

**МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
ЛЬВІВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ ІВАНА ФРАНКА**

Кафедра нової та новітньої історії зарубіжних країн
Наукова бібліотека Львівського національного університету імені Івана Франка

МАТЕРІАЛИ

Міжнародної наукової конференції “РЕФОРМАЦІЯ ЯК СУСПІЛЬНЕ ЯВИЩЕ: УКРАЇНСЬКИЙ ВИМІР”

3–4 жовтня 2017, Львів

У збірнику вміщено статті та повідомлення учасників Міжнародної наукової конференції “Реформація як суспільне явище: український вимір”, яка відбувалася 3–4 жовтня 2017 р. у Львівському національному університеті імені Івана Франка. Матеріали охоплюють проблематику наукових інтерпретацій Реформації, поширення європейських реформаційних ідей в Україні, історію постреформаційних деномінацій, питання релігійної толерантності та екуменізму в модерну епоху.

Конференція “Реформація як суспільне явище: український вимір” (3–4 жовтня 2017 року) проведена за безпосереднього сприяння директора Наукової бібліотеки Львівського національного університету імені Івана Франка, канд. іст. наук, доц. Василя Кметя

Відповідальний за випуск:

завідувач кафедри нової та новітньої історії зарубіжних країн
Львівського національного університету імені Івана Франка,
д-р іст. наук, проф. Степан Качараба

**Ініціатор та ідейний натхненник цього видання
п. Валентин Шевчук**

Матеріали Міжнародної наукової конференції “Реформація як суспільне явище: український вимір” (Львів, 3 – 4 жовтня 2017 року), за редакцією Руслана Сіромського та Богдани Сипко. Львів: Львівський національний університет імені Івана Франка, 2018. 272 с.

Редакція збірника може не поділяти окремих авторських положень, ґрунтованих на вузькоконфесійному трактуванні релігійних питань.

reformatio1517@gmail.com

Вікторія Любащенко

Феномен Реформації у контексті західного і східного християнства 5

Роман Соловій

Теологія хреста Мартіна Лютера: аналіз ключових текстів 16

РЕФОРМАЦІЯ У ВИМІРАХ НАУКИ ТА МИСТЕЦТВА

Antonio Cremades

Tiempos de Reforma y de Revolución Siglos XVI y XVII 31

Олексій Опарін

Медична наука і практика: від Середньовіччя до Реформації 40

Ольга Ярош

Релігійно-реформаційні ідеї Мартіна Лютера та їх вплив на становлення протестантської музичної традиції 57

ВПЛИВ РЕФОРМАЦІЇ НА ПОЛЕМІЧНУ ТА УЧИТЕЛЬНУ ЛІТЕРАТУРУ

Катерина Перегінець

Протестантські автори у реєстрах заборонених лектур бібліотеки францисканського монастиря у Львові XIV–XVIII ст. 67

Валентина Куриляк

Специфіка функціонування протестантських шкіл на слов'янських землях XVI – початку XVII ст. 77

Євген Гулюк

Тропонімія опозиційної риторики єзуїтів у рецепції протестантських учень 82

Назарій Лоштин

Чи всі “заборонені” книги справді заборонено? (на прикладі бібліотеки кармелітів у Львові XVIII ст.) 93

ЄВРОПЕЙСЬКІ РЕФОРМАЦІЙНІ ІДЕЇ В УКРАЇНІ

Анатолій Тершак

Поширення Реформації на Закарпатті у XVI ст.: історичні інтерпретації . . 113

Гнат Мєренков

“Парк Реформації” у Чернівцях: дискусії навколо урбаноніму 119

Іван Чернушка

Трансформації українського адвентизму в епоху постмодерну 128

Олександр Геніш

Сучасна релігійна карта України: статистика, аналіз, висновки 134

ПРОСОПОГРАФІЧНІ АСПЕКТИ ПРОТЕСТАНТИЗМУ

Валентин Шевчук

Роль Еллен Вайт у формуванні Адвентистської доктринальної системи . . 145

Ліна Бородинська

Костянтин Костів: учений та протестантський діяч 153

МЕТАМОРФОЗИ ПРОТЕСТАНТИЗМУ: ПОСТРЕФОРМАЦІЙНІ ДЕНОМІНАЦІЇ

Степан Качараба

Грецька незалежна церква в Канаді: метаморфози обрядового і релігійно-го характеру 160

Олег Дмитришин

Релігійна організація Свідків Єгови в Україні: богослов'я, історичний розвиток та сучасний стан деномінації..... 179

Назар Васьків

Нетрадиційні релігійні громади модерної доби на Тернопільщині ... 187

СВОБОДА СОВІСТІ І ВІРОСПОВІДАННЯ

Ганна Сіромська

Кримінальні переслідування віруючих протестантських конфесій в УРСР у 1960–1970-х роках 200

Руслан Сіромський

Порушення релігійних прав протестантів в УРСР у громадсько-політичній думці Канади (1974–1979 рр.)..... 211

Наталія Данилів

“Великий обмін 1979 року”: роль президента Джиммі Картера у звільненні Георгія Вінса..... 219

ПРОБЛЕМИ РЕЛІГІЙНОЇ ТОЛЕРАНТНОСТІ ТА ЕКУМЕНІЗМУ

Зоя Баран

Концепт релігійної толерантності в Англії модерної доби: від ідеї до імплементації..... 228

Богдана Ситко

Взаємини Протестантської федерації Франції та Французької ради ісламу... 238

Фелікс Понятовський

Феномен екуменізму та його вияви в сучасному протестантизмі 249

ПРОТЕСТАНТСЬКІ ГРОМАДИ СУЧАСНОГО ЛЬВОВА

Руслана Дутковська

Церква “Осанна”..... 264

Дмитро Кохан, Марія Лисак

Церква “Трійця” 267

Наталія Федів, Мар'яна Ониськів

Протестантська церква “Джерело Життя”..... 271

Назарій Нестерук, Андрій Янчук

Християнська церква “Покров Божий” 275

Віра Пулик, Олена Фуц

Громада протестантської церкви “Нове Життя” 278

СВІТЛИНИ З РОБОТИ КОНФЕРЕНЦІЇ..... 281



ФЕНОМЕН РЕФОРМАЦІЇ У КОНТЕКСТІ ЗАХІДНОГО І СХІДНОГО ХРИСТИЯНСТВА

Вікторія Любащенко

Український католицький університет,
кафедра церковної історії
вул. Свенціцького, 17, Львів, 79011, Україна



Звернімося, насамперед, до понятійного апарату. Пострадянська, зокрема й українська, історіографія все ще наслідує позитивістську методологію, котра розглядає Реформацію як суспільний і духовний прогрес, в якому релігійний чинник є вторинним, детермінованим соціальними процесами. Російський позитивіст Ніколай Кареев запропонував класичне визначення Реформації, трактуючи її “однією з найбільших подій всесвітньої історії, якою позначається період Нового часу, що охоплює XVI ст. і першу половину XVII ст.”. Часто її називають “релігійною (церковною) Реформацією, хоча вона мала значно ширше значення, будучи важливим моментом... у політичній, культурній і соціальній історії Західної Європи”¹. Це формулювання, в якому релігійна сутність Реформації ніби відступає на другий план,

¹ Кареев Николай, “Реформация,” *Энциклопедический словарь Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона* 26 А (Санкт-Петербург, 1899), 634.

майже дослівно відтворене у багатьох сучасних словниках. Н. Кареев осмислював досягнення історичної науки XVIII–XIX ст., яка протиставляла Реформацію Контрреформації, розглядаючи їх головню у контексті конфронтації.

Натомість у першій, а ще більше другій половині, XX ст. світова історіографія відійшла від однолінійного бачення цих феноменів і переглянула схематичні та ідеологізовані концепти, здійснивши об'єктивне, конфесійно неупереджене вивчення значного джерельного матеріалу. Нову якість набула історична наука – як світська, так і церковна внаслідок розпочатого протестантами екуменічного руху. А після II Ватиканського собору триває активне зближення католицьких, протестантських і православних (насамперед в еміграції) наукових студій, які уможливили більш комплексний погляд на Реформацію і виокремлення в її багатшаровості головного – релігійного сенсу, з урахуванням усього спектру його концептуальних засад, національно-регіональних особливостей, розмаїття впливів на різні царини суспільного життя. Це зближення втілилось у прийнятті в 1999 р. “Спільної декларації про доктрину виправдання”, підписаної речниками Всесвітньої лютеранської федерації та Римського престолу. У 2013 р. екуменічного документу “Від конфлікту до спільності”, оприлюдненого Лютерансько-Католицькою комісією з єдності, яким розпочато співпрацю двох церков у підготовці 500-літнього ювілею Реформації. Відтак, не дивиною є спільні конференції католиків, протестантів і православних, або діяльність, за їхньої участі, екуменічної Комісії з вивчення богословської спадщини Яна Гуса “*Husovská*”, або шанобливі публічні висловлювання Папи Франциска на адресу Реформації та його виступ на протестантсько-католицькому богослужінні 31 жовтня у Лунді (Швеція).

У підґрунтя екуменічної візії Реформації якраз і покладені нові світські та церковні студії, квінтесенцією яких є величезний без перебільшення корпус словникових видань. При усій палітрі представлених у них інтерпретацій і тематичних акцентів, можна узагальнити головні концептуальні підходи сучасної історіографії у розумінні Реформації. Останню розглядають насамперед

у кореневому значенні цього слова – тобто як реформу, яка до XVI ст. відбувалась у різних суспільних і духовних сферах, а в релігійній сягає ще античності і раннього християнства. У Вульгаті бл. Ієроніма реформацією позначене “нове творіння”, перетворення людини у відповідності до образу Божого; у св. Августина первородний гріх спотворив (деформував) людину і лише Господь може повернути їй, відновити (реформувати) Свій образ. Поняття реформації як реформи у переддень ранньомодерного часу тлумачено в канонічних і церковно-історичних текстах, полемічних і політичних памфлетах (у XV ст. в анонімній “Реформації імператора Сигізмунда”, XVII ст. у трактаті “Реформація польських звичаїв” краківського каноніка, палкого опонента протестантизму Шимона Старовольського). Для Мартіна Лютера це поняття також було ключовим у його прагненні церковної реформи. У полемічному творі “Про Собори і Церкву” Лютер закликав до проведення церковного собору, який вирішить питання реформи: єпископи і священники хочуть оновити Церкву, не змінюючи її, тож *“маємо молити Господа про Реформацію. Хіба не бачимо, що Церкві вкрай необхідний Собор або Реформація? Ми, Церква, що погибає, всупереч Владикам, без Папи та його волі самі проведемо Собор і здійснимо Реформацію, з якою Вельможні Пани повинні будуть змиритися”*².

Отже, сучасна історіографія визначає головний зміст релігійної Реформації як ідею реформи Церкви. Цю ідею осмислювала і сама Церква, її влада і різні представники, а також мирянські рухи. Католицький історик Джон О’Маллей передвістям XVI ст. вважав реформи, розпочаті IX ст. папою Григорієм VII, називаючи їх Реформацією, або такою зміною церковних життя і свідомості, яка готувала нову парадигму. Вже у Середньовіччя вона була закладена у формулі *Ecclesia reformata et semper reformanda* (“реформована Церква завжди реформується”). Й впродовж XII–XV ст. пропонувалися їй різні моделі. Папська курія прагнула зміцнити позиції Святого престолу реформами “зверху”, насамперед

² Martin Luther, “Von den Konziliis und Kirchen (1539),” im *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe* (Weimar: H. Böhlhau Nachfolger, 1914), 492.

теорією ультрамонтанства, за якою світська влада підпорядкована духовній, а національні церкви – Риму. І це безперечно вступало у протиріччя зі світським партикуляризмом і демократичними колами Церкви, які свою візію реформ зосередили на поверненні Церкви до еклезіології нерозділеного християнства, котре не знало інституту папства. Саме ця візія закладена в ідеї національної Церкви, що набула розвитку в реформаційних ученнях галліканізму, англіканізму, гусизму. Такий, умовно кажучи, “середній шлях” реформ презентували католицькі правники і гуманісти, ранні реформатори Марсиліо Падуанський, Вільям Оккам, Жан Жанден, Джон Вікліф, Ян Гус, Ніколай Кузанський, Еразм Роттердамський, а також соборний рух, який на своїх з’їздах у Пізі, Констанці, Базелі прагнув обмежити папський абсолютизм як головну перешкоду реформам і повернути Церкву до принципу соборності. Але Риму вдавалося нейтралізувати ці ініціативи, тож, як писав Арнольд Тойнбі, маючи на увазі виступ Мартіна Лютера, “*папа переміг соборний рух собі на горі*”³. А ще маємо моделі реформи “знизу”, представлені мирянськими течіями на зразок вальденсів, лолардів, таборитів, анабаптистів, які не обмежились вимогами структурних змін у Церкві чи її морального відродження, а висунули нову парадигму Реформації. Її концептуальне осмислення засвідчив Мартін Лютер у своїй полеміці з Дезідерієм, висловивши сумнів у тому, чи є Церква Церквою.

І тут уже виявляємо протестантський чинник Реформації. Автор багатьох статей і редактор спеціально присвячених їй словникових видань Ханс Хілленбранд розкриває не лише історичну “спадкоємність Реформації XVI ст. з попередніми реформами”, а також причини її частого ототожнення з протестантизмом. На його думку, позаяк Західна Церква за Середньовіччя “перебувала у центрі суспільства”, її реформи (в етичній, богословській – насамперед еклезіальній, літургійній царинах) стали головним змістом Реформації, яка водночас “надала безліч стимулів для всіх

³ Тойнбі Арнольд, *Постижение истории: Сборник, перевод с английского* (Москва: Прогресс, 1996), 344.

сфер життя”⁴. Однак Церква виявилася неготовою до масштабу суспільних і духовних викликів ранньомодерного часу, не надала їм належної уваги. Це спричинило публічну церковну опозицію частини реформаторів, які у XVI ст. змушені були здійснити глибоку, деякі – радикальну ревізію католицьких вчення і практики.

Відтак, протестантизм фактично постав як ще одна модель реформи. Відкинуті Римом, протестанти опинились за межами офіційної Церкви. А саму Церкву визнали інституцією, яка в процесі одержавлення і клерикалізації перебрала на себе невластиві їй функції світського панування, внаслідок системи папства – спотворила свій біблійний образ, а в ученні про спасіння заступила собою Самого Господа. Протестантська Реформація оголосила головним критерієм істини Біблію, а церковне вчення таким, яке *“спотворило Христову науку”*. Ця ідейна максима відійшла від засадничої для історичного християнства ідеї Церкви як фундаменту, наріжного каменя, заповіданого людству Христом, і заперечила Церкву як сакральну інституцію. Тому якщо для католика і православного поза Церквою немає спасіння, то протестант це спростовує, усуваючи посередництво Церкви між Богом і людиною у справі спасіння і ставить над Церквою Біблію. Й, за Лютером, не Церква визначає, що є Біблія, а Біблія – що є Церква. Протестантська модель Реформації сформулювала поняття невидимої Церкви як духовного союзу святих (усіх спасених) зі своїм Творцем. У цьому ідеалі Еклезії вона звернулася до підвалин апостольського християнства. І позаяк у протестантській моделі йшлося про відмову Церкві її головної місії, а, відтак, – і центрального місця в індивідуальному і суспільному бутті, це не могло не спричинити релігійне протистояння. Однак воно розкрило передусім глибинні протиріччя у політичній і духовній царинах тодішньої Європи.

Вихід протестантів за межі Церкви став для неї розколом. Тривалий час католицька (а з нею і православна) історіографія

⁴ Див. словникові статті Х. Хілленбранда в: *The Oxford Encyclopedia of the Reformation* 3 (New York: Oxford University Press, 1996): 59–67; *Encyclopedia of religion* 11 (New York, 2005), 7657–7665.

саме так інтерпретувала Реформацію. Сьогодні ця позиція набула помітної кореляції. Як зазначає католицький історик Йозеф Лортц, правдиве значення Реформації “розкрилось тільки в наші дні, коли відроджене екуменічне мислення охопило всю Церкву. І тільки зараз стає зрозуміло, що Реформація виникла всередині Церкви, що її ідеї були спочатку спрямовані на позитивне перетворення Церкви з її власної серцевини”. Ба більше – на його думку – не було би Лютера, не було б і Триденту⁵. Ще недавно Тридентський собор розглядали квінтесенцією Контрреформації, а останню – реакцією на протестантизм. Дійсно, протестантський виступ підштовхнув Церкву до відповіді. Але це було і усвідомлення нею неминучості реформ. Тому Тридент став, насамперед, втіленням моделі реформи “зверху”, яку виборював Римський престол у боротьбі з багатьма опонентами.

Сучасна історіографія, представлена різними конфесіями, остаточно сформувала оцінку Контрреформації як католицьких реформи, або відродження, або католицької Реформації – саме це поняття є провідним у назві багатьох наукових досліджень, які надають йому не віддзеркаленого (реакція на протестантизм), а власного концептуального змісту. Адже повне розуміння Реформації неможливе без розуміння змін, які відбулись в її епоху у житті всіх християнських церков. Зрештою, і німецький історик Леопольд фон Ранке, який впровадив термін Контрреформація у науковий обіг, розглядав її в контексті реформ Західної Церкви. Остання фактом Триденту визнала актуальність ідеалу “Церкви, яка постійно реформується”. Свідченням цього статочного усвідомлення є II Ватиканський собор, який не лише зацентрував на ідеї *aggiornamento*, а й накреслив шлях наступних церковних реформ.

Як бачимо, католицька і протестантська складові Реформації цілком кореспондовані: і одна, і друга засвідчують лише різні візії реформи. А переконаність у перманентності реформ, як це не

⁵ Про новий погляд на Реформацію і Контрреформацію див.: Йозеф Лортц, *История Церкви, рассмотренная в связи с историей идей: в 2-х т.* (Москва: Христианская Россия, 2000), том 2, 151–167.

парадоксально, робить католиків і протестантів вражаюче суголосними.

І ще одна риса об'єднує більшість сучасних світських і церковно-історичних студій: вони й надалі досліджують Реформацію головню як західноєвропейське і частково – з акцентом на Чехії, Польщі, Литві, Угорщині – східноєвропейське явище. Натомість у світовій історіографії майже відсутній православний світ; і маємо поодинокі праці, присвячені Реформації в українських землях.

А чи була Реформація в Україні? Це питання порушували у ХІХ – на початку ХХ ст. Орест Левицький і Михайло Грушевський; воно цікавило Пантелеймона Куліша, Михайла Драгоманова, Івана Франка. Однак наші патріархи-історики також дивилися на Реформацію крізь призму позитивізму і виокремлювали у ній переважно протестантизм, оцінюючи католицьку відповідь на нього як регрес. А протестантизм, на відміну від багатьох західно- і східноєвропейських регіонів, у другій половині ХVІІ ст. фактично припинив своє існування в Україні, тож факт “української Реформації” визнавався у кращому випадку спірним. Майже з ототожнення Реформації і протестантизму виходить і чимало сучасних українських істориків, які воліють визнати хіба що його вплив на українські православні братства або його участь у політичних і культурно-освітніх процесах в Україні ХVІ–ХVІІ ст.

Важко цьому заперечити, якщо звужувати феномен Реформації протестантизмом. Але здійснюючи це, наша історіографія фактично виводить Україну за межі європейських релігійних процесів ранньомодерного часу і збіднює, навіть обкрадає власну історію.

Розберемося у цьому. Спочатку про Реформацію і православний світ. Східне християнство не знало того політичного і національно-культурного універсалізму, який панував у католицькій Європі: вона визнавала лише одну апостольську кафедру у Римі, котрій мали підпорядковуватися інші церкви і навіть держави. Православні престולי перебували у значній залежності від світської влади. А сам православний світ від початку складався з низки апостольських кафедр, адміністративно незалежних і

формально рівних між собою, які у літургії (що є центром православної духовності) звертались до національної мови, у церковній практиці зберігали елементи власних культур. У зростаючому самоусвідомленні окремих територій православного світу впродовж XIII–XVI ст. виникали нові автокефальні церкви у Сербії, Болгарії, Московії, маємо кілька спроб цього у Великому князівстві Литовському. А Київська Церква, будучи церковною областю (митрополією) Константинополя, зберігала автономію у своєму внутрішньому житті. Тенденції децентралізації, оперті на національні традиції, підточували і звужували візантійський універсалізм. У своїй еклезіології православ'я зберігало підвалини нерозділеної Церкви, повернення до яких, власне, й проголошували ранні реформатори. Відтак, з одного боку, Реформація не мала на християнському Сході тієї концептуальної ваги, яку вона отримала на католицькому Заході. А з іншого – православний схід також потребував реформ унаслідок автономних устремлень і упослідженого (після 1453 р.) статусу своїх головних центрів. Періоду Реформації відбувалось часткове церковно-богословське поживлення східних церков, ініційоване патріархами Єремією Траносом, Мелетієм Пігасом, Кирилом Лукарісом (відновлення патріаршої школи, нові богословські і полемічні твори, облаштування друкарні у Константинополі, створення новогрецького перекладу Нового Завіту). Однак в умовах османського полону системні реформи православного Сходу були вкрай обмежені.

Сприятливіші обставини для цього склались у тому православному регіоні, який здавна контактував із Західною Церквою, і як частина східноєвропейських держав, що мали католицьке, пізніше – і протестантське населення, був відкритіший до європейських культурних процесів. Відтак, більший потенціал у просуванні реформ виявило православ'я у Київській митрополії. Тут, як і в Західній Європі, також сформувались різні уявлення про шляхи піднесення Церкви, запропоновані отцями Берестейського собору, православними братствами і київським митрополитом Петром Могилою.

Владика Борис Гудзяк у своїй монографії з промовистою на-

звою “Криза і реформа” – простежує процес визрівання і реалізації єпископської візії реформи і доводить, що унійні “Артикули” були початком програми інституційної відбудови Київської Церкви. Але подивимося на Берестя в контексті європейської Реформації. Тридентський собор був покликаний відновити позиції Католицької Церкви, Берестейський, в уяві не лише єпископату, а попервах і магнатерії (згадаймо листування Костянтина Острозького та Іпаія Потія), – відновити суспільний статус Київської Церкви в умовах Речі Посполитої. Тож Берестейська унія, попри регіоналізм і канонічну спірність, дійсно була спробою реформи “зверху”, яка спиралась на свої теоретичний фундамент – ідею відновлення єдності Західної і Східної Церков – та історичну традицію: попередні унійні собори, насамперед артикули Флорентійській унії, підписані Константинополем і офіційно проголошені у Святій Софії київським митрополитом Ісидором. Ідея відновлення єдності Церкви покликала на богослов’я ранніх отців і визнання паритету західного та східного обрядів. Однак, не отримавши благословення східних патріархів, ініціатори Берестейського собору де-факто розірвали з Церквою-Матір’ю, призвівши (і маємо тут дивну паралель з протестантизмом) до розколу у Київській Церкві.

У випадку з братським рухом також ідеться про спробу реформи, яка набула гострого суспільного виміру. Презентуючи демократичну частину Церкви, братства прагнули рішучіших змін усього церковного життя. Маємо на увазі не лише їхні культурно-просвітницькі і філантропічні акції, опікування ними монастирями і парафіяльними церквами, а ще важливіше – інституційні вимоги братчиків: зміцнення церковної дисципліни і контроль над духовенством, посилення впливу на ієрархію не просто мирян (світської еліти), а демократичного елементу (міщан), що мало би відповідати традиціям соборноправності Київської Церкви, від якої фактично відійшли отці Берестейського собору. Таку рішучість братчиків безумовно підштовхував європейський реформаторський мейнстрім. Але, будучи реформами “знизу”, що мали відомі елементи радикалізму, вимоги брат-

чиків, як і у випадку з мирянськими рухами в католицькій Європі, не могли знайти підтримки церковної влади.

Відтак, початок найсистемніших перетворень у Київській митрополії XVII ст. належав митрополиту Петру Могилі. Вони охопили всі важливі галузі церковного життя – у богослов'ї і літургії, освіті і видавництві, у впорядкуванні монастирів і чернечого служіння, налагодженні соборної, за участі у ній мирян, діяльності Церкви і зміцненні її інституційних підвалин. Про реформи Петра Могили написано чимало. І є вагомі підстави порівнювати реформаторську програму київського митрополита з тим “ремонт” Церкви, який на Заході розпочав Тридент, а постать самого Петра Могили – з європейськими реформаторами. Однак реформи святителя були зупинені внаслідок інкорпорації Київської Церкви у Московську. І це унеможливило “православну Реформацію”.

А що ж з протестантизмом? Будучи у XVI–XVI ст. продуктом польської Реформації, маючи підтримку переважно польського, чеського, німецького, лише частково українського нобілітету, він не зумів стати новою національною Церквою, провідником інтересів усіх верств тодішньої України. Тим не менш його історія в епоху Реформації має безсумнівний науковий інтерес. Але не тільки у контексті міжконфесійних відносин в Україні, а, насамперед, у загальноєвропейській історії. Ще у XVII ст. діяч польської Реформації Анджей Венгерський у своїй хроніці “Слов’янська Реформація” розглядав протестантизм тим чинником, який допоможе Україні прилучитися до здобутків ранньомодерної Європи: її громадянської етики, ідеї свободи совісті, демократичних засад освіти, до відкриття духовного багатства Біблії рідною мовою, називаючи, до речі, свв. Кирила і Мефодія першими слов’янськими реформаторами, які об’єднали західний і східний християнські світи. На думку автора, протестантизм стане для України містком у Європу, одним із чинників її європеїзації. І є велика спокуса піддатися ентузіазмові протестантського історика.

Але не забуваймо: протестантизм – лише частина європейської Реформації. Остання була багатоконфесійним і загальноєвропей-

ським феноменом. Лише таке розуміння Реформації дозволить більш адекватно оцінити церковні реформи в Україні: і натхненників унії, які в ідеї сопричастя Київської Церкви з Римським престолом вбачали її “повернення” до європейського християнства, і Петра Могили, який прагнув прилучення Київської Церкви до тодішніх богословського дискурсу і культурного надбання, і православних братств, які мріяли про відновлення морального авторитету і канонічних засад Церкви, і, зрештою, протестантизму, котрий пришвидшував зміни у новочасній Україні. Поза неї є неможливою загальна картина європейської Реформації.



ТЕОЛОГІЯ ХРЕСТА МАРТІНА ЛЮТЕРА: АНАЛІЗ КЛЮЧОВИХ ТЕКСТІВ

Роман Соловій

Національний педагогічний університет
імені М. П. Драгоманова,
Центр дослідження релігії
вул. Пирогова, 9, Київ 01030, Україна



Відзначення ювілею Реформації викликало посилення інтересу до богословської спадщини німецького реформатора у вітчизняному науковому та конфесійному середовищах. При цьому однак у численних публікаціях на цю тему практично проігнорована лютерівська теологія хреста (*theologia crucis*), яка, на нашу думку, є визначальною характеристикою усього богословського проекту Мартіна Лютера. Цю думку поділяють чимало авторитетних дослідників спадщини Лютера. Зокрема, Анна Мадсен трактує теологію хреста як герменевтичні лінзи, через які Лютер розглядає найважливіші богословські питання, зокрема, природу Бога, його присутність у світі, реальність страждання, ставлення християнина до Бога і світу¹. Вальтер Льовеніх стверджує, що богослов'я хреста виступає

¹ Anna M. Madsen, *The Theology of the Cross in Historical Perspective* (Eugene: Pickwick Publications, 2007), 83.

у ролі “формули, що характеризує все богословське мислення Лютера”². У свою чергу, Алістер Макґрат вбачає у теології хреста парадигматичну критику принципу аналогії у богословському дискурсі і важливе джерело діалектичної теології ХХ-го століття³.

Необхідно зауважити, що попри важливе значення теології хреста для богослов'я Лютера і протестантизму загалом, існує тільки п'ять творів реформатора, в яких він у тій чи іншій формі звертається до цього концепту. Зокрема, найбільш повний виклад теології хреста міститься у *locus classicus* з цієї теми, “Гейдельберзьких диспутаціях”. Крім цього, Лютер апелює до теології хреста у “Лекціях на послання до євреїв”, “Астерісках Лютера проти Обелісків Екка” і в “Поясненні 95 тез”. Всі ці твори були написані Лютером впродовж короткого періоду часу – весною 1518 р. Крім цього, помітний внесок у розвиток теології хреста зроблений у його лекціях на книгу Псалмів, написаних у 1519–1521 рр. Як бачимо, ключові положення богослов'я хреста сформульовані Лютером у ранній період його творчості, однак вони є наскрізною темою всієї його богословської конструкції. Мова йде не стільки про набір доктринальних тверджень, скільки про методологічний підхід до пізнання Бога, для якого притаманна вірність модусу Божого самоодкровення у стражданнях та смерті Христа. Лютерівська теологія хреста носить передусім епістемологічну спрямованість, виступаючи у ролі визначального принципу всієї структури богословського пізнання, своєїрідної оптики, за посередництва якої християнин повинен бачити Бога, себе і реалії світу.

Окреслюючи основні ідеї богослов'я хреста Лютера, можемо визначити його, насамперед, як богооткровенне богослов'я, котре протистоїть усім філософським спекуляціям у богопізнанні. Оскільки Боже одкровення є завжди непрямим, прихованим, його варто шукати не у ділах творіння або старозавітного закону,

² Walther von Loewenich, *Luther's Theology of the Cross* (Belfast: Christian Journals Ltd, 1976), 13.

³ Alister E. McGrath, *Luther's Theology of the Cross: Martin Luther's Theological Breakthrough* (Malden; Chichester: Wiley-Blackwell, 2011), 218–219.

але в реальності страждань, приниження і слабкості розп'ятого Христа. Хоча образність хреста була важливим аспектом середньовічного богослов'я та релігійного мистецтва, однак саме Лютер з безпрецедентною енергією обґрунтував тезу, згідно з якою хрест повинен впливати не тільки на зміст, а й на форму мислення про Бога, застосовувавши цю ідею практично до всіх аспектів церковного життя.

Попри відмінності між різними напрямками середньовічного богослов'я, їх поєднувала спільна епістемологічна парадигма, згідно з якою людина здатна пізнати Бога за допомогою засобів розуму. Бог виявив себе через “загальне одкровення”, забезпечивши людей інформацією, яка потрібна їм, щоб знати і розуміти Його. Людина може пізнавати Бога, тому що Бог існує і діє співзвучним людському розумінню чином. З цим підходом Лютер категорично не погоджувався. Він наголошував, що людина може отримати пізнання Бога тільки через Його пряме самовідкриття. Саксонський реформатор визнавав значимість загального одкровення, у якому отримують вияв сила, могутність і слава Бога, однак він стверджував, що між безкінечним Богом і скінченною людиною залишається епістемологічна прірва, котру людина нездатна здолати ані своїм розумом, ні інтуїцією.

Говорячи мовою Лютера, між Богом явленим (*Deus revelatus*) і прихованим (*Deus absconditus*)⁴ існує радикальна амбівалентність, непідвладна силі обмеженого та спотвореного інтелекту грішної людини. Як зазначає Деніс Нґієн, ідея про те, що Бог відкриває себе у прихованості є однією із найбільш характерних богословських тем Лютера⁵. Від “Гейдельберзьких диспутацій” (1518 р.) до лекцій на книгу Буття (1535–1545 рр.) Лютер послідовно сповідує позицію, що *Deus absconditus* є також *Deus revelatus*, який може бути пізнаний тільки через страждання розп'ятого Бога (*Deus crucifixus*). Він продовжує теологію апостола Павла, який зазначав,

⁴ Таким чином у Вульгаті перекладені слова пророка Ісаї про “таємного Бога” (Іс. 45:15).

⁵ Dennis Ngien, *The Suffering of God according to Martin Luther's "Theologia Crucis"* (Vancouver: Regent College Pub., 2005), 29.

що для невіруючих ця думка звучить як безумство, однак вона розкриває люблячу та жертвовну природу Бога і його одвічний намір примиритися з людством. У “Гейдельберзьких диспутаціях” Лютер наголошує, що “оскільки люди неправильно пізнавали Бога через діла, Бог бажає знову бути пізнанням в стражданні. Він засуджує мудрість, яка розглядає невидимі методи як придатні для видимого. Це Він робить для того, щоб ті, хто не вшанували Його явленого в Його ділах, вшанували Його як прихованого в Його стражданні”⁶.

У полемічному трактаті “Про рабство волі” (*De servo arbitrio*), написаному 1525 р., Лютер підкреслює, що текст Писання повинен розглядатися як вказівка на вищу божественну реальність, яка сама однак залишається принципово непізнаваною. “Бог і Боже Писання – наголошує реформатор – це дві різні речі, також як Творець і Боже творіння – це теж дві різні речі. Ніхто не сумнівається, що в Бога приховано багато такого, чого ми знати не можемо”⁷. Прихований Бог, найвищим атрибутом якого є свобода, ніколи не відкриває Своєї суті, а тому “...потрібно залишити Бога в природі і величі Його, бо в цьому стані нам з ним нічого робити, та й Він не побажав, щоб ми що-небудь з ним робили”⁸.

Тему відкритої і прихованої волі Божої Лютер розглядає у контексті призначення Богом одних людей до вічного спасіння, а інших до загибелі. Він наголошує на необхідності чітко розмежовувати Бога названого і Бога прихованого, знання Слова Божого і знання самого Бога, волю Божу “названу нам, явлену, дану нам, шановану” і міркування про “Бога неназваного, неявленого, не даного нам, нешанованого”⁹. Християни повинні концентрувати свою увагу на відкритому для них милосерді Бога,

⁶ Мартин Лютер, “Гейдельбергские диспутации,” перевод с лат. Н. В. Еремеевой, у VERBUM 15. Реформация Мартина Лютера в горизонте европейской философии и культуры, ред. О. Э. Душин (СПб: СПбГУ, 2013), 398.

⁷ Мартин Лютер, *Избранные произведения* (СПб: Фонд лютеранского наследия, 1994), 185.

⁸ Лютер, *О рабстве воли*, 264.

⁹ *Ibid.*, 268.

а не на “прихованій і застрашливій волі Бога, що розподіляє її за своїм зволенням на всіх, кого Він хоче, щоб різні люди змогли прийняти її і стати причетними до обіцяного і явленого Його милосердя. Цю волю не треба намагатися дізнатися, їй треба благоговійно поклонятися як найбільш шанованій таємниці божественної величі, прихованій в Ньому самому, а для нас забороненої...”¹⁰ Достатньо знати, що у Бога є недосяжна, несповідима воля (*voluntas imperscrutabilis*), проте у жодному разі не потрібно дошукуватися її природи, причин і бажань. У ставленні до прихованого Бога і таємної волі його величі у християн є тільки один вихід – боятися і молитися. Їх життя має керуватися втіленим Богом – розп’ятим Христом, знання якого цілком достатньо для спасіння і благочестивого життя.

