (№ 5) та І. Апостолов (№ 2) – в минулому гравці збірної Болгарії; Д. Райков (№ 9) – футболіст юнацької збірної. Болгарських спортсменів зустрічали при в'їзді в Херсон представники спортивної громадськості міста, молодь [22].

Керівник спортивної делегації Харлампі Іосифов заявив: «Чим частіше зустрічатимуться радянські і болгарські спортсмени, тим міцнішою буде дружба між нашими народами – запорука збереження миру в усьому світі». 11 червня на стадіоні «Спартак» відбулась перша міжнародна товариська зустріч з футболу між командами «Септември» і «Спартак» [23]. Міжнародна товариська зустріч із футболу, привернула увагу тисяч глядачів. Всі трибуни були заповнені. Судив матч суддя всесоюзної категорії Сергій Архіпов (Москва). Взагалі болгарські футболісти були дуже технічні, що не можна було сказати про херсонців. Але захисники «Спартак» і воротар показали гарну гру і були відзначені болгарською делегацією як кращі гравці матчу. З перемогою 1:0 спартаківці закінчили свою першу міжнародну товариську зустріч з футболістами Софії [23]. Значущість цієї зустрічі була досить велика з огляду на те, що починалась реорганізація футбольного господарства СРСР, і в цих умовах просто необхідним був досвід футболістів у змаганнях такого рівня.

У цьому ж році було значно розширено кількість команд класу «Б» – замість 62 їх стало 94 [8; арк. 36]. Серед дебютантів був і херсонський «Спартак». Хоча дебют його на початку турніру виявився не зовсім вдалим, проте вже у другому колі херсонці зуміли показати зрілу і змістовну гру. Виграш у «Зенита» з Іжевська, «Динамо» з Кірова, «Торпедо» з Таганрога, нічий з армійцями Одеси, «Трудовими резервами» з Ленінграда, «Авангардом» з Миколаєва щільно наблизили херсонців до групи лідерів. Якщо в першому колі «Спартак» спромігся набрати лише 10 очок, то вже у другому доробок становив 18 очок. Одинадцяте місце – успіх для дебютантів, адже позаду залишились досвідчені колективи країни. Сезон показав, що тренерам К.Б. Сабо та О.Ф. Дудочкіну вдалося за три попередні роки створити боездатний колектив [8; арк. 37].

У 1958 р. ще одна футбольна команда Херсонщини завоювала право участі в першості УРСР. Понад місяць тривали змагання на першість області з футболу серед команд переможниць районів і міст, які повинні були визначити переможця для участі в першості України. Таким переможцем у фінальних іграх виявилась команда суднобудівного заводу «Авангард» (тренер М. Гуденко, капітан В. Орлик), яка провела увесь чемпіонат без жодної поразки. І хоч команда була досить сильною, вона мала певні вади [8; арк. 40]. Це фізична підготовка, майстерність і гарт. Але, як стало відомо пізніше, ця команда змогла створити міцну основу і виступала досить вдало у багатьох чемпіонатах.

Також набирає популярності баскетбол, що розвивався як альтернатива футболу, але був популярним у зимові місяці. Зимових футбольних майданчиків практично не було, і баскетбол найкраще підходив для колективів фізкультури, адже збільшується кількість і якість зимових спортзалів, де фізкультурники мали змогу тренуватися. 1954-1956 рр. були вирішальними у розвитку баскетболу на Херсонщині, саме на цей час припадає початок чемпіонатів міста та області, створення збірної міста, і саме видовищне та захоплююче дійство – розіграш кубка Херсона з баскетболу [7; арк. 15]. У розіграші кубка Херсона з баскетболу в різні часи брало участь 13-17 чоловічих команд.

У підсумку можна зазначити, що 1950-ті роки в спортивному житті Херсонщини було закладено підґрунтя для подальшого поліпшення та розвитку спортивного руху.

Джерела та література:

1. Державний архів Херсонської області (далі ДАХО). – Ф.р. 2004, оп. 1, спр. 27, арк. 3-88;

2. ДАХО – Ф.р. 2004, оп. 1, спр. 28, 3-90.
3. ДАХО – Ф.р. 2004, оп. 1, спр. 32, 3-76.
4. ДАХО – Ф.р. 2004, оп. 1, спр. 45, 2-39.
5. ДАХО – Ф.р. 2004, оп. 1 спр. 49, 2, 12, 34-40.
6. ДАХО – Ф.р. 2004, оп. 2, спр. 3, 82-103.
7. ДАХО – Ф.р. 2004, оп. 2, спр. 18, 13-20.
8. ДАХО – Ф.р. 3876, оп. 1, спр. 2, 34-40.
9. Романов О. Свято фізкультури // Наддніпрянська правда. – 1950. – 10 травня.
10. Романов О. Огляд фізкультурних колективів області // Наддніпрянська правда. – 1951. – 16 січня.
11. З чемпіонату СРСР по гімнастиці // Наддніпрянська правда. – 1951. – 26 серпня.
12. Григор'єв О. Повернення Івана Сотнікова з Хельсінкі // Наддніпрянська правда. – 1952. – 12 серпня.
13. Романов О. За дальніше піднесення фізкультури і спорту // Наддніпрянська правда. – 1953. – 11 вересня.
14. Романов О. Морський перехід яхти "Весна" // Наддніпрянська правда. – 1954. – 29 вересня.
15. Ліхута Ю. Блискучий успіх гребців Херсонщини // Наддніпрянська правда. – 1954. – 2 жовтня.
16. Резніков П. Фізкультура і спорт // Наддніпрянська правда. – 1955. – 17 квітня.
17. Резніков П. Успіхи спортсменів Херсона // Наддніпрянська правда. – 1955. – 24 серпня.
18. Різницький В. Першість УРСР з футболу // Наддніпрянська правда. – 1955. – 5 листопада.
19. Розинський М. Назустріч першій Спартакіаді Народів СРСР // Наддніпрянська правда. – 1956. – 14 квітня.
20. Дягтеренко О. Нові чемпіони і майстри спорту // Наддніпрянська правда. – 1956. – 12 липня.
21. Давидов Ф. Заслужений тренер СРСР Михайло Сотниченко // Наддніпрянська правда. – 1957. – 26 березня.
22. Романов О. Приїзд до Херсону болгарських футболістів // Наддніпрянська правда. – 1958. – 8 червня.
23. Романов О. Футбольна зустріч херсонців із футболістами Болгарії // Наддніпрянська правда. – 1958. – 10 червня.
24. Андреев А. Михаил Сотниченко: Первые свои награды Лариса Латынина подарила мне... // Эфир. – 1994. – № 33.
25. Кокостікова Г. Жива легенда // Ефір. – 1997. – № 36.
26. Латиніна Л. Сонячна молодість – К., 1958. – С. 15-54.
27. Трибушная Л. Спортсмен из плавней // Факты и комментарии. – 2001. – № 128.
28. Янук У.В. Олимпийские вершины и их покорители // Херсонський вісник. – 1998. – № 5.
29. Таран Л.В. Годы, труды, люди // Південний архів. Зб. наук. праць. Істор. науки. – Херсон, 2004. – Вип. 14. – С. 128-145.
30. Маляренко І.В., Степанюк С.І. «Бабушка русской гимнастики» // Печатное слово. – 2005. – Вип. 6/11. – С.15-21

І.Ю. Сінкевич, Л.В. Любак

ОСОБОВИЙ ФОНД АВГУСТА ВІРЛИЧА В ДАХО ЯК ДЖЕРЕЛО ВИВЧЕННЯ ТВОРЧОЇ ДІЯЛЬНОСТІ КРАЄЗНАВЦЯ-АМАТОРА

Важливою складовою надбань архівного фонду держави є фонди особового походження, що включають широкий спектр відомостей про життя наших сучасників і попередників. На сьогоднішній день в держархіві Херсонської області зберігається 49

фондів і колекцій документів особового походження за 1848-2002 роки, які містять 4595 одиниць зберігання [4, с.461-487]. Перші документи особового походження надійшли на держзберігання в 1959 році, а системна робота по комплектуванню держархіву області фондами особового походження розпочалась у 1967 році. З цих документів сформовані колекції і окремі фонди [3, с.212]. Серед значної історико-краєзнавчої спадщини, що зберігається у Державному архіві Херсонської області чинне місце посідає фонд Августа Вірлича.

Август Ернестович Вірлич (1931 р. н.) – відомий краєзнавець, музеєзнавець, журналіст, редактор і лектор, знаний громадський діяч Херсонщини. Його життя і діяльність неодноразово висвітлювались у періодичних виданнях [5-7, 14-15, 17]. Короткі біографічні дані про херсонського дослідника краю та перелік його найважливіших праць подано в довідниковій літературі [8-10, 19]. Протягом 2003-2004 років на сторінках „Студентських наукових студій” були опубліковані деякі аспекти наукових досліджень Л. Любак, присвячених його особі [12-13]. Відмітимо, що в 2003 році вийшла стаття Т.А. Кузьменко і Г.М. Гордійчука, в якій стисло подано основні відомості про особові фонди херсонських краєзнавців, серед яких і особовий фонд А. Вірлича [3, с.214].

Народився Август Ернестович у сім'ї українки Анастасії Василівни Панкової та Ернеста Стефановича, мадяра за походженням, у станиці Канівська Краснодарського краю [1, арк.4]. Переживши німецьку окупацію в Україні, в 12-річному віці став в'язнем фашистських концтаборів, у 15 років потрапив у політичне заслання до Оренбурзької області, а в 1954 р. був звільнений із спецпоселення як українець, у зв'язку із відзначенням 300-ліття „возз'єднання” України з Росією. Відтоді його життя і творчість нероздільно пов'язані з Херсонщиною.

Ще у 1952 р. вступив на фізико-математичний факультет Оренбурзького педінституту, але у 1954 році припинив навчання і переїхав до Херсона, де закінчив філологічний факультет Херсонського педагогічного інституту. В студентські роки захопився історією і краєзнавством [7, с.12]. Брав участь в розкопках Ольвії, Херсонеса, Пантикапея, городищ і курганів на Херсонщині [14]. Працював у музеях Каховки та Нікополя, у редакції газети „Строитель”, викладав у Нікопольській та Федорівській школах [1, арк.14-15; 11, арк.1].