Прихований Бог не залишає людству жодної надії, прирікаючи його на осуд. Тому Він вирішує відкрити себе, щоб про нього проповідували і йому поклонялися. Це одкровення відбувається у єдиному локусі, де ми не могли б і подумати шукати Бога, – на хресті, у приниженні, бідності і смерті, радикальним чином явлених у стражданнях Христа, втіленого Логоса і видимого Слова. Таким чином, основна ідея теології хреста полягає у тому, що Боже одкровення відбувається через прихованість. Бог являє себе грішному людству *sub contrariis*: життя відкривається через смерть, мудрість – через безумство, сила – через слабкість. У Христі богослов хреста бачить Бога, божественна велич якого прихована у людському тілі, слава – у соромі і приниженні.

Тоді, як теологія слави втішає своїх приборчників, знаходячи прості та зрозумілі рішення для таємниць Бога і життя, Лютер рішуче стверджує, що Бог перебуває посеред смерті і відчую, а тому будь-які намагання відшукати його на людських умовах неминуче приводитимуть до ще більшого відчуження від нього. Пізнання розп’ятого і прихованого Бога, неосяжного за своєю природою, досягається тільки вірою, яка забезпечує єднання людини з Богом і потойбічне спасіння. Але здатністю до віри,

¹⁰ Ibid., 267–268.

котра виправдує грішника перед Богом, наділяє тільки Бог, причому за Своїм абсолютно вільним вибором.

Короткий твір “Астеріски Лютера проти Обелісків Екка” (*Asterisci Lutheri adversus Obeliscos Eckii*) – відповідь реформатора на замітки інгольштадтського професора Йоганна Екка, в яких той піддав критиці окремі положення “95 тез”¹¹. У полемічному запалі Лютер відкидає не тільки зауваги Екка, а й всю схоластичну теологію, відносячи її до розряду звичайних думок (*opiniokus*), даремних та оманливих. На протигагу їм Лютер пропонує “церковне богослов’я”, що спирається на авторитет Писання, творів отців церкви і навіть церковних канонів¹². Тему теології хреста Лютер порушує у контексті розгляду питання про впевненість у спасінні душ, котрі перебувають у чистилищі. Він вважає, що Екк є “невігласом у теології хреста”, адже вірить у те, що душі у чистилищі впевнені у власному спасінні, оскільки вони належать до числа друзів Бога і відокремлені від своїх тіл. Ключем до глибшого розуміння взаємозв’язку між впевненістю у спасінні та ігноруванням богослов’я хреста, як слушно зауважив Йос Веркройсе, є наступне зміщення Лютером акценту з абстрактного об’єктивно-теоретичного аспекту проблеми до її суб’єктивно-екзистенціального виміру, втіленого у реальному досвіді людини¹³. На думку Лютера, саме недостатня довіра до Бога і любов до життя, що перевершує любов до Бога, є причиною страху, спокус і зрештою відчаю. Але такою є дійсність буття кожного християнина: усвідомлюючи власний страх і нестачу любові до Бога, він завжди залишається у стані екзистенціальної невизначеності щодо власного спасіння. Отож, бути невігласом щодо теології хреста у даному контексті означає ігнорувати

¹¹ Замітки Лютера з критикою збірки нотаток Йоганна Екка *Adnotationes in XVIII Propo*, в яких відомий богослов заперечує 95 тез Лютера, спрямованих проти практики індульгенцій (лат. *Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum*).

¹² Martin Luther, *Asterisci Lutheri adversus Obeliscos Eckii*, im *D. Martin Luthers Werke*, Vol. 1 (Weimar: Bohlau, 1883), 281.

¹³ Jos E. Vercruyse, “Luther’s Theology of the Cross at the Time of the Heidelberg Disputation,” *Gregorianum* 57, no. 3 (1976): 527.

реальність і руйнівну силу спокуси у досвіді християнина.

У “Лекціях на послання до євреїв” (*Operationes in Psalmos*) Лютер розвиває основні риси своєї христології, наголошуючи на центральній ролі праведності і благодаті, які даруються віруючим через Ісуса Христа. Як і в “Гейдельберзьких диспутаціях”, богослов’я втілення інтегроване тут в богослов’я хреста. Людина нездатна навчитися пізнавати Бога і служити йому завдяки ресурсам обмеженого людського мислення. Створені людьми концепції Бога є ідолопоклонством, бо вони формують образ Бога, спираючись на уявлення людей, а не на його самооб’явлення. Єдиним справжнім образом Бога є той, який сам Бог дав людству в людській природі Ісуса Христа, розп’ятого і воскреслого. Це єдиний визначений Богом шлях, яким церква може пізнати Бога в грішному світі. Саме поняття *theologia crucis* у цьому лекційному курсі Лютер вживає тільки один раз, у маргінальній глосі до тексту послання “*Усяка кара в теперішній час не здається потіхою, але смутком, та згодом для навчених нею приносить мирний плід праведности!*” (Євр. 12:11). Коментуючи цей фрагмент, Лютер показує відмінність між почуттям смутку, яке приносить покарання, і наступним досвідом мирної праведності, справжній зміст якої відомий тільки теологу хреста, який знає, що навіть засмученість Богом несе в собі одночасну радість. Протиставлення смутку і мирного плоду праведності ілюструє спосіб Божої діяльності в контексті теології хреста. Слово про хрест є спокусою для євреїв і безумством для поган, Божі дії – приховані для людських очей. Бог здійснює свою роботу в житті християнина невидимо, через страждання, скорботи, випробування, зло і смерть. Однак зрозуміти це спроможний тільки віруючий, який усвідомлює, що природа віри полягає у здатності бачити невидиме.

У “Поясненні 95 тез” (*Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute*), написаних одразу після гейдельберзького диспуту 25 квітня 1518 р., Лютер поставив собі за мету всебічно роз’яснити папі Леву X основні положення своєї критики

індульгенцій та спростувати звинувачення у ересі¹⁴. Для нас цей твір цікавий тим, що в ньому реформатор продовжує розвивати вже сформульовані раніше положення теології хреста. Зокрема, коментуючи 58 тезу, у якій йшлося про те, що заслуги святих і Христа не можуть бути підставою для індульгенцій, оскільки вони постійно і без допомоги папи дарують благодать внутрішній людині і смерть, хрест та пекло зовнішній людині, Лютер поєднує критику індульгенцій із богослов'ям хреста. Він підкреслює, що індульгенції є намаганням звільнити християнина від необхідності добрих справ, страждань і покарань.

Як і в лекціях на Послання до євреїв та в інших ранніх текстах, Лютер тут пов'язує богослов'я хреста із подвійною дією Бога у житті людини. Божа робота є водночас *opus alienum*, тобто такою діяльністю, яка начебто чужа, невласлива для Бога у світлі таких його атрибутів як доброта і милосердя, і *opus proprium* – властивою діяльністю Бога, яка полягає в благодаті, істині, спасінні, дарованих в Євангелії. Однак *opus alienum* є необхідною умовою навернення людини – через страждання, покарання, осуд і смерть для тіла людина приходить до повного відчаю, відчуває себе немов би у пеклі, а відтак упокорюється перед Богом і стає здатною у вірі прийняти дар благодаті. Як підкреслить Лютер у “Гейдельберзьких диспутаціях”, Господь “впокоряє і лякає нас значенням закону і виглядом наших гріхів, і ми виглядаємо в очах людей і в наших власних очах нікчемними, нерозумними і порочними, бо ми насправді є такими”¹⁵. З цієї причини, справжнім скарбом церкви є не індульгенції, а покарання, хрест і смерть, що приводять людину до розкаяння і віри. Водночас, Бог продовжує діяти *opus alienum* і в житті вже охрещеного і спасеного християнина, сприяючи його зростанню в подібності до Христа. Важливо підкреслити, що Божі невласлива і власлива роботи здійснюються заради однієї мети – спасти грішника. Лютер наголошує цю думку у поясненні до 4 тези “Гейдельберзьких

¹⁴ Martin Luther, *Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute*, im *D. Martin Luthers Werke*, Vol. 1 (Weimar: Bohlau, 1883), 526–628.

¹⁵ Лютер, *Гейдельберзькие диспутации*, 389.

диспутацій”: Бог цілком упокорює нас, приводить у стане зневіри для того, щоб потім у Своїй милості підняти і подарувати надію.

У “Резолюціях” Лютер вступає у полеміку зі схоластичними теологами, визначаючи їх як “теологів слави”. На відміну від теолога хреста, котрий знає тільки розп’ятого і прихованого Бога, теолог слави говорить про Бога, який пізнається через творіння, прославленого, всюдисутнього і всемогутнього. Таким чином, він залишає апостола Писання і церковне вчення, стаючи на бік язичницького філософа Аристотеля, який ввів в оману схоластичну теологію, одвівши її від простоти у Христі. Саме під впливом Аристотеля теологія слави допускає можливість воління людини до безперервного удосконалення і поступового наближення до найвищого добра, тобто Бога. Таким чином, теолог слави ненавидить все, що безпосередньо не наближає до Бога, а тому відкидає хресту і аскезу, віддаючи натомість перевагу індульгенціям, які дають змогу уникнути покарання, полегшити життя і наблизитися до доброго Бога. Натомість теолог хреста переконаний, що покарання, хрест і смерть – це “найдорогоцінніший скарб”, адже він знає про розп’ятого і прихованого Бога, що укриває себе не тільки на хресті Христа, а й в усіх хрестах і стражданнях справжніх християн. Таким чином, Лютер приходять до висновку, що теологія хреста і теологія слави є взаємовиключними модусами пізнання Бога, що передбачають несумісні підходи до спасіння і християнського життя.

Попри те, що ідеї теології хреста частково розкриті Лютером у щойно розглянутих творах, основним текстом для вивчення теології хреста, все ж є “Гейдельберзькі диспутації” (*Disputatio Heidelbergae*)¹⁶. Ключовим фрагментом, що формулює нову

¹⁶ “Гейдельберзькі диспутації” були написані Лютером у квітні 1518 р. у відповідь на намагання папи римського Лева X (1513–1521) заспокоїти конфлікт, викликаний публікацією 95 тез. Генеральний вікарій ордену августиніанців Йоган фон Штаупіц (1460–1524) запросив Лютера у Гейдельберг для дискусії з іншими богословами ордену на черговому зібранні німецької конгрегації августиніанців. З метою прояснення своєї теології Лютер підготував сорок тез (двадцять вісім богословських і дванадцять філософських), із якими виступив 26 квітня.

методологію богословського пізнання є 19 і 20 тези, в яких містяться визначальні риси нового богословського методу. Богооткровенна теологія хреста протистоїть тут будь-яким спробам спекулятивного богословствування, вона рішуче відкидає намагання пізнати природу Бога на основі раціонального міркування, емпіричного пізнання творіння чи містичного досвіду. Вступаючи у дискусію із середньовічними богословами, Лютер стверджує, що метафізичні спекуляції насправді не тільки не ведуть до пізнання Бога, а й роблять людей нездатними побачити присутність Бога, явлену у приниженні, слабкості і смерті хреста.

Як слушно зауважують Г. Форде і Й. Веркройсе, при дослідженні диспутацій існує небезпека зосередити увагу тільки на тих тезах, в яких безпосередньо йдеться про *theologia crucis*, розглядаючи їх як окремі трактати про пізнання Бога та ігноруючи їх зв'язок із структурою твору у його змістовій єдності¹⁷. Уважне прочитання диспутацій показує, що теологія хреста є основною темою всього твору. Справжній теолог, доводить Лютер у 1–12 тезах, є “другом хреста”, він розуміє, що всі вчинки будь-якої людини, у тому числі праведника, є смертними непростими гріхами, якщо вони не мотивуються “благочестивим страхом Божим” (теза 7). У наступних шести тезах Лютер проголошує марність зусиль і добрих вчинків вільної волі як засобу підготовки себе людиною до прийняття Божої благодаті. Доводячи відсутність у людини волі до добра, Лютер переносить увагу на суб'єктивний вимір проблеми. Квінтесенцією цього фрагменту є 13 теза: “Вільна воля після гріхопадіння існує тільки в назві, і коли вона робить те, на що сама здатна, вона вчиняє смертний гріх”¹⁸. Ця теза диспутацій торкалася серцевини конфлікту Лютера із папством, не випадково тільки вона згадується у папській буллі “*Exsurge Domine*”.

Як відомо, попри загальну згоду середньовічної теології з

¹⁷ Vercruyse, “Luther’s Theology of the Cross at the Time of the Heidelberg Disputation,” 534; Gerhard O. Forde, *On Being a Theologian of the Cross: Reflections on Luther’s Heidelberg Disputation, 1518* (Grand Rapids: Eerdmans, 1997), 69.

¹⁸ Лютер, *Гейдельбергские диспутации*, 385.

твердженням Августина про те, що спасіння може бути отримане лише на основі благодаті і жодними зусиллями його заслужити неможливо, все ж дискутувалося питання чи здатна людська воля бажати благодаті і готуватися до неї. Зокрема, номіналізм сповідував концепцію *facere quod in se est*, згідно з якою, якщо християнин робитиме все можливе для свого спасіння (зокрема, відкидатиме зло і з усіх сил прагнутиме до добра), то Бог обов'язково обдарує його своєю благодаттю. Однак, Лютер категорично заперечує існування вільної волі людини у її стосунках з Богом, адже після гріхопадіння воля людини цілком поневолена гріхом і не може активно бажати праведності і Бога. Тому для спасіння людині необхідно “дозволити Богу бути Богом”, а не намагатися обумовити рішення Бога логікою вчинків або рішень людини. Таким чином, теолог хреста постає сповненим страху і відчаю грішником, який сповідається перед Богом. Він розуміє, що Бог спочатку працює над людиною через *opus alienum*, щоб тільки після її упокорення і приведення у стан повного відчаю, виправдати її через благодать у *opus proprium*.

Теолог слави “називає зло добром”, тобто розглядає діла закону як засіб досягнення праведності та спасіння, узурпувавши тим самим роль Бога як Спасителя. У коментарі до 21 тези Гейдельберзьких диспутацій Лютер зазначає, що теолог слави, який не знає Христа і не знає Бога, прихованого в стражданні, “надає перевагу ділам перед стражданням, славі перед хрестом, силі перед слабкістю, мудрості перед дурістю і, в загальному, благу перед злом. Це люди... ненавидять хрест і страждання і люблять діла і славу діл. Так, вони називають благо хреста злом і зло благом. Бога можна знайти тільки в стражданні і в хресті, як вже було сказано. Тому друзі хреста кажуть, що це хрест – благо, а діла – зло, бо через хрест діла скидаються з престолу, і старий Адам, який особливо наставлений в ділах, розпинається. Неможливо для людини силкуватися робити добрі діла, доки вона не буде принижена і зруйнована стражданням і злом, поки вона не

дізнається, що вона недостойна, і її діла не її, а Божі”¹⁹. На відміну від теолога слави, який сподівається добрими ділами догодити Богу, не усвідомлюючи глибини своєї гріховності, теолог хреста називає діла злом, бо він розуміє, що вони походять із гріховної природи і не можуть зробити людину праведною, підготувати її до прийняття благодаті. Добром же теолог хреста називає те, що теолог слави розглядає як зло, а саме – приниження, страждання, вмирання і хрест тобто ті дії Бога, які зумовлюють розкаяння грішника.

Пояснивши абсолютну нездатність людини зробити щонебудь для свого спасіння, у наступних тезах Лютер звертається до проблеми пізнання Бога. Цей перехід обумовлений логікою мислення автора – коли людина робить все, на що вона здатна від природи, щоб набути благодать, то це намагання передбачає можливість певного природного знання про те, яким саме чином Бог виправдовує грішника. Отож, Лютер приходять до ключового аспекту диспутацій, а саме до протистояння між двома можливими модусами мислення про Бога, які окреслюються ним як діяльність богослова хреста і богослова слави. У 19–20 тезах він наголошує: *“Та людина не заслуговує називатися теологом, яка дивиться на невидиме Боже так, як нібито воно може бути ясно сприйманим в природному (Рим. 1:20). Але той заслуговує називатися теологом, хто видиме і явлене Бога осягає через страждання і хрест”*²⁰. Звертаючись до тексту із послання до Римлян, Лютер стверджує, що той, хто сподівається побачити невидиму реальність Бога, його силу, божественність, мудрість, праведність і милість через пізнання творіння, є теологом слави. Він спирається на припущення, згідно з яким діла Бога у творінні і історії є доступні і зрозумілі для людського інтелекту, здатного за допомогою аналогії осягнути *“невидиме Боже”*, тобто його справжню природу. Така мудрість, що прагне досягнути пізнання сутності і атрибутів Бога власними засобами, є *“цілком надутою, засліпленою і бездушною”* псевдотеологією.

¹⁹ Ibid., 399.

²⁰ Ibid., 386.

Постійні критичні ремарки у бік Аристотеля підтверджують, що тут Лютер піддає критиці передусім схоластичну традицію. Насправді ж, як наголошує далі реформатор, одкровення “видимого і явленого Божого” (*visibilia et posteriora Dei*) пізнається тільки через хрест і страждання. Тут зустрічаємо алюзію на біблійну розповідь про те, як Мойсей просив у Бога, щоб побачити його славу, але Бог відповів йому, що людина не може побачити його лице і залишитись живою, тому Мойсей побачив Бога тільки ззаду (*Вих.* 33). На думку Лютера, ніхто не може побачити Бога лицем до лица. Бог відкриває себе людині таким чином, яким вона не очікує, тобто тільки через пониження Христа на хресті.

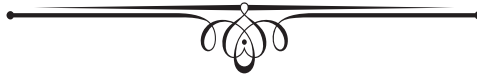
Зауважимо, що попри тенденцію розглядати *theologia crucis* як таку, що зосереджена виключно на питаннях особистого спасіння, ретельне прочитання Лютера дає підстави говорити про корпоративний вимір хреста у його богослов’ї. Лютер розглядав хрест як визначальну рису природи церкви. У праці 1538 р. “Про собори та церкву”, окреслюючи ознаки церкви, він зазначає, що через свою вірність Слову Божому *communio sanctorum* завжди перебуває під знаком хреста, тобто є вразливою і слабкою, переносить зневагу, переслідування та випробування. Беручи до уваги її страждання, слабкості, ересі і розколи, можна прийти до думки, що церква взагалі не існує. Однак необхідно пам’ятати, що еклезіологія Лютера спирається на його ідею “прихованості” Бога. Справжню церкву неможливо виявити за допомогою природного розуму чи емпіричних спостережень. Вона “прихована” під знаком протилежного і пізнається тільки вірою у Слово Боже. Успіх, доступ до влади, відсутність переслідувань і примноження багатств розглядаються Лютером як вияв втрати церквою своєї ідентичності, відмову нею від радикальності Євангелія і розп’ятого Христа. Справжні учні Христа завжди перебувають у конфлікті зі світом і неминуче зазнають страждань, уподібнюючись таким чином своєму Господу.

Підсумовуючи аналіз ключових для розуміння теології хреста текстів Лютера, можемо сформулювати її основні ідеї. Отож, теологія хреста насамперед є невід’ємним аспектом

вчення Лютера про виправдання. У ній також проявляється діалектичний підхід Лютера до вчення про самоодкровення Бога, згідно з яким Бог є водночас прихованим і відкритим. У теології хреста визначальну роль відіграє віра, яка необхідна для того, щоб впізнати Бога у Його прихованому одкровенні. Тільки віра робить людину здатною збагнути, що те, що видається безумством, насправді є дивовижною мудрістю Бога, те, що для невіруючих здається каменем спотикання, у дійсності є Божим посланням життя і свободи, а начебто даремна жертва Христа є перемогою Бога. Богослов'я хреста є також намаганням осмислити справжній зміст страждання, оскільки воно звіщає про Бога як про страждаючого Відкупителя, а також не приховує неминучості і навіть необхідності страждань у житті віруючого. Крім цього, богослов'я хреста робить внесок у формування християнської практики. Воно звільняє віруючого від намагань заслужити на спасіння, даруючи йому здатність чинити справи любові, натхненні вірою, спрямовані на славу Божу і служіння ближньому.



**РЕФОРМАЦІЯ
У ВИМІРАХ НАУКИ
ТА МИСТЕЦТВА**





TIEMPOS DE REFORMA Y DE REVOLUCIYN SIGLOS XVI Y XVII

Antonio Cremades

Universidad de Montemorelos
Av. Libertad 1300 Pte, Barrio Matamoros,
Montemorelos, Nuevo Leyn, Mũxico



La naturaleza del planeta Tierra y su entorno inmediato en el Universo existe desde antes que los seres humanos estuviĩramos aquĩ. La Biblia vino despuĩs, aunque ya hace muchos siglos que estĩ con nosotros. Ash que podemos decir que ambos libros se vienen acompacando desde hace bastante tiempo.

La propia Biblia tiene en cuenta a la naturaleza, tal y como se puede ver en textos como el Salmo 19:1 (“*Los cielos cuentan la gloria de Dios, el firmamento anuncia la obra de sus manos*”), o en Romanos 1:19-20 (“*Lo que de Dios se puede conocer... lo invisible de Dios, desde la creaciyn del mundo, se deja ver a la inteligencia a travũs de sus obras...*”) la considera.

Ya Tertuliano (160–220 dC) hablaba de estos dos libros al declarar “*Concluimos que Dios se conoce primero a travũs de la Naturaleza y luego, mĩs en detalle, a travũs de la doctrina: a travũs de la naturaleza*

en sus Obras, y a través de la doctrina en Su palabra revelada”¹.

San Juan Crisostomo (347–407dC) en la Homilia IX de sus “Homilias al pueblo de Antioquia” dice: “Si nos enseñaran por libros y letras, el que supiese letras se hubiera enterado de lo escrito, y el que no, se retiraría sin sacar provecho... pero del cielo nada de esto se puede decir; sino que... todo hombre que anda sobre la tierra oír esta voz... a este libro lo mismo podrán mirar el ignorante que el sabio, y a dondequiera que uno fuere, con mirar al cielo recibir suficiente instrucción”².

San Agustín (354–430) toma el concepto de teología natural de la obra “Antiquitates Rerumdivinatum”, de Marco Terencio Varrón, que está basada en la sola observación de la naturaleza; y sobre esta, sitúa la teología sobrenatural basada en los datos de la revelación y por tanto considerada superior.

Conviene decir aquí que el término “teología” (palabra que viene del griego θεός [*theos*], ‘Dios’, y λογος [*logos*], ‘estudio’, ‘razonamiento’; por lo que significa ‘el estudio de Dios’), fue usado por primera vez por Platón (428–347aC) en *La República* y más tarde por Aristóteles (384–322 aC) en numerosas ocasiones. Así que según esto el estudio sobre Dios compete tanto a la Biblia como a la naturaleza. Cuando se usa solo la Biblia como libro de referencia hablamos de Teología revelada o sobrenatural. Cuando fuera la naturaleza estamos ante una teología natural.

Según Arthur Zajonc, en el siglo XIII (en el punto máximo del escolasticismo) se pensaba que el Señor había dado al hombre dos libros: la Biblia, escrita por “la luz de la revelación”, y la Naturaleza, escrita por una segunda luz, “la luz de la experiencia”. Las dos eran expresiones de la misma mano. El estudio de las Escrituras y la investigación filosófica de la naturaleza eran como dos vías que remiten al mismo origen³.

Raimundo Sabunde (1385–1436) “He aquí que Dios nos ha dado

¹ Michael White, “Galileo menciona a Tertuliano en una de sus cartas,” *Galileo Anticristo. Una biografía* (Córdoba: Almuzara 2009), 347.

² *Ciencia y Religión en diálogo: un puente en construcción*, compilación de Ted Peters y Gaymon Bennett, capítulo 7 “Los dos libros de Dios” de Peter M. J. Hess (México: Puebla Editorial, 2005), 167–195.

³ Arthur Zajonc, *Capturar la luz* (Girona: Ediciones Atalanta, 2015), 79

dos libros, uno el de la entera colecciyn de las criaturas o libro de la naturaleza; y el otro, el libro de la sagrada escritura... El primer libro es com̄on a todos, pero el segundo no para todos, porque sylo los cl̄urigos pueden leer lo que est̄o escrito en ũl⁴.

Con estos ejemplos que hemos dado, entre otros, se puede apreciar que la met̄fora de que hay dos libros a trav̄ıs de los cuales podemos conocer a Dios se repite a lo largo de los siglos.

Ahora bien, durante la Edad Media (siglos V–XV) en Europa occidental tanto el Libro de la Revelaciyn, como el Libro de la Naturaleza estaban bajo control a manos de la Iglesia Medieval.

El Renacimiento (siglos xv y xvi) fue un periodo de la historia en el que de manera gradual se iba dejando atr̄s la Edad Media para dar paso a la Edad Moderna. Esto supuso, sin duda alguna, un cambio muy profundo y complejo, que trascendīo a todos los yrdenes de la vida, de modo que signifiy mucho m̄s que un movimiento art̄stico o cultural, como a veces se cree.

Algunos eventos importantes de este periodo son: En los inicios del renacimiento se inventa la imprenta por Gutenberg (1448). En 1492 Colyn descubre Am̄rica. Entre los acos 1519–1522 se realiza la primera vuelta al mundo, realizada por Hernando de Magallanes, y que finaliza Sebastīn Elcano, debido a la muerte del primero. Con este viaje se confirma la redondez de la Tierra. En 1506 se empieza a construir la basılica de San Pedro en Roma que llevara 100 acos. De 1508 a 1512 Miguel Bngel pinta el plafyn de la capilla Sixtina. El imperio espacol crece bajo el reinado de Carlos I/V (1516–1556) y se culmina bajo Felipe II (1556–1598). Se instaura el calendario gregoriano (Papa Gregorio XIII) para todas las fechas desde el 15 de octubre de 1582 en adelante.

Es una ĩpoca de grandes pintores y escultores como Leonardo da Vinci (1452–1519), Miguel Bngel (1475–1564), o Rafael (1483–1520); y de grandes escritores como Luis de Gyngora (1561–1627), Cervantes (1547–1616), Lope de Vega (1562–1635), Shakespeare (1564–1616), Santa Teresa de Jes̄s (1515–1582), o San Juan de la Cruz (1542–1591).

⁴ *Ciencia y Religión en diálogo: un puente en construcción*, 167–195.

En el Renacimiento queremos destacar los fenómenos culturales del Humanismo, la Reforma protestante (que fue uno de los acontecimientos relevantes del período) y la Revolución científica (Durante el Renacimiento se inició la ciencia moderna). En el renacimiento queremos destacar los fenómenos culturales del Humanismo, la Reforma protestante (que fue uno de los acontecimientos relevantes del período) y la Revolución científica (Durante el Renacimiento se inició la ciencia moderna). Si bien en esta ocasión sólo vamos a contemplar los dos últimos.

John Hedley Brooke ha afirmado que ya desde el siglo XVII se han sugerido paralelos entre la Reforma protestante y la ‘revolución científica’ cuyas raíces también se encuentran en el siglo XVI. Según ese punto de vista habría un paralelismo entre ambas ‘reformas’. Una concentrada en volver al libro de la obra de Dios (la naturaleza) y en paralelo la otra dedicada a retornar al libro de las palabras de Dios (la Biblia)⁵.

La Reforma protestante, aunque tiene claros precedentes anteriores hay consenso en reconocer la fecha de 1517 para señalar su inicio con la publicación de Martín Lutero de las “95 tesis” que colgó en la puerta de la iglesia de Wittenberg.

Con la Revolución científica, al igual que pasó con la Reforma protestante, aunque tiene claros precedentes anteriores hay consenso en reconocer su inicio en 1543 (siglo XVI), con la publicación de Nicolás Copérnico “Sobre los giros de los orbes celestes”, y finaliza en 1687 (siglo XVII), con la publicación de “Principia” de Isaac Newton.

Según lo anterior, la revaloración de los dos libros sufre casi al mismo tiempo su propia reforma y revolución, de tal modo que, en cierto sentido, se podría intercambiar palabras y hablar de una Revolución protestante y de una Reforma científica.

La Reforma protestante supuso para las Escrituras el ponerlas a disposición de todos traducirlas a los diferentes idiomas, y el

⁵ Pablo de Felipe, *Conferencia de John Hedley Brooke (30 marzo 2017) con el título “Reforma religiosa y surgimiento de la ciencia moderna. Mito y realidad”* en ocasión de la VIII Conferencia Flíedner, Universidad Pontificia de Comillas (Puesto en internet 2 de abril de 2017).

descubrimiento de algunas verdades como la Justificaciyn por la fe. El resumen lo tendrñamos en las conocidas cinco “solas”: Sola escritura, por medio de la Biblia inspirada por Dios; Sola fe, por la fe Dios salva; Sola gracia, por su gracia se obtiene la salvaciyn; Solo Cristo salva; Solo Dios merece la gloria.

La Revoluciyn cientñfica trajo un nuevo modo de trabajar para estudiar la naturaleza como es el mñtodo cientñfico basado en la observaciyn y la experimentaciyn. Tambiñn trajo descubrimientos como por ejemplo el modelo heliocñntrico de Nicolñs Copñrnico (1473–1543), desarrollado por Tycho Brahe (1546–1601) y Johannes Kepler (1571–1630), y con los aportes de Galileo Galilei (1564–1642), que sustituyy al modelo geocñntrico de Aristyteles (384–322 aC), que a su vez fue caracterizado y completado mñs tarde por Ptolomeo (100–168 dC). Tambiñn la idea de los dos libros estñ presente en la mente de muchos como Teofrasto Paracelso, Francis Bacon, Galileo Galilei, Robert Boyle, o Isaac Newton.

Teofrasto Paracelso (1493–1541) proclamyy la Doctrina de las dos luces: La luz de la naturaleza y la luz de la gracia, que tenñan sus guñas en el libro de la naturaleza y en el de las Sagradas Escrituras. Ambas luces eran complementarias. Las Sagradas Escrituras nos dan un conocimiento de los designios de Dios, y la naturaleza nos muestra la sabidurnñ de Dios⁶.

Francis Bacon (1561–1626) dice que “*Nuestro Salvador pone delante de nosotros dos volñmenes, que hemos de estudiar... el primero, las Escrituras, que revelan la voluntad de Dios; y luego el de las criaturas, que expresan su poder... que... constituye un testimonio de lo divino*”⁷. Incitaba al estudio del libro divino de la naturaleza como complemento del estudio de la Biblia, el libro de la palabra de Dios⁸.

Galileo Galilei (1564–1642) estaba convencido de que Dios nos habñna dado dos libros, el de la Escritura y el de la naturaleza, cuyo autor

⁶ Javier Ordoce, Victor Navarro y Jose Manuel Sñnchez, *Historia de la ciencia* (Madrid: Espasa Calpe, 2007), 284–285.

⁷ *Ciencia y Religiyn en diñlogo: un puente en construcciñn*, 167–195.

⁸ P.M. Harman, *La revoluciñn cientñfica* (Barcelona: Editorial Critica, 1987), 42.

de ambos es Dios⁹. La naturaleza... es al mismo tiempo, juntamente con la Escritura, una fuente de conocimiento teológico, un medio de conocer a Dios¹⁰.

Robert Boyle (1627–1691) decía que la ciencia era una tarea religiosa, “*la revelación de la admirable mano de obra que Dios desplega en el Universo*”¹¹. Para Boyle el estudio de la naturaleza revelaba la armonía del cosmos y el diseño divino de la naturaleza... La razón y la revelación eran complementarias, una ofrecía el conocimiento de las obras de Dios y la otra el conocimiento de la palabra revelada de Dios¹².

Isaac Newton (1642–1727) reverenciaba los dos libros como expresiones separadas del mismo significado divino¹³. Además de sus obras científicas escribió tratados de teología y de interpretación de las Escrituras¹⁴.

Aquí se hace necesario recordar, e incluso honrar, que tanto la Reforma protestante como la Revolución científica solo se pudieron llevar a cabo gracias al carácter y entereza de hombres que fueron capaces de enfrentarse contra enemigos muy poderosos que trataron por todos los medios disponibles en aquellos tiempos para silenciarlos. Y ellos, poniendo en riesgo sus vidas siguieron adelante en su empeño de potenciar estos dos libros.

Los estudiosos de esta época se preguntan por qué la revolución científica tuvo lugar entonces, y no antes o después, y por qué sucedió en Europa, y no en China o en el mundo árabe. Y además se preguntan por el papel de la religión cristiana en el desarrollo de esta explosión del conocimiento¹⁵.

Grayling reconoce que para la ciencia en Europa, sin ninguna duda,

⁹ Joseph Ratzinger (Benedicto XVI), *Fe y ciencia. Un diálogo necesario* (Santander: Sal Terrae, 2011), 52, 171

¹⁰ Ian G. Barbour, *Problemas de religión y ciencia* (Santander: Sal Terrae, 1971), 45.

¹¹ *Ibid.*, 53.

¹² Harman, *La revolución científica*, 49.

¹³ *Ciencia y Religión en diálogo: un puente en construcción*, 167–195.

¹⁴ Cesar Vidal Manzanares, 8 Julio 2010.

¹⁵ “Origen y marco de la Revolución científica,” *El País*, edición impresa, 20 de septiembre de 2006.

que fue una época de ingenio. Hubo una exuberancia de genialidad... En un tiempo tan corto, con una notable rapidez... ¿Así que es el momento de parar y preguntarse ¿por qué y cómo ocurrió? ¿Cómo fue posible que ocurriese? ¿Qué hizo posible que esa Revolución tuviese lugar? ¿Cómo se explica el florecimiento de tal genialidad? ¿Es sencillamente un misterio?¹⁶

Ian G. Barbour (1923–2013) , también se preguntaba: ¿cómo se debió que fuese solamente en la civilización occidental, entre todas las civilizaciones del mundo, donde la Ciencia moderna se desarrolló? Y respondiendo a su inquietud, contribuyeron al nacimiento de la Ciencia una combinación de (1) las ideas griegas (racionalidad), (2) las ideas bíblicas (Visión bíblica de la naturaleza, especialmente la doctrina de la creación) y (3) las ideas de la ética vocacional del puritanismo inglés (que fue un movimiento surgido en Inglaterra en el siglo XVI, de confesión calvinista) que promocionaba por igual las vocaciones religiosas como las seculares, rechazando la idea de ver las religiosas como superiores a las seculares. Así mismo, creían en la dignidad del trabajo responsable ante Dios, en los conceptos de mayordomía y de servicio a Dios y a los demás¹⁷.

Según Michael White hay dos razones principales gracias a las cuales la ciencia prosperó en la Europa occidental. (1) La influencia de los filósofos griegos. (2) Una teología monoteísta que proporcionó una sensación de orden en el Universo y que se apoyaba en la idea de que existe un Creador Todopoderoso. Los pensadores cristianos que dedicaron su vida al desarrollo de la ciencia, desde Roger Bacon hasta Newton, lo hicieron porque deseaban comprender el orden del universo para poder así acercarse más a su Dios. Este era un estímulo muy poderoso-tal vez el más poderoso- para su esfuerzo¹⁸.

Para P. M. Harman “*la religión desempeñó un papel importante al fomentar la creencia de que era capital para el destino del hombre una comprensión de la naturaleza. Se subrayó la armonía entre lo natural*

¹⁶ Antony C. Grayling, *La era del ingenio. El siglo XVII y el nacimiento de la mente moderna* (Barcelona: Editorial Planeta, 2017), 17, 23, 24, 27, 34, 38.