Багато років працював у Херсонському краєзнавчому музеї: з 1962 р. А.Е. Вірлич був старшим науковим співробітником, у 1970 р. очолив відділ з охорони пам'яток, а у 1972 р. став заступником директора з наукової частини. З цього часу він активно публікує статті та книги історико-краєзнавчої проблематики. За радянської доби у своїх публікаціях А. Вірлич багато уваги приділяв питанням громадянської та Великої Вітчизняної війн.

У 1977 році звільнився з ХКМ, після чого працював керівником музею ім. В.І. Леніна Палацу піонерів та школярів (його було нагороджено бронзовою медаллю ВДНХ за розробку теми „Заповіти Леніна у справах херсонців”), старшим лаборантом на кафедрі історії КПРС та керівником музею ім. О.Д. Цюрупі при Херсонському сільськогосподарському інституті, керівником історико-краєзнавчих гуртків у обласній станції юних туристів, референтом по зв'язкам із політичними партіями та громадськими об'єднаннями у Херсонській облдержадміністрації [10]. Брав участь у роботі по випуску двох видань тому „Історія міст і сіл Української РСР. Херсонська область” [2, арк.1-20]. У 1988 р. починає на громадських засадах працювати у товариствах „Меморіал” та „Жертв політичних репресій”. З 1996 року до тепер він замається справами репресованих і є відповідальним секретарем редколегії серії книг „Реабілітовані історією”, опублікував ряд альманахів („Забуттю не підлягає”, „Останній сталінський удар”, „Сповідь на Голгофі”, „Мартиролог”), що несуть попередню інформацію про репресованих мешканців Херсонщини і на сьогодні вже готується до друку обласний том „Реабілітовані історією”, куди ввійдуть

більше 20 тисяч прізвищ жителів області, безпідставно репресованих та в подальшому реабілітованих [16].

Фонд А. Вірлича утворився в результаті плідної видавничої та громадської діяльності краєзнавця. До архіву матеріали А.Е. Вірлича надходили упродовж 1984-2001 рр. У результаті опрацювання матеріалів фонду співробітниками ДАХО нині він поділяється на сім структурних частин (розділів), що формувались поступово, внаслідок поповнення фонду новими документами. Загалом фонд А. Вірлича – це 199 одиниць постійного зберігання. Починаючи з п'ятого розділу одиниці зберігання в кожному підрозділі фонду розміщено за хронологічним принципом, починаючи з найдавніших; в підрозділах „листи” справи систематизовані за алфавітом прізвищ кореспондентів, а листи кожного кореспондента – за хронологією. У перших чотирьох розділах матеріали не мають чіткої класифікації за якоюсь системою, а зазначені принципи витримані лише в деяких підрозділах, що ускладнює їхнє опрацювання. У декількох справах, що містять фотокартки і листи, відсутні хронологічні межі. Іноді зустрічаються не точні дані, що мають характеризувати одиниці зберігання (од. зб.), зокрема справа №25 містить по два аркуші з однаковою нумерацією (дублюються номери аркушів 48 та 58). Назви одиниць зберігання, що містяться у описі фонду, відбивають або наявну назву автора або зміст поданих записів. Виключенням є справа №85, назва якої у опису не відповідає реальній назві у справі. Не вірно зазначені у опису фонду крайні межі вміщених матеріалів. Перші документи датуються 1954 р., а найпізніші 2000 р. В описі відсутня справа № 36, яка напевно була перенесена до іншого фонду, але матеріали, що стосуються умов та причини передачі нам поки що знайти не вдалось. Відповідно нумерація справ з 1 по 200 включає 36 справу, яка з фонду вибула.

Перший розділ, який охоплює справи за 1955-1977 рр., складається з двох підрозділів: „Биографические документы” (од. зб. 1) та „Документы общественной и литературной деятельности” (од. зб. 2-35). До першого увійшла одна справа, що містить лист кадрів, автобіографію, посвідчення та фотокартки.

У другому підрозділі розміщено переважно нариси, рукописи путівників, рецензії на нариси й лекції, статті А. Вірлича та листування. Особливий інтерес викликають справи, де вміщено кілька варіантів рукописів праць краєзнавця, але зі змінами в процесі редагувань (од. зб. 3-4, 8-11):

- „Очерк „Наші незабутні” – рукопись”;
- „Фотоочерк „По нижньому Днепру”;
- „Путеводитель по городам и селам Приднепровья „Солнечная Херсонщина”;
- Рукописи путівників „Херсон – Асканія- Нова”.
- Серед епістолярної частини матеріалів підрозділу варто відзначити такі одиниці зберігання:
- „Письма М.А. Фортус А. Вирличу. Документы (автобиография, характеристики, справки и др.) о М.А. Фортус” 1970 – 1975 рр. (од. зб. 22, 94 арк.). Окрім кореспонденції краєзнавчого і особистого характеру, справа містить дві не підписані фотокартки і фотокопії архівних документів, що стосуються життя Марії Фортус;
- „Письма Зои Васильевны Блюхер, дочери маршала Советского Союза В.К. Блюхера, А. Вирличу” 1968-1975 рр. (од. зб. 23, 66 арк.). Містить три фото Василя Костянтиновича Блюхера 1930-х років;
- „Письма Анатолия Анатольевича Рафтопулло, Героя Советского Союза А. Вирличу” 1965-1970 рр. (од. зб. 24, 54 арк.). Листування з питань подій Великої Вітчизняної війни. Містить рецензію на рукопис А.А. Рафтопулло „Это было под Москвой”.

Привертають увагу записи у щоденнику А. Вірлича, що стосувалися його роботи у ХКМ (од. зб. 34, 11 арк.).

Другий розділ, що є найбільшим, складають сімдесят сім справ (од. зб. 37-113) за 1964 -1984 рр. Матеріали поділяються на шість підрозділів: перший підрозділ (без назви) (од. зб. 37-60), „Документы о работе в краеведческом музее, обществе охраны памятников” (од. зб. 61-70); „Справочники, путеводители” (од. зб. 71-85); „Статьи, тексты теле- и радиопередач, рецензии” (од. зб. 86-94); „Переписка, письма” (од. зб. 95-104); „Фотографии, удостоверения, почётные грамоты” (од. зб. 105-113).

„Перший” підрозділ включає біографічні матеріали, епістолярну спадщину, лекції та каталоги лекцій краєзнавця, документи й вирізки з газет, що лягли в основу робіт А. Вірлича. Слід відзначити матеріали конференції присвячені виданню „Історії міст і сіл УРСР”, які чомусь записані під назвою „Выступления А.Э. Вирлича об улучшении идеологической, политико-воспитательной и пропагандистской работы” (од. зб. 58, 24 арк.).

У підрозділі „Документы...” відкладалися довідки, постанови, звіти та інше, що стосувалось роботи зазначених у назві установ, а також музею ім. В.І. Леніна херсонського Палацу піонерів та школярів.

„Справочники, путеводители” – це твори, чорнові розробки та деякий фактичний матеріал, що ліг в основу робіт Августа Ернестовича. Це, зокрема:

- Два видання путівника „Херсон–Асканія-Нова”, написані А. Вірличем у співавторстві з Е. Белоусовою (од. зб. 72, 74; 164 арк.);
- Чернетка рукопису путівника по музею О.Д. Цюрупи Херсонського сільськогосподарського інституту (од. зб. 76, 12 арк.). У більш завершеному вигляді путівник представлений у третьому розділі фонду (од. зб. 116, 42 арк.), але цей рукопис так і не був опублікований;
- Рукописний та друкований примірники путівника по Голопристанському району, рецензії на нього (од. зб. 77, 82; 162 арк.);
- Путівник по Каховському історичному музею (од. зб. 79, 85; 162 арк.);
- Чернетки та друкований примірник довідника „Памятники природы Херсонской области,” (од. зб. 78, 80-81, 83; 303 арк.).

Статті А. Вірлича у періодиці, рецензії на статті інших краєзнавців, текстові записи теле- і радіопередач формують четвертий підрозділ.

Серед матеріалів підрозділу „Переписка, письма” (од. зб. 95-104) відзначимо кореспонденцію з іншими краєзнавцями про обмін досвідом (од. зб. 96, 106 арк.), з рідними А. Баршта, О. Цюрупи, Гопнер, з М. Фортус (од. зб. 99, 101, 103; 61 арк.).

У підрозділі „Фотографии...” сконцентровані фотоматеріали, грамоти та посвідчення А. Вірлича. Більшість фотокарток краєзнавця та фото заповідних зон області не датовані і не мають пояснюючого підпису, що ускладнює роботу з ними.

Матеріали, що увійшли до третього розділу (од. зб. 114-121) – це путівники „Легендарная тачанка”, „Голая Пристань”, „Геническ”, по музеях О.Д. Цюрупи та м. Каховки; методичні розробки, нариси і статті краєзнавця. Їх хронологічні межі 1978-1988 рр.

У четвертому розділі відклались чотири справи за 1970-1990 рр.: „Стенограммы лекций...” (од. зб. 122, 133 арк.); „Отчеты, рецензии, методические указания, очерки, рекомендации” (од. зб. 123, 96 арк.); „Документы об общественной деятельности А.Э. Вирлича...”, куди увійшли матеріали про участь у виборах до Верховної ради УРСР в 1990 р. (од. зб. 124, 32 арк.); грамоти, листи фондоутворювача (од. зб. 125, 6 арк.).

У п'ятий розділ внесено дев'ять справ за 1989-1991 рр. (од. зб. 126-134). В ньому та в подальших розділах чітко виокремлено структурні підрозділи. Серед них:

- „Рукописи” (од. зб. 126-127, 23 арк.) – містять статті, опубліковані у центральній та місцевій періодиці в 1990-1991 рр.;

– „Письма фондообразователя” (од. зб. 128, 3 арк.) – це листи краєзнавця секретарю Митрополита Херсонської області та в управління зв'язку;

– „Письма фондообразователю”, що містять кореспонденцію товариства „Меморіал” (од. зб. 129, 6 арк.);

– „Документы о фондообразователе” групують матеріали громадської діяльності Августа Ернестовича – грамоти, листівки, статті в газетах про виборчу компанію 1990-1991 рр. (од. зб. 130-134).

Розділ шостий включає тридцять одну справу (од. зб. 135-165) за 1954-1997 рр. Матеріали в ньому структуровані і поділені на 8 підрозділів:

1. Підрозділ „Рукописи” – найбільший за обсягом (од. зб. 135-156). Складається з путівників, нарисів і статей у періодиці. Серед них варто відзначити:

- Путівник „Пам'ятники ратної слави на землі Херсонській” та чернетка під робочою назвою „Подвиги залишаються в віках” (од. зб. 138, 244 арк.);
- Чорнові розробки краєзнавця під назвою „Історія заселення Херсонщини. Кургани – німі свідки глибокої старини нашого краю” (од. зб. 140, 31 арк.);
- Путівник „Маршрути мужності або вогняні шляхи Херсонщини”, який Август Ернестович писав у співавторстві з М.А. Вірlichem і К.Ю. Паншиним (од. зб. 151, 188 арк.). Ці матеріали не ввійшли до виданих книг краєзнавця;
- „Верстка книги „Історія міст і сіл УРСР. Херсонська область” з авторськими правками А.Е. Вірлича” (од. зб. 142-146; 632 арк.);
- Книга „Ще як були ми козаками” та машинопис з авторськими правками (од. зб. 153, 152 арк.);
- Нариси у альманахах „Забуттю не підлягає” й „Останній сталінський удар” (од. зб. 152, 156; 437 арк.) та статті у періодиці (од. зб. 137, 154-156; 182 арк.).

2. Підрозділ „Листи А.Е. Вірлича” містить матеріал про роботу третього з'їзду Руху, висвітлення татарського питання у пресі та інше (од. зб. 157, 9 арк.).

3. „Листи А.Е. Вірличу” утворює кореспонденція від М. Андраша, В. Кириченко, М. Потапова та інших про роботу товариства „Меморіал”, участь у конференції політв'язнів тощо (од. зб. 158, 46 арк.).

4. „Дарчі надписи фондоутворювачу” від М. Фомуляєвої та І. Плоткіної в журналі „Наддніпрянські зорі” утворюють четвертий підрозділ (од. зб. 159, 108 арк.).

5. Підрозділ „Документи, зібрані А. Вірlichem для написання своїх статей” охоплює довідки і листування, використанні краєзнавцем у статтях „Двічі реабілітований”, „Ні за що – лише чверть віку” (од. зб. 160, 21 арк.).

6. У „Документи про службу і громадську діяльність” винесені звіти А. Вірлича про пішохідні подорожі, проведені обласною станцією юних туристів; статут, доповідь, статті і листи про роботу товариства „Меморіал” (од. зб. 161-162, 176 арк.).

7. „Статті, рецензії” групують відгуки на вихід книг „Забуттю не підлягає” й „Останній сталінський удар” (од. зб. 163-164; 51 арк.).

8. Статті, довідки, листи про батька краєзнавця – Вірлича Ернеста Степановича – формують підрозділ „Документи членів сім'ї фондоутворювача” (од. зб. 165, 50 арк.).

У сьомому розділі вміщені 35 справ (од. зб. 166-200) за 1962-2000 рр. Це останнє надходження документів про А. Вірлича, зроблене у 2001 році. Матеріали структуровані у шість підрозділів:

– „Рукописи” (од. зб. 166-177) – містить не опубліковані розробки путівників „Херсон – Кишинів”, „Херсон – Тендра”, „Гола Пристань – Скадовськ”, „Херсон – Хорли”, „Каховка – Верхній Рогачик”, „П'ять днів по Херсонщині” (од. зб. 170, 176-177; 188 арк.); статті в газетах (од. зб. 166-167; 118 арк.).

– Другий та третій підрозділи – „Листи фондоутворювача” та „Листи фондоутворювачу” – це кореспондентська мережа кінця 1980-х – сер. 1990-х років (од. зб. 179-181).

– Дарчі надписи фондоутворювачу утворюють четвертий підрозділ (од. зб. 182; 115 арк.).

– Документи, плани, завдання про роботу гуртків, якими керував Август Ернестович, увійшли до п'ятого підрозділу під назвою „Документи до біографії” (од. зб. 183-187).

– „Документи, зібрані фондоутворювачем” – це вирізки із газет про визволення Херсонщини від німецько-фашистських загарбників, голодомор, діяльність політичних партій і громадських організацій в межах Херсонської області (од. зб. 183-187).

Підсумовуючи огляд матеріалів фонду Августа Вірлича, які стосуються життя та творчої діяльності краєзнавця-аматора відзначимо наявність значної кількості чорнових розробок, нарисів, путівників, статей і використаних автором джерел для їх написання. Нажаль групування матеріалів фонду зроблене не за тематичною спрямованістю або хронологічними періодами документів, що входять до нього, а за часом їх надходження до ДАХО.

Ми бачимо, що він працює в більшій мірі в співавторстві, але виходять і авторські книги та нариси різних жанрів. Це путівники по Херсонщині, збірники статей та довідники, що розповідають про героїв Таврійської землі, своєрідну природу південного регіону. Найбільш послідовно та наполегливо дослідник розробляв питання про учасників та самі події громадянської та Великої Вітчизняної війн на Херсонщині. Майже завжди Август Вірлич намагається розкрити неповторну, видатну „особистість”. Після проголошення незалежності України активно розробляє документальні роботи, присвячені в основному репресованим мешканцям Херсонщини, видатним людям краю та розвитку козащини на Півдні України.

Переважна більшість розробок краєзнавця-аматора були здійснені на високому професійному рівні й опубліковані. Творча спадщина Августа Ернестовича Вірлича представлена у ДАХО досить повно і відображає тематичну спрямованість досліджень краєзнавця, хоча відсутні матеріали про життя і діяльність останніх років (починаючи з 2001 року). Деякі чернетки та друковані примірники праць і статей А. Вірлича, офіційні папери, приватні листи і сьогодні зберігається у нього на руках, тому очікуються подальші надходження до особового фонду А. Вірлича.

Джерела та література:

1. Автобіографія. – ДАХО. – Фр.3378, оп.4, спр.37 – Арк.1-30.
2. Выступление А.Э. Вирлича об улучшении идеологической, политико-воспитательной и пропагандной работы. – ДАХО. – Фр.3378, оп.4, спр.58 – Арк.24.
3. Гордійчук Г.М., Кузьменко Т.А. Документальна скарбниця Державного архіву Херсонської області. Фонди особового походження як джерело краєзнавчих досліджень // Південний архів: Зб. наук. праць: Істор. науки. – Вип.12. – Херсон: Вид-во ХДУ, 2003. – С.212-215.
4. Державний архів Херсонської області. Путівник / Під ред. А. Карпова; авт.-упоряд.: В. Баранюк, В. Бобовик та ін. К.: Держкомархів України, 2003. – 738 с.
5. Єлісєєва Л. Август Вірлич: „Титул графа відновив у мене особливий дух” // Ефір. – 1999. – 8 липня. – С.1-2.
6. Каширіна Т. Працював більше ніж жив // Урядовий кур'єр. – 2004. – 3 липня.
7. Коршун В. В житті натерпелся всего // Площадь Свободи. – 2002. – №9. – С.12.
8. Краєзнавці України (Сучасні дослідники рідного краю): Довідник / Всеукраїнська спілка краєзнавців. – Т.1. – К. – Кам'янець-Подільський, 2003. – С. 37.
9. Кто есть кто в Херсоне. Биографический справочник. – Херсон: Слаж, 2002. – С. 48
10. Кто есть кто в Херсоне. Биографический справочник. – Херсон: Слаж, 2004. – С. 68-69.
11. Личные документы. – ДАХО. – Фр.3378, оп.4, спр.1 – Арк.20.

12. Любак Л. Велика Вітчизняна війна в статтях Августа Вірлича (До 60-річчя визволення Херсонщини від гітлерівських окупантів) // Студентські наукові студії: Зб. наук. праць студентів. – Херсон: Вид-во ХДУ, 2004. – С.222-224.
13. Любак Л. Херсонський краєзнавець Вірлич Август Ернестович // Студентські наукові студії. Зб. наук. праць студентів. – Херсон: Вид-во ХДУ, 2003. – С.189-191.
14. Ляшенко Є. Август Вірлич: „чужой среди чужих, чужой среди своих”// Херсонський вісник. – 2004. – 8 квітня.
15. Михайленко И. Несколько эпизодов из жизни // Хесед шмуэль. – 2004. – №17.
16. Персональний архів автора. Бесіди з А.Е. Вірличем. – 2001-2005. – Рукопис.
17. Стамплевская И. Несколько эпизодов из жизни // Херсонський вісник. – 2004. – 23 вересня.
18. Сусоров В. Те годы страшные далеко, но живы в памяти они // Помним: Материалы и документы о херсонцах – бывших узниках фашизма / ХГТУ; Херсонская областная организация союза бывших малолетних узников фашизма; Научный рук. Бардачев Ю.Н. – Херсон: ХГТУ, 1998. – С.79-82.
19. Хто є хто в українській політиці. Довідник. – Вип. 1. – К.: Київське наукове товариство ім. Петра Могили, 1993. – 306 с.

Хроніка, огляди, інформація, бібліографія



СУЧАСНІ ДОСЛІДЖЕННЯ ІСТОРІЇ РОСІЙСЬКОЇ ПРАВОСЛАНОЇ ЦЕРКВИ НА ПІВДНІ УКРАЇНИ

Лиман І.І. Російська православна церква на півдні України останньої чверті XVIII–середини XIX століття. – Запоріжжя: РА «Тандем – У», 2004. – 488 с.

Фундаментальна монографія бердянського історика, докторанта кафедри джерелознавства, історіографії та спеціальних історичних дисциплін Запорізького національного університету Ігоря Ігоревича Лимана, який вже давно та наполегливо займається історією православної церкви на півдні України, так би мовити, логічно підвела підсумки його багаторічних студій. Цій книзі передувала велика кількість наукових публікацій (близько 80) – статті та не менш серйозні монографії автора («Церковний устрій Запорозьких Вольностей (1734-1775)»; «Православна церква на півдні України (1775–1781)» /Упорядник: І.Лиман // Джерела з історії Південної України. Том 4.; «Державна церква і державна влада: Південна Україна (1775–1861)» та ін.).

Дослідження І.Лимана здійснено в рамках сучасної парадигми розвитку історичної науки, яка перебуває на теоретичному «перехресті» в пошуках нових підходів та методів. Так, автор монографії обрав досить популярний в сучасній українській історіографії напрямок вивчення української історії – історична регіоналістика. Отже, усе більше науковців звертається до вивчення політичної, соціально-економічної, культурної, релігійної історії складових частин держави, шукаючи як специфіку, так і спільне в розвитку різних регіонів.