¹⁷ Barbour, Problemas de religión y ciencia, 61–66.

¹⁸ White, “Galileo menciona a Tertuliano en una de sus cartas,” 71–72.

*y lo divino y el estudio del libro divino de la naturaleza fue visto como complemento obligado del estudio del libro de la palabra de Dios... La adquisiciyn del conocimiento natural se considery como una obligaciyn religiosa, el estudio de la sabidurna divina revelada en el universo... la investigaciyn racional del plan divino de la naturaleza eran una parte esencial de la piedad cristiana*¹⁹.

¹⁹ Harman, *La revolución científica*, 26–27.



МЕДИЧНА НАУКА І ПРАКТИКА: ВІД СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ ДО РЕФОРМАЦІЇ

Олексій Опарін

Харківська медична академія післядипломної освіти,
кафедра терапії, ревматології та клінічної фармакології
вул. Амосова, 58, Харків, 61176, Україна



Одним з найбільш тривалих періодів в історії медицини є період середньовічної медицини, який тривав понад тисячу років: з 476 р. – краху Західної Римської імперії до 1517 р. – початку Реформації. При аналізі цього періоду можна зауважити, з одного боку, відсутність наступності з античною медициною, досягнення якої були майже повністю втрачені, а з іншого – практично повна статика в розвитку медичної науки впродовж усієї Середньовічної епохи¹. Чому так сталося? Одночасно з цим в Середньовіччя відбулося незрозуміле, на перший погляд, змішання медичних понять з відверто окультними, магічними обрядами і діями. І все це в умовах існування державної християнської церкви, що контролювала всі аспекти життя

¹ Жак Ле Гофф, *Цивілізація середньовічного Запада* (Москва: Прогресс, 1992), 376; Олексій Опарін, *Сардис: город золота: Монографія* (Харьков: Факт, 2014), 208.

суспільства².

Університети того часу більше нагадували не храми знань, а капища диких забобонів, хоча на чолі їх стояла все та ж державна християнська церква³. Чомусь саме в епоху Середньовіччя відбувалися небувалі досі в історії епідемії, що забрали життя до третини населення Європи⁴. І одночасно з цим, чомусь саме в цей період відзначається небувале зростання незвичайних, що не мають місця ні до, ні після цього, нервово-психічних захворювань⁵.

Середньовіччя – єдина епоха, яка характеризується планомірними і небувалими за своєю жорстокістю гоніннями на науку. Подібного більше не спостерігалось ніколи в історії людства. Причому всі ці особливості були характерні для середньовічних країн саме Західної Європи⁶. У радянській історіографії було проведено дуже багато плідних досліджень з різних питань середньовічної медицини, але пояснити цей головний феномен – її практично повну статистику, підпорядкування забобонним і магічним уявленням на загальному фоні панівної християнської релігії, так і не вдалося⁷. На наш погляд, це пояснюється, по-перше, применшенням ролі і значення релігійних уявлень у розвитку суспільства, що було взагалі характерно для атеїстичної ідеології, а, по-друге, – розгляданням історії медицини Середніх віків у відриві від самої медієвістики. Тому осмислити і зрозуміти особливості розвитку медицини Західної Європи в епоху Середньовіччя можна тільки з урахуванням аналізу релігійних

² Михаил Мультановский, *История медицины*. (Москва: Медицина, 1961), 69.

³ *История медицины: Материалы к курсу истории медицины*, ред. Борис Петров (Москва: Государственное издательство медицинской литературы Медгиз, 1954), 282; Филип Шафф, *История христианской церкви*, т. 4 (СПб: Библия для всех, 2010).

⁴ Татьяна Сорокина, *История медицины*, т. 1 (Москва: Изд-во Рос. ун-та Дружбы народов, 1992), 178.

⁵ Савелий Ковнер, *История средневековой медицины*, ч. 2 (Киев: Тип. Имп. Ун-та св. Владимира, 1893), 510–511.

⁶ *История медицины: Материалы к курсу истории медицины*, 104.

⁷ Павел Заблудовский, Григорий Крючок, Михаил Кузьмин, Моисей Левит. *История медицины* (Москва: Издательство “Медицина”, 1981), 352.

і філософських уявлень, що панували в той час. З огляду на вищесказане, метою нашого дослідження стало вивчення ролі, місця та впливу релігійних і філософських уявлень на формування середньовічної медицини.

Санітарно-епідеміологічний стан середньовічного міста

Відсутність каналізаційної та водопровідної системи

На відміну від міст античного світу, які мали в своєму розпорядженні прекрасні водопровідні і каналізаційні системи, міста епохи Середньовіччя, у тому числі й столиці держав, взагалі не мали даних систем. Перші водопроводи починають будуватися в Європі щойно в XV ст., тобто через тисячу років з моменту падіння античного світу⁸.

Антисанітарія вулиць середньовічного міста

Середньовічні міста не тільки не мали каналізаційної системи, там взагалі не здійснювалося прибирання сміття. Більше того, були відсутні елементарні баки для його збору, і помий виливалися просто на вулицю, тротуар і проїжджу частину⁹. В осінньо-весняний період, внаслідок випадання опадів, вулиці перетворювалися на справжні річки помий і смердючі стоячі болота, що слугувало сприятливим середовищем для формування вогнищ інфекцій.

На картинах середньовічних художників, які зображали міське життя, ви, напевно, з подивом помічали дивне взуття жінок і особливо чоловіків: неприродньо довге й із загнутими носами, що чимось нагадували... маленькі лижі¹⁰. Але, якщо згадати ту страшну антисанітарію, що панувала на вулицях міст, і те, що більшість вулиць не вимощували, а бруд, глина, змішуючись з поміями, створювали буквально непрохідні “болота,” то дивуватися не доводиться. У такому довгому взутті з загнутими

⁸ Марджори Квеннелл и Чарльз Квеннелл, *Повседневная жизнь в Англии во времена англосаксов, викингов и норманнов* (СПб: Евразия, 2002), 284.

⁹ Симона Ру, *Повседневная жизнь Парижа в Средние века* (Москва: Молодая гвардия, Палимпсест, 2008), 47–48.

¹⁰ Беда Достопочтенный, *Церковная история народа англвов*, т. 2 (СПб: Алетейя, 2003), 48–49.

носами городяни навіть не йшли, так як було слизько, і можна було запросто впасти, а ковзали по бруді, по якому важко було пройти.

Система сухих туалетів

Вкрай непривабливою в середньовічному місті була й система так званих сухих санвузлів, розташованих в невеликих навісних башточках будинків, і фекалії потрапляли на вулицю, на голови пішоходів, які проходили повз. Правда, багаті будинки були обладнані спеціальними дзвіночками, що попереджали перехожих про викид чергової партії фекалій на вулицю. В інших випадках, при викиді нечистот перехожих попереджали криками¹¹. Все це призводило не тільки до відсутності естетичного виду вулиць, а й сприяло розвитку епідемії.

Антисанітарія середньовічного будинку

Середньовічні будинки будувалися без врахування елементарних гігієнічних норм, коли внаслідок вузьких і кривих вулиць, маленьких вузьких вікон сонячне світло практично не надходило ні на вулиці, ні в будинки. Верхні поверхи будинків, які нависали, створювали на вулицях напівтемряву навіть в ясний сонячний день. Це сприяло зниженню природнього імунітету, розвитку рахіту, захворювань очей. У середньовічних помешканнях внаслідок відсутності системи водопостачання не тільки не було ванних кімнат, але і саме прибирання будинку, в якому, до того ж, часто жили і домашні тварини, проводилося вкрай рідко. Як писала С. Ру про середньовічний Париж: *“Під час прибирання не потрібно витратити надто багато води, в тому випадку коли поблизу не було криниці, треба було відправляти служницю за водою на річку, до громадського джерела, де їй доводилося довго стояти в черзі. Однак винос брудної води і сміття породжував ще більше проблем, майже нерозв’язаних для переважної більшості парижан. У будинках не завжди була вбиральня або вигрібна яма. Зазвичай брудну воду виливали в жолоб, що виходив на вулицю!”*¹². Будинки буквально кишіли

¹¹ Склярова, Жаров, *История медицины*, 134.

¹² Ру, *Повседневная жизнь Парижа*, 231.

комахами, насамперед, блохами.

Середньовічні хроніки багаторазово згадують про страшну антисанітарію не тільки будинків простих городян, а й королівських замків. Бо в замках також, *“милися не дуже часто, і в кімнатах водилося безліч комах. Луї Пойон, лікар і радник Генріха II, розповідає про одного з представників герцога Еркуля Феррарського, який в 1528 році приїхав у Фонтенбло для переговорів про шлюб свого пана з Рене Французькою. Високий гість всю ніч не міг заснути через те, що його кусали блощиці, воші, блохи та мухи, а також через щурів, які бігали кімнатою”*¹³.

Відсутність елементарної особистої гігієни

Зазвичай поняття Середньовіччя асоціюється у нас з образами прекрасної дами і чарівного лицаря. Однак реальність була зовсім іншою. Справа в тому, що жителі тієї епохи, включаючи найбільш високопоставлених вельмож і королів, милися... один-два рази на рік! Ні про яке ранкове умивання, чищення зубів не було й мови. Історія зберегла нам численні свідчення того, що навіть ченці в монастирях – осередках найкращої освіти епохи Середньовіччя, не тільки так само рідко милися, але й карали того, хто робив це частіше! Так, *“цистерціанці відлучали від причастя того, хто мився без дозволу (але мова тут йшла про громадські лазні, які користувалися поганою репутацією). Картезіанцям заборонялося купатися в річках і ставках (тобто знову-таки публічно, тоді як вони мали воду в келіях). Ченцям Монте-Кассіно дозволялося митися тільки в крайніх випадках, для чого був потрібний дозвіл генеральної капітули! Літні монахи конгрегації Бурсфельда ходили в лазню чотири рази на рік, а молоді – два рази. Ченці Гірсау милися двічі на рік. В інших місцях милися на Різдво, на Великдень і П'ятидесятницю”*¹⁴.

Одяг прали також дуже рідко, і тому можна собі тільки уявити, який запах панував на балах, не кажучи вже про звичайні

¹³ Иван Клуас, *Повседневная жизнь в замках Луары в эпоху Возрождения* (Москва: Молодая гвардия, Палимпсест, 2006), 195.

¹⁴ Лео Мулен, *Повседневная жизнь средневековых монахов Западной Европы (X–XV вв.)* (Москва: Молодая гвардия, Классик, 2002), 136–137.

будинки. І, звісно ж, щедро застосовані парфуми і використання поширеного тоді такого косметичного засобу для шкіри, як масло, на яке потім наносилася у великих кількостях пудра, що вважалося у вищому суспільстві еталоном краси, ніяк не вирішували цю проблему. Все це слугувало джерелом численних захворювань шкіри, шлунково-кишкового тракту та легень

Недоброякісне харчування

Середньовічні ринки також були позбавлені елементарних санітарних норм. За якістю товару, що продавали, ніхто не стежив. М'ясо, овочі, фрукти лежали на брудних прилавках, а самі базари були такі ж брудні і неприємні на запах. На базарах продавали живу птицю й худобу, фекалії яких ніхто і не думав прибирати. Якщо ж врахувати, що продукти практично не мили, кулінарну обробку проводили належним чином далеко не завжди, все це сприяло масовому поширенню кишкових захворювань, і, в першу чергу, дизентерії¹⁵.

Епідемії

Справжньою та постійною проблемою середньовічного міста були епідемії. Відсутність каналізації, антисанітарія вулиць і будинків, недоброякісне харчування, відсутність, як ми побачимо нижче, навіть елементарних методів боротьби з епідеміями, наявність величезної кількості собак і щурів у середньовічних містах, недотримання правил особистої гігієни призводило до дуже частих епідемій холери, дизентерії та чуми. Дві з них увійшли в історію особливим чином. Перша, так звана, Юстиніанова чума, що поширилися за часів правління у Візантії Юстиніана (527–565), тривала майже 60 років, забираючи щодня тисячі життів. Друга епідемія чуми припала на середину XIV ст. і забрала життя ледь не третину всього населення Європи. Її завезли генуезькі купці у 1347 р. з Кафи (сучасної Феодосії), де вона з'явилася під час облоги міста військами золотоординського хана Джанібєка (за наказом хана, померлих від чуми воїнів за допомогою катапульта закидали в місто)¹⁶.

¹⁵ Ле Гофф, *Цивілізація середньовічного Запада*, 223.

¹⁶ Там же, 226.

Кожна епідемія забирала тисячі життів, зменшуючи населення Європи. Люди були в розпачі: гинули цілі родини, особливо це тривожило знатних осіб – необхідно було продовжити свій рід. І цікавий вихід зі становища знайшли хитромудрі модельєри того часу. Західна церква суворо стежила за зовнішнім виглядом дам і жорстоко карала за найменші вільності в одязі. Потрібно було носити довгі рукави, ховати не тільки груди, а й шию – звідси мода на плоєні коміри до підборіддя. Єдине, що можна було не ховати – це обличчя. Вважалося, що обличчя найбільше подібне... на груди. Звідси модні зачіски того часу: повністю виголювали брови (згадайте Джоконду Леонардо да Вінчі), волосся на голові біля лоба також виголювали (звідси неприродно великі похилі лоби). Ось вам і схожість з грудьми! Все це ми можемо спостерігати на картинах західноєвропейських художників Середньовіччя.

Дитяча смертність

Середньовіччя – це епоха небувалого зростання дитячої смертності. Страшна антисанітарія середньовічних міст, відсутність особистої гігієни батьків, гігієни при догляді за дитиною, недоброякісне харчування, гіповітаміноз, відсутність лікування приводили до значного відсотку дитячої смертності або ранньої інвалідності. Вулиці були наповнені карликами і людьми з найрізноманітнішими каліцтвами¹⁷. Взагалі Середньовіччя характеризується найкоротшою середньою тривалістю життя, яка становила приблизно 30 років.

Методи лікування середньовічної медицини

Набутий на сьогоднішній день багатий фактичний матеріал дозволяє нам виділити основні, якщо так можна сказати, методи лікування, які застосовували в середньовічній медицині.

Поклоніння “потрібним” святим

У Середні віки була стійка віра в те, що кожен святий чітко може допомогти від захворювання того чи іншого органу. Так, до св. Агапія вдавалися при захворюваннях зубів, але він не міг допомогти, якщо людина страждала, наприклад, рахітом. Тут

¹⁷ Ле Гофф, *Цивілізація середньовічного Запада*, 225–226.

потрібна була вже допомога св. Обена. А ось при різних коліках треба було звернутися до св. Германа Осерського. При цьому необхідно було покласти зображення хворої частини тіла за ікону того чи іншого святого і зцілення було гарантовано. До XIII ст. була строго регламентована “спеціалізація” святих на тому чи іншому захворюванні¹⁸. Зрозуміло, що цими зображеннями дуже широко торгували храми і монастирі, отримуючи надзвичайний прибуток. Особливо збагачувалися монастирі, які мали речі, що нібито належали тому чи іншому святому або його мощі¹⁹.

Обереги і амулети

Другим напрямком лікування, яким активно користувалися в Середньовіччі, було широке використання різних амулетів і оберегів, в які поміщали частинки мощів святих, крупинки святої землі, молитви до святих. Для профілактики захворювання і взагалі як загального оберегу необхідним вважалося носіння натільного хрестика²⁰. Широко практикувалося в Середньовіччі і лікування останками святих. Так, в Англії особливою популярністю довго користувалася земля, на яку пролилася вода, якою омивали кістки святого Освальда, колишнього короля Нортумбрії (634–642). Цю землю поміщали в шкатулки і ставили їх потім в кімнаті хворих²¹.

Трав'яні збори

При деяких монастирях вирощували лікарські рослини, а також були спеціальні кімнати для їх сушили та зберігали. Однак, поняття фітотерапії, що використовується сьогодні, дуже мало схоже на середньовічне лікування травами. По-перше, середньовіччі лікарські рекомендації склалися часто з десятків найменувань різних трав і компонентів, що робило їх вплив на організм людини просто непередбачуваним. По-друге, фармація

¹⁸ Юрий Барашнев, *Паломничество в прошлое медицины* (Москва: Триада-Х, 2013), 109.

¹⁹ Андре Миллер, *История христианской церкви*, т. 1 (Biefeld: GBV, 1994), 574–575.

²⁰ Барашнев, *Паломничество в прошлое медицины*, 105.

²¹ Достопочтенний, *Церковная история народа англос*, 83–85.

була безпосередньо пов'язана з алхімією і астрологією²². Справа в тому, що в Середні віки приділяли увагу не стільки самій траві, а тому, в яке язичницьке свято вона була зібрана, в який саме час дня і з якими заклинаннями. Над кожним з трав'яних зборів читали особливе заклинання²³. При цьому чудодійними вважали не тільки трави, але крашанки і млинці, спечені на Масляницю .

Багатьом рослинам приписували чарівні властивості. Так корінь мандрагори, нібито міг підсилити і навіть викликати любов у того, хто його вживає. Так само цьому кореню приписували лікування майже від усіх хвороб. Єдине, як вчили середньовічні лікарі, його треба з обережністю збирати, оскільки при витягненні з землі корінь, нібито, видає звуки, що вбивають всіх, хто їх почує.

Кров

В Середньовіччі вірили, що особливою чудодійною силою володіє кров як тварин, так і людини. І тому в значній частині середньовічних рецептів лікування того чи іншого захворювання в складі є кров. Так кров'ю сови лікували бронхіальну астму; висушеною кров'ю козла – камені в нирках; кров'ю кажана – захворювання грудних залоз у жінок; кров'ю жінки, що виділяється в період менструації, лікували хвороби суглобів. Купання ж в крові маленьких дітей, як запевняли, повертало молодість.

Мінерали та камені

Середньовічна медицина широко використовувала і мінерали для лікування різних захворювань²⁴. Наприклад, для лікування карбункулів використовували суміш вина з іржею заліза. Серед каменів особливими цілющими властивостями, як вчила середньовічна медицина, володіли камені, знайдені в нирках, печінці, жовчному міхурі убитих тварин. Так, наприклад, стовченим камінням з жовчного міхура бика лікували захворювання очей. У середньовічних рецептах ми знаходимо,

²²Мультановский, *История медицины*, 69.

²³Ле Гофф, *Цивилизация средневекового Запада*, 319.

²⁴Серж Ютен, *Повседневная жизнь алхимиков в Средние века* (Москва: Молодая гвардия, Палимпсест, 2005), 143–144.

наприклад, і зуби дракона, і землю з могили повішеного, і трави, зібрані на могилах, обов'язково в місячну ніч. При цьому варто відзначити, що подібні призначення виписували випускники тодішніх медичних факультетів університетів. Як амулети або талісмани використовували і дорогоцінні камені²⁵. Особливу цілющу силу приписували обручкам. І, звичайно ж, панацеєю від усіх хворіб вважали “*філософський камінь*,” котрий міг не тільки перетворювати будь-який метал на золото, а й зцілювати від усіх недуг і навіть повертати молодість²⁶.

Алхімія

Алхімія зародилася у Стародавньому Єгипті, жерці якого займалися пошуком шляхів отримання золота. Ознайомившись з цією технологією, стародавні греки назвали те, що робили єгипетські жерці хімією або дослівно “наливанням”, “настоюванням”. Через деякий час араби додали до цього слова префікс “ал”. В результаті чого і виник термін “алхімія”. Згідно алхімії, головна панацея від усіх хвороб приписувалася “*філософському каменю*”. Пошуками цього каменю і займалася одна з провідних лженаук Середньовіччя – алхімія, яку в атеїстичні часи було прийнято називати праматір'ю сучасної хімії, хоча вона мала до неї таке ж приблизно відношення, як канібалізм до анатомії. Практично все лікознавство та лікування в Західній Європі спочатку розвивалося на базі алхімії. Алхімія, по суті, займала місце фармації²⁷.

Дані астрології

Якщо сучасні лікарі при встановленні діагнозу орієнтуються на дані скарг хворого, анамнезу хвороби і життя, об'єктивних і додаткових методів дослідження, то для середньовічного лікаря були цікаві передусім дані астрології. Коли і при якому збігу зірок народився хворий, який збіг зірок був при початку його хвороби, як розташування зірок пов'язано зі зміною клініки його захворювання. На підставі цього виставлявся діагноз і

²⁵ Барашнев, *Паломничество в прошлое медицины*, 105.

²⁶ Ютен, *Повседневная жизнь алхимиков*, 144–147.

²⁷ Сергій Верхратський, *Історія медицини* (Київ: Здоров'я, 2011), 71.

призначалося лікування на зразок того, що було описано вище. У тісному зв'язку з астрологією була і віра в силу чисел, кожному з яких приписувалося особливе значення²⁸. У середньовічних хроніках зустрічається багато згадок про лікування хвороб з урахуванням астрологічних поглядів. Так в одному з англосаксонських часописів розповідається, як для лікування однієї душевно хворої дівчини лікарі вирішили пустити їй кров, але дивлячись, що це не принесло очікуваного ними позитивного результату, звернулися за порадою до єпископа. Останній відповів їм: *“Ви вчинили дуже нерозсудливо і невміло, пустивши їй кров на четвертий місячний день; як я пам'ятаю, благословенній пам'яті єпископ Теодор говорив: що кровопускання дуже небезпечно, тоді, коли світло місяця і води океану ростуть”*²⁹.

Більше того, навіть появу епідемій пов'язували, передусім, зі зміною розташування зірок на небі. Так, наприклад, стара назва грипу – інфлуенца походить від лат. *influere*, тобто проникати. Це був класичний астрологічний термін, що позначає проникнення небесних світил в земне життя. Вражає, що вплив астрології на медицину в давнину був незрівнянно меншим, ніж у Середньовіччя та Новий час, коли, здавалося б, віра в божества-планети вже давно померла, і коли Юпітер і Сатурн були просто назвами планет. У Німеччині, Данії, Голландії й інших країнах видавалися астрологічні календарі, в яких точно були визначені дні, сприятливі для кровопускання, ставлення банок, послаблення та ін. Існував зв'язок між Сонцем і серцем, Місяцем і мозком, Юпітером і печінкою. При цьому склався такий афоризм: *”Якщо анатомія – праве око медицини, то астрологія – її ліве око”*³⁰. У кожному університеті середньовічної Європи викладали астрологію, а вміння складати гороскопи належало до необхідних знань кожного дипломованого лікаря тих часів³¹.

Кастрація

²⁸ Там само, 70.

²⁹ Квеннелл. *Повседневная жизнь в Англии*, 54.

³⁰ Барашнев, *Паломничество в прошлое медицины*, 108.

³¹ Верхратський, *Історія медицини*, 71

До цього варварського методу вдавалися у Середньовіччі при лікуванні подагри і облісіння, обґрунтовуючи його тим, що в одному з афоризмів Гіппократа вказувалося на те, що євнухи не хворіють на подагру і не бувають лисими. Між іншим, в багатьох аскетичних творах середньовічної державної церкви скопці (кастрати) виставлялися, як вершина чесноти, як приклад того, як можна перемагти тілесні гріхи³².

Зцілення рукою короля

Одним з найбільш своєрідних методів лікування, що застосовувались у Середньовіччі, та до якого вдавалися лікарі, коли вже нічого не допомагало, був метод лікування рукою короля³³. Проводили його так: у певні призначені дні король приймав хворих, які, входячи, схилялися перед ним на коліна, монарх торкався до них рукою і давав в руки золоту монету. Незабаром звичай давати монету, внаслідок величезного припливу хворих, був скасований, а ось прикладання до руки монарха, яка зцілює, залишилося.

Причини формування особливостей середньовічної медицини

Що ж викликало те, що в епоху Середньовіччя медицина практично не розвивалася? При дослідженні цього важливого питання, ми підходимо до того, що сформувало базу середньовічного світосприйняття, уявлень, філософії, що керувало умами людей довгі століття, направляючи і керуючи всіма сторонами життєдіяльності людини, а саме – середньовічної церкви. Саме вчення середньовічної церкви були покладені в основу тодішньої медицини, визначивши її провідні поняття, сформувавши схоластику, і на основі навчань і догматів виробивши принципи гігієни та лікування. Отже, які ж церковні вчення сформували середньовічну медицину?

Середньовічна медицина і вчення середньовічної церкви про хвороби

³² Там само, 70.

³³ Там само, 69.

Середньовічна церква пов'язувала причини появи захворювань з двома основними факторами. Перший – хвороба, як покарання Бога за гріхи людей. Проповідуючи про немилосердного, суворого Бога, церква вчила, що за будь-яку найменшу провину Господь посилає на людей різні покарання, і, в першу чергу, хвороби. Але так як Господь суворий і завжди карає грішника, то звертатися за прощенням і допомогою безпосередньо до Нього не можна. Для цього потрібно, щоб за людину хтось заступився перед Богом. І це можуть бути тільки, безумовно, святі. Але до тих святих, в свою чергу, щоб досягти кращої прихильності, необхідно звертатися за допомогою священиків, молитви яких святі, нібито, почують швидше. А для надання пошани і поваги до церкви потрібно зробити їй приношення. Таким чином, для лікування хвороби необхідно: приносити дари в церкву, просити заступництва священиків, молитися святим і здійснювати паломництва до їх мощів, які володіють, нібито чудодійною силою. Звідси походять розглянуті нами вище методи лікування за допомогою мощів святих, амулетів і талісманів³⁴.

Другий фактор – хвороба, як одержимість злими силами. Однією з найбільш похмурих сторінок історії Середньовіччя є полювання на відьом. Провідний богослов середньовічної церкви Фома Аквінський писав *“про співжиття людей з демонами як про реальність, а також стверджував, ніби старі жінки поглядом можуть передати молодим якийсь лихий вплив”*³⁵. З благословення Папи пишуться цілі трактати про спілкування людей з демонами і про методи виявлення цього.

Наслідком цього було те, що, по-перше, психічно хворих людей оголошували одержимими і або спалювали на багатті, або піддавали тюремному ув'язненню, де ці нещасні гинули, або залишали в якості предметів розваг при дворах вельмож. По-друге, багато нервових захворювань, які супроводжувались різними тиками, так само оголошувалися ознаками одержимості

³⁴ Джеймс Робертсон, *История христианской церкви*, т. 1 (СПб: Издание книгопродавца И. Л. Тузова, 1891), 333–334.

³⁵ Шафф, *История христианской церкви*, т. 6, 329.

і вимагали вигнання демонів з цих людей. По-третє, найменший незвичайний перебіг захворювання у жінки оголошувалося наслідком її зв'язку з демонами і нещасну оголошували відьмою, яка підлягає спаленню на багатті. При цьому метод по виявленню одержимості був наступний. Жінку кидали в річку з моста, і якщо вона випливала, то вважалася одержимою і підлягала спаленню, а якщо тонула в річці, то оголошувалося, що одержимою вона не була³⁶.

Внаслідок постійного страху перед розпавою, яка здійснювалась інквізиторами, перебування в церковних в'язницях, через які пройшов великий відсоток середньовічних жителів, де інквізитори влаштовували свої допити, постійних залякувань вічними смертними муками та тривалих виснажливих постів, що призводили до нервового виснаження, нервово-психічні захворювання були дуже широко поширені в епоху Середньовіччя. Таким чином, саме поняття хвороби, прийняте в середньовічній медицині, згідно з вченням церкви, зводилось або до Божого покарання, або до одержимості. І в одному, і в іншому випадку ні згадки про справжнє медичне розуміння хвороби, і як наслідок немає потреби в розробці методів діагностики та лікування захворювань. Медицина обмежувалася в кращому випадку, як зазначалося вище, збереженими поняттями лікарів античного часу.

Хвороба, як наслідок несприятливого розташування зірок, пристриту (вроків), родових проклять

Унаслідок того, що з часів імператора Костянтина Великого у вчення Західної церкви увійшло багато язичницьких вірувань, астрологія зайняла своє помітне місце і в епоху Середньовіччя. І подібно, як в язичницькі часи, хворобу стали пов'язувати з несприятливим розташуванням зірок і прокльонами. Таким чином, для їх лікування прописувалися справжнісінькі магичні рецепти із застосуванням зубів дракона, товчених крил кажана, цвілі, взятої з похоронних плит і води, набраної в місячну ніч.

³⁶ Генри Ли, *История инквизиции в средние века* (Москва: Эксмо, 2007), 512.

Середньовічна медицина і вчення церкви про освіту

Як відомо, утримувати в покорі найкраще темних і неосвічених людей. Добре розуміла це і середньовічна церква, що була найбільшим феодалом і володіла майже третиною всіх оброблюваних земель Європи. І тому, для утримання цього становища вона, з одного боку, сіяла в умах людей релігійні забобони, а з іншого – всіляко боролася з будь-якою освітою. Як відзначав відомий дослідник Середньовіччя, професор Філіп Шафф: “середні віки” і “темні століття” – терміни-синоніми”³⁷.

Основою середньовічної науки була схоластика, що, безумовно, справило кардинальну роль і на розвиток науки, а точніше, на її гальмування і навіть заборону. Представники схоластики, будучи богословами, зібрали і систематизували всі відомі до них як наукові, так і богословські дослідження, об’єднавши їх в єдину систему з однією метою: залишити це непорушним на всі наступні часи. Метою схоластів було, з одного боку, примирити догмати церкви і розум, а з іншого – систематизувати церковні догмати в єдину систему. Таким чином, сама можливість появи чогось нового в принципі виключалася. З огляду ж на панування Західної середньовічної церкви, цей “захист” науки від подальшого розвитку здійснювався за допомогою меча і багаття. Всі положення схоласти закликали брати на віру, спроби ж дати їм наукові обґрунтування прирівнювалися до невір’я та ересі. Вони підкорили розум церковному авторитету, якому підпорядкована ними була і сама Біблія. При цьому одними зі своїх авторитетів вони обрали Арістотеля і Галена, наукові праці яких відтепер стали останньою істиною у всіх галузях знань. Церква відкрито оголошувала будь-які наукові або технічні нововведення гріхом. Більше того, винаходити щось нове вважалося аморальним.

Релігійне невігластво Середньовіччя робило неможливим і розвиток анатомії, як фундаменту всієї медичної науки. Середньовічні анатомічні малюнки, які дійшли до нашого часу,

³⁷ Шафф, *История христианской церкви*, т. 4, 372.

* Сучасна історіографія здебільшого відійшла від такого трактування, називаючи його стереотипним (Ред.).

говорять про вкрай примітивні знання анатомії в той час. Лікарів, що займалися розтином померлих, оголошували чарівниками і знищували. Хірургія взагалі не вважалася наукою і заслуговувала повної зневаги. Будь-які спроби розвитку експериментальної медицини також прирівнювалися до окультної практики. Операції, що здійснювалися в той час відрізнялися вкрай низькою якістю і технікою, про що говорять і залишені малюнки того часу. Епоха Середньовіччя була часом безроздільного панування антисанітарії й епідемії.

Середньовічна медицина і вчення церкви про святих

Велична зовні будівля середньовічної церкви базувалася на незліченному числі святих, які потребували поклоніння. У довгий тисячу двохсотлітній період часу, що почався з царювання Костянтина до Реформації Лютера, поклоніння святим і мощам спотворило чисту і цілісну простоту християнської релігії. Духовенство знало з досвіду, що мощі святих були цінніші, ніж золото чи дорогоцінне каміння, тому воно намагалося розмножувати ці церковні скарби. Славу апостолів і святих людей духовенство затьмарило релігійними вигадками. До непереможного сонму справжніх і первісних мучеників вони знову додали міриади уявних героїв... Але поширення забобонів було б менш швидким і менш успішним, якби духовенство не вдавалося для зміцнення віри в народі, за допомоги видінь і чудес, які засвідчували справжність і чудотворну силу найпідозріліших мощів³⁸.

Середньовічна медицина і вчення церкви про душу

Одним з центральних навчань, яке не має місця ні в Біблії, ні в апостольський період церкви, розроблених в епоху середньовіччя, було вчення про безсмертя душі. Саме поняття безсмертя душі було сильно розвинене в багатьох язичницьких віруваннях, і особливо в грецькій філософії, послідовники якої хотіли навчити людей не боятися смерті, яку вони називали “*фатальним ударом, який припиняє наше життя і рятує нас від життєвих негараздів*”.

³⁸ Едвард Гіббон, *Закат и падение Римской империи*, т. 3 (Москва: Терра, 1997), 318–319.

Філософи, які йшли по стопах Платона, вивели досить безпідставне заключення: вони стали стверджувати не тільки те, що людська душа безсмертна в майбутньому, а й те, що вона існувала вічно, і стали дивитися на неї як на частину того нескінченного і існуючого самим собою духу, який наповнює собою і підтримує всесвіт³⁹. Виходячи з цього вчення, церква навчала, що для перемоги над гріхом та звільнення душі необхідно умертвити тіло, виявивши йому всіляку зневагу.

Виходячи з положень про необхідність перемоги над тілом, населення середньовічної Європи приймало ванни двічі на рік, вважаючи, за намовою церкви, що турбота про чистоту тіла є догодженням плоті, а це було гріхом! Монастирі відкрито говорили про те, що відсутність турботи про стан тіла з одного боку умертвляє гріховне тіло, а з іншого – розглядали нечистоту і пов'язані з нею страшний дискомфорт і захворювання, як випробування. Наслідком цього навмисного середньовічного ставлення до бруду і нехтування елементарними гігієнічними нормами була і розглянута нами вище страшна антисанітарія будинків і вулиць середньовічного міста.

Водночас, відштовхуючись від створеного церквою вчення про безсмертя душі, кров оголосили вмістилищем душі, і тому будь-яке її пролиття, хоча б і в медичних цілях, під час операції, оголошувалося гріховним, звідси виникла заборона на розвиток хірургії. Разом з тим, внаслідок розвитку язичницьких уявлень і вчень про безсмертя душі, проникло до церкви і язичницьке вчення про те, що вживаючи кров людей або тварин, людина, нібито, отримує їх силу. Тому в середньовічних рецептах, як ми бачили вище, кров різних тварин входить в компонент “лікарських” препаратів.

Поняття і принципи середньовічної медицини проіснували тисячу років, поки не почалася Реформація, коли в 1517 р. у Німеччині Мартін Лютер проголосив необхідність повернення церкви до чистоти біблійного вчення:

³⁹ Гіббон, *Закат и падение Римской империи*, т. 3 (Москва: Терра, 1997), 30–31.

1. Реформація виступила проти небіблійних вчень про спасіння ділами, безсмертя душі і необхідності умертвляти тіло всіма способами;

2. Реформація показала, що наука не суперечить вірі;

3. Реформація виступила проти схоластики;

4. Реформація проголосила рівність усіх людей перед Богом, незалежно від їх національного, расового та соціального походження і, отже, надання їм однакової медичної допомоги;

5. Реформація призвела до остаточного краху феодальних відносин.

Прийняття реформаційного вчення сприяло розвиткові свободи совісті та свободи слова, небувалого розквіту економіки і науки, ознаменувавши справжньою появою медичної науки та здійсненням видатних відкриттів у ній.