Втім, як слушно зазначив сам автор книги, на сьогодні не всі зазначені аспекти регіональної історії є дослідженими в рівній мірі, так само як і в межах кожного із цих аспектів не однакова увага приділена різним хронологічним періодам. У цьому плані не є виключенням ситуація із вивченням минулого Південної України.

Хронологічний період обраний для дослідження (остання чверть XVIII – середина XIX ст.) в історії південноукраїнського регіону став надзвичайно важливим етапом, під час якого відбулись і закріпились знакові трансформації у формах та рівні залежності краю від Петербурга, в ступені уніфікації місцевої управлінської системи, зміни в рівні і напрямках господарського розвитку, в чисельності населення, інших сферах. Значущість цього етапу усвідомлюють як дослідники, які концентрують увагу саме на ньому, так і ті, які займаються вивченням більш пізніх періодів і змушені шукати витоки, передумови досліджуваних ними явищ і процесів у ситуації, що склалась у південному краї впродовж 1775 – 1861 рр.

Проте, сьогодні досить помітно бачимо брак узагальнюючого дослідження, в якому б систематизувалась релігійна історія регіону цього періоду, і, передусім, – історія православної церкви. Таким чином, монографія є спробою комплексного дослідження історії православної церкви на півдні України 1775–1861 рр.

І.Лиман намагається своїм дослідженням виправити ту ситуацію у вивченні проблематики, яка склалась в сучасній історіографії. Так, на думку автора, використання традиційного кола джерел, основа якого сформувалась ще в XIX ст., спричиняє не лише наявність багатьох фактологічних помилок, лакун, але й існування чисельних кліше, повторення в різних формулюваннях тих самих висновків, не всі з яких адекватно відбивають реальність. Отже, автор не без успіху намагається спростувати ті кліше та міфи, щодо історії православної церкви на півдні України, які

в багатьох випадках некритично сприймаються дослідниками, що вивчаючи світську історію, змушені звертатись до подій історії релігійної.

На сторінках своєї книги автор подав доволі широкий та ґрунтовний огляд та аналіз історіографії проблеми. Він цілком слушно не обмежується вивченням „проблемної історіографії”, як це часто-густо роблять сучасні українські дослідники, тобто сукупністю літератури, яка має відношення до зазначеної проблематики. І.Лиман, і це є перевагою його роботи, звертає увагу на методологічні підходи, тенденції в історичній науці, специфіку історіографічного процесу та історіографічної ситуації.

Історичні роботи з проблематики дослідження автор поділив на три групи: 1) праці, основна увага в яких приділена різноманітним аспектам безпосередньо історії православ'я в південноукраїнському регіоні; 2) дослідження з церковної історії Російської імперії та її окремих частин (за виключенням Південної України); 3) роботи, які хоча і присвячені переважно „світській” проблематиці, але містять інформацію з історії православ'я. При специфічності і в той же час неоднорідності кожної із виокремлених груп в історичному процесі можна умовно виділити три основні періоди, а саме: 1) XIX ст. – кінець 20-х рр. XX ст.; 2) кінець 20-х – кінець 80-х рр. XX ст.; 3) з кінця 1980-х рр. до сьогодення. Оскільки кожен період принципово відрізнявся від інших і мав деякі спільні характеристики для всіх трьох груп історичних досліджень, є сенс при розгляді історіографічних проблем поєднати хронологічний і тематичний принципи викладення матеріалу.

Автор монографії справедливо вважає, що традиційна періодизація на „дорадянський — радянський — пострадянський” етапи в розвитку історіографії, твердження про принципові відмінності історіографічної ситуації на кожному з цих етапів мають сенс не лише з огляду на відмінності політичних, соціально-економічних умов, в яких діяли науковці, на зміни характеру впливу держави на історіографічний процес, на досягнення кожного з етапів, але значною мірою і зважаючи на трансформацію світоглядних імперативів, на суттєві зміни „релігійності мислення”. На його думку, при всій несхожості особистих світоглядних позицій переважна більшість авторів, які писали до кінця 1920-х рр., були релігійними людьми які мислили в рамках християнських категорій, що значним чином впливало на зміст їх праць та характер висновків.

Приємно вражає надзвичайно багата джерельна база монографії, що вже стає традицією для досліджень виконаних на кафедрі джерелознавства, історіографії та спеціальних історичних дисциплін Запорізького національного університету, яка дозволяє досить повно розкрити поставлені питання. Автором монографії проведена евристична робота, в результаті якої неопубліковані джерела з тематики дослідження виявлені в 32 архівних, музейних та бібліотечних установах. Так, джерела з історії православної церкви на півдні України були виявлені у фондах державних архівів Автономної Республіки Крим, Одеської, Дніпропетровської, Херсонської, Миколаївської, Запорізької, Донецької областей, міста Севастополя, Дніпропетровського історичного музею, Нікопольського, Бердянського, Маріупольського, Херсонського, Мелітопольського, Запорізького, Донецького, Токмацького краєзнавчих музеїв, Національного заповідника „Хортиця”, рукописного відділу Одеської державної наукової бібліотеки ім. М.Горького, відділу рідкісних і цінних видань Херсонської обласної універсальної наукової бібліотеки ім. О.Гончара, краєзнавчого відділу Запорізької обласної універсальної наукової бібліотеки ім. М. Горького. За межами південноукраїнського регіону неопубліковані джерела з його релігійної історії виявлені в ДАПО (Державний Архів Полтавської області), ІР НБУ (Інститут Рукопису Національної бібліотеки України ім. В. Вернадського), ЦДІАК України (Центральний державний історичний архів у м. Києві), РДІА (Російський державний історичний архів), РДА ВМФ (Російський державний архів Військово-

морського флоту), ВР РНБ (Відділ рукописів Російської Національної Бібліотеки), РВ ІРЛІ РАН (Рукописний відділ Інституту російської літератури (Пушкінський дім)), АСПБІІ РАН (Архів Санкт-Петербурзького інституту історії Російської Академії наук), РДАДА (Російський державний архів давніх актів), РДВІА (Російський державний військово-історичний архів), АГАД (Головний Архів Давніх Актів, Варшава).

Завдяки багатству, різноманітності джерельної бази та комплексності дослідницького підходу автору монографії вдалося створити цікаву, живу, багатовимірну і повчальну картину історії російської православної церкви кінця XVIII – першої половини XIX ст. в південноукраїнському регіоні. Так, І.Лиману вдалося реконструювати систему управління православною церквою на півдні України, простежити зміни її структури і статусу складових. Дослідження заповнило низку лакун в історії регіону, спростовано ряд поширених в історіографії помилкових тверджень стосовно хронології розбудови південноукраїнських єпархіальних органів влади. Вперше у вітчизняній історіографії автором проаналізовано зміни процедури та умов влаштування релігійних споруд, визначено, яким чином тенденції посилення контролю і регламентації з боку Петербурга та єпархіальної влади впливали на темпи храмового будівництва на півдні України. Не обійшов дослідник своєю увагою і комплекс проблем, пов'язаних із церковним землеволодінням та землекористуванням. В монографії також було реконструйовано мережу духовних навчальних закладів Півдня, визначено основні тенденції її розвитку, ступінь обумовленості цих тенденцій загальноімперськими процесами і ситуацією в самому регіоні. Скориговані усталені в історіографії уявлення щодо трансформацій порядку формування, зміни чисельності, соціального статусу, матеріального забезпечення парафіяльного, військового, чорного духовенства краю. Розглянуто, як роль, що відводилась православній церкві в системі суспільно-державних відносин, відбивалась на регламентації функцій духовенства щодо парафіян. Отримало подальший розвиток дослідження специфіки місіонерської діяльності і заходів проти відпадиння від офіційної церкви в краї, де строкатість конфесійного складу населення була більшою, аніж у багатьох інших регіонах імперії. Вивчено роль світських навчальних закладів Південної України в релігійному вихованні населення. Крім того, в роботі окрему увагу було приділено характеру народної релігійності, вплив на неї традиції, історичних умов, заходів офіційної церкви.

Також хотілося б відмітити і те, що книгу просто приємно взяти в руки – якісне видання та вдале оформлення яке відповідає концепції книги. Так, на обкладинці бачимо фрагмент картини Ф.Я.Алексєєва «Вид Херсона» (кін. XVIII ст.) на якій зображено сцени з побутового життя міста, що точиться навколо Катеринінського собору, видатної пам'ятки архітектури XVIII ст., побудованого в стилі раннього класицизму з використанням мотивів балканської середньовічної архітектури. Отже, залишається лише привітати автора та всіх нас з появою фундаментальної, висококваліфікованої, корисної і просто цікавої праці з історії російської православної церкви на півдні України. Сподіваюся, що ця праця приверне увагу не лише вузьке коло істориків-фахівців, а й всіх тих хто цікавиться релігійною і соціальною історією Російської імперії та Південної України XVIII – XIX ст.

SUMMARY

In a review the question is the fundamental research of I. Lyman devoted to history of the Russian orthodox church on the south of Ukraine of the last fourth of XVIII – the first half of XIX century.

НАУКА ЯК ПОШУК ІСТИНИ (ВИСТУП НА МІЖВУЗІВСЬКІЙ НАУКОВО-ПРАКТИЧНІЙ КОНФЕРЕНЦІЇ «НАУКОВИЙ ПОТЕНЦІАЛ ВИЩОЇ ШКОЛИ» (28 КВІТНЯ 2005 РОКУ)

Перед сучасною наукою в її широкому розумінні стоїть безліч важливих завдань. Прикладом може бути проблема ролі різних наук у поясненні процесу історичного розвитку; чи проблема взаємозв'язку наук; або винахід єдиної та досконалої формули зведення одних наук до інших...

Можливо, є необхідність відштовхуватись від формули Максима Горького, що наука – це «нервова система нашої епохи»? А може варто пригадати Антона Чехова, який наполягав, що немає «національної науки, як немає національної таблиці помноження»? Правий був і французький письменник – реаліст Оноре де Бальзак коли писав, що «передбачити значні події майбутнього ... не більш складне завдання, ніж вгадати минуле... Якщо подія, що відбулася, залишає сліди, то цілком законно припустити, що у майбутнього є коріння» [1].