Отже,

1. У Середньовіччі санітарно-епідеміологічний стан характеризувався відсутністю системи каналізації та водопостачання; антисанітарією, як міста загалом, так і окремих будинків; відсутністю елементарних правил особистої гігієни; високим відсотком дитячої смертності й епідеміями, які майже не припинялися.

2. Медицина в епоху Середньовіччя базувалася на принципах схоластики, яка відкидала будь-які наукові відкриття та протиставляла віру і науку, що робило її розвиток неможливим.

3. Методи лікування, що застосовувалися середньовічною медициною, базувалися на забобонах, які зводилися до віри в цілющу силу амулетів і талісманів, приписуванні впливу на здоров'я людини розташування зірок, ролі наврочень і цілющу силу розтертих каменів і мінералів.

4. Основу середньовічної медицини становили вчення і уявлення церкви про безсмертя душі, святих, про хвороби, освіту, в яких переважали язичницькі вірування і філософія, що робили не тільки неможливим розвиток медицини як такої, а й призводило до масових епідемій, антисанітарії, зростанню нервово-психічних захворювань серед населення.



РЕЛІГІЙНО-РЕФОРМАЦІЙНІ ІДЕЇ МАРТИНА ЛЮТЕРА ТА ЇХ ВПЛИВ НА СТАНОВЛЕННЯ ПРОТЕСТАНТСЬКОЇ МУЗИЧНОЇ ТРАДИЦІЇ

Ольга Ярош

Український гуманітарний інститут,
кафедра релігієзнавства
вул. Інститутська, 14, м. Буча, 08292, Україна



Протестантська музика – це вид мистецтва, спрямований на передання релігійного досвіду, що отримується як під час богослужінь, так і в повсякденному житті, музичними засобами. Особливу роль у становленні ідейних підвалин протестантської музичної традиції відіграв Мартін Лютер., Згідно бачення Лютера, основним призначенням духовної музики є розповсюдження Євангелія. Таке розуміння ролі музики в Церкві спонукало реформатора до створення своєрідного “*протестантського музичного катехізису*” – збірника гімнів, які містили теологічні доктрини лютеран. Ці гімни призначалися для виконання як в церкві під час богослужінь, так і поза церквою.

За часів Лютера спів увійшов у всі сфери життя, відіграючи універсальну комунікативну роль. Серед пісенних жанрів того часу можна виділити пісні-новини, які виконувалися у вигляді балад,

починаючись словами: “*Послухайте добрі новини*” або “*Приходьте послухати*”¹; пісні, що мали пропагандистський характер, які піднімали нагальні соціальні проблеми; пісні-пародії (популярна пісня й балада). Ці жанри спрямовувалися на простонародного слухача. Для шляхетного товариства призначалися так звані витончені, або соціальні, пісні майстерзінгерів, що виконувалися солістами. Головною тематикою цих пісень були кохання, честь, добродійності та інші шляхетні моральні якості людини. Такі пісні склалися професіоналами.

М. Лютер використав універсальну комунікативну роль і багатожанровість тогочасної музики задля розповсюдження Біблії, а також для особистого духовного навчання своїх послідовників, називаючи музику правою рукою богослов'я: “...крім богослов'я, немає іншого мистецтва, яке можна порівняти з музикою, бо тільки вона одна, після богослов'я, може зробити те, що інакше під силу лише богослов'ю...”². Реформатор розумів, якою силою володіє музика, здатна нести як добро, так і зло: “Після Божественного миру музика заслуговує на вищу похвалу. Вона кохана і управителька тих емоцій людини... які керують людьми, а частіше приголомшують їх... чи хочете ви розвіяти сум, приборкати фривольність, підбадьорити зневіреного, упокорити зверхника, охолодити пристрасного або напоумити дурня, повного ненависті... який спосіб підходить для цього краще, ніж музика?”³.

В XVI ст. під впливом ідей Ренесансу основним об'єктом уваги вчених, митців стала людина у всій її цілісності – тіло, дух і душа, і, на відміну від пізнього гуманізму, в цей час людина сприймалася як найдосконаліше творіння Боже: “То що є людина, що Ти пам'ятаєш про неї, і син людський, про якого Ти згадуєш? А однак учинив Ти його мало меншим від Бога, і славою й величчю Ти коронуєш його!” (Пс. 8:5 – 6). Такі зміни світогляду не могли не позначитися на підходах М. Лютера й інших реформаторів до використання, визначення ролі і значення музики в житті як цілих християнських громад,

¹ Лилианн Дукан, *В гармонії с Богом* (Київ: “Джерело життя”, 2014), 179.

² *Theologie der Musik* (Kassel: Johannes Stauda Verlag, 1967), 87–88.

³ Friedrich Blume, *Protestant Church Music: A History* (London: W. W. Norton, 1974), 10.

так і окремої особистості.

У своєму підході до музики Лютер ґрунтувався на чотирьох базових принципах: 1) Слово Боже необхідно чути і проголошувати; 2) музика у Церкві – це активний спільний досвід; 3) музика – це сила на добро; 4) Церква потребує професійних музикантів⁴.

Розглянемо ці принципи Лютера докладніше.

1. Слово Боже для Лютера мало першорядне значення. Усі його зусилля були зосереджені на тому, щоби Слово чули й говорили або співали. Тому завданням музики він бачив у тому, щоб сповіщати Його та робити зрозумілим для слухаючих. Таким чином, музика в Церкві завжди підпорядкована Слову Божому.

2. Цей принцип обумовлений тим, що Лютер бажав зробити Слово Боже доступним широкому загалу. Саме тому він, створюючи пісенник для віруючих, використовував такий матеріал, який був людям знайомий (здебільшого, це були народні пісні), який було б легко розучувати і запам'ятовувати і який ніс повчальний зміст, здатний сприяти позитивним змінам в людях. Таким чином, через активну участь прихожан у співі здобувався спільний церковний досвід. Отже, ми бачимо, що створюючи музику для Церкви, Лютер виходив з духовних потреб громади і її музичних можливостей.

3. Говорячи про музику, *“Лютер звеличує її за благотворний вплив для перемоги над злом і за силу, якої вона додає Слову”*⁵. Лютер називав музику даром від Бога. Ось декілька його висловлювань щодо сили музики: *“Диявол – дух смутку, що засмучує людей, тому він не терпить радості. Тому він й біжить від [Божественної] музики”*⁶; *“Ми знаємо, що для бісів [така] музика – це дещо ненависне й незносне”*⁷; *“Бо ж злий дух турбується кожного разу, коли Слово Боже оспівається або проповідується в істинній вірі”*⁸. Таким чином,

⁴ Дукан, *В гармонии с Богом*.

⁵ Дукан, *В гармонии с Богом*.

⁶ Luther, *Tischreden*, SS, vol. 22, 770.

⁷ Luther, “Letter to Ludwig Senfi” (1712), SS, vol. 21a, col. 1575.

⁸ Luther, “Treatise on the Last Words of David,” in LW, vol. 15, 274

Лютер сприймав музику як Божий дар і інструмент Святого Духа для того, щоб стверджувати чесноти Божого створіння, такий, що здатний змінювати світ⁹.

4. У своєму прагненні створити музику, яка була б доступною широкому загалу віруючих, Лютер, тим не менше, не ігнорував професіоналізм. З ним працювали талановиті професійні поети й музиканти, які разом з реформатором брали участь у написанні нових і адаптації багаточисленних запозичених пісень. Лютер наполягав на високій якості музичних творів для Церкви як у плані поезії, так і музики.

Розглянуті нами базові принципи Лютера у його ставленні до музики дають бачення того, що він не просто не розділяв музику на світську й церковну. Він вбачав у музиці величезну силу – силу добра, що базувалася на Богові та Його Слові, яка приносила користь людям. Він уміло використовував будь-який музичний матеріал, трансформуючи його відповідно до біблійного контексту, наполягаючи на якості поезії і музики, підпорядковуючи все Слову Божому і місії Церкви: *“Лютер використовував... прості мелодії, зрозумілі звичайним людям: латинські й німецькі релігійні пісні, шкільні пісні, дитячі пісні, народні пісні або наспіви”*¹⁰. Саме це було основним мотивуючим фактором для Лютера у його практиці запозичення з багатоманітності пісенних жанрів та стилів.

Для проголошення реформатських поглядів і перших протестантських доктрин за допомогою музики Лютер використовував певні принципи. Л. Дукан визначає наступні:

- перший принцип стосується каналу, який використовувався для проголошення звістки, а саме: спів і промова;
- другий принцип, який забезпечує ефективність процесу, – пізнаваність.

Щодо першого принципу, він базується на біблійному тексті:

⁹ Галина Домбраускене, “Концептуальные основания музыкальной культуры протестантизма,” *Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики* 10, ч. 2 (2013): 63–66.

¹⁰ Эндру Уилсон-Диксон, *История христианской музыки* (Санкт-Петербург: Мирт, 2001), 81.

“То ж віра від слухання, а слухання – через Слово Христове” (Рим. 10:17). Друкарство було винайдено незадовго до Реформації, друковані книги були ще дуже дорогими, а простий народ був здебільшого неписьменним, тому пісне-співи мали ключову роль у розповсюдженні реформатської звістки: *“Реформаторам було не просто важливо, щоб мова Біблії була зрозумілою народові, до того часу вже існував попит на християнські пісні розмовною мовою, навіть незважаючи на те, що для багатьох прихожан ціна на книги була надто високою. Лютер наполягав на тому, щоб пісні, якщо це було можливо, заучувалися напам’ять”*¹¹

Принцип пізнаваності полягав у тому, що Лютер використовував для несення свого вчення не якісь нові мелодії, а брав відомі народні пісні, в яких світський текст змінювався духовним: *“Вуличні пісні, пісні солдатів і рудокопів було перероблено на християнський манер, морально й етично, з тим щоб злі, похмурі мелодії, даремні і ганебні пісні, що звучали на вулицях, у полях, домах і взагалі усюди, втратили свої злі якості, отримавши хороші, корисні християнські тексти і слова”*¹² Л. Дукан виокремлює дві основні мети, які спонукали Лютера до цього: *“представити знову відкриті істини так, щоб вони були близькі серцю, розумові й культурі народу”*; *“допомогти людям зосередитися на вченні, а не на розучуванні нової мелодії”*¹³. Цими принципами Лютер керувався і стосовно католицької церковної пісні. Для створення нової для тих часів музичної церковної традиції Лютер широко використовував контрафактуру – техніку запозичення цілих пісень або мелодій зі світських і духовних традицій.

У становленні та визначенні протестантської музичної традиції, започаткованої М. Лютером, прослідковуються такі основні тенденції:

- музика і спів повинні сприяти розповсюдженню вістки;
- слухачі пісень повинні бути максимально зосереджені на тексті, концентрувати свої зусилля, щоб запам’ятовувати і розуміти саме його;

¹¹ Уилсон-Диксон Э. *История христианской музыки*, 83

¹² Blume, 10

¹³ Дукан, *В гармонии с Богом*, 182.

- використання народної німецької пісні в справі Реформації, виконання народних пісень з новими духовними словами простими людьми робило саму реформатську вістку такою, що легко сприймалася народом;

- Лютер, як головний ідеолог Реформації, не заперечував музичну традицію католицької церкви, а використовував церковні пісне-співи, оновлюючи їх текст, згідно проповідуваної реформаторами вістки;

- використання як народної, так і церковної пісні сприяло проникненню ідей Реформації в різні суспільні верства.

Лютер широко використовував і музичний матеріал світських композиторів, на який писав релігійні тексти. Він захоплювався сучасним йому композитором Жоскеном де Пре, який експресію поставив вище за науку про музичну композицію; близьким другом Лютера був музикант, поет і майстерзінгер Ганс Сакс; реформатор також був знайомий із майстерзінгерами з Нюрнберга. Лютер був відкритий до сприйняття багатого розмаїття церковної та світської музики. Саме такий підхід видатного реформатора зумовив розвиток протестантської музичної традиції в руслі запозичення найрізноманітнішого музичного матеріалу для використання як під час богослужіння, так і у поза культовому середовищі. Звідси сьогодні ми бачимо строкату палітру жанрів і стилів, що використовуються для музичного служіння у протестантських громадах.

Через особистісне осягнення біблійних істин і богопізнання Христос ставав для протестантів близьким і людським. А, отже, нове сприйняття Бога потребувало нових засобів вираження ставлення до Нього, нових засобів відображення Його Особистості і служіння. Як зазначає В. Кадочников, *“потрібен був ще й інший, експресивний тип музичного висловлювання. Він сформувався пізніше і, з ряду причин, в світських жанрах”*.

Реформація принесла світові новий жанр духовної музики – протестантський хорал, виникнення якого також пов’язують з Мартіном Лютером. Лютера вважають творцем багатьох протестантських хоралів, зокрема, *“Ein’ feste Burg ist unser Gott”*

“Бог – наш міцний оплот”). Лютер і його однодумці вважали, що саме цей вид музики має стати таким, що буде виконуватися всією громадою. Спів хоралу рідною мовою Мартін Лютер вважав необхідним для адекватного розуміння паствою доктринальних основ протестантизму. Але співом у церкві виконання гімнів не обмежувалося. Християнські протестантські пісне-співи виконувалися вдома, в школах, на робочих місцях, навіть у тавернах. За задумом Лютера, християнська музика мала стати незамінною частиною життя кожного прихожанина.

Як мистецтво, музика посідала в житті Лютера значне місце. Він сам був талановитим музикантом і вважав, що музика містить у собі великі можливості для служіння Богові і для освіти. Ось що реформатор говорив стосовно музики і викладацької діяльності: *“Я завжди любив музику. Ті, хто оволодів цим мистецтвом, придатні для будь-яких задач. Необхідно, щоб музику викладали у школах. Вчитель повинен вміти співати, інакше я навіть не подивлюся на нього... Ми завжди маємо привчати молодь насолоджуватися мистецтвом музики, оскільки воно виховує прекрасних і вмілих людей”*¹⁴.

Лютером було введено музичну освіту для студентів богословських факультетів. Він прагнув, щоб майбутні пастори були вправні в музиці. Саме служіння було основною метою навчання музиці. Наполягаючи на навчанні студентів мистецтву музики, Лютер підкреслював функції, які мала виконувати музика в богослужінні:

- завдяки своїм властивостям, музика робила богослужіння більш величним і урочистим;
- маючи універсальний характер, вона здатна звертатися до будь-якої людини на її особистісному рівні, зачіпаючи індивідуальні проблеми;
- музика є провідником цінностей та істин, які закладені в її вербальному тексті, і саме ця властивість музики робить її потужним інструментом у справі проповіді Біблії;

¹⁴ Віктор Кадочников, “Музыка протестантских церквей в поисках образа Христа,” доступ отримано 15 липня 2015, <http://www.center-logos.ru/index.php/2009-10-10-09-37-10/35-2011-01-13-15-32-37>

- музика є комунікаційним інструментом на двох рівнях спілкування – горизонтальному (передача інформації мовою простого віруючого, що мало слугувати об'єднанню членів громади) і вертикальному (сприяє дотику віруючої особистості до Божественного, трансцендентного, виходу за межі повсякденного буття)¹⁵.

* * *

Отже, М. Лютер системно використовував музичні засоби для пропаганди протестантської теологічної доктрини серед самих широких верств населення. Принципами, якими керувався М. Лютер, використовуючи музику як рупор Реформації, є принцип промови і співу як каналу передачі богословських ідей Реформації і принцип пізнаванності як ефекту передачі протестантської доктрини, який базувався на використанні знайомих народові мелодій. Базовими принципами, на яких ґрунтувався підхід Лютера до музики, є необхідність чути й проголошувати Слово Боже, музика у Церкві – це активний спільний досвід, музика – це сила добра, Церква потребує професійних музикантів. Функції музики як богослужбового мистецтва багатоманітні та стосуються як самого богослужіння, так і комунікативного аспекту, оскільки музика є носієм протестантських істин і моральних цінностей.

Використання першими протестантами і М. Лютером особисто різноманітних музичних жанрів – від побутово-народної пісні до високої класики – заклало підвалини для застосування музики різних стилів і жанрів у протестантському богослужінні і в позакультовому середовищі й надалі, тому сьогодні ми бачимо таку строкату протестантську сакральну музику.

У становленні і визначенні протестантської музичної традиції, започаткованої М. Лютером, простежуються тенденції як збереження попереднього церковного музичного матеріалу так і запозичення його із світської на народної музики, але з однією метою: розповсюдження евангельської вістки і сприяння особистісному осягненню біблійних істин і богопізнанню.

¹⁵ Luther, Tischreden, chap. 68, "On Music," SS, vol. 22, col. 1538.

Реформація принесла світові новий жанр духовної музики – протестантський хорал, виникнення якого також пов'язують з Мартіном Лютером. За задумом Лютера, християнська музика мала стати незамінною частиною життя кожного прихожанина. Як мистецтво, музика посідала в житті Лютера значне місце. Він сам був талановитим музикантом і вважав, що музика містить у собі великі можливості для служіння Богові і для освіти. Лютером було введено музичну освіту для студентів богословських факультетів. Він прагнув, щоб майбутні пастори були вправні в музиці. Наполягаючи на навчанні студентів мистецтву музики, Лютер підкреслював функції, які мала виконувати музика в богослужінні завдяки своїм експресивним і комунікаційним властивостям.



**ВПЛИВ РЕФОРМАЦІЇ
НА ПОЛЕМІЧНУ
ТА УЧИТЕЛЬНУ ЛІТЕРАТУРУ**





ПРОТЕСТАНТСЬКІ АВТОРИ У РЕЄСТРАХ ЗАБОРОНЕНИХ ЛЕКТУР БІБЛІОТЕКИ ФРАНЦИСКАНСЬКОГО МОНАСТИРЯ У ЛЬВОВІ ХІV–ХVІІІ СТ.

Катерина Перегінець

Львівський державний університет внутрішніх справ,
кафедра соціальних дисциплін
вул. Городоцька, 26, Львів, 79007, Україна



Одна з найбільших монастирських книгозбірень Львова діяла при католицькому жебрачому монастирі Ордену Братів Менших Конвентуальних, які прибули до міста у ХІІІ ст. Уже у 1363 р. були зведені перші дерев'яні споруди монастиря св. Хреста. Розташовувався монастир разом із бібліотекою на сучасній вулиці Театральній, на місці будинку № 15¹. Дослідження історії монастирської бібліотеки, відтворення її організації та тематичного репертуару дає змогу вивчити головні аспекти релігійної, суспільно-політичної, міжконфесійної, освітньої діяльності католицького монастиря у Львові.

Основним джерелом для відтворення наповненості монастирської бібліотеки францисканців у Львові є інвентарний опис, складений ще до 1785 р., коли монастир був ліквідований

¹ Bartłomiej Kaczorowski, *Zabytki starego Lwowa* (Warszawa: Oficyna Wydawnicza INTERIM, 1990), 94.

внаслідок йосифінських реформ, а весь фонд бібліотеки був переданий Львівському університету. Документ XVIII ст. укладав невідомий автор, текст містить досить точні бібліографічні дані, подекуди є повні записи автора, назви, місця й року видання та навіть зазначення друкарні чи друкаря, а також із точним розміщенням книги на полицях монастирської книгозбірні. Каталог зберігається в гарному стані у фонді рукописних, стародрукованих та рідкісних книг Наукової бібліотеки Львівського національного університету імені Івана Франка. В інвентарі було нараховано 3 836 книг за 17 літерами латинського алфавіту. Останні сторінки каталогу були втрачені, можливо, внаслідок великої пожежі у місті 1848 р.

Загалом у католицьких монастирських бібліотеках XV–XVIII ст. можна виділити три різновиди книжкових зібрань: книгозбірні, які призначались для використання всієї спільноти та називались – *biblioteca magna, conventii, communis* (бібліотеки загальні), спеціальні колекції, наприклад, для новиків, священників, студентів, професорів (*Bibliotheca praefecti, nowicjackie, libri chorale*), а також була категорія заборонених книг (*libri prohibiti*), що безпосередньо зазначалось на екземплярах книг².

Під особливим контролем у бібліотеках мали бути книги “підозрілі” й “осудливі”³, за чим пильнували ченці та особливо настоятелі монастирів. Остаточо задокументований такий контроль був після рішення Тридентського Собору (1545–1563), де вже на четвертій сесії 8 квітня 1546 р. були прийняті постанови щодо канонічного писання, декрети про видання та використання священних книг⁴. Результатом собору стало зміцнення дисципліни чернечих орденів, приплив кандидатів, відповідно, і збільшення

² “Biblioteki kościelnei klastornew Polsce. Historia i wspolczesnosc,” w *Studia i Materiały Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach* 47, red. Henryk Olszar, Bogumila Warzachowska (Katowice: Księgarnia św. Jaka, 2009): 58.

³ Kamil Kantak, *Franciszkanie polscy, T. 2, 1517–1795* (Kraków: Prowincja polska Franciszkanów, 1938), 244.

⁴ “Concilium Tridentium: Canones et Decreta 1545–1563,” доступ отримано 10 вересня 2017, [http://www.internetsv.info/ Archive/CTRidentinum.pdf](http://www.internetsv.info/Archive/CTRidentinum.pdf).

їхнього навчання під суворою церковною цензурою, і зменшення поширення протестантських рухів та протестантської літератури. Крім того, на Соборі був укладений так званий Тридентський список, який став основою всіх наступних списків заборонених книг *Index Librorum Prohibitorum* – список публікацій, які були заборонені римо-католикам для читання під загрозою відлучення, іноді з вказівками щодо читання, продажу та цензури книг.

Що стосується політичної ситуації в Речі Посполитій, на теренах якої розташовувався монастир францисканців, то треба сказати, що польська влада з обережністю ставилась до поширення Реформації, та з острахом ставилась до впливу протестантизму на формування національної свідомості. Під час правління Короля Сигізмунда I Старого (1506–1548) виходять численні антиреформаційні декрети: 1530 р. – заборона на привезення та поширення реформаційних творів, едикт 1523 р. із погрозою застосування смертного вироку через спалення і конфіскації майна всім, хто наважився б прийняти та поширювати погляди Лютера чи інших реформаторів. Однак суворі королівські розпорядження залишились лише на папері, які занадто обмежували гарантовану привілеями шляхетську свободу та бездіяльність єпископів, які й мали проводити пошуки та покарання за поширення протестантської літератури. Оточений з молодих років протестантською шляхтою Сигізмунд II Август (1548–1572) за великої різноманітності релігійних течій проводить політику повної релігійної толеранції. Саме за його правління надзвичайно широко поширився кальвінізм. Після смерті останнього з Ягелонів загострюється конфлікт між католиками та протестантами. Католицька партія, на чолі з найвищою ієрархією, якою керував папський нунцій Джовані Франціско Комендоні (1524–1584), розпочала похід проти протестантів, щоб позбавити їх прав релігійної свободи та всякого значення в державі. Основну боротьбу проти протестантів вів єзуїтський орден, який у Польщі розпочав свою діяльність у 1564 р. на запрошення одного з найбільш запеклих противників Реформації – кардинала і вармійського єпископа Станіслава Гозіуша (1504–1579).

Коронований Сигізмунд III Ваза (1587–1632) мав тісні зв'язки з єзуїтами та займав ультракатолицькі позиції. За його правління знову почали виносити вироки, які засуджували до ув'язнення і сплати значних грошових сум за видання протестантської літератури.

Протестантська література поширювалась по всій території Речі Посполитої, попри численні заборони, що можемо побачити й у каталозі бібліотеки францисканського монастиря св. Хреста у Львові. Більшість протестантської літератури була в реєстрах заборонених книг монастирської книгозбірні. Весь список книг, які належали до категорії *libri prohibiti*, були внесені до алфавітного каталожного списку, однак мали особливі позначки: це було їхнє яскраве підкреслення та ще одна особливість, що у них не було присвоєних номерів із розташуванням їх на полицях бібліотеки. У 1636 р. було прийнято, що книги “важливі”, і ті, “що потребували пильної уваги”, необхідно зберігати у замкнених скринях, а ключі віддавати людині, яка мала за ними пильнувати, найімовірніше це був настоятель чи його довірена людина⁵.

Із загальної кількості 3 836 книг каталогу францисканського монастиря нараховано 67 книг, які були в закритому доступі. Якщо порівнювати з єзуїтським орденом, то такий список там переважно був ширшим, а якщо взяти бібліотеку бернардинців у Львові, то їх було 38⁶. Цікавим є той факт, що не всі заборонені книги у монастирі францисканців були у списках *libri prohibiti*. Треба зазначити, що з загальної кількості 67 книг – 30 була заборонена самими монахами ордену, а 37 знаходять свою заборону у списках каталогів недозволеної для читання літератури.

Список заборонених лектур бібліотеки францисканського монастиря у Львові можна поділити на дві великі групи: перша – це книги різних авторів гуманістів, філософів, просвітників, богословів і політичних діячів, які, на відміну від другої групи, не

⁵ Kantak, *Franciszkanie polscy*, 243–244.

⁶ Назар Лоштин, “*Haeretici prohibiti*: заборонені книги у бібліотеці єзуїтського колегіуму в Перемишлі (за матеріалами інвентаря 1774 р.)” *Київська Академія* 13 (2016): 205 – 206.

були протестантами. Сумарна кількість протестантських авторів у реєстрах бібліотеки становить 27, загалом 38 томів. Детальний склад загальної кількості книг відтворений у табл. № 1.

Таблиця 1

	Протестантські автори			Непротестантські автори
	Лютерани	Реформати	Соцініани	
Кількість книг, внесених до групи “ <i>haereteci prohibiti</i> ”	12	4	4	4
Кількість книг, заборонених у францисканському монастирі	9	5	4	25
Загальна кількість заборонених книг	21	9	8	29
	38			

Аналізуючи книжкове наповнення, можна поділити протестантів на три групи: лютеран, реформатів та соцініан. Найширшою була представлена група лютеранського віровчення, тому передусім необхідно представити книги Мартіна Лютера (1483–1546). Його книг було шість, переважно це переклади Біблії німецькою мовою⁷. Цікавим є наявність переломної для Реформації книги 1519 р. – пояснення 95 тез Мартіна Лютера “Пропозиції проти індульгенцій” на суді у м. Лейпциг.

В інвентарі бібліотеки францисканців “представлений” німецький лютеранський богослов, який згадується як пастор

⁷ *Conspectus Insignis Bibliothecae Conventus Leopoldensis, Ordinis Minorum Regularis Observantes*, Рукопис 285 III, Наукова бібліотека Львівського національного університету імені Івана, відділ рукописних, стародрукованих та рідкісних книг імені Ф. П. Максименка, арк. 115 зв.



та сповідник у Лютеранській Книзі “Служби Лютеранські”. Відомий як “другий Мартін” – Мартин Хемниц (1522–1586): “*Si Martinus non fuisset, Martinus vix stetisset*” (“Якби другий Мартін не прийшов, перший Мартін навряд чи вижив би”) – цей вислів XVII ст. стосується Мартіна Хемніца та Мартіна Лютера, що означає, що праці М. Хемніца врятували лютеранське богослов’я, яке було підірване вченням кальвіністів і католиків. Тут представлений його твір проти католиків “*Theologiae Jesuitarum praecipua capita*”⁸. Для лютеран найважливішим внеском була його участь у написанні Формули Згоди (лат. *Formula Concordiae*). Це було ортодоксальне переосмислення лютеранської віри⁹. Формула Згоди початково була написана німецькою мовою у 12 статтях, і лише пізніше Лукас Озіандер переклав її латинською мовою. Батько перекладача також представлений в інвентарі – Андреас Озіандер (1498–1552), німецький лютеранський богослов (справжнє ім’я – Андреас Хосеманн)¹⁰.

Амвросій Лобвазер (1515–1585) – лютеранський німецький гуманістичний письменник і перекладач, професор права. З 1565 р. він працював над своїм перекладом Псалмів, опублікованих вперше у 1573 р. під назвою “*Псалтир царя Давида*”, одне з перевидань якого було у монастирі францисканців у Львові¹¹. Переклад був орієнтований не на переклад Мартіна Лютера, а на Женевський Псалтир (*Genfer Psalter*) Клеманта Маро та Теодора Беза. Робота мала понад 100 видань і використовувалася

⁸ Там само, арк. 99 зв.

⁹ Philip Schaff, *The New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge, Vol. III: Chamier – Draendorf* (Michigan: Baker book house grand rapids, 1952), 24.

¹⁰ *Conspectus Insignis Bibliothecae Conventus Leopoldensis, Ordinis Minorum Regularis Observantes*, арк. 141 зв.

¹¹ Там само, арк. 112 зв.

в німецьких реформаторських богослужіннях до XVIII ст.

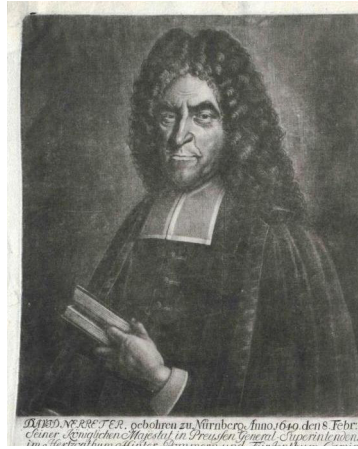
Лютеранський теолог і перекладач Давід Нерретер (1649–1726) опублікував 1703 р. у Нюрнберзі книгу “*Mahometanische Moschea*”¹². По суті, це був переклад Корану німецькою мовою з перекладу англійця Олександра Росса.

В інвентарі є відомий твір Маттіаса Флаціуса Іллірійського (1520–1575) “*Catalogia testium veritatis*”¹³, лютеранський богослов, професор івриту у Віттенбергу, лідер фракції гнесіолютеран і непримиренний опонент Меланхтона.

У монастирській книгозбірні монастиря св. Хреста був також наявний збірник канціоналів, найімовірніше це були лютеранські пісні¹⁴. Представлені такі німецькі лютеранські богослови, як Давид Хитреус, Урбан Регіус (1489–1541), Йоганн Функ (1518–1566р.), Саймон Гедік (1551–1631, проф. івриту в м. Лейпциг), Крістіан Матхай (1584–1655), Йоган Квірсфелд (1642–1686).

Першим серед реформатів треба зазначити наявний твір французького богослова, реформатора церкви, засновника кальвінізму Жана Кальвіна (1509–1564) “*Institutio Christianae Religionis*” (“*Інституція або Навчання християнської релігії*”). Книга була написана як вступний підручник з протестантської віри для тих, хто мав базові знання теології, розглядає питання віри, таїнства, питання особистої свободи, містить критику на адресу римо-католицької церкви. Одна з найбільш впливових праць з історії ідей Західного світу.

Джордж Б'юкенен (1506–1582) – шотландський гуманіст і реформатор, педагог, письменник і поет, який був красномовним критиком корупції, неефективності церкви та держави періоду



DAVID, N. NERRETTER, gebolten zu Nürnberg, Anno 1649 den 8. Febr. seiner Vaterlichen Majestät in Preussen General Superintendent. Von Johann Heinrich Meyer in Nürnberg gezeichnet.

¹² Там само, арк. 134.

¹³ Там само, арк. 71 зв.

¹⁴ Там само, арк. 99.

Реформації в Шотландії. Саме через написання таємних поем про орден францисканців його було ув'язнено як еретика. Звільнившись і переїхавши в Париж, Б'юкенен перейшов у кальвінізм та особливо зацікавився перекладами та трактуванням Псалмів Давида¹⁵, перевидання яких можна побачити в бібліотеці францисканців у Львові¹⁶.



Серед авторів, твори яких були представлені в монастирській книгозбірні, можна назвати ще таких німецьких реформаторів, як Йоханес Хейдфелд (1563–1624), євангеліст, філософ, професор богослов'я в Герборні, Йоган Еколампадія (1482–1531), професор теології та перекладач, Генріх Корнман (+1620), консультант з юридичних питань, адвокат, Генріх Діест. Були праці Ламберта Дано (прибл. 1535–1595) – французького юриста, Конрада Годдеса (1612–1658), нідерландського письменника та реформатора. Є також доробок Фаусто Паоло Соцціні¹⁷ (1539–1604) – релігійний діяч-реформатор італійського походження, протестантський теолог, засновник антитринітарного руху социніан, або як вони самі себе називали – “унітарії” (лат. unitarii) або “польські брати” (лат. *fratres poloni*).

Ще один представник руху социніан Мартин Чехович (1532–1613) – польський письменник і релігійний поет, автор социніанського перекладу Нового Завіту, який вийшов друком 1577 р. у Ракові, який 1581 р. українською мовою переклав

¹⁵ William John Charles Henry, *George Buchanan in the Lisbon inquisition. The records of his trial, with a translation there of into English, facsimiles of some of the papers and an introduction* (Lisbon: Typographia da Empreza da Historia de Portugal, 1906), V–VI.

¹⁶ *Conspectus Insignis Bibliothecae Conventus Leopoldensis, Ordinis Minorum Regularis Observantes*, арк. 33 зв.

¹⁷ Там само, арк. 170

Валентин Негалевський¹⁸. В інвентарі представлений своєю роботою “Розмови християнські про таємниці віри”¹⁹. В каталозі францисканців були ще праці таких представників соцініанства, як Йоханнеса Крелла (1590–1633), польського та німецького теолога, та Петра Мошковського (жив у 70–х рр. XVI ст.), активного польського діяча Реформації.

Щодо іншої забороненої літератури з каталогу бібліотеки францисканців, можна виділити таких авторів, як Генріх Корнеліус Агріппа Неттесгеймський (1486–1535) німецький гуманіст, лікар, алхімік, натурфілософ, окультист, астролог і адвокат. Тут було представлено аж сім його робіт, зокрема відомий його твір “Про марність наук”²⁰ (“*De incertitudine et vanitate scientiarum*”). Агріппа тримався осібно і виразно не підтримував ні гуманізму, ні Реформації²¹.

Монастирська книгозбірня – це місце, де не можна було читати “шкідливу” літературу. Монахи добре пильнували за тим, щоб заборонені автори не потрапляли у вільний доступ, не зберігали на стелажах серед загальної літератури, а ховали у скрині та замикали на замок. Але бачимо, що в монастирі було досить багато такої літератури, серед якої більшість – протестантська. Цікавим є факт її наявності, адже якщо вона була б непотрібна, її завжди можна було знищити. Особливо в період після Тридентського собору XVI–XVIII ст. поширюється контрверсійно-позитивна теологія. Необхідність розуміння вчень опонента для ефективного протистояння. Протестантська література була потрібною для оперування необхідними знаннями під час диспутів і виступів.

¹⁸ Ignacy Chodynicki, *Dykcyonarz uczonych Polaków: zawierający krótkie rysy ich życia, szczególne wiadomości o pismach, i krytyczny rozbiór ważniejszych dzieł niektórych, porządkiem alfabetycznym ułożony*, T. 2: A–K (Lwow: Drukiem Jozefa Schnaydera, 1833), 106–107.

¹⁹ *Conspectus Insignis Bibliothecae Conventus Leopoldensis, Ordinis Minorum Regularis Observantes*, арк. 55.