«Докопатись» до цього коріння, розібратися в ньому, дати об'єктивну оцінку – мабуть, саме в цьому і полягає головна мета сучасної науки?

Один з видатніших економістів світу – американець російського походження Василь Леонтьєв, лауреат Нобелівської премії 1973 року, серед нагород якого орден Херувіма (Італія), орден Почесного легіону (Франція), орден Сходячого сонця (Японія) та багато-багато інших, за моїм переконанням, не був фахово пов'язаний з історією. Мені довелося опрацювати матеріали лекції, з якою він виступив перед студентами коледжу у Франції, у березні 1962 року. В лекції під назвою «Коли історія повинна писатися у зворотньому напрямку» вчений-економіст зауважив: «Дорога, яка веде з одного світу в інший..., є дорогою, що веде лише в одному напрямку. Ми не можемо перетворити омлет у цілі яйця, з яких він був зроблений. До тих пір поки дослідження залишаються ... описовими, послідовність, в якій розглядаються різні стадії процесу розвитку, не має суттєвого значення. По мірі того як зростає роль **причинно-слідчого аналізу**, пояснення у «зворотньому напрямку» можуть виявитися більш продуктивними, ніж традиційне пояснення, спрямоване з минулого у майбутнє» [2].

Наука, в тому числі, і історія сьогодні – у III-ому тисячолітті, задає нам багато складних, протирічних питань.

Наприклад, загальновідомий факт, що 12 жовтня 1492 року генуезець, який служив іспанському королю, Христофор Колумб відкрив Америку. Відкриту країну називали по-різному – Нова Іспанія, Нова Біскайя, Новий світ, Нова Індія... Навіть офіційний титул іспанських монархів (того ж Філіппа V) [3] включав слово «Індія». Але в іспанських королів не було володінь в Індокитаї (!). Тоді чому «Індія», а не «Америка»? І чого лотаринзький картограф Вальдземюллер у 1507-ому році на честь Америго Веспуччі країну назвав Америкою, а не, припустимо, Колумбією [4] на честь того, хто її дійсно відкрив?

Наступний приклад. Скоро ми будемо святкувати пасху – головне християнське свято на честь чудесного Воскресіння Ісуса Христа. Відомо, що Понтій Пілат – римський прокуратор в Іудеї, затвердивши смертний вирок Ісусу, милує та відпускає одного з трьох розбійників у зв'язку з наближаючимся святом Пасхи...? Виходить, Христос ще живий, а свято Пасхи (Воскресіння) вже є і було? Христа розп'яли у неділю – 25 березня 241 року ери Діоклетіана, або у 525-ому році нашої ери за розрахунками римського монаха Діонісія – малого. Тільки після цього Вселенський (або Нікейський) Собор встановив, що **православна Пасха** повинна

відмічатися у першу неділю після весняного рівнодення та повнолуння від Пасхи іудейської.

Питання...! Питання...! Питання !!!

Всі вони потребують відповіді – об'єктивної, зваженої, правдивою, науково обґрунтованої. Як зауважив Дмитро Менделєєв: «Добре поставити питання – значить вже наполовину вирішити його». Щиро зичу вам здоров'я, переможного подолання життєвих перешкод; божого спалаху у серці; завжди пам'ятати, що «мудрість є донька досвіду» [5], постійного бажання вдосконалюватись, нових наукових злетів заради щасливої долі народу України!

Джерела та література:

1. Бальзак Оноре де. Кузен Понс //Собр. соч. – М., 1954. – Т. 10. – С. 550.
2. Вас. Леонтьев. Экономические эссе. – М., 1990. – С. 42-43.
3. 1663 – 1746.
4. Хоча така держава теж є.
5. Леонардо да Вінчі.

С.І. Посохов

СИСТЕМА УПРАВЛІННЯ “СТАРИМ УНІВЕРСИТЕТОМ” В ОЦІНКАХ РАДЯНСЬКОЇ ПУБЛІЦИСТИКИ ТА ІСТОРІОГРАФІЇ 1920-Х – 1940-Х РОКІВ

Вже в радянській публіцистиці початку 1920-х років, й особливо українській, вся організаційна система “старого університету” отримала однозначно негативну оцінку. На думку авторів того часу, відлучення від життя відбувалося через “універсалізм” старої вищої школи, коли диференціацію дисциплін було доведено до “розкладу науки на атоми”[1. С. 10-11]. Університетська структура визначалася такими характеристиками: “стара вища школа, з її нерухомими факультетами та науками”[2. С.8], “цеховою самостійністю і цеховою відокремленістю ремства”*, “різноманітністю в химерній суцільності”[3. С.1]. Відповідним був і висновок: “Складна університетська організація з її радою, що об'єднувала численні та впливові факультетські корпорації і мала глибокий зв'язок з так званим суспільством й по лінії юриспруденції, й по лінії медицини, й по лінії точних наук, уявлялася з її старими традиціями та автономією найбільш зручною бронею проти спроб проникнення з боку пролетаріату.” [4. С.46]. Нова вища школа, на думку авторів того часу, повинна була вирішувати зовсім інші завдання, а, значить, й мати “інші організаційні форми, внутрішній зміст та методи роботи” [2. С.9]. Зазначимо, що найбільш різку критику викликала саме система управління “старого університету”.

Охарактеризуємо оцінки та думки щодо:

- колегіального начала як принципу університетського управління;
- ролі університетських статутів;
- прав університетських рад;
- повноважень і функцій попечителів учбових округів щодо університетів.

1) Колегіальне начало як принцип університетського управління.

На початку нової політичної епохи університетська професура продовжувала мріяти про автономію. Як зазначив ректор Московського університету у своїй промові на нараді з приводу реформи вищої школи, яка відбувалася в липні 1918 р., “Автономна школа є публічно правовий заклад, що самоуправляється [підкр. – П.С.] й

* Так у тексті.

виробляє норми свого життя, свого ладу" [Цит. за: 5. С.59]. Спочатку нова влада готова була визнати "колегіальність управління як університетом, так і всіма його установами", "автономію університетів" [Про це див.: 6. С.62]. Втім, як свідчив автор тез щодо реформування вищої школи М.М. Покровський, "Ленін, це живе втілення пролетарської диктатури, не виносив й думки про будь-які буржуазні автономії – само це слово було нещадно "винищено" в тезах про вищу школу, які той, хто пише ці рядки, доповідав у ЦК партії" [7. С.10]. Й у подальшому нова влада не схильна була надавати такі особливі права самоврядування університетам. Радянська публіцистика й історіографія 1920-х–1940-х років приділили чимало уваги викриттю суті "так званої університетської автономії".

Перш за все, викликала заперечення сама форма колегіального управління "старим університетом", яка пов'язувалася з іншими його вадами. Я.Ряппо писав: "Жовтнева революція, яка проголосила диктатуру пролетаріату й поставила перед вищою школою інші завдання, ніж самодостатня "чиста наука" й відірваний від життя академізм, змінила принципи управління вищою школою" [8. С.24]. Старий спосіб управління називався "парламентаризмом", його захист професурою пояснювався не інакше як "спроби відгородити буржуазну науку й її ідеологію від робітничо-селянського впливу" [8. С.27]. Зазначалося, що "ніякий парламентаризм неприпустимий, оскільки призведе до розвалу школи", натомість пропонувалася "розумна централізація управління, точно оформлена одноосібна відповідальність" [9. С.16]. Для підтвердження такого висновку нагадувалося, що боротьба за "горезвісну" автономію фактично зводилася до вимог автономії від поліцейського свавілля самодержавного режиму й аніскільки не мала на увазі звільнення школи й науки від "буржуазно-міщанської ідеології правлячих груп", що вища й будь-яка школа, не може бути "аполітичною" [9. С.14]. Відповідно, парламентаризм, автономія ставали не інакше як "буржуазними". Тобто, на думку авторів того часу, форма зумовлювала зміст – "буржуазний уклад життя вищої школи" [8. С.24]. Частіше за все вони казали про "так звану "академічну свободу" [Наприклад: 10. С.39], слово автономія здебільшого писали в лапках, натякаючи на примарний статус цих свобод та прав. Зовсім логічним було, у зв'язку із цим, таке твердження: "нас вже не приваблюють ідеали буржуазної професури та студентів про "автономію" Вищої школи, або свобода зборів, спілок і т.і., бо все це вже досягнуто робітничо-селянською країною" [11. С.6]. Більше того, ці прагнення дореволюційних університетів подавалися як нещирі [9. С. 14], або дивні. Останній варіант знайшов втілення у такому вислові: "автономія, свобода науки і т.і. – були скоріше якимось ідеалістичними фетишами, позбавленими конкретного змісту" [12. С.98]. Не менш яскравим є й таке висловлювання: "фікція університетської свободи" [5. С.56]. Такі погляди навряд чи сприймалися старою професурою, однак відкрито висловити свої думки, тим більше шляхом друкованого слова, вона не мала можливості. Зрозуміло, в емігрантській публіцистиці та історіографії негативну реакцію викликало перш за все зазначене ставлення до університетської автономії [13. С.760]. (Втім, це не виключало критику в емігрантських колах політики самодержавства щодо університетів, зокрема, утисків з боку влади університетської автономії [14. С.322]).

Позбавлення університетів автономії після утвердження радянської влади проводилося під гаслом знищення корпоративної замкненості університету. К.А.Тимирязев писав: "...життєвий досвід мене навчив, як часто в наших університетах воно [слово "академічна свобода". П.С.] перекладалося словом "самоуправство", чи цілого складу, чи, ще гірше, окремої купки верховодів" [15. С.420]. Прагнення "реакційних професорів" на "самоуправство" бачилося як таке, що має антирадянський характер [5. С.62].

Виходячи з такого розуміння сутності автономії вищої школи, оцінювалися й минулі події університетського життя. Колишня система управління виглядала як

“збудована на самовладді, на прямому тиску адміністративного центру” [3. С.7]. Втім, це не означало протиставлення університетів самодержавству. Часто університети виступали як складова режиму. Я.Ряппо писав: “Вища школа стояла в країні на особливому рахунку, під особливим, “Височайшим” покровительством; внутрішній лад та управління нею визначалися особливими “Височайшими Указами та Статутами” [8. С.18].