²⁰ *Conspectus Insignis Bibliothecae Conventus Leopoldensis, Ordinis Minorum Regularis Observantes*, арк. 6 зв.

²¹ Charles Nauert “Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim,” *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, доступ отримано 15 вересня 2017, <https://plato.stanford.edu/entries/agrippa-nettesheim/>

Для кращого пояснення та переконання ченцями мирян та, особливо, щоб знайти правильний підхід у здійсненні місії серед іновіців, необхідно було глибше вивчати літературу. Відомо, що в разі потреби вивчення різного типу заборонених книг необхідно було отримати дозвіл для читання в настоятеля монастиря.



СПЕЦИФІКА ФУНКЦІОНУВАННЯ ПРОТЕСТАНТСЬКИХ ШКІЛ НА СЛОВ'ЯНСЬКИХ ЗЕМЛЯХ XVI – ПОЧАТКУ XVII СТ.

Валентина Куриляк

Національний університет “Острозька академія”,
кафедра історії та археології
вул. Семінарська 2, м. Острог, 35800, Україна



Для слов'янських народів духовне життя завжди було невід'ємною частиною їхнього існування, яке в першу чергу було пов'язане з православною та католицькою церквами. Поряд із традиційними церквами на слов'янських землях починаючи з XV ст. функціонувала значна мережа протестантських релігійних течій, які вже з XVI ст., утворили велику кількість власних освітніх закладів. В першу чергу – це були школи, які належали лютеранським, кальвіністським та соцініанським деномінаціям. Хоча вони й не були масовими, але завдяки тісному розташуванню на територіях німецьких поселень і землях багатой шляхти, яка прийняла протестантизм, зуміли залишити яскравий слід на сторінках історії з середини XVI до початку XVII ст.¹.

¹ Євген Буга, “Протестантизм в українському суспільстві: історія виникнення та специфіка функціонування,” *Релігія та соціум* 8 (2012): 159.

Саме завдяки тому, що протестанти головним знаряддям поширення реформаційних ідей зробили книги та освітні заклади, їм вдалося добитися значного прогресу в наданні якісної освіти не тільки багатим верствам населення, але й бідним, які до цього часу такої змоги не мали.

Зв'язок з протестантською системою освіти забезпечив слов'янські школи не тільки, відмінною від існуючої, філософією освіти, але й новою організаційною структурою, яка сильно відрізнялася від латинських шкіл і базувалася на принципах Реформації, які привозили закордонні місіонери. До того ж ректори, вчителі та патрони для новостворених навчальних закладів обов'язково повинні були мати вищу освіту, яку вони, як правило, отримували в закордонних навчальних закладах. Базуючись на принципах гуманізму та просвітництва, викладачі протестантських навчальних закладів піклувалися про хорошу організацію школи, оскільки їм доводилося завойовувати собі становище не тільки в суспільстві, а й у державі. Намагаючись посісти місце в суспільстві протестантські школи тим самим розвивали мову та забезпечували освітні потреби держави².

Завдяки тому, що протестантські освітні заклади не служили прямим потребам церкви, в їхніх стінах вдавалося надавати освіту бідним верствам населення, які не могли до цього її отримувати в латинських школах. Багата шляхта, яка прийняла протестантські ідеї, жертвувала кошти, які йшли на покриття витрат незабезпечених верств населення. В цілому протестантські школи працювали по принципу, що *“школи потрібні не тільки відомим, але й усьому народу, не тільки церкві, але й державі й усьому людству”*. Саме школи, на думку протестантів, були засобом підняття рівня моралі всього людства³. Тому вважали,

² Вікторія Лучкевич, “Культурно-освітній протестантський рух в Україні у XVI ст.: проблеми історіографічних інтерпретацій,” *Вісник Житомирського державного університету* 53: Педагогічні науки (2010), 130–132.

³ Константин Харлампович, *Западнорусские православные школы XVI и начала XVII века, отношение их к инославным, религиозное обучение в них и заслуги их в деле защиты православной веры и церкви* (Казань: Типолитограф. Имп. ун-та, 1898), 168.

що необхідно доручити піклуватися про школи не тільки церкві, але й державі, котра здатна забезпечувати суспільство не тільки церковними кадрами.

Повертаючись до організаційного оформлення протестантських освітніх закладів варто зазначити, що головна їх відмінність від латинських полягала в розширенні предметної програми, підборі тільки освічених вчителів і гуманному моральному контролю за поведінкою учнів. А введення в шкільні програми більш раціональних, дидактичних і педагогічних правил поставило протестантські школи та гімназії на порядок вище існуючих латинських шкіл⁴. Хоча варто додати, що далеко не всім освітнім закладам вдавалося дотримуватися тих норм і правил педагогіки, які були встановлені реформаторами, такими, як: Лютер, Кальвін, Меланхтон чи Цвінглі та інші. Більше того, під впливом слов'янського менталітету організаційна структура та порядок функціонування шкіл трансформувався та виглядав наступним чином.

Лютеранські школи. Загальна спрямованість роботи визначалась в першу чергу соборами, котрі й визначали навчальну та виховну програми. Однією із найвідоміших лютеранських шкіл була “Віленська школа”, статут якої відображав загальний порядок, прийнятий у більшості шкіл. Вказаний статут датується 1648 р. і показує, що кожна лютеранська освітня інституція безпосередньо управлялася громадою, на чолі якої стояли почесні члени громади в кількості 30 осіб. Із почесних членів церковна колегія обирала шістьох, які завідували шкільними справами. В їх обов'язки входили контроль екзаменаційного процесу та запрошення учителів. Вказані шість патронів обирали двох провізорів, які кожну чверть мали надати церковній колегії звіт про хід шкільних справ. Саме провізори нагороджували здібних учнів книжками та папером і надавали одяг тим, хто в цьому мав потребу. Крім провізорів патрони призначали пастора-інспектора, який мав слідкувати за поведінкою тих, хто навчався,

⁴ Там же, 169.

і в разі її порушення звітувати провізорам.


Навчаючий персонал складався з трьох осіб, а саме: ректор, контрреktor і контор. Патрони особливо піклувалися про те, щоб ці люди були високоосвіченими та запрошували їх із різних міст⁵. Контор повинен був піклуватися, щоб кожен із учнів вмів грати або співати. Усі п'єси чи пісні він обов'язково повинен був узгоджувати з пастором-інспектором. У правилах для вчителів, розроблених патронами, містилася рекомендація щодо ввічливого поводження з учнями, яке проявлялося в спокійному вислуховуванні кожного без гніву та надмірного використання різок і кулаків. Отже, в загальному лютеранські навчальні заклади славилися німецькою педантичністю у справах дотримання норм і правил, встановлених Лютером, хоча це не завжди і вдавалося.

Щодо *кальвіністських шкіл*, то їх освітня система була підпорядкована супер-інтенданту, людині котра очолювала три провінції: великопольську, малопольську та литовську. На посаду супер-інтенданта обирали довічно. Супер-інтендант завдяки з'їздам кальвіністських соборів контролював книгодрукування та освітню сферу, до якої належали школи та гімназії, розташовані у трьох вище зазначених провінціях. Найвища влада щодо окремо взятих шкіл належала синодам, які призначали вчителів, платню, ректорів і затверджували поточні навчальні плани. Синод обирав схолярка, людину, котра слідкувала за роботою школи, забезпечувала матеріальні потреби та звітувала синоду щодо питань дотримання вчителями та учнями статуту школи. Обов'язковими уроками, які входили до навчального плану були: історія, поезія, риторика, стародавні мови (давньоєврейська та давньогрецька), математика та, в деяких випадках, право. Отже, кальвіністські школи за своїм влаштуванням не сильно відрізнялися від лютеранських, оскільки діяли за однаковими реформаційними принципами, хоча релігійна складова в кальвіністських школах займала вагоміше місце, ніж у лютеранських.

⁵ Там же, 168–170.

Щодо соцініанських шкіл, то більшість із них була розташована на території сучасної України, а саме у Волинській губернії. Принцип управління школою був ідентичним із лютеранами і кальвіністами, хоча між ними існувала непримирима розбіжність, котра полягала у тому, що соцініани завдяки антитринітаристським поглядам використовували школи як засоби місіонерства не тільки щодо традиційних церков (православних і католиків), а й інших протестантів.


Отже, підсумовуючі вище викладені факти щодо особливості організаційної структури протестантських шкіл на слов'янських землях (XVI–XVII ст.) варто зазначити, що вони дійсно відрізнялися від латинських. і головна відмінність полягала в розташуванні шкіл, у високій освіченості учительсько-викладацького складу, широкому наборі предметів шкільної програми, контролю за поведінкою та моральним станом вчителів і учнів, наданням освіти бідним верствам населення та намагання дотриманням шкільних уставів, які базувалися на педагогічно-реформаційних принципах.



**ТРОПОНІМІЯ ОПОЗИЦІЙНОЇ
РИТОРИКИ ЄЗУЇТІВ У РЕЦЕПЦІЇ
ПРОТЕСТАНТСЬКИХ УЧЕНЬ
(на основі твору “*Gradus ad Atheismum*”
Єжи Генгеля)**

Євген Гулюк

Львівський національний університет імені Івана Франка,
кафедра давньої історії України та архівознавства
вул. Університетська, 1, Львів, 79000, Україна



Реформацію як явище світової історії та чинник фундаментальних змін у суспільстві важливо розглядати у контексті рефлексії на неї представників тогочасних традиційних церков. Чи не найбільший інтерес викликає еволюція та мотивація образу: як (і чому саме так) сприймали ту чи іншу протестантську громаду, які риси приписували ідейним натхненникам, на яких аспектах вчення найбільше акцентували увагу тощо. У дослідженні критики Реформації, не можна оминати увагою персону активного полеміста й опонента протестантизму, префекта бібліотеки та шкіл, а згодом ректора Львівської єзуїтської академії Єжи Генгеля (1657–1727). Найбільш систематизованим викладом його позиції є праця “*Gradus ad Atheismum*”, перевидана 1724 р. в академічній друкарні львівських єзуїтів. Примірник цього видання зберігається у фондах Наукової

бібліотеки Львівського національного університету імені Івана Франка та викликає інтерес не тільки рефлексіями автора на історію протестантизму, а й аналізом багатьох інших історичних явищ і актуальних проблем свого часу.

Історію заснування Товариства Ісуса та діяльність цього католицького ордену складно уявити без постанов Тридентського собору. Йдеться не так про реакцію на протестантизм, як про початок католицької Реформи. Єзуїти були частиною цього процесу¹. Головно, у сфері освіти. Як наслідок, виховання молоді стало пріоритетним у діяльності осередків ордену, а їхні навчальні заклади користувались великою популярністю². При цьому, у своїй активній діяльності їм не вдавалося уникати сутичок з представниками інших конфесій, зокрема з протестантських середовищ. Знаними є “*Листи до провінціала*” Блеза Паскаля, які той писав на захист прореформаційного янсенізму³. У масштабах Речі Посполитої мали місце диспути першого перекладача Біблії польською, ректора Львівського колегіуму, єзуїта Я. Вуєка з “*батьком польської літератури*”, кальвіністом М. Реєм. Був учасником дискусій з протестантами і знаний полеміст, особистий проповідник короля Зигмунда III, єзуїт Пьотр Скарга⁴.

Ежи Генгель, з огляду на статус та ерудичію, мав всі підстави, аби долучитись до традиції відстоювання догматів і постулатів

¹ John O'Malley, *The Jesuits: A history from Ignatius to the present* (Brussels: Editions Lessius, 2014), 38–39; Stanisław Obirek, *Wizja Kościoła i Państwa w kazaniach kś. Piotra Skargi* (Kraków: WAM, 1994), 53, 61–68.

² Piotr Wilczek, *Literatura polskiego renesansu* (Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2005), 36–37; Євген Гулюк, “Європоцентризм і описи багальних сцен в історичних текстах Юзефа Жевуського як засоби дидактичного впливу (за трактатом “*Zabawki dziejopiskie*”), у *Школа Львівського ставропігійного братства: традиції духовної освіти у Львові: тези доповідей та повідомлення наукової конференції молодих вчених*, ред. Андрій Цебенко і Іван Альмес (Львів: ЛПБА, 2017), 15–18; Сергій Серяков, “Характерні риси єзуїтського шкільництва в освітній діяльності Києво-Могилянської академії в XVII столітті,” *Наукові записки* 18 (2000): 24–28, доступ отримано 15 серпня 2017, http://ekmair.ukma.edu.ua/bitstream/handle/123456789/10043/Seryakov_Kharakterni_risy_yezuyitskoho.pdf?sequence=1.

³ Жан Лакутюр, *Єзуїти. Т. 1. Завойовники* (Львів: Свічадо, 2011), 323–362.

⁴ Piotr Wilczek, *Literatura polskiego renesansu*, 33.

католицизму. Після вступу 1657 р. до Товариства Ісуса, Генгель зробив успішну управлінську кар'єру. У різний час він займав ряд важливих для освітньої системи єзуїтів посад і статусів: префект бібліотеки та шкіл, професор теології кількох колегіумів і навіть ректор у Львові, Сандомирі, Кракові тощо⁵. Можливо, саме суспільна вага й авторитет посад, які обіймав Генгель і стали однією з причин надзвичайної творчої активності єзуїта: можна говорити про, як мінімум, 14 прижиттєвих публікацій автора⁶. Крім того, стимули до активної особистої позиції та захисту основ віри, можна знайти в освітньому статуті єзуїтів *Ratio Studiorum*⁷. Перераховане вище стало можливим ще й завдяки ерудиції автора та його широкій обізнаності з подіями світової історії⁸.

Текст "*Gradus ad Atheismum*" є відповіддю на виклики, які стояли перед Католицькою Церквою у той час. Попри назву даної статті та твору Генгеля, ні протестантизм, ні атеїзм (у сучасному розумінні терміну) не є в центрі уваги автора. Головною метою єзуїта було відстояти тезу про єдність Церкви, а також сказати про ті явища та процеси, які церковний порядок порушують; застерегти від цих загроз вірних. У праці розглянуто як більш давні ересі (гностицизм, маніхейство, аріанство), так і ближчі автору релігійні, філософські та політичні напрямки (макіавеллізм, кальвінізм, лютеранство, картезіанство тощо). Як можна зрозуміти зі структури та розставлених у творі акцентів, найбільшим викликом Генгель вважав картезіанство (вчення французького філософа Рене Декарта), яке окремо розглянув

⁵ Василь Кметь, "Історичні студії у Львівській єзуїтській академії," у *Київська академія*, упор. Наталя Яковенко і Максим Яременко (Київ: Дух і літера, 2016), 190–191; Ірина Ціборовська-Римарович, "Твори теолога-єзуїта Георгія Генгеля (1657–1727) у фондах Національної бібліотеки України імені В. І. Вернадського: історико-книгознавча характеристика примірників," *Medievist*, 28 березня 2013, доступ отримано 30 жовтня 2017, <http://www.medievist.org.ua/2013/03/e-16571727.html>.

⁶ Ірина Ціборовська-Римарович, "Твори теолога-єзуїта," 217.

⁷ *Ratio Studiorum: Уклад студій Товариства Ісусового. Система єзуїтської освіти* (Львів: Свічадо, 2008), 43–44, 52, 63, 69–70.

⁸ Василь Кметь, "Історичні студії," 190–191.

у третьому трактаті⁹. Хоча, через цю й інші праці, єзуїтського теолога часто називають першим польським істориком атеїзму¹⁰, “*Gradus ad Atheismum*” є ще й цінним джерелом для дослідження та реконструкції уявлень про реформаційні рухи.

Тексти Єжи Генделя характеризуються високим рівнем антипротестантської риторики. У “*Gradus ad Atheismum*” автор згадує та розглядає основні напрямки протестантизму: лютеранство, кальвінізм, цвінгліанство тощо. При цьому, кожен з них називає руйнівним, шкідливим і відносить до ересі¹¹. Символічним відображенням поглядів теолога є біблійна цитата на початку його твору: “*Qui ambulat simpliciter, salvus erit: qui perversis graditur viis, concidet semel*” (Прип. 28: 18). Лише прямий шлях, без сумнівів і зайвих пошуків, у сприйнятті Єжи Генделя, веде до спасіння. Нижче по тексту він знову повертається до цієї тези, говорячи про одну віру, одного Бога й одну істину. Лютеранству, кальвінізму і іншим реформаційним рухам автор приписує суперечливість, непостійність, а, відтак, вважає їх еретичними¹².

Головну мету Єжи Генделя можна відчитати навіть із формулювання назви твору. Наступні лексеми та тропи: “*Gradus ad Atheismum*” (кроки до атеїзму), “*per quos in Voraginem Atheisticam descenditur*” (якими у атеїстичні порушення сходять), “*peccatorum Species*” (види гріхів), “*Haereses*” (єреси), “*Opiniones [...] erroneae*” (помилкові думки) і ін., винесені в заголовок, чітко вказують, з якими категоріальним апаратом та ціннісними критеріями, автор підходить до аналізу історії й ідеології протестантських громад. Очевидно, він не ставив за ціль розказати читачеві про особливості того чи іншого вчення. Навпаки: показував їх послідовників безбожними та відступниками, яким немає виправдання. Метафоричність та поетичність лексики це підкреслюють.

⁹ Georgius Gengel, *Gradus ad Atheismum* (Leopoli: Typ. Collegii Societatis Iesu, 1724), 112–131.

¹⁰ Ірина Ціборовська-Римарович, “Твори теолога-єзуїта,” 216–217.

¹¹ Georgius Gengel, *Gradus ad Atheismum*, 55–56.

¹² *Ibid.*, 57–58.

Вступну частину твору, перший трактат, присвячено означенню поняття “атеїзм”. При цьому, Генгель прагнув не стільки дати чітке та зрозуміле визначення, як підготувати основу для розгляду проблематики другого та третього трактатів. У цьому блоці інформації, через перелік та означення (часто художні і поетичні) рис атеїзму і ересі, автор наголошує на характеристиках “неправильного” та “шкідливого” вчення. Зміст поняття “атеїзм” розкривається або через поетичні метафори (“руйнівна безодня – *perditionis barathrum*”, “*abyssum Atheisticam* – *пiрва Атеїзму*”), або через художні епітети (“*irrationabilissimum* – *нерозумний*”)¹³. Метою таких засобів є вразити і вплинути на свідомість (означення навіть відсилають до традиції опису пекла¹⁴), але не розкрити термін. В інших моментах автор чіткіше означає поняття – зазначає, що атеїзм стосується тих, хто повністю відкидає Бога (“*absolute negant esse Deum*”), або сумнівається у його існуванні (“*ejusmodi enim dubitantes*”)¹⁵. Більшість пояснень будуються на протиставленні атеїзму істинній вірі та наступній оповіді про негативні явища та риси характеру людини, які ведуть до атеїзму, або з ним пов’язані (повторювані злочини, важкі гріхи, всюдозволеність і надмірна любов до багатства, хіть тощо). Автор зазначає, що ересі також є кроком до атеїзму.

До ересі Єжи Генгель відносить різні рухи та вчення: гностицизм, маніхейство, альбігойство, анабаптизм і ін. Між іншим, це також і макіавеллізм. Головно тому, що його засновника та послідовників автор звинувачує у викривленні політичного вчення та маніпуляціях релігією¹⁶. Відтак, макіавеллістів єзуїтський богослов називає псевдо-політиками. На загал, таких людей у творі названо непостійними, а тому і схильними до переходу в атеїзм¹⁷.

¹³ Ibid., XVIII.

¹⁴ Georges Minois, *Historia Piekla* (Warszawa: Oficyna Wydawnicza Volumen, 1998), 224.

¹⁵ Georgius Gengel, *Gradus ad Atheismum*, XIX.

¹⁶ Ibid., 25–26.

¹⁷ Ibid., 25.

Логіка розгляду ереси у Генделя будується на основі кількох тез. Першу у творі передано сентенцією папи Лева I Великого (390–461): “*Facile, diabolus in omnia flagitia impellit, quem in Religione decerpit*”¹⁸. Католицька Церква, у трактуванні мислителя, має єдине і стійке, конкретне вчення. Інші рухи (яких багато), такої доктрини не напрацювали. Таким чином, автор звинувачує лютеранство, кальвінізм і ін. у відсутності конкретики, суперечливості вчення, потуранні ситуативним примхам і бажанням окремих лідерів¹⁹. Вірних таких релігій Гендель називає обманутими і тому говорить про більший ступінь загрози для них з боку диявола. На прикладі даної тези, можна говорити про застосування істориком такого художнього засобу, як літота. Ця фігура скорочення покликана понизити значущість реформаційних рухів та надати їм негативного вигляду у сприйнятті читачів. З іншого боку, автор свідомо гіперболізує руйнівні наслідки переходу до протестантизму.

Друга теза стосується засновників протестантських церков. Крім озвучених вище особистих примх, якими ті керувались у заснуванні нового вчення, езуїт закидає їм надмірну гордість та пиху. У першому трактаті гордість розглядалась окремо як один з найважчих гріхів. Її подано як матір гріха, крок до атеїзму та зречення від Бога²⁰. Звинувачення засновників реформаційних рухів у гордині, межує з надмір персоніфікованим сприйняттям езуїтом їхнього вчення. Гендель не бачить (або не хоче бачити) у них спільноту, а тільки лідера, який обдурих і заманив інших. Тому переходить до них коментує в дусі “*Ad Calvinum Apostata*”²¹. До “*підлого*” Кальвіна, а не іншої громади. Така антономазія покликана наперед негативізувати для читача сприйняття окреслених ідей.

Одним із базових риторичних засобів, які для опису реформаційних рухів використав Гендель, є дисфемізм. Зразком

¹⁸ Ibid, 49.

¹⁹ Ibid, 49–50.

²⁰ Ibid, 11–14.

²¹ Ibid, 9–10.

такого лінгвістичного тропу є навіть назва негативного відтінку, під яку автор записав усі вчення, які розглядає у праці. Крім того, макіавеллісти у творі є псевдо-політиками, а всі, хто ставить питання про багатство в храмах – “іскаріотами”²². Активно історик використовує і термін “*ересь*”, говорячи про помилки протестантських рухів, протилежні вченню Церкви (за Климентом Александрійським)²³ і в цьому схоластики та риторики значно більше, ніж теології чи науки. Своїх опонентів єзуїт називає сектантами. Коли йдеться про обіцянки порятунку душі тільки за умови перебування з ними, що, на його думку, веде до атеїзму²⁴. Коли називає лютеран, кальвіністів і янсеністів роз’єднуючими сектами і ересю з католицизму²⁵.

Як приклад дисфемізму можна розцінювати й використання автором терміну “новатори” та порівняння протестантських рухів з мусульманами. У першому випадку, в умовах домінування консерватизму та світоглядної орієнтації на традицію²⁶, таке означення давало змогу досягнути очікуваного ефекту. У другому, на основі того, що “самозванець” і “беззаконний” Магомет також вчив як отримати спасіння у його законі без юдаїзму та християнства²⁷, Генгель порівняв протестантів з головним на той час ворогом християнського світу.

У другому трактаті автор конкретніше розглянув напрямки протестантського вчення. Зокрема, кальвінізм та лютеранство. У назві четвертої глави єзуїт окреслив доктрину Жана Кальвіна кроком до атеїзму²⁸. Після риторичного запитання, що передбачає це вчення, викладач єзуїтських шкіл зазначив, що Богіві приписують походження всього злочинного: інцесту, ідолопоклонства, інші гріхи. Далі цитує Кальвіна з тезою, що

²² Ibid, 30, 36.

²³ Ibid, 45–46.

²⁴ Georgius Gengel, *Gradus ad Atheismum*, 54.

²⁵ Ibid, 55–56.

²⁶ Умберто Еко, *Искусство и красота в средневековой эстетике* (Москва: АСТ, 2015), 15–17.

²⁷ Georgius Gengel, *Gradus ad Atheismum*, 61.

²⁸ Ibid, 67–68.

демони не обов'язково є злом²⁹ і зазначає, що таку “нечестиву” ідею Кальвін запозичив у Цвінґлі, нової ересі, найбільшої після Лютера³⁰. В уважного читача роздуми автора про співвідношення добра і зла, можуть викликати одну паралель. Вище по тексту єзуїт подав розмову Полікарпа, учня апостола Івана, з еретиком Маркіоном, одним з гностиків³¹. На запитання Полікарпа, чи визнає їх, Маркіон сказав, що першим визнає диявола³². Цей момент демонструє навіщо Генгель так писав вступну частину твору. Побачивши сумніви Кальвіна у природі Бога, читач повернеться до такого ж сумніву еретика Маркіона, згаданого на початку і зробить висновки.

Рефлексує автор і щодо вчення Кальвіна про Трійцю. Ще до розгляду основних аргументів, на полях твору він зазначив, що Кальвін патрон аріан³³. Сказав, що його доктрина є шляхом до юдеїв і турків. Як останні, так і женеvський теолог заперечують ідею Трійці. Генгель використовує протиставлення і одну за іншою подає цитати Кальвіна про божественну природу Христа, яка нижча за батькову і вислів Ісуса в апостола Іоанна, де той каже, що він і батько – то одне. Підсумовує єзуїт свої роздуми тезою про кальвінізм, аріанство та мусульманство як рідних братів і сестер. Відтак, місце кальвінізму він бачить поза християнством. Головними рисами кальвінізму єзуїтський історик називає атеїзм, невіру у містерії, сліпоту, загальну недовірливість. Оціночні категорії досить емоційні.

П'ята глава другого трактату стосується доктрини Лютера, яка також означається кроком до атеїзму³⁴. Першою тезою Генделя є думка, що вчення Лютера є між іншими помилками. Теологію німецького монаха, подану з покличами на його листування з

²⁹ Ibid, 69.

³⁰ Ibid, 69.

³¹ Євген Гулюк, “Елементи гностицизму в українській апокрифічній літературі”, у *Елліністична цивілізація: політика, економіка, культура. Збірник матеріалів наукової конференції*, ред. А. В. Федорук (Чернівці–Вижниця: Черемош, 2013).

³² Georgius Gengel, *Gradus ad Atheismum*, 57.

³³ Ibid., 73.

³⁴ Ibid., 77.

Еразмом Ротердамським та Філіпом Меланхтоном, зведено до тези про Бога, який створив усе добро і зло. Божі закони досягнути неможливо. Лютера, як і Кальвіна, автор регулярно ставить у ряд з аріанами³⁵ – оскільки він, як і вони, перешкоджає істині. Часто Ґенгель застосовує тезу про ненависть ідеолога лютеранства до католицизму, церковних ієрархів. З одного боку, це дає йому нагоду висловити наступну тезу – де ненависть, там найбільш помилкове вчення. З іншого, ця теза знову змушує повернутись назад. У першому трактаті Ґенгель писав про презирство і ненависть до церкви, церковного престолу, що також веде до атеїзму³⁶. Зневага, на його думку, спотворює релігію. Хто зневажає “міністрів Бога” (священиків), той і Його самого може зневажити.

З точки зору методології у судженнях Ґенґеля переважають схоластичні формули та риторичні фігури. Реальна дискусія та обговорення постулатів поступаються свідомому творенню образів опонентів для своїх читачів. Малий формат книжки може бути свідченням, що автор задумував її як посібник, у якому було би зібрано короткі відомості про кожне вчення та відповіді на них. Під терміном “атеїзм”, з відверто негативною конотацією, зібрано стільки рухів, аби наперед уберегти читача від зацікавленнями ними. Філософія постановки питання є саме такою, оскільки згадані рухи руйнують єдність: чарівний, досконалий, гармонійний і цілісний світ, яким він створений від самого початку³⁷. Нові вчення, у сприйнятті Єжи Ґенґеля, цю гармонію порушують, призводять до бід і накликають проблеми.

У ширшому контексті, проявів позиції Ґенґеля можна знайти безліч. Еклезіологічну модель гармонійної побудови світу знаходимо у текстах Пьотра Скарги³⁸. Фізичну модель гармонійного поєднання компонентів природи, бачимо у текстах

³⁵ Ibid., 79.

³⁶ Georgius Gengel, *Gradus ad Atheismum*, 23.

³⁷ Ibid., 17.

³⁸ Stanisław Obirek, *Wizja Kościoła i Państwa*, 86–92.

Адальберта Бистжоновського³⁹. Християнський світ-родину, де всі є дітьми Богородиці, витворив Адріан Мясковський⁴⁰. Таку єдність і гармонію світу, у сприйнятті Єжи Генделя, порушує поява протестантського вчення. Ідеальний порядок та його дотримання єзуїт бачив у душі відомого вислову, який приписують Тертуліану. Гендель подає його у зміненому варіанті: “*Ubi dubitatio est, fides non est*”⁴¹.

До атеїзму (буквального і метафоричного) автор ставиться негативно з різних міркувань. По-перше, через вже згадану руйнацію гармонії. По-друге, бо навіть сам факт існування цих напрямків, створює загрозу “*вірити неправильно*”, а, відтак, і піддатись дияволу. Останнє є можливим і через близьке знайомство та спілкування з “*нечестивою*” людиною, також читання “*нечестивих*” книг⁴². Усім “*відступникам*” автор дає надію на порятунок, але це можливо тільки за умови повернення до католицизму⁴³.

У творі “*Gradus ad Atheismum*” розглянуто актуальні для християнина XVI–XVIII ст. питання. Автор вражає широкою ерудицією й обізнаністю з ключовими для того часу проблемами: оцінює специфіку цвінгліанства, кальвінізму і лютеранства, говорить про їх появу та причини популярності. Окремими питаннями є макіавеллізм, картезіанство і мусульманство; йдеться про сприйняття релігії та віри у той час, історії християнської культури, традиції ісламу тощо. Термін “*атеїзм*” у назві є метафорою, дисфемізмом. Це риторичний засіб, яким виправдовується мета автора: узагальнення під атеїзмом старого й нового, єретичного і шкідливого (усвідомості автора), аби вберегти від загроз та втримати в лоні католицизму вірних. Реформаційні рухи і ширші зміни, з якими вони асоціювалися, руйнували

³⁹ Adalbertus Bystrzonowski, *Informacya matematyczna...Swiat cały, Niebo, y ziemię, y co na nich iest* (Lublin: Drukarnia Lubelska Societatis Iesu, 1743).

⁴⁰ Adrian Miaskowski, *Nieomylna droga w czwiczzeniach duchownych na S. Ignacego Loioli...pokazana medytacyami*. (Sandomierz, 1719).

⁴¹ Georgius Gengel, *Gradus ad Atheismum*, 47.

⁴² *Ibid.*, 29–30.

⁴³ *Ibid.*, 54.

варіант устрою та гармонію світу Єжи Генделя і сприймались ним у винятково негативних конотаціях – як єретичні. Праці подібного змісту дозволяють не тільки переосмислити Реформацію та Католицьку Контрреформацію, але оцінити традицію та підходи до коментування і вивчення цих подій. Їх аналіз допоможе краще зрозуміти, як Реформація, що починалася як рух проти традиції, в умовах сотеріологічного ексклюзивізму сама ставала основою нової традиції (теза Я. Пелікана).



ЧИ ВСІ “ЗАБОРОНЕНІ” КНИГИ СПРАВДІ ЗАБОРОНЕНО? (на прикладі бібліотеки кармелітів у Львові XVIII ст.)

Назарій Лоштин

Наукова бібліотека
Львівського національного університету імені Івана Франка
вул. Драгоманова, 5, Львів, 79005, Україна



Події, що розпочались у 1517 р. із виступу Мартіна Лютера у Віттенберзі й згодом отримали назву Реформації, поставили перед Католицькою Церквою низку викликів. Реакцією на них було недопущення поширення реформаційних ідей у Європі, зокрема за посередництва друкованого слова. Власне фактичне співпадіння початку Реформації й активного розвитку книгодрукування сприяло тому, що ідеї Лютера та його послідовників швидко здобували прихильників у Європі, у першу чергу серед інтелектуальних кіл того часу. Книгодрукування вперше в своїй історії стало засобом агітації та поширення нових релігійних і політичних ідей¹. Як зазначають історики, без винайдення друкарства не було б Реформації і цілком могло б не

¹ Фриц Функе, *Книговедение. Исторический обзор книжного дела* (Москва: Высшая школа, 1982), 67–68.

бути протестантизму².

У 1559 р., під час Тридентського Собору, папа Павло IV виступив ініціатором видання “Індексу заборонених книг”, до якого були вміщені книги, що не пройшли церковної цензури та були заборонені до читання. Згодом, у 1564 р. побачив світ так званий “Тридентський Індекс”, що був погоджений Отцями Собору. Першим документом, що врегулював церковну цензуру в час винайдення книгодрукування була конституція папи Інокентія VIII “*Inter multiplices*” з 1487 р., у якій папа наказував магістру апостольського палацу у Римі контролювати видання усіх книг, трактатів і листів. За межами Апостольської Столиці ці функції покладались на місцевого ординарія³. Перші ж спроби видати список заборонених авторів і творів робились до 1559 р. У 1544 р. список книг, заборонених до читання, видав теологічний факультет Сорбони (наступні видання 1545 р., 1547 р. та 1556 р.)⁴. Ще три подібні списки видано в Лувенському університеті в той же час, а також Інквізицією в Іспанії та Португалії⁵. Хоча “Індекс” папи Павла IV й не отримав всезагального схвалення (зокрема, відомого єзуїта Петра Канізія⁶), однак саме це папське видання стало основою для подальшого розвитку книжкової цензури у Католицькій Церкві. Окрім папського “Індексу” у Римі, виходили численні локальні “Індекси”, і його редакції, видані в одному регіоні, могли використовуватись в іншому⁷.

Окрім постанов вищих церковних ієрархів, керівництво чернецих орденів своїми розпорядженнями також обмежувало

² Алістер Макґрат, *Небезпечна ідея християнства. Протестантська революція: історія від шістнадцятого до двадцять першого століття* (Київ, Дух і Літера, 2017), 39.

³ Henryk Misztal, “Cenzura Kościelna,” w *Encyklopedia katolicka Tom 3* pod red. R. Łukaszuka, L. Bieńkowskiego, F Gryglewicza (Lublin, 1979), 2.

⁴ Роже Шартъ, *Письменная культура и общество* (Москва: Новое издательство, 2006), 63.

⁵ John W. O'Malley SJ, *Trydent. Co się zdarzyło podczas Soboru* (Kraków: Wydawnictwo WAM – Księży Jezuiti, 2014), 177.

⁶ O'Malley, *Trydent*, 177.

⁷ Jonathon Green and Nicholas J. Karolides, *Encyklopedia of Censorship* (New York: Facts on File, Inc., 2005), 258.

доступ до заборонених видань. Наприклад, єзуїтський “*Ratio Studiorum*” ставив перед провінційним настоятелем завдання слідкувати за тим, щоби його підопічні не читали заборонених і нечестивих книг: “Нехай він якнайпильніше остерегається – і має це за дуже важливе – щоб у наших школах цілковито утримувались від читання поетів та інших книжок, які, коли їх наперед не очистити від нечестивих слів і змісту, можуть зашкодити честивості та доброзвичайності; а якщо їх взагалі неможливо очистити, як-от Теренція, то ліпше не читати, – щоб якість їхнього змісту не порушувала душевної чистоти”⁸. Також префект бібліотеки в єзуїтському осередку мусив слідкувати, щоб у бібліотеці не було книг з “Індексу”⁹. Окремі вказівки на читання й використання творів протестантських авторів із різних галузей знання містяться у книзі “*Bibliothecae Selecta*” відомого дипломата, єзуїта Антоніо Поссевіно (1534–1611), що користувалась популярністю не лише в середовищі Товариства Ісуса, а й у інших чернечих орденах.