Коли ж і визнавався факт наявності університетської автономії, то зазначалося, що “під формальною автономією царський уряд одразу ж встановив режим кріпачства” [16. С.3], що “автономії, в тому сенсі як її розуміла поступова буржуазія Європи”, царизм не дав і в 1905р. [5. С.17]. Взагалі вважалося, що в 1905 р. “урізану автономію” університети отримали в результаті боротьби робітничого класу*, а кадетська професура використала її для боротьби з революцією [5. С.17, 26]. Відповідно, після розгрому революції 1905 р. автономію повернули до первісного стану [17. С.101]. До речі, теза про скасування автономії постійно лунала на сторінках публіцистики та історіографії незалежно від того, про який період в історії університетів йшлося. У 1866 р. міністр Толстой “одним розчерком пера знищив увесь цей “лібералізм” [18. С.34], статут 1884 р. позбавив університети автономії [19. С.102], у 1911-р. відбулося чергове скасування автономії [20. С.31]. Тобто, у цей період відбулася певна стереотипізація поглядів, коли університетська автономія, університетське самоврядування почали виглядати як щось примарне (“паперове самоврядування” [21. С.55]), до того ж ці “залишки автономії” постійно знищувалися. Лише наприкінці 1930-х років в літературі почали утверджуватися тези про те, що “усі спроби витравити дух свободи з університету не дали позитивних результатів” [18. – С.34], що “боротьба за автономію була однією з форм боротьби за буржуазно-демократичні реформи” [19. С.33].

2) Роль університетських статутів.

У зазначений період роль університетських статутів була абсолютно нівельована. Загальні міркування про роль статутів зовсім не характерні для праць цього часу. Не явно, але часто автори нагадували, що стан справ в університетах залежав від канцелярії, а не статутів. Так, описуючи миколаївську добу, В.І.Орлов зазначав: “...канцелярії диктували свої правила, за якими університети перетворювали на казарми” [22. С.19]. Стосовно статуту 1863 р. писалося, що він виявився недостатнім, і цілий ряд міністерських циркулярів та різних повелінь корегували його [21. С.55]. Й на початку ХХ ст., як зазначалося в одній з праць, міністр Шварц після застосування політики “циркулярних роз’яснень” став на шлях “законодавчого придушення університетських свобод” [23. С.36].

Хоча деякі автори й казали про те, що “дихання часу відображалось на різних статутах вищої школи” [8. С.19], але більшість з них не бачили принципової різниці між ними. Класифікація, як правило, йшла за принципом – поганий та ще гірший. Так, стосовно статуту 1863 р. стверджувалося, що він надав “свого роду самоврядування” [21. С.55], що його введення стало завершенням “поліцейської компанії”, а результатом – заборона студентських організацій та підпорядкування університетів попечителю [23. С.34]. Зазначалося, що він задовольнив вимоги ліберальної професури задля того, аби забезпечити її сприяння в боротьбі з революційним рухом студентства [24]. Дивно, але дехто писав, що статут 1863 р. був спрямований проти різночинців [25. С.153]. Характерною була й така назва: “горезвісний статут 1863 р.” [23. С.34]. Хоча цей статут і називався таким, що відповідав “духу ліберальної буржуазії” [8. С.21], але вважалося, що він “не реформував університети в дусі послідовного буржуазного демократизму” [26. С.65]. Втім, якщо стосовно статуту

* Між іншим, вважалося, що “обмежену автономію” університети отримали і в 1863 р. під тиском революційного руху (Ученые записки Московского государственного университета. История. Юбилейная серия. – М., 1940. – Вып. 50. – С. 65).

1863 р. ще й були якісь незначні розбіжності в поглядах (дехто все ж вважав його певним досягненням, принаймні, поступкою уряду [Див., наприклад: 27. С.16]), то статут 1884 р. в цей період оцінювався однозначно негативно. Типовим епітетом стосовно цього статуту стало слово "реакційний". Дехто бачив в ньому ознаки ледве не феодалізму. Так, писалося про те, що реакціонери прагнули "здавити університет в феодальних лабетах статуту 1884 р.", що цей статут був "поганою копією німецького університетського статуту, що повстав за середніх віків" [3. С.6]. Зазначалося, що в цьому статуті знайшла яскраве відображення "кріпосницька програма обмеження складу та автономних прав вищої школи", що він "мав поховати ліберальну ідею автономії" [26. С.77], що з цього часу "все життя університетів було підпорядковано чиновницькому апарату міністерства народної освіти, а університети почали стогнати під дубовим режимом царизму" [21. С.55]. Зрозуміло, робився висновок про те, що цей статут "касував права внутрішнього самоуправління університетів: професорську колегію усувалось від управління університетом" [20. С.12-13].

3). Права університетських рад

Зрозуміло, діяльність університетських рад також не викликала позитивних почуттів у авторів цього періоду, оскільки ради вважалися "потугами віджитого феодалізму й буржуазного парламентаризму" [11. С.7]. Зрозуміло, що ліквідація цих "університетських надбудов" виглядала як вирішення "політичного питання" [4. С.46]. Функції цих "громіздких організацій" виглядали як невизначені і мало актуальні [8. С.25]. Стосовно рад вузу та факультетів зазначалося, що на жодному найкрупнішому й найскладнішому підприємстві нічого подібного не можна зустріти. Вважалося, що "оскільки вузи є організаціями, які виконують завдання народного господарства й радянського будівництва, то й органи їх управління повинні будуватися аналогічно, як у будь-якого державного органу (тресту, заводу, фабрики)" [8. С.26]. Справжній демократизм, на думку публіцистів того часу, виявляється у загальних зборах вузу та факультету, де заслуховується й критикується звітна доповідь ректора або декана. Парламентаризм протиставлявся "чіткому управлінню інститутом" [8. С.26]. Останнє пов'язувалося з системою одноосібної відповідальності ректора та політичного комісара [4. С.50]. Тим більше, що на зміну "колишнім випадковим ректорам стали ректори-комуністи" [3. С.7]. Взагалі, ректори дореволюційних університетів часто характеризувалися як крайні реакціонери, "мракобіси". На них дивилися як на виконавців волі злочинної влади. В тому числі й у стосунках з радою (особливо "у періоди посилення реакції") ректор виступав як грубий функціонер. Зокрема, стосовно епохи дії статуту 1884 р. зазначалося, що "рада була іграшкою в руках реакційного ректора, який керував університетом через спеціально підібраних, призначених царським міністром, деканів" [27. С.53].

При таких поглядах, розширення прав університетських рад, про яке раніше мріяла ліберальна професура, почало тлумачитися також в негативному контексті. Так, університетська рада з повноваженнями наданим статутом 1863 р. називалася дещо іронічно "всеволодним "парламентом" [8. С.20]. Збільшення прав ради у 1905 р. пояснювалося тим, що таким чином уряд заспокоював студентство [26. С.51].

4). Повноваження і функції попечителів учбових округів щодо університетів.

Однозначно негативну оцінку отримали попечителі учбових округів (хоча згадки про них є не частим явищем в літературі цього періоду). Вони виступали як "стовпи реакції", їх згадували разом із губернаторами [28. С.78]. І стосовно періоду дії статуту 1863 р., і, особливо, стосовно епохи, яка була породжена статутом 1884 р., згадка про попечителя обов'язково супроводжувалася негативними епітетами. Йшлося про "свавілля попечителів учбових округів" [23. С.34], "надзвичайне посилення влади попечителя" [26. С.78], про те, що статут "зробив попечителя та міністра повними вершителями долі вищої школи" [24. С.613]. Попечитель називався

“начальником” університету, з яскраво виявленим негативним контекстом, оскільки писалося про “зв’язок та взаємодтримку між поліцією та університетським начальством, які були гарно налагоджені” [27. С.17]. Він був уособленням ненависного режиму.

Таким чином, ідея університетського самоврядування вже не уявлялася тим стрижнем, на якому будувався університет. Автономія, самоврядування характеризувалися здебільшого як управлінські форми відсталого та ворожого суспільного ладу. Не тільки попечитель та ректор, а й університетські ради виступали частинами системи управління, яка була спрямована на збереження самодержавного режиму. Значною мірою такі погляди на минуле університетів були пов’язані не лише із негативною оцінкою колишніх суспільних форм, а й з новою практикою вузівського життя, для якого (принаймні в системі управління) характерними стали централізм та “одноосібна відповідальність” – так зване “єдиноначаліє”. Зазначені принципи управління на довгі роки стали визначальними в системі радянської вищої школи. Відповідно й міркування про автономію “старого університету”, не тільки в зазначений період, а й пізніше, лунали, як правило, в негативному контексті.

Джерела та література:

1. Зотін М. Педагогічна освіта на Україні. – Харків, 1926.
2. Ряппо Я. О реформе высшей школы на Украине // Студент революции. – 1922.-№1.
3. Народна освіта на Україні. – Б.м., 1924.
4. Гринько Г. Очерк истории и системы профобра // Путь просвещения. – 1923.- №6.
5. Ученые записки Московского государственного университета. История. Юбилейная серия. – М., 1940. – Вып. 51.
6. Чанбарисов Ш. Х. Формирование советской университетской системы. – М., 1988.
7. Покровский М.Н. Ленин и высшая школа // Покровский М.Н. Избранные произведения: В 4 кн. – М., 1967. – Кн. 4.
8. Ряппо Я. Об управлении высшей школой // Путь просвещения. – 1924. – №4 – 5.
9. Роль студенчества в строительстве Высших учебных заведений // Студент революции.-1922.-№1. [підп.- И.Н.].
10. Боголепов Д. На фронте просвещения в 1920 – 1921 г. // Фронт науки и техники. – 1935. – №9.
11. Ряппо Я. Реформа высшей школы на Украине в годы революции.- Харьков, 1925.
12. От гимназии к профшколе, от университета к техникуму и институту // Путь просвещения. – 1924. – №10(20). [підп. – М.А.].
13. Сірополько С. Історія освіти в Україні. – К., 2001.
14. Милуков П.Н. Воспоминания. – М., 1991.
15. Тимирязев К.А. Демократическая реформа высшей школы // Тимирязев К.А. Наука и демократия. Сб. ст. 1904 – 1919 гг. – М., 1963.
16. Нефоросний А.І. Сто тридцять років // Вісті. – 1935. – 26 грудня (№ 296).
17. Меницкий И. Московское студенчество и профессура накануне Февральской революции // Красный архив. – 1933. – Т.3 (58).
18. Пронин И. Из прошлого Ленинградского университета // Советское студенчество. – 1939. – №2.
19. Щерба Ф. Отношение к Марксу киевского студенчества в 1884 году // Историк – марксист. – 1941. – №6.
20. Короткі нариси з історії Харківського державного університету ім. О.М.Горького. 1805 – 1940. – Харків, 1940.
21. Кулагин Н. Кафедра зоологи в МГУ с 1700 г. по настоящее время // Фронт науки и техники. – 1935. – №9.
22. Орлов В. Параграфы и правила // Советское студенчество. – 1937. – №8.
23. Ганжинцев Л. Московський університет и вехи его развития // Фронт науки и техники. – 1935. – №9.

24. История СССР. Т.2. Россия в XIX веке. – М., 1940.
25. Бойко и., Вич К. Стотридцятипятилетие Харьковского государственного университета шимени А.М.Горького // Историк-марксист. – 1940. – №6.
26. Ученые записки Московского государственного университета. История. Юбилейная серия. – М., 1940. – Вып. 50.
27. Одесский университет за 75 лет (1865 – 1940). – Одесса, 1940.
28. Лавров П. “Временные правила» (Студенческое революционное движение в Киевском университете конца 1900 и 1901 гг.) // Советское студенчество. – 1936. – №1.

Є. Сінкевич, О. Юхненко

Високосний імір

13-і роковини незалежності України прийшлися ще й на високосний рік, і в цьому багато пересічних громадян вбачали певне містичне попередження, що вибори Президента держави не обійдуться без серйозних потрясінь. Україна, яка стільки часу протопталася на місці, потребувала змін. Влада будь-що бажала закріпити здобуті “досягнення”. Здавалося старі рецепти, кадри на місцях і радники-сусіди забезпечать черговий тріумф “провладного”. Президентська рать сама того не бажаючи розбудила приспану самоповагу громадян. Багато із витоків цих процесів оформлених у поняття “влада” і “Народ” були закладені ще під час виборчої компанії п’ятирічної давності, коли використовуючи виборчі технології вдалося досягнути бажаного результату. Ми не ставимо за мету давати оцінку фігурантам чи подіям недавнього минулого, історичний процес сам визначить учасникам цих подій їх місце. Маємо більш приземлену мету джерелознавчого спрямування, зафіксувати ключові моменти “помаранчевих подій” у Херсоні.

Після обрання Президентом України на другий термін, Леонід Кучма з метою подолання наявних суспільно-економічних кризових явищ в країні вніс на розгляд Верховної Ради кандидатуру Прем’єр-міністра Віктора Ющенка і ця пропозиція здобула необхідну підтримку парламенту. З призначенням Віктора Ющенка, на посаду голови уряду представники національно-демократичних сил України розпочали роботу зі створення політичного об’єднання, спроможного забезпечити підтримку діяльності Прем’єра як у парламенті, так і в регіонах. РУХ (Український Народний Рух), партія «Батьківщина» та інші зініціювали громадсько-політичне об’єднання “Українська Правиця”. 23 лютого 2001 року для участі у створенні відповідного об’єднання в нашій області до Херсона прибув член Центрального Проводу РУХу, народний депутат, віце-адмірал Борис Кожин. Наступного дня, 24 лютого 2001 року, відбулось установче засідання національно-демократичного об’єднання “Херсонська Правиця”. Декларацію про її створення підписали керівники обласних організацій РУХу, “Батьківщини”, Партії підтримки вітчизняного виробника, Організації українських націоналістів, Спілки офіцерів України, Конгресу української інтелігенції, “Молодого Руху”, Української Студентської Спілки, ОСМ “Зарево” та фонду підтримки молодіжних демократичних ініціатив.

Це об’єднання стало першим проющенківським блоком на Херсонщині. У березні 2001 року “Правиця” розпочала компанію “Руки геть від Прем’єр-міністра Віктора Ющенка” на підтримку діючого прем’єра. Незважаючи на те, що вперше за 10 років незалежності було поновлено вчасні виплати зарплат і пенсій, відбулося

поліпшення стану соціального захисту населення, активізувалося економічне життя країни, Віктора Ющенка було відправлено у відставку. Україна втратила успішно діючого Прем'єра, але натомість отримала національного лідера.

У грудні 2001 р. Херсонські обласні організації Руху, НРУ, ПРП, КУНу та ще чотирнадцять громадських організацій утворили обласний виборчий блок "Наша Україна" та створили громадську раду блоку, координатором якої було обрано голову ХОО Руху Олександра Юхненка. Цей блок було створено з метою участі в місцевих та парламентських виборах. Результатом його діяльності стала перемога "Нашої України" на виборах 2002 року.

12 грудня 2002 року на засіданні фракції "Наша Україна" з метою забезпечення взаємодії з виборцями було ухвалено рішення про закріплення народного депутата України Кириленка В'ячеслава Анатолійовича за Херсонською областю.

22 квітня 2003 року за участі народного депутата України, заступника голови Української Народної Партії В'ячеслава Кириленка двадцять дві партії та громадські організації Херсонської області з метою участі в президентських виборах 2004 року підписали угоду про утворення Херсонського обласного громадського блоку Віктора Ющенка "Наша Україна". Координатором ради блоку обрано голову ХОО УНП Олександра Юхненка.

Проте перемога блоку "Наша Україна" не призвела до зміни влади в країні. В адміністративний спосіб за участі позапартійних мажоритарних депутатів у Верховній Раді було створено пропрезидентську більшість, названу Парламентсько-Урядовою Коаліцією (ПУКом). Тодішня влада з перемогою блоку В.Ющенка одержала вагомe попередження й реальну оцінку своєї діяльності. Стало зрозумілим, що владний кандидат не матиме жодних шансів на перемогу на прямих президентських виборах 2004 року. Конституційні реформи, завдяки яким представники ПУКу планували уникнути прямих президентських виборів, не здобули підтримки ані двох третин Верховної Ради, ані широких верств українського суспільства. Натомість ці ініціативи викликали хвилю акцій протесту по всій країні під гаслом "Україні – народного Президента". Саме в листопаді 2003 року під час збору підписів на захист прямих президентських виборів у місті Херсоні та районних центрах області в найбільш людних місцях з'являються помаранчеві намети – пункти поширення агітаційної продукції.

Призначення Прем'єр-міністром України керівника Донецчини, яка завдяки адмінресурсу забезпечила перемогу провладного блоку "За єдину Україну", Віктора Януковича та заяви про те, що він буде кандидатом в Президенти від влади, посилило занепокоєння в суспільстві щодо готовності влади провести чесні і прозорі вибори. У прихильників В.Ющенка з'являлося все більше аргументів уважати, що діюча влада готується в будь-який спосіб залишитись, незважаючи на настрої виборців.

На початку офіційної виборчої кампанії до учасників блоку "Наша Україна" приєдналися прихильники Юлії Тимошенко. Нове, більш широке об'єднання отримало назву "Сила Народу" і відповідно до політичних домовленостей у серпні 2004 року була створена Херсонська обласна координаційна рада "Сила Народу", очолювана керівником регіону, головою Української Народної Партії Юрієм Костенком та його першим заступником В'ячеславом Кириленком. До її складу увійшли керівники партій-учасниць коаліції та довірені особи кандидата в президенти Віктора Ющенка. Цей орган узяв на себе відповідальність за результати виборів в області. Було розподілено обов'язки та складено план роботи, сформовано міські та районні робочі органи.

Результати безпосереднього спілкування представників коаліції "Сила Народу" з виборцями та підсумки паралельного підрахунку голосів на підставі оригінальних протоколів дільничних комісій давали їм можливість говорити про перемогу Віктора

Ющенка в першому турі. Однак від членів дільничних комісій, делегованих коаліцією, надходили письмові повідомлення про факти втручання державних установ у виборчий процес, метою яких було забезпечення перемоги провладного кандидата. Більш ніж десятиденний термін встановлення результатів перемоги В.Ющенка вже в першому турі Центральною виборчою комісією красномовно говорив про небажання діючої влади визнавати офіційні результати виборів.

Другий тур на Херсонщині відрізнявся від першого тим, що обласна державна адміністрація та херсонський міськвиконком організували масований десант своїх працівників з пачками відкріпних талонів в найбільш “проющенківські” Цюрупинський, Голопристанський, Білозерський та Бериславський райони, на дільницях з’явилися ручки зі зникаючим з бюлетенів чорнилом, цілі квартали голосували на дому та інше.

На відміну від першого туру результати голосування в другому були виголошені Центвиборчком уже в другій половині понеділка – 22 листопада 2004 року, тобто на другий день після виборів. За цими результатами з невеликою перевагою перемогу здобув провладний кандидат.

Учасники виборів, які брали участь у роботі виборчих комісій та паралельному підрахунку голосів, не встигнувши відпочити після безсонної ночі, почали обмінюватися інформацією про результати голосування на дільницях і були здивовані їх невідповідністю з офіційним підрахунком. У цей час стало зрозуміло, що Центвиборчком оголошує заздалегідь підготовлені, а не справжні результати голосування. У Херсоні майже всі вони почали стихійно збиратися поруч з Херсонським міським штабом Віктора Ющенка, очолюваним заступником голови Херсонської обласної організації Української Народної Партії, депутатом Херсонської міськради Андрієм Бабичем. Близько 16 години ця група протестувальників в декілька сот осіб стихійно вирушила до Херсонської міської ради. Через півгодини, об’єднавшись з тими, хто так само стихійно прийшов до міськради, близько півтисячі осіб вирушило до обласної державної адміністрації. До пішої ходи приєднувалися ті, хто повертався з роботи й зустрів колону на проспекті Ушакова.

Поруч з пам’ятником Леніна розпочався мітинг. Спочатку лунали розрізнені виступи. Однак згодом через мегафон голови обласних організацій партії “Реформи й порядок” Артем Кияновський та Української Народної Партії Олександр Юхненко звернулися до учасників акції з пропозицією розпочати безперервний політичний страйк на знак протесту проти фальсифікації виборів у Херсонській області. Після того, як пропозиція одержала підтримку учасників акції, члени УНП, голови районних організацій, Матвій Платцев, Олександр Кротов, Борис Беззуб та інші на площі Свободи розгорнули помаранчеві намети, установили генератори, озвучення, відеоекран тощо. Міліція взяла в оточення приміщення обласної державної адміністрації й зайняла вичікувально – захисну позицію. Так увечері 22 листопада розпочалася Помаранчева революція в Херсоні. Про її початок відповідно до вимог Конституції України організатори повідомили орган місцевого самоврядування – Херсонську міську раду.