Видання “Індексу” та постанови Тридентського Собору призвели до того, що у бібліотеках церковних осередків розпочався пошук заборонених видань і виділення їх в окремі, закриті для читачів, збірки. Торкнувся цей процес і українських земель, у першу чергу тих, де були добре розвинуті структури західної Церкви.

Монастир кармелітів (нереформованих, давньої обсервації) постав у Львові, на території Галицького передмістя у 1614 р. внаслідок приїзду до Львова о. Єлисея Нівінського, який мав на меті вивчити можливість прибуття до міста ченців¹⁰. За підтримки львівського передміщанина Войцеха Макуха ченці-кармеліти отримали земельну ділянку, на якій у XV ст.

⁸ *Ratio Studiorum*. Уклад студій Товариства Ісусового. Система єзуїтської освіти (Львів: Свічадо, 2008), 55–56.

⁹ Ludwik Grzebień, “Organizacja bibliotek jezuickich w Polsce od XVI do XVIII wieku (I),” w *Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne*. Tom 30 (1975): 243.

¹⁰ Олег Дух і Шимон Сулецький, “Кармеліти нереформовані (кармеліти давньої обсервації),” в *Енциклопедія Львова*. Т. 3, за ред. Андрія Козицького (Львів: Літопис, 2010), 117.

стояв костел Св. Леонарда, яким тоді опікувались кармеліти, й розпочали зведення монастиря. У 1619 р. було освячено наріжний камінь костелу. Згодом монастир отримав статус *conventus major* – більшого конвенту. При ньому було відкрито новіціат та філософсько-богословські студії (так званій клерикал). З 1687 р. монастир став осередком Руської орденської провінції Св. Йосифа. Внаслідок цього при монастирі було відкрито *studium generale* з філософськими та богословськими курсами. Чисельність монастирської братії постійно зростала. Першу монастирську общину склали троє братів¹¹, у 1643 р. – 38 ченців¹², у 1756 р. – 52¹³. Після приходу до Галичини австрійської адміністрації та в ході секуляризаційних реформ монастир кармелітів взутих на Галицькому передмісті було закрито у 1783 р., а монастирські приміщення було передано під потреби тюрми. В XIX ст. на їхньому місці було зведено Палац правосуддя.

Очевидно, що одразу після заснування чернечої обители, кармеліти почали формувати монастирську книгозбірню. Видається логічним припущення, що бібліотека часто втрачала книги. Враховуючи локалізацію монастиря на Галицькому передмісті Львова, кармелітська обитель часто страждала під час військових кампаній. Зокрема, у 1648 р., під час нападу на місто козацького війська Богдана Хмельницького та його татарських союзників монастир і костел було спалено, разом із 12 ченцями у монастирі загинуло 388 осіб, що шукали там захисту¹⁴. Також монастир постраждав від військових нападів 1655 р. та 1672 р., а також від барських конфедератів у 1769 р.¹⁵ Очевидно, що під час

¹¹ Дух, Сулецький, “Кармеліти nereформовані (кармеліти давньої обсервації),” 117.

¹² Там само.

¹³ Józef Krętosz, *Organizacja archidiecezji lwowskiej obrządku łacińskiego od XV wieku do 1772 roku* (Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1986), 313.

¹⁴ Андрій Козицький, *Leopolis Militans. Нариси військової історії Львова XIII–XVIII ст.* (Львів: Апріорі, 2014), 194.

¹⁵ Дух, Сулецький, “Кармеліти nereформовані (кармеліти давньої обсервації),” 118.

нападів на монастир могла постраждати також і бібліотека.

У фондах архіву кармелітів у Кракові збереглось 16 інвентарів бібліотек львівського монастиря кармелітів. Найстаріший з них укладений у 1693 р. й входить до загального інвентаря монастиря. Книги до інвентаря записано за галузями знання й форматами. Станом на кінець XVII ст. у бібліотеці було близько 1 300 книг¹⁶. З 1748 р. львівські кармеліти почали укладати окремих каталог бібліотечних книг. Книги до інвентаря з 1748 р. записано у двох формах: *in ordine inferiori* (великі літери) та *in ordine superiori* (подвійній малі літери)¹⁷, що відповідало книгам великого формату та меншим. У бібліотеці було 2 406 книг та 191 рукопис (3 704 томів загалом)¹⁸. Останній інвентар бібліотеки монастиря кармелітів у Львові укладено у 1777 р. Один екземпляр цього документу зберігається у фондах Львівського історичного музею під шифром *Рук.-165*¹⁹. Цей рукописний інвентар дає змогу відтворити склад монастирської бібліотеки станом на час ліквідації монастиря.

На палітурку інвентаря вклеєно аркуш із записом:

**INVENTARIUM
BIBLIOTHECAE
Convent. Joris. Leop: O: Car: A: R: O:
PRO VENERABILI CAPITULO
In conventus S: Annae Montis Placidi
Celebrato Anno Domini 1777 Diebus Junij**

Запис на титульному аркуші дещо змінений, проте він дублює

¹⁶ Szymon Sulecki, *Księgozbiór klasztoru karmelitów na Piasku w Krakowie* (Kraków: Avalon, 2014), 222.

¹⁷ Sulecki, *Księgozbiór klasztoru karmelitów*, 222.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Щиро вдячний колезі Іванові Альмесу з Українського Католицького Університету за те, що звернув мою увагу на цей рукопис.

ту ж інформацію²⁰:

**SERIES LIBRORUM
BIBLIOTHECAE
CONVENTUS MAJORIS
ORDINIS CARMELITARU: A O.
DILIGENTI CURA
CONNOTARUM
pro
VENERABILI CAPITULO IN CONVENTUS S. ANNAE
Montes Placidi
CELEBRATO
A: D: MDCCLXXVII**

Інвентар укладено у 1777 р. на 43 аркушах, очевидно, з метою ревізії вмісту книгозбірні, і завірено на провінційній капітулі, що того ж року відбулась у монастирі Св. Анни. Йдеться про монастир Св. Анни (*Conventus S. Annae in monte placido*, заснований 23 липня 1603 р.²¹) у Сусидовичах (тепер Старосамбірський район Львівської області). Усі книги в інвентарі впорядковано за декількома тематичними категоріями, кожній з яких відповідає окреме літерне позначення (великі літери та поєднання великої та малої). У декількох випадках, під однією літерою записано книги з різної тематики. Без літерного позначення записані лише заборонені видання. Також окремо записані рукописні книги. Інвентар затверджено двома підписами – пріора Леонарда Котуйжинського (*fr. Leonard. Kotuizynski Prior. Carm. (?)*) та лектора теологічних студій Петра Лужановіча (*fr. Petrus*

²⁰ Inventarium Bibliothecae conventus majoris Leopoliensis ordinis carmelitarum A.R.O. pro Venerabili capitulo In Conventus S. Annae Montis Placidi celebrato Anno Domini 1777, Львівський історичний музей, ф. Р-2591, оп. 3, рук. 165, арк. 2 (непагінований).

²¹ ks. Ignacy Chodynicki ZK, *Wiadomość historyczna o fundacjach klasztorów zalonu Karmelitańskiego niegdyś w Polsce i Litwie, a później pod panowaniem Austrii, Rosyi i Pruss, zostających* (Lwów: Wydawnictwo Kajetana Jabłońskiego, 1846), 32.

*Łuzanowicz STL ...(?))*²², а також печаткою.

Розподіл книг за тематикою виглядає так (назви тематичних категорій вказано відповідно до інвентаря)²³:

Тематика	Літерне позначення	Кількість книг
Theologi Speculativi	A	112
Commentatores	B	170
Concionatores	C	238
Historici	D	187
Ascetae	E	70
Poetae et Oratores	F	66
Juridici	G	132
Philosophi	H	259
Geographia	H	40
Medici	H	13
Theologi Morales	I	180
SS. Patres	K	56
Theologi Speculativi	Aa	65
Theologi Morales	Aa	139
Concionatores	Bb	185
Commentatores (et Medici)	Cc	64
Medici	Cc	84
Libri Italici	Dd	289
Juridici	Ee	127
Oratores	Ff	237
Poetae et Lexica	Gg	155
Historici	Hh	227
Ascetae	Ii	205
Lexica	Kk	76
Libri Gallici	Ll	122
Controversi	Ll	82
Libri prohibiti		79

²² *Inventarium Bibliothecae conventus majoris Leopoliensis ordinis carmelitarum...*, арк. 43 зв. (непагінований).

²³ *Ibid*, арк. 3–43 зв. (непагінований).

Як уже зазначалось, окремо записані рукописи, для них вказано лише загальну кількість, без перерахунку назв²⁴:

Libri Manuscripti

Libri Scripti Gotthicae № 48

Libri Scripti Theologi Philo. № 105.

Таким чином, станом на 1777 р. бібліотека монастиря кармелітів босих налічувала 3 659 книг і 153 рукописи (3718 томів і 153 рукописи²⁵). Можна порівняти кармелітську бібліотеку з іншими монастирськими книгозбірнями Львова: 4 041 книга у домініканців (1776 р.)²⁶, понад 12 тис. у єзуїтів (1734 р.)²⁷, 3 470 у бернардинців (1747 р.)²⁸ Стосовно інших кармелітських бібліотек, то у краківському монастирі було 4 136 книг (1794 р.)²⁹, у віленському – 2 287 книг (поч. XIX ст.)³⁰. Можна стверджувати, що бібліотека львівських кармелітів входила до найбільших монастирських книгозбірень Львова та до найбільших кармелітських бібліотек Речі Посполитої.

Інвентар бібліотеки з 1777 р. дає змогу встановити, які видання із книгозбірні львівських кармелітів перебували під санкцією “*Індексу заборонених книг*”. Серед всіх чернечих орденів Католицької Церкви лише єзуїти мали право зберігати заборонені книги та використовувати їх при підготовці до полеміки з “*єретиками*”³¹. Однак джерела засвідчують, що такі книги

²⁴ Ibid, арк. 43 зв. (непагінований).

²⁵ Дух, Сулецький, “Кармеліти nereформовані (кармеліти давньої обсервації),” 118.

²⁶ Irena Szostek, “Biblioteka dominikanów lwowskich w świetle katalogu z roku 1776,” w *Studia nad historią dominikanów w Polsce 1222–1972*, tom 2 (1975): 446.

²⁷ Edward Różycki, *Książka polska i księgozbiory we Lwowie w epoce renesansu i baroku* (Wrocław: Ossolineum, 1994), 185.

²⁸ *Catalogus librorum bibliothecae fratrum Minorum Leopoliensium* apud S. Andream z r. 1747, Наукова бібліотека Львівського національного університету ім. Івана Франка, Відділ рукописних, стародрукованих та рідкісних книг імені Ф. П. Максименка, рук. 286 III, арк. 39.

²⁹ Sulecki, *Księgozbiór klasztoru karmelitów*, 219–220.

³⁰ Ibid, 223.

³¹ *Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy, 1564–1995*, oprac. Ludwik Grzebień (Kraków: Wydawnictwo WAM – Księżyca Jezuitci, 1996), 340.

зберігались й у монастирях інших орденів. Зокрема, у львівських бібліотеках бернардинців та домініканців зберігалось 38³² та 20 (з них лише вісім внесено до “Індексу” 1664 р.)³³ заборонених книг відповідно.

У бібліотеці львівських кармелітів станом на 1777 р. було 79 книг, що входили до категорії “*libri prohibiti*”³⁴. Варто зазначити, що “єретичні” книги було виокремлено у бібліотеці ще в кінці XVII ст., що засвідчують інвентарі 1693 р. та 1697 р.³⁵ Із 79 заборонених видань лише 59 записів дають можливість встановити авторство, назву чи хоча б тематику книги. На жаль, інвентар бібліотеки як історичне джерело не завжди дає змогу встановити рік і місце видання книги, оскільки книги вписувались до них у довільній формі, часто у скороченому варіанті назви видання й імені автора. Що ж стосується заборонених творів, то їхні назви й автори подеколи повністю замінювались (нова назва зберігала лише суть книги, напр. “*hereticus*”, “*liber Calvinus*”, “*liber in magia prohibita*” тощо), а на самих книгах могли робити “*гострі*” примітки (жорстокий єретик, шельма, дурень³⁶). Для встановлення дії санкції “Індексу” над записаними до кармелітського інвентаря книгами використано примірник “Індексу заборонених книг” 1758 р. видання (найновіший на час укладення інвентаря). Варто зазначити, у бібліотеці львівських кармелітів був власний примірник “Індексу”³⁷, однак не відомо якої редакції.

Серед усіх книг найкраще репрезентовано твори зачинателя Реформації – Мартіна Лютера (1483–1546) – 12 записів. Усі твори

³² *Catalogus librorum bibliothecae fratrum Minorum Leopoliensium...*, арк. 33.

³³ Szostek, “Biblioteka dominikanów lwowskich,” 445.

³⁴ *Inventarium Bibliothecae conventus majoris Leopoliensis ordinis carmelitarum...*, арк. 43–43 зв. (непагінований).

³⁵ Sulecki, *Księgozbiór klasztoru karmelitów*, 222

³⁶ Ludwik Grzebień, “Organizacja bibliotek jezuickich w Polsce od XVI do XVIII wieku (II),” w *Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne*. Tom 31 (1975): 251

³⁷ *Inventarium Bibliothecae conventus majoris Leopoliensis ordinis carmelitarum...*, арк. 43 зв. (непагінований).

колишнього ченця-августинця внесено до “Індексу”³⁸. Для двох книг не вказано жодної інформації окрім імені та прізвища автора³⁹. До інвентаря записано два видання “Біблії” (запис “*Biblia Germanica*”⁴⁰) у перекладі Лютера на німецьку мову, а також окреме видання перекладу “*Старого Заповіту*” (“*Vetus Testamentus*”)⁴¹. Лютерів переклад “Біблії” німецькою був однією з найпопулярніших книг в часи Реформації й ще до смерті Лютера перевидавався повністю або ж часткового понад 400 разів⁴². Окрім перекладу текстів “*Святого Письма*”, Лютер також писав коментарі до цих текстів. До інвентаря записано видання коментарів Лютера до “*Нового Заповіту*” та ймовірно до “*Старого Заповіту*”⁴³. Одна з найвідоміших праць засновника Реформації також зберігалась у кармелітській бібліотеці – йдеться про “*Великий Катехизм*” – виклад основ християнського віровчення, відповідно до бачення Мартіна Лютера. “*Великий Катехизм*” укладено у 1529 р., згодом він став частиною так званої “*Книги Згоди*” 1580 р. Стосовно інших праць Лютера, то до інвентаря записано два примірники видань його праць⁴⁴. На жаль, не вдалось ідентифікувати, про які саме праці Лютера йдеться під записами “*de Orig.*” та “*Annest.*”⁴⁵.

Наступним за “популярністю” (6 записів) є відомий гуманіст Еразм Роттердамський, якого Церква сприймала як своєрідного провісника Реформації, хоча сам Дезидерій запевняв, що “*ні смерть, ні життя не відірвуть мене від єдності з Католицькою*

³⁸ *Index librorum prohibitorum SSmi D.N. Benedicti XIV Pontificis Maximi Jussu Recognitus, atque editus* (Romae: Ex Typographia Rev. Camerae Aposstolicae, 1758), 165.

³⁹ *Inventarium Bibliothecae conventus majoris Leopoliensis ordinis carmelitarum...*, арк. 43 (непагінований).

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Ibid.*

⁴² Жан Франсуа Жильмон, “Реформация и чтение?” в *История чтения в Западном мире от Античности до наших дней*, ред.-сост. Г. Кавалло, Р. Шартъе (Москва: Издательство ФАИР, 2008), 269.

⁴³ *Inventarium Bibliothecae conventus majoris Leopoliensis ordinis carmelitarum...*, арк. 43 (непагінований).

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Ibid.*

Церквою”⁴⁶. Переклади та текстологічні дослідження Дезидерія у сфері вивчення “Святого Письма” та видання його “очищеного” тексту грецькою та латинською мовами справило значний вплив на перших діячів Реформації. Власне редакція Еразма “Нового Заповіту”⁴⁷ у паралельному грецькому та латинському варіанті була в кармелітській бібліотеці. Поява Еразмового “Нового Заповіту” у 1516 р. викликала бурхливі полеміки, що були пов’язані з попередніми працями гуманіста, в яких він критично оцінював чернецтво та церковний клір⁴⁸. Також, відповідно до рукописного інвентаря, у книгозбірні львівських кармелітів зберігався екземпляр листів Св. Ієроніма⁴⁹ у Еразмовій редакції та видання коментарів до листів Отця Церкви⁵⁰. Ще дві книги – це два примірники “Парафразів Нового Заповіту”⁵¹ (короткий виклад різних частин “Нового Заповіту”) та постила “*Precatio Dominica*”⁵², що присвячена секретарю короля Сигизмунда I Людвігу Деціушу⁵³. Серед вказаних робіт Еразма до “Індексу” внесли лише переклад “Нового Заповіту” та “Парафрази”⁵⁴. Поруч з Еразмом варто згадати його помічника й редактора Герарда Лістріуса. До інвентаря записаний один його твір⁵⁵, однак не вдалось ідентифікувати, який саме.

Ще три книги належать перу відомого німецького гуманіста

⁴⁶ Йохан Хейзинга, *Культура Нідерландов в XVII веку. Еразм. Избранные письма. Рисунки* (Санкт-Петербург: Издательство Ивана Лимбаха, 2009), 387.

⁴⁷ *Inventarium Bibliothecae conventus majoris Leopoliensis ordinis carmelitarum...*, арк. 43 (непагінований).

⁴⁸ Ярослав Пелікан, *Кому ж належить Біблія? Історія Святого Письма крізь століття* (Київ: Дух і Літера, 2011), 233.

⁴⁹ *Inventarium Bibliothecae conventus majoris Leopoliensis ordinis carmelitarum...*, арк. 43 (непагінований).

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ *Ibid.*

⁵² *Ibid.*

⁵³ Станіслав Черкасов, “Особливості розвитку реформаційного руху в Польщі за доби Сигізмунда I Ягеллона (1518–1548 рр.),” *Гілея. Науковий Вісник* 45 (3) (2011): 89–90.

⁵⁴ *Index librorum prohibitorum*, 93.

⁵⁵ *Inventarium Bibliothecae conventus majoris Leopoliensis ordinis carmelitarum...*, арк. 43 (непагінований).

та лікаря Генріха Корнелія Агріппи (1486–1535). Усі книги гуманіста були внесені до “Індексу”⁵⁶. Перша з них – це “*magnum opus*” вченого “*De Occulta Philosophia*”⁵⁷, у якій автор виклав своє бачення на магію та її взаємозв’язок із релігією. Друга – сатиричний твір “*De incertitudine et vanitate scientiarum atque artium declamatio invectiva*”⁵⁸, у якому Агріппа висміяв стан науки свого часу та виступив проти “культу” авторитетів й сліпого слідування за ними. Третю книгу не вдалось ідентифікувати, проте можна припустити, що йдеться про ще один відомий твір Агріппи – “*Declamatio de nobilitate et praecellentia foeminei sexus*”⁵⁹ із своєрідним “возвеличенням” моральних якостей жінок. У цьому творі автор для підтвердження своїх тез посилається на Біблію, праці Отців Церви та літературні твори⁶⁰.

Трьома книгами репрезентований французький правник і літератор Шарль Дюмулен (1500–1566) – йдеться про три томи зібрання його творів⁶¹. Прихильник кальвінізму, а згодом лютеранства, Дюмулен відомий як дослідник т. зв. кутюмного (звичаєвого) права часів Середньовіччя. Проте окремі його твори спрямовані проти Церкви, зокрема проти постанов Тридентського Собору. Деякі твори автора потрапили під дію “Індексу заборонених книг”⁶². Очевидно, що вони входили до згаданих трьох томів Дюмулена.

Цікавим видається, що до списку заборонених у бібліотеці львівських кармелітів потрапило видання “*Mercurius Gallobelgicus*”⁶³ – одне з перших періодичних видань Європи, яке

⁵⁶ *Index librorum prohibitorum*, 4.

⁵⁷ *Inventarium Bibliothecae conventus majoris Leopoliensis ordinis carmelitarum...*, арк. 43 (непагінований).

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ Генрих Корнелий Агріппа Неттесгеймский, *Речь о достоинстве и превосходстве женского пола* (Москва: Издательство “Эннеагон Пресс”, 2010), 6.

⁶¹ *Inventarium Bibliothecae conventus majoris Leopoliensis ordinis carmelitarum...*, арк. 43 (непагінований).

⁶² *Index librorum prohibitorum*, 183.

⁶³ *Inventarium Bibliothecae conventus majoris Leopoliensis ordinis carmelitarum...*, арк. 43–43 зв. (непагінований).

видавали з 1594 р. кожні півроку, за редакцією голландського католика, хроніста Міхаеля аб Інсельта у Німеччині. В основному видання містило інформацію про перебіг воєнних дій, що відбувались у Європі⁶⁴.

Решта “заборонених” авторів представлено однією або двома книгами. Серед чільних діячів Реформації до інвентаря записані праці Жана Кальвіна (1509–1564), Філіпа Меланхтона (1497–1560), Теодора Бези (1519–1565) та Себастьяна Кастеліо (1515–1563). Кальвін репрезентований однією книгою⁶⁵, однак для неї не вказано назву. Всі тексти женеvського реформатора внесено до “Індексу”⁶⁶. Можна припустити, що йдеться про головний твір автора – “Настановлення у християнській вірі”. У цій праці Кальвін виклав власний погляд на догматику зреформованої Церкви, стилістично наслідуючи педагогічні твори та “Катехизм” Лютера. Твір наповнено повчаннями до читача⁶⁷. Погляди Філіпа Меланхтона, наступника Лютера у реформаційному русі в Європі, висвітлені в одній книзі. Йдеться про теологічний трактат “*Examen ordinarium*”. Як і у випадку з іншими чільними реформаторами, усі тексти Меланхтона були заборонені⁶⁸.

Щодо Теодора Бези, женеvського соратника Кальвіна, то у бібліотеці кармелітів у Львові зберігався примірник його перекладу “Нового Заповіту”⁶⁹, що вперше вийшов друком 1556 р. Ще одна книга належить перу одного із найпалкіших прихильників ідеї свободи віросповідання й опоненту Кальвіна Себастьяну Кастеліо. На жаль, в інвентарі також не вказано, яка саме книга була у бібліотеці кармелітів. Також можна припустити, що до інвентаря

⁶⁴ Jim Bernhard J. *Porcupine, Picayune, and Post: How Newspapers Get Their Names* (Columbia: University of Missouri Press, 2007), 13.

⁶⁵ *Inventarium Bibliothecae conventus majoris Leopoliensis ordinis carmelitarum...*, арк. 43 (непагінований).

⁶⁶ *Index librorum prohibitorum*, 42.

⁶⁷ Алістер Мак-Грат, *Інтелектуальні витоки європейської Реформації* (Київ: Ніка-Центр, 2013), 71.

⁶⁸ *Index librorum prohibitorum*, 176.

⁶⁹ *Inventarium Bibliothecae conventus majoris Leopoliensis ordinis carmelitarum...*, арк. 43 (непагінований).

записаний відомий трактат “*Defensio orthodoxae fidei de sacra Trinitate*” із захистом вчення про Трійцю та закликком покарати Мігеля Сервета за відкидання цього вчення, або ж памфлет “*De hereticis, an sint persequendi*” на захист релігійної толерантності та критикою Кальвіна за те, що він переслідував Міхаеля Сервета без належних обвинувачень. Власне видання останнього тексту й призвело до конфлікту з лідером протестантів у Женеві йта спричинилось до зневажливого ставлення до Каstellіо після його смерті. Обидва автори: Беза і Каstellіо були внесені до “Індексу”⁷⁰.

Щодо інших протестантських авторів Європи, то у бібліотеці кармелітів у Львов станом на кінець XVIII ст. зберігались твори філософа Овенуса Гюнтера (1532–1615)⁷¹, “*Institutionum politicarum*” кальвініста Маркуса Фрідріха Венделіна (1584–1652)⁷² (цей та ще два твори перебували під санкцією “Індексу”⁷³), а також один примірник видання “*Аусбургського віросповідання*”⁷⁴ 1530 р. (перший доктринальний документ лютеран).

Протестанти Речі Посполитої репрезентовані книгою кальвініста Даніеля Міколаєвського “*Syncrisis abo Zniesienie nauki Kościoła Rzymskiego z Ewangelicką w przedniejszych artykułach Wiary powszechney Krześcianskiej*”⁷⁵. Серед інших польських авторів до списку заборонених потрапив трактат “*Apologia... pro Academia Cracoviensi*” гуманіста та державного діяча Якуба Гурського (1525–1585). Продовжуючи список заборонених книг польською, до інвентаря також записані видання “*Modlitwy Luterskie*”⁷⁶ та “*Artykuly rozne*”⁷⁷, які не вдалось ідентифікувати через описовість

⁷⁰ *Index librorum prohibitorum*, 27, 47.

⁷¹ *Inventarium Bibliothecae conventus majoris Leopoliensis ordinis carmelitarum...*, арк. 43 (непагінований).

⁷² *Ibid.*

⁷³ *Index librorum prohibitorum*, 296.

⁷⁴ *Inventarium Bibliothecae conventus majoris Leopoliensis ordinis carmelitarum...*, арк. 43 (непагінований).

⁷⁵ *Ibid.*, арк. 43 (непагінований).

⁷⁶ *Inventarium Bibliothecae conventus majoris Leopoliensis ordinis carmelitarum...*, арк. 43 зв. (непагінований).

⁷⁷ *Ibid.*, арк. 43 зв. (непагінований).

й очевидну зміну оригінальних назв книг.

Окремо варто виділити запис про Біблію польською мовою – “*Biblia Sacra Polonica*”⁷⁸. Очевидно, що йдеться про один із протестантських перекладів “Святого Письма”: “Берестейська Біблія” або ж “Радзивілівська”, “Несвіжська Біблія” та “Гданська Біблія”). Перший переклад здійснено за підтримки князя Миколая Радзивіла “Чорного” й видано у кальвіністській друкарні у Бересті. Наступне видання “Біблії” польською побачило світ у 1572 р. – це переклад відомого богослова Шимона Будного (1530–1593). Цим перекладом користувались польські брати – прихильники вчення італійського протестанта Фаустина Социна (1539–1604). Останній же вперше видано у 1632 р. у Гданську в перекладі згадуваного Даніеля Міколаєвського, а також Яна Турновського. Цей переклад “Святого Письма” використовується польськими кальвіністами до нашого часу. Також до бібліотечного інвентаря записана популярна книга “*Hortulus anime*”⁷⁹ – католицький молитовник, що був поширений на території Німеччини та Польщі. Книга внесена до “Індексу”⁸⁰.

Історії реформації присвятив свою працю “*Commentariorum de statu religionis et reipublicae, Carolo V Caesare, libri XXVI*”⁸¹ історик, учасник Тридентського Собору Йоан Слейдан (1506–1556). Усі твори автора внесено до “Індексу”⁸². Ця книга у двох примірниках записана до інвентаря бібліотеки львівських кармелітів. Праця Слейдана написана на матеріалах численних документів, які автор особисто копіював під час дипломатичних місій сер. XVI ст.

Двома книгами репрезентований і Ніколо Макиавеллі (1469–1527). Усі твори цього автора були внесені до “Індексу заборонених книг”⁸³. В одному записі не вказано назви, а в другому записано

⁷⁸ Ibid, арк. 43 (непагінований).

⁷⁹ Ibid.

⁸⁰ *Index librorum prohibitorum*, 131.

⁸¹ *Inventarium Bibliothecae conventus majoris Leopoliensis ordinis carmelitarum...*, арк. 43 (непагінований).

⁸² *Index librorum prohibitorum*, 257.

⁸³ *Index librorum prohibitorum*, 167.

“*Scripta*”⁸⁴. На жаль, можна лише припускати, що йдеться про найвідоміші книги флорентійця – “*Державець*” та “*Роздуми щодо першої декади Тита Лівія*”. В обох творах мислитель торкається теми релігії. Однак, якщо у “*Державці*” Макіавеллі більш стримано висловлює своє погляди, то вже у “*Декадах*” він різко критикує сучасне йому духовенство та Церкву. Історичній тематиці також присвячена праця “*Historia Civilis&Ecclesiastica*”⁸⁵ шотландського вченого Джона Джонстона (1565–1611) та книга “*Florilegium historicum sacro-profanum*”⁸⁶ Андреаса Кортиміуса, що єдиною серед творів автора потрапила до “*Індексу заборонених книг*”⁸⁷. Пов’язаними з історією політичними питання займався німецький філософ-мораліст Хеннінг Арнісеус (1570–1636) у праці “*Doctrina politica in genuinam methodum, quae est Aristotelis, reducta*”⁸⁸, в якій він критикував політичні концепції французького мислителя Жана Бодена (1530–1596). Ця книга також зазначена в “*Індексі*”⁸⁹.

Не вдалось встановити назву книги відомого італійського гуманіста Полідора Вергілія (1470–1555 рр.)⁹⁰. Можна припустити, що це відоме видання “*De inventoribus*” (єдиний з творів автора, заборонений Церквою⁹¹). У цій книзі подано енциклопедичні відомості про винаходи та відкриття, а також походження різних явищ й ієрархію Церкви. До інвентаря бібліотеки кармелітів у Львові записана анонімна “*Liber de Secretis*”⁹² (до найвідоміших належать “*книги таємниць*” Алессіо П’ємонтезе, Джамбатісти

⁸⁴ Inventarium Bibliothecae conventus majoris Leopoliensis ordinis carmelitarum..., арк. 43 зв. (непагінований).

⁸⁵ Ibid.

⁸⁶ Inventarium Bibliothecae conventus majoris Leopoliensis ordinis carmelitarum..., арк. 43 (непагінований).

⁸⁷ *Index librorum prohibitorum*, 68.

⁸⁸ Inventarium Bibliothecae conventus majoris Leopoliensis ordinis carmelitarum..., арк. 43 зв. (непагінований).

⁸⁹ *Index librorum prohibitorum*, 14

⁹⁰ Inventarium Bibliothecae conventus majoris Leopoliensis ordinis carmelitarum..., арк. 43 зв. (непагінований).

⁹¹ *Index librorum prohibitorum*, 286

⁹² Inventarium Bibliothecae conventus majoris Leopoliensis ordinis carmelitarum..., арк. 43 зв. (непагінований).

Делла Порти й Ізабелли Кортезе⁹³).

Окремі книги на релігійну тематику належать перу авторів-католиків. До інвентаря записано дві книги францисканця-обсерванта та проповідника Йогана Вайлда (Феруса) (1495–1554). Твори ченця внесені до “Індексу” з позначкою “*donec corrigantur*”⁹⁴, тобто, до виправлення. Перша – це коментарі Вайлда до послань ап. Павла⁹⁵, друга – трактат “*Historia sacrae dominicae passionis*”⁹⁶. Книга “*Paradisus Carmelitici decoris*” належить перу кармелітського ченця XVII ст. Антоніо Алегре де Кассанате. Також до інвентаря записана книга “*Onus ecclesiae*”⁹⁷ єпископа Бертольда з Кімзее (1465–1543) та книга “*Vera ac memorabilis historia de tribus energumenis*”⁹⁸ Жана Ле Нормана (1662–1733).

Ще дві книги – це анонімна граматика німецької мови⁹⁹ та книга “*Speculum vitae aulicae*”¹⁰⁰, що є латинськими перекладом німецької середньовічної сатиричної поеми “*Reynke de vos*” про лиса Ренара (переклад гуманіста Гартмана Шоппера (1542–1595)). Твір потрапив до “Індексу”¹⁰¹.

Опираючись на вищенаведений список “заборонених” книг можна зробити висновок, що львівські кармеліти дотримувались приписів “Індексу заборонених книг” і виокремлювали видання, що перебували під його санкцією. Однак, деякі книги не були заборонені, проте входили до категорії “*libri prohibiti*”. Ймовірно, доступ до них обмежували опираючись не на “Індекс”, а на рішення місцевого церковного керівництва чи настоятеля монастиря.

Також можна порівняти практику запису книг заборонених

⁹³ William Eamon, “Secrets, books of,” in *Europe 1450 to 1789: Encyclopedia of the Early Modern World* (New York: Scribner’s, 2004), 365.

⁹⁴ *Index librorum prohibitorum*, 102

⁹⁵ *Inventarium Bibliothecae conventus majoris Leopoliensis ordinis carmelitarum...*, арк. 43 (непагінований).

⁹⁶ *Ibid.*, арк. 43 зв. (непагінований).

⁹⁷ *Ibid.*

⁹⁸ *Ibid.*

⁹⁹ *Ibid.*

¹⁰⁰ *Ibid.*

¹⁰¹ *Index librorum prohibitorum*, 250.

авторів до бібліотечних інвентарів. Як зазначалось вище, в інших монастирських бібліотеках також зберігались видання з “Індексу”. Опираючись на інвентарі бібліотек єзуїтів у Перемишлі та домініканців у Ярославі¹⁰² можна простежити практику запису заборонених видань до облікових документів. При записі заборонених книг у трьох бібліотеках укладачі документу в більшості випадків наслідували загальну практику здійснення вписів, вказуючи прізвище (подеколи ім’я) автора та скорочену назву книги. Безперечно, що трапляються випадки, коли назва книги замінюється або ж подається занадто описово.

В інших бібліотеках також зберігались заборонені книги, хоча, відповідно до інвентарів, у них відсутня окрема група заборонених книг. Так, у бібліотеці тринітаріїв у Станіславові зберігався заборонений “Індексом” анти-єзуїтський трактат “*Euphormionis Lusinini Satyricon*” шотландського поета Джона Барклі (1582–1621)¹⁰³, а в книгозбірні бернардинців у Лежайську – заборонена “книга таємниць” “*Magiae naturalis sive de miraculis rerum naturalium*” італійця Джамбатіста делла Порти (1535–1615)¹⁰⁴.

На жаль, бібліотечні інвентарі не дають змоги встановити, якими саме книгами користувались читачі. Одним із способів для встановлення використання книг може бути стан збереження книг, який подекуди зазначався в інвентарях¹⁰⁵. Однак, серед

¹⁰² Детальніше про заборонені книги див.: Назарій Лоштин, “Заборонені книги у бібліотеці монастиря домініканців у Ярославі,” *Історія релігій в Україні. Книга 1* (2016): 182–187; Назарій Лоштин, “Haeretici prohibiti: заборонені книги у бібліотеці єзуїтського колегіуму в Перемишлі (за матеріалами інвентаря 1774 р.),” *Київська Академія* 13 (2016): 204–227.