Наступного ранку об 11 годині вся площа Свободи була помаранчевою від атрибутики кольору виборчої компанії Віктора Ющенка, яку тримали учасники акції. Проїжджаючий поруч автотранспорт вітав їх учасників автомобільними звуковими сигналами. Про свою підтримку вимог учасників акції протесту заявили страйком студентів, кафедри історії Херсонського державного університету [Додаток 1], збори підприємств Херсона, торговельники з ринків й працівники “Уктелекому”, журналісти й залізничники, чесні комуністи й відставні працівники КДБ, служителі релігійних конфесій області й творчі митці. Хвиля акцій протесту прокотилась всіма райцентрами області. Одна за одною почали визнавати своїм Президентом Віктора Ющенка ради та голови населених пунктів Херсонщини. Їх делегати прибували на площу Свободи, щоб зачитати резолюції та рішення місцевих громад. Учасники

політичного страйку в Херсоні 29 листопада 2004 року сформулювали вимоги до органів державної влади й доручили голові ХОО УНП Олександру Юхненку, голові ХОО ППіП Володимиру Буряченку та довірєній особі В. Ющенко Юрію Одарченку вручити їх голові Херсонської обласної адміністрації Володимиру Ходаковському. Щодня на мітингу схвалювались інші документи з важливих питань суспільно-політичного життя Херсонщини.

Під час цих подій херсонські підприємці надавали всіляку допомогу учасникам акції. Було організовано систему безпеки й прибирання сміття. У перервах між акціями безоплатно виступали Херсонські артисти з імпровізованими концертами. Частина мітенгувальників стихійно вирушала до Києва на підтримку Майдану. Ті, які поверталися з Майдану, надихали учасників херсонського страйку. Бути в курсі столичних подій допомагала пряма трансляція на площі Свободи "5 каналу". На адресу завідувача кафедри історії України ХДУ надходили телеграми зі словами підтримки від колег науковців із Польщі (Я.Мокляка з Кракова, А.Гоцловського з Варшави, Р.Дрозда зі Слупська, Р.Кабачія з Любліна, Т.Чисельського з Ополє, істориків Ченстохови і Торуня) та вузів і наукових закладів України (член-кореспондента НАНУ, директора Інституту української археографії і джерелознавства ім. М.С.Грушевського П.Соханя та його колег по роботі; докторів історичних наук О.Бачинської і В.Хмарського з Одеського національного університету; доктора історичних наук, декана історичного факультету Запорізького університету Ф.Турченка і його колег; істориків Луцька, Львова, Івано-Франківська, Дніпропетровська).

Акція безперервно тривала два тижні і призупинилася лише після ухвалення остаточного рішення про переголосування. З того часу всі учасники акції зосередилися на роботі у виборчих комісіях з метою запобігання повторних фальсифікацій.

Остання акція Помаранчевої революції в Херсоні відбулася у день інавгурації новообраного Президента України Віктора Ющенко 23 січня 2005 року і носила урочистих характер. Після виконання Гімну України мітинг розпочав Голова ХОО УНП Олександр Юхненко. Потім учасників привітали голова Суворовської районної ради Іван Лопушинський та депутат Херсонської міськради Андрій Бабиш. Після прямої трансляції з Верховної Ради на майдані вибухнули одним залпом феєрверки. Херсонські естрадні виконавці провели розважальний концерт.

О 15 годині у зв'язку з тим, що мети політичного страйку – законної перемоги Віктора Ющенко на президентських виборах, було досягнуто, Олександр Юхненко подякував всім учасникам й оголосив акцію завершеною.

Помаранчева революція в Херсоні завершилася.

Додаток 1.

ДЖЕРЕЛО: Прес-служба Центрального штабу Віктора Ющенко
<http://www.razom.org.ua/ua/news/4183/>

Викладачі Херсонського держуніверситету підтримали студентів, які страйкують

Група викладачів кафедр історії Херсонського державного університету висловила підтримку студентам – учасникам акцій протесту в Херсоні. Викладачі вимагають від Президента Леоніда Кучми та Верховного Суду розглянути факти фальсифікацій виборів і переглянути їхні результати.

Крім того, професорсько-викладацький склад кафедр вимагає від усіх учасників політичного процесу в Україні вирішити конфліктну ситуацію в рамках Конституції та чинного законодавства.

Наші автори



НАШІ АВТОРИ

Андрєєв Віталій Миколайович – к.і.н., доцент, завідувач кафедри всесвітньої історії та історіографії Херсонського державного університету

Бобко Тетяна Григорівна – аспірантка кафедри історії України Запорізького національного університету

Бойков Олег Юрійович – викладач кафедри державно-правових дисциплін Херсонського юридичного інституту Національного університету внутрішніх справ

Борух Оксана – Тернопільський державний медичний університет ім. І.Я.Горбачовського

Галіченко Максим Вікторович – магістрант Інституту психології, історії та соціології Херсонського державного університету

Гоменюк Алла Павлівна – к.ф.н., доцент кафедри філософії та соціально-гуманітарних наук Херсонського державного університету

Гончаренко Анатолій Володимирович – к.і.н. - доцент кафедри всесвітньої історії Сумського державного педагогічного університету ім. А.С. Макаренка

Гришанов Ігор Володимирович – к.ф.н., доцент кафедри філософії та соціально-гуманітарних наук Херсонського державного університету

Грімайло Тетяна Юріївна – завідувач кабінету кафедри історії України Херсонського державного університету

Дарієнко Василь Миколайович – д.і.н., професор, головний редактор збірника наукових праць “Південний архів. Історичні науки”

Запорожець Олена Вікторівна – вчитель ЗОШ №30 м. Херсона

Ковцуняк Світлана Іванівна – аспірантка Прикарпатського національного університету

Колодний Анатолій Миколайович – д.ф.н., професор, заступник директора Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України

Куценко Юлія Юрівна – аспірантка кафедри всесвітньої історії та історіографії Херсонського державного університету

Любак Любов Володимирівна – випускниця Інституту психологій, історії та соціології Херсонського державного університету

Михайленко Лілія Анатоліївна – викладач кафедри філософії та соціально-гуманітарних наук Херсонського державного університету

- Мінц Микола Олександрович** – старший викладач кафедри фізичної культури і спорту Миколаївського державного гуманітарного університету ім. Петра Могили
- Мокієнко Михайло Михайлович** – аспірант кафедри новітньої історії України Запорізького національного університету
- Недзельська Наталя Іванівна** – к.ф.н., доцент кафедри філософії та соціально-гуманітарних наук, заступник директора Інституту психологій, історії та соціології Херсонського державного університету
- Недзельський Костянтин Казимирович** – к.ф.н., доцент кафедри філософії та соціально-гуманітарних наук Херсонського державного університету
- Нікітенко Сергій Валерійович** – бакалавр Інституту психологій, історії та соціології Херсонського державного університету
- Поліщук Ірина Євгенівна** – к.ф.н., доцент, завідувач кафедри філософії та соціально-гуманітарних наук Херсонського державного університету
- Посохов Сергій Іванович** – к.і.н., професор, завідувач кафедри історіографії, джерелознавства та археології, декан історичного факультету Харківського національного університету ім. В.Н.Каразіна
- Проляка Олександра Олександрівна**, аспірантка Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України
- Пронь Сергій Вікторович** – д.і.н., професор, ректор Миколаївського політехнічного інституту
- Пронь Тетяна Михайлівна** – старший викладач Миколаївського філіалу Київського національного університету культури і мистецтв
- Рижева Надія Олександрівна** – к.і.н., доцент Миколаївського державного університету ім. В.О. Сухомлинського
- Сисак Мирослава Богданівна** – викладач кафедри філософії, суспільних наук та історії медицини Тернопільського державного медичного університету ім. І.Я. Горбачевського
- Сінкевич Євген Григорович** – к.і.н., доцент, в.о. завідувача кафедри історії України, докторант Херсонського державного університету, голова Південного осередку Інституту української археографії та джерелознавства ім. М.С. Грушевського НАН України
- Сінкевич Ірина Юріївна** – старший викладач кафедри історії України Херсонського державного університету
- Сіреджук Петро Степанович** – старший викладач кафедри загальноекономічних і гуманітарних наук Івано-Франківського інституту менеджменту Тернопільської академії народного господарства

- Степаненко Вікторія Володимирівна** – старший викладач кафедри всесвітньої історії Миколаївського державного університету ім. В.Сухомлинського
- Стоянов Федір Федорович** – аспірант кафедри історії України Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова
- Сугацька Наталія Василівна** – старший викладач Миколаївського навчального центру Одеської національної юридичної академії
- Татарченко Олександр Борисович** – асистент кафедри українознавства Херсонського національного технічного університету
- Тригуб Олександр Петрович** – к.і.н., доцент кафедри міжнародних відносин та історії Миколаївського державного гуманітарного університету ім. П.Могили
- Учаєва Оксана Володимирівна** – завідувач кабінетом кафедри релігієзнавства та соціально-гуманітарних наук Херсонського державного університету
- Федорик Юрій Володимирович** – науковий пошукувач, університет Марії Склодовської-Кюрі, м. Люблін (Польща)
- Филипович Людмила Олександрівна** – д.ф.н., професор, старший науковий співробітник Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України
- Шугальова Інна Михайлівна** – асистент кафедри історії України Запорізького національного університету
- Щукін Володимир Володимирович** – старший викладач Миколаївського комплексу Одеської національної юридичної академії
- Юхненко Олександр** – голова ХОО РУХу

Наукове видання

Збірник наукових праць

“Південний архів”

Випуск XIX

Макет підготував Сінкевич Є.Г.

Технічний редактор – Блах Е.І.

Підписано до друку 21.06.2005.

Формат 60x84/8. Папір офсетний. Друк цифровий.
Гарнітура Arial. Умовн. друк. арк. 29,75. Наклад 300.

Друк здійснено з готового оригінал-макета у Видавництві ХДУ.
Свідоцтво серія ХС №33 від 14 березня 2004 р.
Видано Управлінням у справах преси та інформації облдержадміністрації.
73000, Україна, м. Херсон, вул. 40 років Жовтня, 4. Тел.: (0552) 32-67-95.