¹⁰³ Назарій Лоштин, “Єзуїтика в бібліотеці станіславівських тринітаріїв,” *Галичина* 28 (2016): 26.

¹⁰⁴ Назарій Лоштин, “Брати-проповідники чи менші брати? До питання про ідентифікацію рукописного інвентаря монастирської бібліотеки у Пшеворську,” *Етнічна історія народів Європи* 49 (2016): 18.

¹⁰⁵ Детальніше про це див.: Іван Альмес, “Надпалена, подерта, стара і пошарпана”: замітки про фізичний стан книг в контексті історії читання в монастирях Львівської єпархії XVIII ст. (за матеріалами інвентарних описів),” *Церква-наука-супільство: питання взаємодії* (2015): 152–154.

заборонених книг у бібліотеці львівського монастиря кармелітів, а також згаданих бібліотек езуїтів та домініканців, не має жодної згадки про стан збереження. Читаність заборонених книг у монастирських бібліотеках можна встановити на основі журналів використання книг у чернечих обителях. Наприклад, у бібліотеці львівського бернардинського монастиря за 1771–1784 рр. вдалось чотири рази ідентифікувати випозичання з книгозбірні забороненого твору. Йдеться про книгу “*Historia Ecclesiastica*” домініканця Александра Наталіса (1639–1724)¹⁰⁶.

Таким чином, опираючись на львівський кармелітський інвентар, а також інвентарі інших бібліотек католицьких монастирів, можна стверджувати, що заборонені книги не використовувались ченцями у монастирських бібліотеках. Проте, швидше за все, доступ до них обмежувався відповідно до приписів Церкви, що засвідчується виділенням окремих тематичних груп у монастирських бібліотеках із виданнями з “*Індексу заборонених книг*”.

¹⁰⁶ Назарій Лоштин, “Бібліотека монастиря бернардинців у Львові та її користувачі у 1771–1784 рр.,” *Rocznik Lubelski* 42 (2016): 26.



ЄВРОПЕЙСЬКІ РЕФОРМАЦІЙНІ ІДЕЇ В УКРАЇНІ





ПОШИРЕННЯ РЕФОРМАЦІЇ НА ЗАКАРПАТТІ У XVI СТ.: ІСТОРИЧНІ ІНТЕРПРЕТАЦІЇ

Анатолій Тершак

Національний університет “Острозька академія”,
кафедра історії та археології
вул. Семінарська, 2, Острог, 35800, Україна



Наукова проблематика пропонованого дослідження полягає у визначенні впливу реформаційних ідей та історії поширення протестантизму на Закарпатті. Дослідник Олексій Петров (1859–1932)¹, у праці “Відгомін реформації в Закарпатті XVI ст.” зазначав, що коли заможні землевласники приймали ідеї Реформації, то вони намагалися всіляко змусити своїх підданих приєднатися до власного віровчення. З огляду на ці обставини, доктор історичних наук Костянтин Харлампович підкреслював: “*приналежність пана до протестантизму давала*

¹ Алексей Петров, “Отзвукъ реформації въ русскомъ Закарпатьи XVI в.,” *Věstník Královské české společnosti nauk. Třída filosoficko-historicko-jazykozpytna*. Rocnik 1921–1922 (1923): 83.

йому право приневолювати до останнього і своїх підданих”². Тобто, поширення протестантизму у регіоні подекуди супроводжувалося використанням примусу³. До того ж, зустрічаємо свідчення про те, що з міст, де було прийняте реформаційне вчення, одразу виганяли всіх католиків. Іноді трапляється інформація, що протестанти громили церковні святині: “сікли образи святих, а дзвони та чаши в землю заховували”⁴. Маєтки багатьох угорських єпископів відбирали, і вони переходили до рук впливових угорських магнатів. Попри формальне визнання в регіоні чотирьох релігій (лютеранство, кальвінізм, уніатство і католицизм), католикам не дозволяли мати єпископа. Ставлення до інших конфесій не завжди було толерантним: “реформатори відібрали усі церковні і священницькі маєтки, а монахів виганяли із монастирів”⁵.

Таким інтерпретаціям протиставляється думка про те, що протестантизм поширювався на Закарпатті та знаходив власних послідовників внаслідок певної “привабливості”. Як зазначав Василь Гаджега, “чародійна сила нової віри потягла за собою вірних римо-католицької церкви так, що біля 1605 р. майже усі перейшли до протестантів”⁶ (розуміємо, що тут певне перебільшення – А. Т.). Згадуваний уже О. Петров відзначав, що протестантизм, як ворог православ’я, діяв більше “переконанням, аніж насиллям,” і цей протестантський вплив відобразився на повчаннях самої православної церкви⁷. Дослідник звертав увагу на те, що коли протестанти прийшли, то спровокували занепокоєння серед православних тим, що коли ті почали стикатись з лютеранським і

² Константин Харлампович, *Западнорусские православные школы XVI и начала XVII века, отношение их к инославным, религиозное обучение в них и заслуги их в деле защиты православной веры и церкви* (Казань: Типолитограф. Императорского университета, 1898), 151.

³ Василий Гаджега, “Вплывъ реформаціѣ на подкарпатскихъ русиновъ,” *Зоря-Најнал. Часописъ Подкарпатского Общества Наукъ* (1943): 22.

⁴ Иоаннъ Дулишковичъ, *Историческія черты Угро-Русскихъ* (Унгарь: Печатня Карла Іегера и Альберта Ю. Рейпайя, 1875), 70.

⁵ Гаджега, “Вплывъ реформаціѣ на подкарпатскихъ русиновъ,” 24.

⁶ Там само, 26.

⁷ Петров, “Отзвукъ реформаціи въ русскомъ Закарпатъи XVI в.,” 30.

кальвіністським вченням “починали втрачати ґрунт під ногами, відчуваючи неміцність своїх переконань, не зміцнених в школах дослідженням не тільки богослов’я, але й на основі катехізису”⁸.

Варто наголосити, що протестанти здійснювали проповіді і служіння рідною мовою вірян, що було, як на той час, революційним явищем для католицької церкви, але не для православних, оскільки церковно-слов’янська “мова на протязі століть стала для народу мовою священною, яка вже сама по собі мала чудодійну силу”⁹. Греко-католицький священник Євменій Сабов (1859–1934) у “Хрестоматії церковно-слов’янських і угро-руських літературних пам’ятників” у 1893 р. писав: “Язык церковно-слов’янський тримав і досі тримає кожний Угро-руський простий чоловік: святим, піднесеним, у пращурів письмовим ще; на нього дивились з благоговінням, книги трималися святинею ... Звідти і консерватизм Угро-руського народу, який і по нині краще приліплюється к церковним піменам, нежилі до світських, звідси і його відчуження від усього, що має в друці виглядав повсякденно, над змістом якого йому і роздумувати, здогадуватись не потрібно; звідти відразу його до книг не писаних по правописанню церковної мови”¹⁰.

Однак, вже у XVI ст. з’явилося бажання наблизити Слово Боже до простого народу. Історик Михайло Лучкай (1789–1843) у “Церковних бесідах на усі тижні року” відзначав: “Мову зовсім звичайну просту не використовуючи, бо на високі поняття віри, і моралі не достойна вона... Сам бо народ руський дуже звичайну мову в Церкві не любить”¹¹. З цього стає видно, що для православних русинів церковно-слов’янська мова відгравала вагому роль, і тому проповідь звичайною мовою хоча й вплинула

⁸ Харлампович, *Западнорусские православные школы XVI и начала XVII века*, 208.

⁹ Петров, “Отзвукъ реформації въ русскомъ Закарпатъи XVI в.,” 57.

¹⁰ Евменій Сабовъ, *Хрестоматія церковно-славянскихъ и угро-рускихъ литературныхъ памятниковъ*. (Унгваръ: Книгопечатня “Келеть” Варфоломея Іегера, 1893), 186.

¹¹ Михайло Лучкай, *Церковні бесіди на всі неділі рока на поученіє народнее* (Частина I) (Будинь, 1831), 4–5.

на церкву, однак це не було так помітно, як у католицькій церкві: *“церковно-слов'янський язик не так вже був і не зрозумілим, як латинська мова”*¹² для звичайних людей. Тому місцеве населення не так сильно приваблювало звичайна мова під час богослужіння. М. Лучкай у шеститомній праці *“Історія карпатських русинів”* писав, що *“русинів і волохів у дідівській вірі зберегла відправа богослужб на рідній мові і суворі пости”*¹³.

Як вже було сказано на початку, доволі часто дворянство, приймаючи реформаційну віру, нав'язувало її своїм підданам, без їхньої на то згоди. Це лише посилювало внутрішню напругу і відразу, і як наслідок, коли тиск спадав, русини (українці) навертались до дідівської віри. У XVII ст. доходило до того, що деякі пани не дозволяли православним священикам звершувати службу мовою парафіян. Відтак їх хрестили, вінчали і провадили поховальний обряд протестантські пастори, а дехто помирав без прийняття таїнств¹⁴. *“Протестанти, стикаючись з православними, починали вести серед них пропаганду свого вчення, як по благородному спонуканню, просвітити їх істиною євангельською вірою, так і з розрахунку збільшити число одновірців в майбутній боротьбі з католиками”*¹⁵. Однак, як писав Петров, ми майже не маємо свідчень відносно організованих дій у цьому напрямку зі сторони протестантів. Не маловажну роль зіграла та обставина, що серед самих протестантів відбувся розкол, результатом якого стала поява різних течій.

Реформація справила опосередкований вплив на всі церкви. У смт. Королево (Виноградівський р-н.) жив і працював угорський гуманіст Бенедикт Комяти, котрий у 1527–1529 рр., ознайомившись із вченням Еразма Ротердамського, став його послідовником і переклав частину Біблії на угорську мову. Переклад надрукували 1533 р. у Кракові на гроші Перені. Таким чином з'явилася перша

¹² Петров, “Отзвукъ реформаціи въ русскомъ Закарпатъи XVI в.,” 64.

¹³ Михайло Лучкай, *Історія карпатських русинів*. Т. 2. (Ужгород: Ужгородський державний університет, 2000), 215.

¹⁴ Гаджега, “Вплывъ реформаціи на подкарпатскихъ русиновъ,” 41.

¹⁵ Петров, “Отзвукъ реформаціи въ русскомъ Закарпатъи XVI в.,” 84.

друкована Біблія угорською мовою¹⁶. Поштовх до перекладу Біблії на румунську мову дав протестантизм разом з гусизмом (першою книгою румунською мовою був лютеранський катехизм 1544 р.)¹⁷.

Протестантська теологія почасти збагатила православну церкву в її полеміці з католицизмом¹⁸. Так, православні священнослужителі користувались в полеміці протестантськими книгами, наслідували характер їх повчань і, навіть, за твердженням Харламповича, *“приставали до неправославного образу думок не тільки відносно обрядної сторони, але й догматичної”*¹⁹. Крім того, на думку О. Петрова, *“проникнення народної мови в область православної церкви є наслідком західноєвропейської реформації, яка до половини XVI ст. охопила литовсько-польську державу...”*²⁰.

Особливо повчальним прикладом була *“просвітницька діяльність протестантів, їх старанність у дослідженні слова Божого, ревна проповідь, усна і письмова полеміка з латинством, типографії і школи”*²¹. Без сумніву, писав М. Грушевський, принцип соборної організації церкви, її життя, хоч і існував в православній практиці, однак в своєму розвитку XVI ст. був натхненний протестантським прикладом. Взагалі *“Євангельський рух зробив сильне враження в православному суспільстві”*²².

Таким чином, протестантизм у XVI ст. на території Закарпаття, з одного боку, зумовив багато суспільних змін (освіта, релігійне та повсякденне життя), спричинився до переосмислення і змін, але, з іншого боку, не зумів докорінно вплинути на життя православних русинів (українців). З однієї сторони він не інтегрувався в народні традиції, звичаї та культуру, постійно приносячи власні погляди, примушуючи інших змінюватись та

¹⁶ *История городов и сел Украинской ССР в 26 т. Т. 7: Закарпатская область* (Киев: Институт истории Академии наук УССР, 1982), 209, 188.

¹⁷ Петров, *“Отзвукъ реформаціи въ русскомъ Закарпатъи XVI в.”*, 86.

¹⁸ Михайло Грушевський, *З історії релігійної думки на Україні*. Друге удосконалене видання (Вінніпег, Мюнхен, Детройт, 1962), 74–76.

¹⁹ Петров, *“Отзвукъ реформаціи въ русскомъ Закарпатъи XVI в.”*, 66.

²⁰ Там само, 63.

²¹ Там само, 66.

²² Грушевський, *З історії релігійної думки на Україні*, 74.

залишати “старі язичницькі вірування”. Водночас, протестантизм завжди залишався інородним елементом, оскільки, як зазначив В. Гаджега, “в їх гористих, від усякої культури віддалених селах, реформаторська віра не могла посилитися і вкоренитися. Сяк руські села, при першому подуві проти реформації відпали від реформаторської церкви, навернулися до католицької і стали греко, або римо католиками. Русини, котрі звикли до містичного обрядув богослужінні, до ладану каденного і пахучих церков, не могли задовільнити пуританською порожністю реформаторських”²³. Попри це, протестантизм залишив помітний відбиток на історії краю, через поширення друкарства, застосування народної мови в церковному житті, розвиток теології, ставлення до праці.

²³ Гаджега, “Вплив реформацій на подкарпатських русинів,” 6.



“ПАРК РЕФОРМАЦІЇ” У ЧЕРНІВЦЯХ: ДИСКУСІЇ НАВКОЛО УРБАНОНІМУ

Гнат Мєренков

Національний педагогічний університет
імені М. П. Драгоманова,
кафедра культурології
вул. Тургенівська, 8/14, Київ, 01054, Україна



Відзначення 500-річчя європейської Реформації в Україні (R500) дало життя багатьом науковим, просвітницьким і соціальним проектам, які були реалізовані як протестантськими церквами, так і в співпраці протестантів з державними і громадськими інституціями. У новинній стрічці на міжконфесійному сайті R500.ua і в інших ЗМІ знаходимо інформацію про наукові конференції, круглі столи, лекції та соціальні акції. Дослідники у публікаціях підкреслювали, що загальний культурний і духовний вплив Реформаційного руху свого часу відчула на собі й Україна, отже, відзначення 500-річчя – не примхи політиків, а цілком закономірна подія¹.

Проте деякі проекти, що були ініційовані в рамках R500,

¹ Петро Кралюк, “Що дала Реформація Європі і Україні?” ZN.UA, 10 грудня 2016, доступ отримано 29 жовтня 2017, <https://dt.ua/HISTORY/scho-dala-reformaciya-jevropi-i-ukrayini-.html>.

викликали бурхливі громадські дискусії та навіть протистояння, учасники якого продемонстрували абсолютно різні особисті уявлення про феномен Реформації. Так, нашу увагу привернула ситуація в Чернівцях, де на хвилі декомунізації рішенням міськради 24 січня парк Жовтневий було перейменовано в парк Реформації². Отже, ідея Реформації могла би закріпитися в урбанонімі – міському топонімі. Але вже після громадських слухань, що відбулися 2 березня, 17 березня Шевченківський районний суд м. Чернівці повернув парку стару назву, враховуючи протестні настрої багатьох мешканців міста³. За словами журналістів, у фейсбуку свої думки щодо перейменування висловлював чи не кожен другий користувач соцмережі⁴. Що ж до громадських активістів, які, з одного боку, виступили за, з іншого – проти перейменування, то між ними виникла якщо не війна петицій, то, принаймні, справжня дуель, адже саме на сайті “Єдиної системи місцевих петицій” <https://e-dem.in.ua> питання щодо назви парку виносилося на розгляд міськради.

Події, пов’язані з перейменуванням парку, показали, з одного боку, громадську активність протестантів, з іншого – сприйняття “реформаційного” урбаноніма містянами. Питання в тому, чи могла б ця назва, цей урбанонім органічно вписатися в культурно-релігійний контекст міста, враховуючі саме ті асоціації, які були

² “У Чернівцях з’явився парк Реформації (ВІДЕО),” r500.ua, 24 січня 2017, доступ отримано 29 жовтня 2017, <http://r500.ua/u-chernivtsyah-z-yavivsyia-park-reformatsiyi-video/>.

³ “Новоспечений парк Реформації у Чернівцях пропонують знов перейменувати,” Молодий буковинець, 24 січня 2017, доступ отримано 29 жовтня 2017, http://molbuk.ua/chernovtsy_news/121032-novospechenyyu-park-reformatsiyi-u-chernivcyakh-proponuyut-znov-pereymenuvaty.html; Наталія Фещук, “У Чернівцях парк Жовтневий перейменували на парк Реформації. Лунають протести,” РІСУ, 30 січня 2017, доступ отримано 28 січня 2017, https://risu.org.ua/ua/index/all_news/state/church_state_relations/65916/; “У Чернівцях суд повернув парку Реформації стару назву “Жовтневий,” ЗІК, 20 березня 2017, доступ отримано 29 жовтня 2017, http://zik.ua/news/2017/03/20/u_chernivtsyah_sud_povernuv_parku_reformatsii_staru_nazvu_zhovtnevyi_1063775.

⁴ “Майдан. Микола Гунько та Анна Дутчак,” Чернівецький Промінь, 31 січня 2017, доступ отримано 29 жовтня 2017, <https://www.youtube.com/watch?v=QTVdYebMSWI&app=desktop>.

озвучені іншими громадськими активістами-противниками парку Реформації. Нас цікавить, в чому саме полягає розбіжність між асоціативним рядом, який дана назва викликає у протестантів і в непротестантів, наскільки великим є цей асоціативний розрив, і чи може він бути подоланий.

Згадаємо спочатку, чим керувалися прибічники перейменування парку Жовтневого на парк Реформації. Автор петиції, якою керувалась міськрада, Микола Гунько, зазначав, що це перейменування повинно *“сприяти авторитету біблійних принципів, вкрай важливих для підвищення рівня духовності і моралі, особливо серед дітей та молоді”*. На його переконання, треба, з одного боку, *“очиститись від комуністичного минулого”*, з іншого – нагадати про *“відновлення, повернення до належного стану... до порядку, до взаємоповаги... до загальнолюдських моральних цінностей”*, а також надихнути чернівчан покращувати своє суспільство⁵.

Серед тих цінностей, які перераховує Микола Гунько на захист парку Реформації (в одній із петицій таку назву він пропонує також і для Центральної площі міста) – цінність людського життя, свобода слова, верховенство права, чесність, працелюбність⁶, які багато в чому є здобутками Реформації або були піднесені нею як ті цінності, що лежать в основі гармонійного суспільства. На думку активіста, так само, як після темних віків Середньовіччя і католицької інквізиції європейське суспільство було реформоване, так і в наш час в Україні воно повинно реформуватися після темних років комуністичного минулого. Людей треба привчити до правильної, високоморальної поведінки, саме на це надихає Реформація. Тут ми бачимо дуже розгорнутий асоціативний ряд, який створює розуміння Реформації як глобальної необхідності

⁵ Микола Гунько, “Декомунізація: Жовтневий парк перейменувати в парк Реформації,” Єдина система місцевих петицій, Чернівці, 13 жовтня 2016, доступ отримано 29 жовтня 2017, <https://e-dem.in.ua/chernivtsi/Petition/View/272>; “Майдан. Микола Гунько та Анна Дутчак.”

⁶ Микола Гунько, “Центральну площу перейменувати на площу Реформації” Єдина система місцевих петицій, Чернівці, 5 квітня 2017, доступ отримано 29 жовтня 2017, <https://e-dem.in.ua/chernivtsi/Petition/View/587>.

та перспективи, що виходить далеко за межі тієї чи іншої конфесії, вузького історичного періоду чи території.

Для створення такого асоціативного ряду треба мислити категоріями історичної та ціннісної (аксіологічної) перспективи. Як ми бачимо, в Чернівцях людей, які мислили б подібними категоріями і при цьому проявляли активну позицію щодо урбанонімів, виявилось менше, ніж людей, у тому числі активістів, які збудували зовсім інший асоціативний ряд.

Розглянемо найтипівіші аргументи чернівчан проти парку Реформації, які можна знайти в численних публікаціях на цю тему в ЗМІ:

Багатьом мешканцям міста дуже подобається стара назва парку “Жовтневий”, і тому вони не хочуть її змінювати. При цьому, хоча усі начебто розуміють, що в Радянському Союзі будь-які урбаноніми “Жовтневий” означали лише одне – т.зв. Велику жовтневу соціалістичну революцію, мешканці Чернівців уперто заперечують подібну “комуністичну” асоціацію⁷. Одним з прикладів є вислови глядачів програми “Майдан” на телеканалі “Чернівецький промінь” у прямому ефірі від 31 січня 2017 р., для них назва “Жовтневий” асоціюється з осінньою красою, а не з революцією⁸. Стара назва є звичною, а звички міняти мало хто хоче.

Інші противники “реформаційного” урбаноніма наголошують на тому, що Реформація – суто протестантський феномен, “далекий” рух, обмежений історичним періодом, який аж ніяк не асоціюється з місцевою релігійною чи культурною ситуацією. Так, історик, професор Михайло Чучко – завідувач кафедрою історії стародавнього світу, середніх віків та музеєзнавства ЧНУ ім. Ю. Федьковича на запитання, як стосується таке явище

⁷ Міліяна Рустич, “Мораторій на перейменування парку Жовтневий,” Єдина система місцевих петицій, Чернівці, 25 січня 2017, доступ отримано 29 жовтня 2017, <https://e-dem.in.ua/chernivtsi/Petition/View/>; Наталія Фещук, “У Чернівцях парк Жовтневий перейменували на парк Реформації. Лунають протести,” РІСУ, 30 січня 2017, доступ отримано 28 січня 2017, https://risu.org.ua/ua/index/all_news/state/church_state_relations/65916/.

⁸ “Майдан. Микола Гунько та Анна Дутчак.”

як Реформація до Буковини та Чернівців, коротко відповідає: “Загалом – ніякого”⁹. Автор однієї з петицій щодо назви парку Надія Проскурова вважає, що “Реформація, яка відбулась 500 років назад, не має жодного відношення до України”¹⁰.

Ще дехто сприймає слово “Реформація” як занадто офіційне і нейтральне, абстрактно-вихолощене і тому змістовно майже порожнє. Так, Василь Забродський, журналіст, ведучий вже згаданої програми “Майдан”, вважає, що слово Реформація асоціюється в першу чергу не з протестантським чи будь-яким іншим релігійним рухом, а взагалі з реформами, такими як, наприклад, Перебудова¹¹. Тобто, Реформація – це просто реформа, а яка саме реформа, що треба реформувати і навіщо – не кожен здогадається.

Є й такі противники назви парку Реформації, яким не подобається саме релігійний підтекст назви. У вищезгаданій петиції Надії Проскурової висловлюється думка, що Парк Реформації – це несправедливе надання переваги представникам однієї релігійної течії (не найчисельнішої) над іншими¹². Якщо ж казати про релігійність у найбільш широкому розумінні слова, автор однієї з петицій, Олег Тудан вважає, що петиція активіста Миколи Гунька про парк Реформації “провокує як представників інших конфесій або невіруючих взагалі, так і зневажає їхню віру (або атеїзм)”. “Тому вважаємо, що будь-яка назва парку, що може трактуватись через призму релігії, є недопустимою у обласному центрі демократичної держави ХХІ століття”, – аргументує О. Тудан¹³. Тут ми бачимо секулярність, що протистоїть

⁹ Фещук, “У Чернівцях парк Жовтневий перейменували на парк Реформації. Лунають протести”.

¹⁰ Надія Проскурова, “Перейменування парку Жовтневого у парк Гармонії”, Єдина система місцевих петицій, Чернівці, 24 січня 2017, доступ отримано 29 жовтня 2017, <https://e-dem.in.ua/chernivtsi/Petition/View/335>.

¹¹ “Майдан. Микола Гунько та Анна Дутчак.”

¹² Проскурова, “Перейменування парку Жовтневого у парк Гармонії”.

¹³ Олег Тудан, “Перейменувати парк Реформації (колишній Жовтневий) на парк. ім. Грубера”, Єдина система місцевих петицій, Чернівці, 24 січня 2017, доступ отримано 29 жовтня 2017, <https://e-dem.in.ua/chernivtsi/Petition/View/422>.

релігійності. Релігійний підтекст назви обурює автора петиції і вважається політнекоректністю, порушенням його прав і свобод. Що ж до порівняно невеликої чисельності протестантів, на яку посилаються деякі противники назви, то сайт РІСУ наводить статистику, згідно якої за кількістю громад “у Чернівецькій області протестантські релігійні організації становлять понад 38,5% (станом на 1 січня 2016 р.), у той час як православних різних юрисдикцій майже 49%, католиків – 4,5%”¹⁴.

Серед розповсюджених “протиреформаційних” аргументів також – апелювання до емоційності і навіть дитячої свідомості. Адже в парку гуляють мами з дітьми. Як парк Реформації однією своєю назвою може до себе притягнути відпочивальника? Як пояснити назву “Реформація” дитині¹⁵? І справді, чи продумали прибічники Реформації цей делікатний момент? Аргумент суто емоційний, але, здається, тут не береться до уваги те, що десятиліттями батьки з дітьми ходили по вулицях і гуляли в парках, назви яких важко пояснити і тим більш відчуті їх привабливу емоційність. Наприклад, напевно, не в одному місті були сквери на честь ВЛКСМ (як це пояснити дитині), такі вулиці як ХХІІ Партз’їзду, або вулиця Хотинських комсомольців у тих же Чернівцях. Не знаючи історії, з самої тільки назви це не поясниш, але чомусь масового народного обурення подібні назви протягом багатьох років не викликали, що свідчить про силу звички. До будь-якої назви можна з часом звикнути. А щодо дітей – то тут “реформаторам” можна запропонувати провести творчий конкурс на краще пояснення.

Частина противників парку Реформації запропонувала в петиціях свої варіанти нової назви парку. Наприклад, парк Озерний, парк Гармонії, парк Веселка, також на честь поета і перекладача Іона Грубера, або біохіміка Ервіна Чаргафа,

¹⁴ Фещук, “У Чернівцях парк Жовтневий перейменували на парк Реформації. Лунають протести.”

¹⁵ Там само.

народженого у Чернівцях¹⁶. Свої варіанти, звичайно, їх авторам здаються кращими, пропозиції також поєднуються з несприйняттям назви парку на честь Реформації.

Підсумовуючи наведені позиції і асоціації, можна побачити, що в культурно-релігійному контексті Чернівців намагання закріпити значення феномену Реформації в урбанонімі викликає активний супротив достатньо великої частини суспільства. Асоціації, які урбанонім, пов'язаний з Реформацією, викликає у протестантів – носіїв реформаційних цінностей – зовсім інші, ніж ті, які виникають у громадян, що протестантизм не сповідують.

Причини, через які парк Реформації викликає протести громадськості, можна узагальнити як: звичка до старого, незнання змісту поняття, нерозуміння, як це пов'язати з місцевою історією, деякий холод і абстрактність назви, яка, здається, має інтелектуальні виміри, але не має чуттєвих; відсутність у назві чогось простого, теплого, звичного, рідного, “свого”, яке б можна було легко зрозуміти, виходячи із самого слова. Окремо додається секуляризм, який сприймає асоціацію з чимось релігійним як зазіхання на свої права (хоча ця позиція на фоні інших нетипова).

Жоден з противників парку Реформації не вибудовував асоціативний ряд, який би йшов від частини до цілого, від вузького до широкого, від феномену, який відбувся в конкретний період історії в Європі – до загальнолюдських прав, свобод і цінностей, які є актуальними для українців зараз, які пов'язані з перспективним осмисленням нашого майбутнього. Противники урбаноніма прагнули навпаки, до звуження змісту назви, його зведення

¹⁶ Денис Барковець, “Переименовать парк Жовтневий в парк Веселка,” Єдина система місцевих петицій, Чернівці, 21 листопада 2016, доступ отримано 29 жовтня 2017, <https://e-dem.in.ua/chernivtsi/Petition/View/341>; Проскурова, “Переименования парка Жовтневого у парк Гармонії.”; Тудан, “Переименовать парк Реформації (колишній Жовтневий) на парк. ім. Грубера.”; Іван Федак, “Переименования парку Реформації (Жовтневий) на парк Ервіна Чарграффа,” Єдина система місцевих петицій, Чернівці, 24 січня 2017, доступ отримано 28 січня 2017, <https://e-dem.in.ua/chernivtsi/Petition/View/432>; Оксана Черчел, “Переименования парку Реформації в парк “Озерний”,” Єдина система місцевих петицій, Чернівці, 25 січня 2017, доступ отримано 28 січня 2017, <https://e-dem.in.ua/chernivtsi/Petition/View/427>.

до такого, яке можна було б в двох словах пояснити дитині. На даному етапі видно ту величезну дистанцію, яка утворюється між двома типами мислення. Один тип - інтелектуальні узагальнення та ціннісні перспективи, інший – тяжіє до чуттєвості, вузького та конкретного. Оскільки не тільки в Чернівцях українці в цілому не дуже обізнані Реформацією і її наслідками, можна припустити, що ситуація з асоціативним сприйняттям протестантського урбаноніма, подібна до чернівецької, могла би виникнути і в інших містах України.

На даному етапі парк Жовтневий в Чернівцях так і не став остаточно парком Реформації. Чи можна подолати цю дистанцію між типами мислення й розкрити як для чернівчан, так і взагалі для українців змістовний і ціннісний потенціал феномену Реформації? Ми вважаємо, що найбільш оптимальний спосіб такого розкриття – це просвітництво. Адже громадськість, почувши про парк Реформації, починає шукати визначення цього слова у Вікіпедії, поверхових формулювань якої для розуміння цього феномену навряд чи достатньо. Просвітництво ж, на відміну від офіційних рішень про зміни урбанонімів, на відміну від емоційної війни петицій, зазвичай не викликає обурення громадськості, тому що ні до чого її не зобов'язує, ніщо в неї не відбирає, а просто пропонує відкрити для себе щось нове. Треба розуміти, що просвітництво може бути тільки поступовим, тобто не можна очікувати на швидкий результат. Асоціативний потенціал, пов'язаний з Реформацією, перебуває у згорнутому вигляді, він є занадто імпліцитним і його розгортання для української громадськості потребує інтелектуальних зусиль, невизначеного часу і неабиякого християнського терпіння.

Цього року в рамках проекту R500 просвітницькі акції проводяться в різних містах. Серед них вже гарно зарекомендувала себе така форма просвітництва як прес-тури, які протестантські церкви організують для ЗМІ. Саме під час таких прес-турів журналісти більше дізнаються про значення Реформації, її вплив на сучасність, актуальність її принципів. А через журналістів розуміння цього явища може поступово розгортатися й на

громадськість.

А серед застережень – слушною виглядає думка доктора філософських наук Романа Соловія, висловлена у статті “Юбилей Реформации: профанация или рецепция?”¹⁷. Він говорить про те, що не слід піддаватися тенденції інструменталізації або примітивізації Реформації. Навпаки, використовуючи її інтелектуальні й духовні здобутки, треба створювати умови для формування мислячої людини. Світ ставить перед нами багато запитань, але від нас залежить, чи створимо ми такі умови, спираючись на Реформацію, завдяки яким знайдуться відповіді.

¹⁷ Роман Соловий, “Юбилей Реформации: профанация или рецепция?” РІСУ, 24 жовтня 2016, доступ отримано 29 жовтня 2017, https://risu.org.ua/ru/index/expert_thought/authors_columns/rsoloviy_column/64881/.



ТРАНСФОРМАЦІЇ УКРАЇНСЬКОГО АДВЕНТИЗМУ В ЕПОХУ ПОСТМОДЕРНУ (SENTENCIA SUA)

Іван Чернушка

*Буковинський біблійний інститут
вул. Турецька, 10, Чернівці, 58000, Україна*



В Україні відбувається становлення нового формату відносин між церквами, громадянським суспільством і державою як трьома самостійними інституціями. Цей тип відносин можна назвати “партнерським”, або “реформаторським”. Україна запозичує дедалі більшу кількість елементів державно-церковного і суспільно-церковного партнерства за взірцем низки європейських країн, зберігаючи високі стандарти релігійної свободи. Зазначені процеси, які значно пришвидшилися останніми роками, гостро поставили питання не лише про готовність держави та суспільства розвивати тісну співпрацю з церквами, а й стали викликом для українських церков. Наскільки різні українські церкви готові не на словах, а й на практиці бути надійним партнером для української держави та громадянського суспільства? Особливо актуальним це питання є відносно

протестантських церков, які найбільш активно ратували за впровадження партнерської моделі відносин релігійних організацій із державою та суспільством. У релігійній мережі України значну частку становлять протестантські громади, маючи близько третини громад від загальної кількості. Протестантські об'єднання є членами Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій та вважаються найбільш динамічним релігійним напрямком, що займає активну громадянську позицію. Водночас їхня соціальна діяльність та позитивний вплив на суспільство у часи історичних випробувань сьогодення не вповні висвітлені в роботах вітчизняних релігієзнавців.

Український адвентизм переживає оновлення форм власного місіонерського і соціального служіння, що пов'язано із розповсюдженням ідеалів “інтегративного благовістя” та впровадженням проєктів комплексної місіонерсько-місійної роботи в сучасних умовах. Відповідні теорії та практики дозволяють українському протестантизму протистояти внутрішнім і зовнішнім викликам, детермінованим релятивізмом доби постмодерну, з дискусіями навколо гендерного питання та з соціальними кризами останніх років. Адвентизм, як пізньопротестантська спільнота, коливається між пізньомодерним і постмодерним стилем життя і проповіді, як між двома парадигмами, а зсув парадигми в адвентистській місіології відбувається поступово.

У сучасному релігієзнавстві, зокрема українському, приділяється значна увага трансформаціям протестантизму, які відбуваються сьогодні завдяки утвердженню нової епохи в історії людства та християнства – постмодерну. Проведений у роботі аналіз особливостей трансформацій усіх різновидів протестантизму на сьогоднішньому етапі розвитку особливо важливий в умовах України. Адже у цілому український протестантизм залишається консервативним, і процеси модернізації усіх різновидів протестантизму в Україні мають власні специфічні риси. При цьому необхідним є більш чітке і пристосоване до українського контексту розрізнення між

трансформаціями у напрямку переходу до постмодерної парадигми, з одного боку, і трансформаціями теорії та практики в межах парадигми пізнього модерну, з іншого боку.

Відповідно до принципів Реформації, Церква Адвентистів Сьомого Дня (далі – АСД) шукає опори в принципах, які можна верифікувати, у досвіді, що видається достовірним, та у віровченні, яке також можна зафіксувати як нормативне. Усе, що є позитивного у постмодерному християнстві – наприклад, повернення до наративності світогляду, також є можливим для релігійних організацій, які розвиваються в межах пізньомодерної парадигми. Так, адвентизм, як явище пізнього модерну, з самого початку мав яскраво виражений наративний характер, оскільки “Велика боротьба” й інші книги Е. Вайт задавали наративне розуміння християнства як норми. Також адвентизму не потрібно пристосовувати ідеали місіонерської та місійної роботи до умов постіндустріальної і постмодерної цивілізації, оскільки відповідні проекти були зображені у концепції християнізованого міста Е. Вайт, яка в наш час трансформувалась в проект “Місто-Вулик”. Якщо постмодерні теологи підкреслюють власне розмежування із модерном, то об’єктивний релігієзнавчий аналіз дозволяє обґрунтувати наявність спадковості між постмодерними й пізньомодерними типами християнської теорії і практики. Зокрема, це відбувається через розвиток наративного характеру сучасної релігійності. У цьому контексті особливо важливо, що адвентизм із самого початку власного виникнення намагався утвердитися як наратив, вільний від обмеженостей ліберального і консервативного богослов’я, специфіка якого виявляється у поверненні до Біблії, як нового входження у цілісний наративний світ Писання. Теорії та практики адвентизму, особливо – українського, є яскравим прикладом пізньомодерного християнства, водночас, робиться наголос на тому, що неможливо жити у постмодерному світі й бути повністю вільним від його впливу. Деякі тенденції доби постмодернізму знаходять своє відображення у дискусіях всередині адвентизму. Особливо це стосується дискусії щодо жіночого священства.

Проте, як би сильно не наближався адвентизм до відкритості сучасному світові, він не може прийняти принципово важливі для постмодерного богослов'я постулати: можливість вічного спасіння для усіх християн і навіть не християн; наголос на можливості помилок у Біблії і фактичне введення пріоритету авторитету спільноти й особистості (постлібералізм) чи традиції і досвіду (постконсерватизм) перед біблійним вченням. Так само, і характерне для постмодерного християнства повне розмивання межі між релігійним і нерелігійним також є неприйнятним для адвентизму. Варто наголосити, що методи та принципи місіонерської діяльності Церкви АСД, для якої характерна як відкритість до діалогу із суспільством, так і вірність основним принципам та цінностям християнства є “дорожньою картою” розбудови Церкви АСД, як релігійної організації значущої для суспільства. Відтак, в дусі Реформації, Церква АСД висуває відповідні тези, а саме: “вірність істині та гнучкість у методах”, “щиро поважаюча і любляча людей”, “життєстверджуюча і динамічна”, “дбайлива і дружелюбна”, “відкрита і комунікабельна”, “приваблива для суспільства”. Ці принципи суголосні богословському постмодернізму. Проте, якщо концептуальні положення Церкви Адвентистів сьомого дня в Україні співзвучні сучасним світовим постмодерним тенденціям, їх не можна вважати різкою зміною концепції розбудови адвентистської Церкви, адже діалогічність, соборність, відкритість українські адвентисти запроваджують у своїх практиках уже декілька десятиліть поспіль.

Зважаючи на становлення в світі та українському суспільстві нової “діалогічної” парадигми, місіологічним відділом Уніону (Союзу) Церкви АСД було запропоновано якісно новий місіонерський проект “Вулик”, відповідно до якого засновані адвентистами молитовні будинки, медичні центри, магазини та кафе розглядаються як “центри впливу” і знаки присутності адвентизму у сучасному місті, як місця для діалогу, які одночасно є і територією церкви, і територією міста.

Проведені методом аналізу документів системні дослідження

дозволяють стверджувати, що за останні роки в Україні Церквою АСД було сформовано монолітну місіонерську структуру, що охоплює більшість локальних груп в усіх соціальних сферах, та створено цілісний комплекс місіологічних проєктів, які відповідають діалогічній парадигмі й адаптовані до особливостей сучасного українського соціуму. Тому можемо констатувати, що Церква АСД в Україні є “відкритою” Церквою, місіонерська діяльність якої відповідає новітній діалогічній парадигмі, розробленій у загальнопротестантському теологічному дискурсі.

В наш час мають місце нові тенденції у місіонерській діяльності Церкви АСД, які засновуються на парадигмальних засадах діалогу церкви і суспільства, а також проявляються в формах, методах і практиках відділів “здоров’я”, “освіти”, “глобальної місії”, “інформації”, “видавничому” та “молодіжному”. Аналіз підтверджує, що місіонерська та місійно-соціальна діяльність Церкви АСД спрямована на саморозвиток особистості й спільнот і становить єдиний комплекс, а відповідна активність у її функціональних проявах належить до ядра церковної ідентичності АСД.

Місіонерську діяльність “музичного”, “молитовного”, “жіночого”, “сімейного” та “дитячого” відділів, а також адвентистських асоціацій і клубів на території України у пострадянський період можна зарахувати до пізньомодерного типу місіонерства.

Соціорелігійна та місіонерська діяльність у межах діалогічної парадигми відділів Церкви АСД в Україні у пострадянський період є соціально активною й адаптованою, що дозволяє Церкві АСД виходити за рамки “маргінального становища” в суспільстві, але при цьому не втрачати власної ідентичності.

Церква АСД має цілісне “пророче бачення” трансформованого суспільства, розуміючи, що ситуацію можна змінити вже сьогодні, й активно намагається покращити соціальну дійсність як для вірних, так і для суспільства в цілому. Це дозволяє долати певну відчуженість від соціуму, яка спостерігалася у минулому і була наслідком не лише антагонізму з ворожим суспільним


оточенням, але й есхатологічного світогляду вірних Церкви АСД. Не відмовляючись від есхатологічного вчення та критичної оцінки сучасності, Церква АСД робить більший акцент на місіонерській і соціальній діяльності в соціумі заради його позитивної трансформації.



СУЧАСНА РЕЛІГІЙНА КАРТА УКРАЇНИ: СТАТИСТИКА, АНАЛІЗ, ВИСНОВКИ

Олександр Геніш

Полтавський національний педагогічний
університет імені В. Г. Короленка
вул. Остроградського, 2, Полтава, 36000, Україна



Міністерство культури України оприлюднило офіційну статистику про мережу церков і релігійних організацій в Україні станом на 1 січня 2017 р., проаналізувавши яку зробимо декілька висновків. Отже, найбільш чисельно представленою у релігійному плані продовжує залишатись Львівська область – 3 128 релігійних організацій, 19 духовних навчальних закладів, 1 937 шкіл та 2 911 священослужителів. Найменш активними у релігійному житті – Сумська, Миколаївська та Кіровоградська області¹.

У десятку найбільших релігійних організацій в Україні (за кількістю релігійних організацій) увійшли:

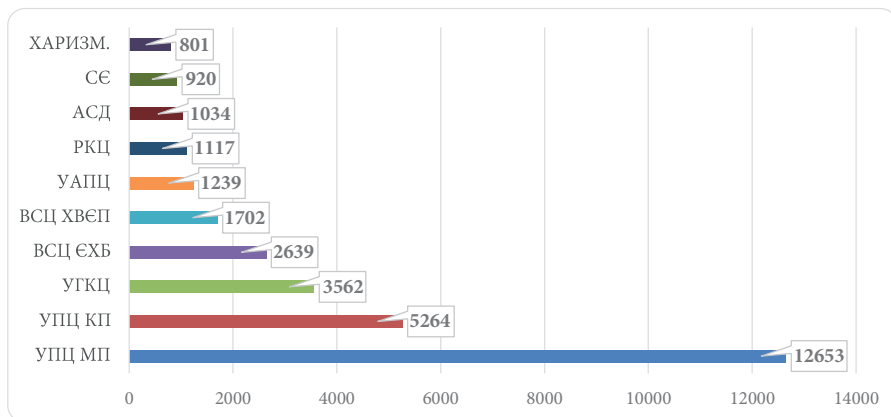
1. Українська православна церква (УПЦ МП) – 12 653 релігійні організації;
2. Українська православна церква (УПЦ КП) – 5 264;

¹ Релігійні організації в Україні станом на 1 січня 2017 року, доступ отримано 30 вересня 2017, <https://risu.org.ua/ua/index/resourses/statistics/ukr2017/67269/>.

3. Українська греко-католицька церква (УГКЦ) – 3 562;
4. Всеукраїнський союз церков євангельських християн-баптистів (ВСЦ ЄХБ) – 2 639;
5. Всеукраїнський союз церков християн віри євангельської-п'ятидесятників (ВСЦ ХВЕП) – 1 702;
6. Українська автокефальна православна церква (УАПЦ) – 1 239;
7. Римо-католицька церква в Україні – 1 117;
8. Українська уніонна конференція церкви адвентистів сьомого дня (АСД) – 1 034;
9. Релігійні організації Свідків Єгови – 920;
10. Інші релігійні організації харизматичного типу – 801.

10 найбільших релігійних організацій в Україні

Рис. 1. Найбільші релігійні організації в Україні



Щодо протестантизму, то в Україні найбільша кількість релігійних організацій належить баптистам – 2 987, одразу за ними йдуть п'ятидесятники – 2 798, далі – харизмати – 1 441 та адвентисти – 1 081. У відсотковому відношенні релігійні організації у протестантизмі розподілилися так:

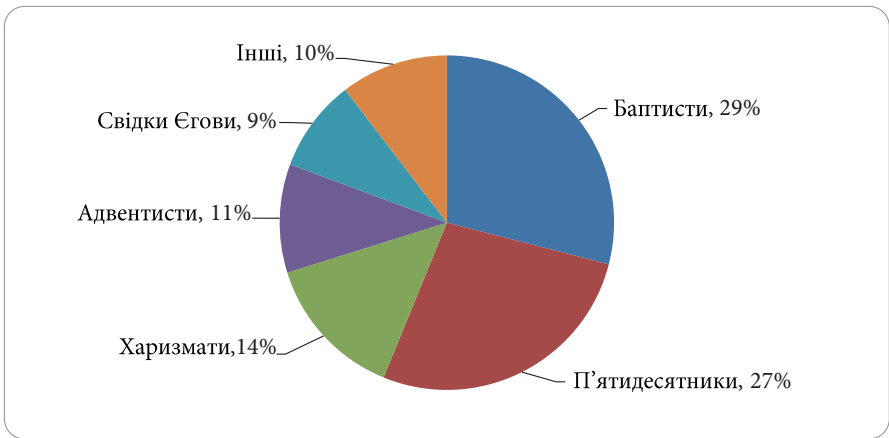


Рис. 2. Протестантські організації в Україні (у %).

Найбільша кількість п'ятидесятницьких громад знаходиться у Рівненській та Волинській областях, тут їх кількість становить 271 та 205 відповідно. Найменше їх у Сумській – 7 та Луганській областях – лише 42 (з них – 14 ВСЦ ХВЕ).

Кількість п'ятидесятницьких (УЦХВЕ) громад в Україні станом на 01.01.2017 рік

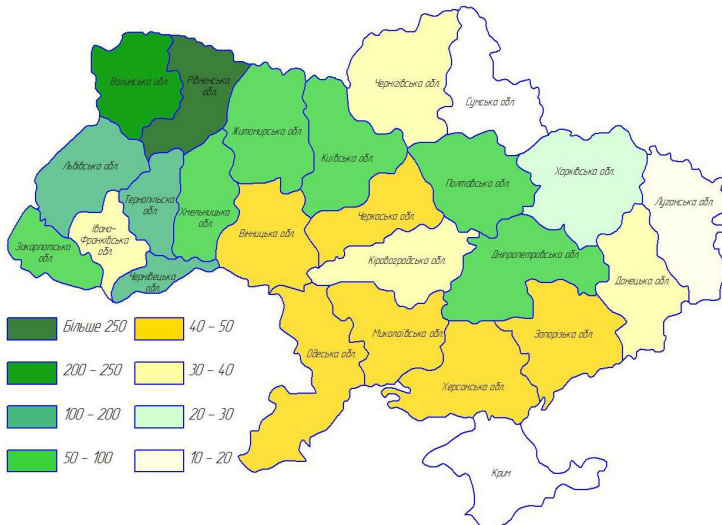


Рис. 3. Територіальний розподіл густоти релігійних громад УЦХВЕ за областями.

Баттизм найбільш поширений у Київській – 249, Черкаській – 192, Вінницькій – 184, Чернівецькій – 182, Донецькій – 171, Одеській – 167 та Хмельницькій – 161 областях.

Кількість баптистських громад в Україні
станом на 01.01.2017 рік

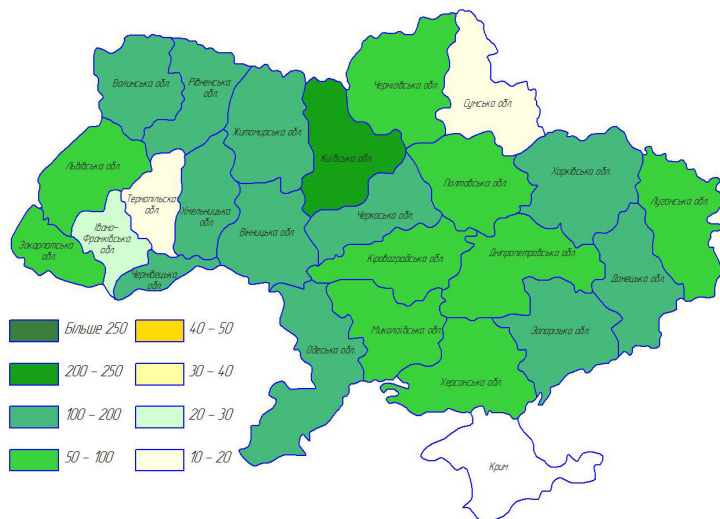


Рис. 4. Територіальний розподіл густоти релігійних громад ВСЦ ЄХБ за областями.

За кількістю харизматичних церков лідирують Донецька – 179, Дніпропетровська – 132 та Київська – 126 області.

Протягом останніх п'яти років кількість п'ятидесятницьких (ВСЦ ХВЕП) діючих громад залишається майже незмінною, хоча, починаючи з 2014 року, спостерігається незначне їх зменшення. Так, станом на 2013 р. діяло 1 533 громади, на 2014 – 1 616, на 2015 – 1 610, на 2016 – 1 605, на 2017 – 1 601. Щодо Рівненської та Волинської областей, навпаки, щорічно спостерігається незначний позитивний приріст.

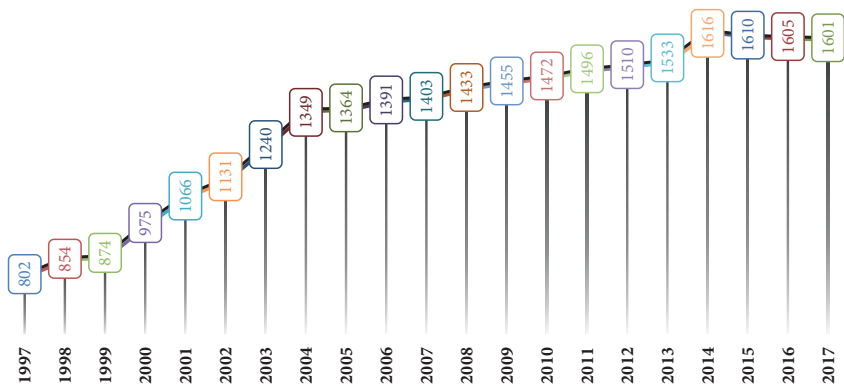


Рис. 5. Графік зміни кількості громад УЦХВЄ за 20 років.

Проаналізувавши Рис. 5 констатуємо, що впродовж останніх декількох років кількість п'ятидесятницьких громад стала спадати. Дана ситуація спостерігається і в баптизмі – лише за останні три роки кількість діючих громад зменшилась на 97.

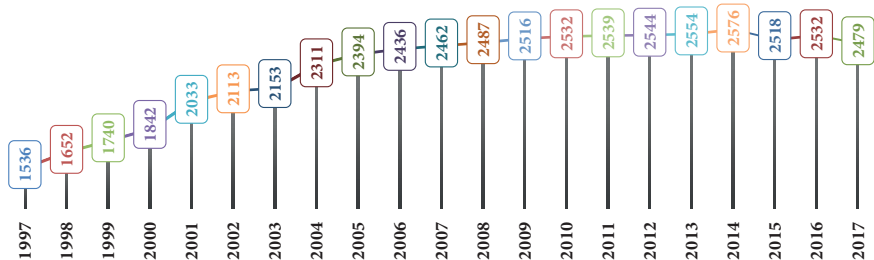


Рис. 6. Графік зміни кількості громад ВСЦ ЄХБ за 20 років.

На обласному Місіонерському форумі євангельських християн-баптистів (22 червня 2013 р., м. Хмельницький) Микола Каспров, заступник голови ВСЦ ЄХБ, озвучив статистику, згідно з якою число членів баптистської церкви скорочується порівняно з даними десятирічної давності. Так, у 2012 р. 1 145 церков по Україні не охрестили жодної людини². Тому, зважаючи на цю ситуацію, баптисти оголосили 2013 рік – Роком місії. Як бачимо

² Релігія в Україні: Скорочується чисельність баптистів України, доступ отримано 30 вересня 2017, <http://www.religion.in.ua/news/vazhливо/22490-skorochuyetsya-chiselnist-baptistiv-ukrayini.html>.

з графіка, протягом 2013 р. кількість баптистських громад таки зросла (на 22) і сягнула рекордної позначки за весь час існування ВСЦ ЄХБ. Проте, після закінчення Року місії відбулось їх раптове зменшення, давши початок негативній тенденції щодо зменшення, яка триває й досі.

У *харизматичних* церквах, навпаки, спостерігається незначна тенденція щодо зростання. Порівняно з 2016 р. кількість громад збільшилась на 30³ (з 1 337 у 2016 р. – до 1 367 у 2017 р.).

Аналізуючи статистичні дані кількості п'ятидесятницьких громад (ВСЦ ХВЄП, нині УЦ ХВЄ) за останні 20 років, бачимо, що їх кількість зросла вдвічі (з 802 у 1997 р. – до 1 601 у 2017 р.), але починаючи з 2014 р., спостерігається незначний від'ємний приріст. Одними з можливих пояснень такого стану є:

1. *Військово-політична криза*. В умовах війни, зазвичай, мова ведеться не про утворення нових церков, а про збереження існуючих. Передусім, варто зазначити, що певне зменшення чисельності релігійних громад України відбулось внаслідок анексії Криму Російською Федерацією. Так, у статистиці за 2013 р. в АРК існувало 69 громад ВСЦ ЄХБ і 9 ВСЦ ХВЄП⁴, які у статистиці на 2017 р. не значаться.

Сергій Тимченко, директор Центру РЕАЛІС, християнського освітнього, видавничого та душеопікунського служіння у Києві, бачить серед українських протестантів три політичні орієнтації: деякі все ще уникають участі в політичному житті, інші – підтримують дії Кремля, треті – вважають, що активна участь в політиці є християнським обов'язком⁵. Зростаюча політична активність різних українських церков може призвести до негативних наслідків – ймовірних церковних розколів.

³ Релігійні організації в Україні станом на 1 січня 2016 року, доступ отримано 26 вересня 2017, <https://risu.org.ua/ua/index/resources/statistics/ukr2016/63055/>.

⁴ Релігійні організації в Україні станом на 1 січня 2013 року, доступ отримано 23 вересня 2017, http://www.irs.in.ua/index.php?option=com_content&view=article&id=1199%3A1&catid=51%3Astats&Itemid=79&lang=uk.

⁵ Еліот Р. Марк, *Тематичний номер про вплив української кризи на церкву та християнське служіння*, доступ отримано 30 вересня 2017, http://www.eastwestreport.org/pdfs/2014.07.03_EWCMR_UKR-1.pdf.

Наростаючі соціально-політичні відмінності серед українських євангельських християн можуть призвести до нових розділень, схожих на добре відомий розкол реєстрованих та не реєстрованих церков за радянської доби. Важливо пам'ятати, що цей розкол в рядах євангельських християн на початку 1960-х також був результатом різних поглядів християн стосовно відношення до держави.

Місіонер Джон Уайт стверджує, що проблеми ідентичності таки призвели до певної міри страху та розділень у східноукраїнських євангельських церквах⁶. Пастор “Церкви добрих перемен” м. Маріуполя Геннадій Мохненко під час інтерв'ю телеканалу “Імпакт” повідомив, що після того, як він із-за кафедри заявив про відкриту проукраїнську позицію, частина людей із його церкви пішла⁷. Однак, такі дискусії не отримали публічності в церквах. Проповіді загалом були зосереджені на інших питаннях, а у церкві багато хто уникав обговорення спірних питань. Більше конфліктів між проукраїнською та проросійською позиціями були очевидні у рідинах, а не під час богослужінь. Таким чином, більше дискусій та суперечок відбулося у соціальних мережах, аніж у церковних будівлях. Попри це, соціально-політична криза в Україні ставить перед євангельськими церквами важливі задачі, такі як визначення соціально-політичної ідеології, питання ідентичності та ставлення до “іншого” (наприклад їхніх сусідів, що страждають від насилля та несправедливості; їх євангельських братів і сестер, чиї погляди на політику відрізняються від їхніх власних; людей з інших конфесій) тощо.

2. *Харизматія*. Значний успіх харизматичного руху за останні роки негативно відображається на розвитку п'ятидесятництва. Для багатьох людей харизматичний рух став альтернативою останнього, оскільки сприймається ними, як більш сучасний, доступний та “легкий” спосіб служіння Богу.

3. *Постмодернізм та метамодернізм (пост-постмодернізм)*.

⁶ Там само.

⁷ Мохненко Геннадій: *Інтерв'ю на телеканалі “Імпакт”*, доступ отримано 30 вересня 2017, <http://www.slavicsac.com/2014/11/07/mokhnenko-putin>.

Постмодернізм приніс із собою скептицизм та байдужість до християнства, нівелювавши поняття істини. Наслідки постмодернізму Європа відчула раніше – ще 1992 р. Фредерік Катервуд, экс-віце-президент Парламенту Європи, зазначив: “хоч ми і почистили наш європейський дім від фашизму і комунізму; хоч демократія і свобода слова поширюються від Атлантики до Урала; з точки зору християнства, яке колись переважало тут, Європа є більшою пусткою, ніж коли-небудь раніше”⁸. Секуляризація, як ідеологія, нанесла непоправний удар історичному християнству. Наслідки постмодернізму, які Європа відчула ще декілька десятиліть тому, сьогодні відчувають посткомуністичні країни.

Тим часом світові науковці та філософи ведуть мову про нову культурно-світоглядну епоху, яка прийшла на зміну останній – метамодернізм, або пост-постмодернізм. Цей термін впроваджений 2010 р. голландськими вченими і філософами Тимотеусом Вермюленом і Робіном ван ден Аккером у статті “Нотатки про метамодернізм” (*Notes on Metamodernism*)⁹.

Якщо для постмодернізму характерні такі поняття, як деконструкція, іронія, стилізація, релятивізм та нігілізм, то метамодернізм відроджує загальні класичні концепції і універсальні істини, але при цьому не повертається до “*наївних ідеологічних позицій модернізму*” і перебуває у стані балансування між аспектами культур модернізму і постмодернізму. Іншими словами, покоління мета модерну – це своєрідний оксюморон, в якому можуть поєднуватися, здавалось би, протилежні речі. Світ увійшов в епоху метамодернізму, і проблема людини цієї епохи – подвійна мораль, вміння людини пристосовуватися до економічно-політичних змін, до світу, цураючись своєї релігійної ідентичності, виправдовуючи це сучасністю. Така подвійність у християнстві викликає розчарування в тих людей, які стали

⁸ Сергей Головин, *Мировоззрение – утраченное измерение благовестия* (Симферополь: ДИАИПИ, 2008), 30.

⁹ Тимотеус Вермюлен, Робин ван ден Аккер, “*Заметки о метамодернизме*” (*Notes on Metamodernism*), доступ отримано 30 вересня 2017, <http://www.emerymartin.net/FE503/Week10/Notes%20on%20Metamodernism.pdf>.

на шлях пошуку абсолютних, універсальних істин. Бачачи невідповідність у їхньому сповіданні та практичному житті, останні ставлять під сумнів той факт, що цю істину варто шукати саме тут, у християнстві, Біблії, Ісусі Христі, зрештою, у Церкві, яка є *“стовпом і утвердженням”* цієї істини (1 Тим.3:15).

У статті Тімотеуса Вермюлена і Робіна ван ден Аккера зазначається, що більшість постмодерністських тенденцій приймають нову форму і, що головне, новий зміст: *“історія продовжується вже після її поспішно оголошеного кінця”*¹⁰.

4. *Низька кваліфікованість церковних кадрів.* Віце-президент Російського біблійного товариства С. Попов відзначає: *“Заявлений активний ріст протестантських Церков в житті суспільства неминуче потребує авторитетності їх керівників, підготовки компетентних лідерів, ставки на прогресивність. Про який соціальний, культурний, науковий вплив може вестися мова, коли рівень віри, грамотності віруючих фактично не зрушився з мертвої точки радянських часів. При усіх занадто перебільшених успіхах богословської освіти, на жаль, так і не вдалось сформувати нове творче покоління, яке звершило б прорив в теорії і практиці протестантизму. Нам вкрай не вистачає грамотних і спосібних авторів, дослідників-теоретиків, далекоглядних керівників. Освіта і самоосвіта повинні стати справою кожного і всіх”*¹¹.

“Більшість європейців Бога не потребують”, – такий песимістичний висновок робить голландський богослов Антон Хаутепен після аналізу секуляризаційних процесів, які, починаючи з 1965 р., спричинили в Західній Європі масовий відхід від традиційних християнських Церков¹². Здавалося б, західноєвропейський досвід не можна прикладати до українських реалій, але окремі процеси в суспільстві виявляють, якщо не симптоми кризи, то принаймні ознаки спаду динаміки зростання

¹⁰ Там само.

¹¹ Форум “Простая Церковь”, доступ отримано 30 вересня 2017, <http://www.simplechurch.com.ua/forum/4--/1209--.html>.

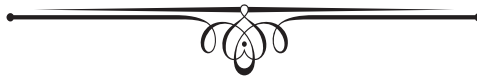
¹² Антон Хаутепен, *Бог открытий вопрос. Богословские перспективы современной культуры* (Москва: ББИ, 2008), 57.

кількості традиційних для України релігійних громад. І, якщо наприкінці минулого століття ще можна було символічно ділити Європу в релігійному сенсі на: Західну, де спостерігається серйозна криза християнського світогляду, що сформував феномен європейської цивілізації і всього, що з ним пов'язане; і Східну, в якій після доби атеїзму відбувалося релігійне піднесення, повернення до християнських цінностей, то в XXI ст. таке співставлення все менш актуальне.

Тому історичні церкви України повинні оцінити ситуацію, що склалася для того, щоб пережити цю кризу і вийти з неї з новими силами. Кожна історична епоха ставить перед християнством певні, по своєму особливі виклики, від відповідей на які залежить його майбутнє. Потреби людей нашого часу та їх первинні духовні запити не змінилися, вони зазнали лише зміни у формах, в яких вони проявляються. Нове покоління людей, вільне від ідейної спадщини тоталітарного минулого, напоєне духом плюралістичного, постмодерністського, глобалізованого і знеособленого світу по-іншому сприймає істину, але тим не менш постійно перебуває у її пошуку. Така специфіка світогляду сучасного покоління створює особливі виклики, на які Церква змушена реагувати.



**ПРОСОПОГРАФІЧНІ АСПЕКТИ
ПРОТЕСТАНТИЗМУ**





РОЛЬ ЕЛЛЕН ВАЙТ У ФОРМУВАННІ АДВЕНТИСТСЬКОЇ ДОКТРИНАЛЬНОЇ СИСТЕМИ

Валентин Шевчук

Львівський національний університет імені Івана Франка,
кафедра давньої історії України та архівознавства
вул. Університетська, 1, Львів, 79000, Україна



Проблематика дослідження полягає в існуванні двох протилежних позицій щодо ролі Еллен Вайт у формуванні та становленні доктринальної системи церкви Адвентистів сьомого дня (далі – АСД). Одна категорія дослідників схиляється до думки, що творча діяльність Е. Вайт повністю посприяла формуванню та становленню фундаментальних доктрин Адвентистської церкви, внаслідок чого її називають “засновником адвентизму”¹, інша група дослідників абсолютно відмежовує вплив Е. Вайт, стверджуючи, що адвентисти лише задекларували та офіційно визнали вже існуючі протестантські

¹ Владимир Лалуев и Андрей Лесовиченко, “О “Пророчествах” Еллен Уайт как образцах литературных “видений” и основах вероучения адвентизма,” *Современные исследования социальных проблем* 11 (2015), 196.

догмати, котрі притаманні теології Реформації². Отже, мета роботи полягає у з'ясуванні ролі Еллен Вайт у формуванні та становленні доктринальної системи церкви АСД.

Відомо, що вчення АСД систематизовано у 28-и пунктах і викладене в книзі “На початку було слово”. Одним із пунктів віровчення є визнання прогресивно-динамічної ролі “Духа пророцтва” (*книга Відкриття 19:10*) в історії людства, яка впродовж століть виявлялася через діяльність біблійних пророків. Адвентисти вірять, що в останній період історії землі пророчий дар був даний Е. Вайт, метою якого є приготування людей до другого приходу Христа, а також застереження людства щодо Божого суду, який неодмінно чекає кожную людину³.

Професор церковної історії Джорж Найт у своїй праці “Знакомство з Еллен Вайт” зазначив, що Еллен у підлітковому віці була послідовницею Вільяма Міллера. Разом із іншими міллеритами пережила “велике розчарування”, внаслідок чого приєдналася до групи людей, які переосмислили дату другого приходу Христа і дійшли висновку, що Святе Письмо не містить точного датування, а призначення будь-яких дат не відповідає біблійному вченню⁴. З часом невелика група дослідників Біблії перетворилася у великий рух під назвою “Адвентисти сьомого дня”. У 1863 р. церква АСД отримала офіційну реєстрацію, почавши розповсюдження свого вчення у світі.

Початком формування доктринальної системи АСД вважається 1845 р., а завершенням 2005 р. –остання доктрина під назвою “Зростання у Христі” була додана на з’їзді 58 Генеральної конференції в Сент-Луїсі. Причиною такого довгого періоду формування доктрини, стала віра у характер “прогресуючого

² Вікторія Любашенко, *Історія протестантизму в Україні* (Львів: Просвіта, 1995), 261.

³ Николай Жукалюк, Виктория Любашенко. *История Церкви христиан Адвентистов седьмого дня в Украине* (Киев: Джерело життя, 2003), 316.

⁴ Джорж Найт, *Знакомство с Еленой Уайт* (Заокский: Источник жизни, 2002), 12.

відкриття” фундаментом якого є “тільки Писання”⁵.

На початку пошук “істини” відбувався на так званих “суботніх конференціях” (1848–1850 рр.) під час, яких відбувалися диспути та вивчення Біблії щодо знаходження вірної основи для затвердження чергової доктрини. Часто траплялося так, що серед 40 присутніх не було і двох з однаковою думкою, що породжувало сум’яття і розбіжності⁶. На зазначених конференціях, також була присутня Е. Вайт, яка разом із чоловіком Джеймсом Вайтом не завжди розуміла перебіг теологічних дебатів, тим паче не могла впливати на хід дослідження, оскільки до 1872 р. не мала загального визнання свого пророчого дару. Інколи, вона бачила “пророче відділення”, у якому отримувала “світло” тобто відкриття, щодо правильності прийнятих тих чи інших теологічних висновків, проте останнє слово залишалося за авторитетом Біблії⁷.

До прикладу розглянемо декілька цитат із творів Е. Вайт на досліджувану проблематику, одна із них записана у книзі “Велика боротьба” і звучить таким чином: “Святе письмо належить приймати як єдине авторитетне і непогрішиме відкриття Божої волі. Воно – взірєць християнства, джерело віри і мірило духовного досвіду”⁸, друга у книзі “Служителі Євангелія”: “Мої книги написані, щоб привернути увагу людей до Біблії”⁹; “Мої твори данні для того, щоб утвердити в свідомості людей відомі раніше істини. Записані свідощтва покликані не для того, щоби дати “нове світло”, а для того, щоб в свідомості людей більш яскраво закарбувати уже відкритті раніше істини”¹⁰.

Отже із вище викладеного зрозуміло, що Е. Вайт, як авторка

⁵ Пізній протестантизм в Україні, том 6 (п’ятидесятники, адвентисти, свідки Єгови) [Історія релігії в Україні: у 10-ти томах, за ред. Анатолія Колодного та Петра Яроцького] (Київ: Видавець С. Сурма, 2008), 268.

⁶ Артур Уайт, *Женищина ведомая Богом* (Заокский: Источник жизни, 2010), 59.

⁷ *Дар пророчества в Писании и истории*, под общей редакцией Альберто Тима и Дуейна Эсмонда (Заокский: Источник жизни, 2017), 336.

⁸ Еллен Уайт, *Велика Боротьба* (Київ: Джерело життя, 1995), 5.

⁹ Елена Уайт, *Служители Евангелия* (Заокский: Источник жизни, 1998), 260.

¹⁰ Елена Уайт, *Свидетельства для Церкви: 5 т.* (Заокский: Источник жизни, 2010), 664–665.

майже 100 тисяч сторінок рукописного тексту неодноразово підкреслювала, що її твори: “як менше світло і тим, хто зробив Біблію предметом свого вивчення, вони були б непотрібні”¹¹.

Крім того, після смерті Е. Вайт у 1915 р. усі доктринальні поправки, уточнення чи зауваження розглядалися та затверджувалися на сесіях Генеральної конференції делегатами, які були представлені із різних країн світу. Такий підхід церкви мінімізував вплив однієї особи на глобальні рішення щодо доктринального оформлення церкви АСД.

У книзі “Настольна книга служителя” у розділі присвяченому діяльності Е. Вайт наведено запитання: “Чи належить Еллен Вайт основна заслуга у розробці доктринальних основ адвентистів? Чи є вона творцем адвентистської богословської системи? Чи є вона автором нового, адвентистського підходу у тлумаченні біблійних пророцтв? Чи коли небудь претендувала Е. Вайт на те, щоб її твори замінили богословські дослідження, які проводяться церквою стосовно тлумачення біблійних текстів і пророцтв? На усі перераховані запитання дана чітка і категорична відповідь ‘ні!’”¹².

Далі продовжується думка, яка сформована наступним чином: в основі адвентистської церковної догматики не лежать твори “духа пророцтва”, а лише книги Святого письма. Біблія – єдине джерело усіх адвентистських доктринальних положень. Адвентистській церкві не належить ні одна доктрина, яку б вона взяла виключного із творів “духа пророцтва” і яка би не знаходила місця підтвердження в Біблії¹³.

Отже, доктрини церкви АСД були дослідженні на “суботніх конференціях”, які відбувалися з 1848–1850 рр. в результаті дослідження Біблії і дискусій послідовників Міллера, а згодом

¹¹ Там же.

¹² *Настольная книга служителя: в 3-х т.*, главный редактор Н. Либенко, т. 1: Учение и принципы жизни адвентистов седьмого дня. Пасторское богословие. Жизнь и труды Уайт. Издание Церкви христиан – адвентистов седьмого дня (Москва: Первая образцовая типография, 1989), 407–408.

¹³ Там само.

затверджувалися на загальних зборах шляхом голосування. Варто зазначити, що Е. Вайт була одним із лідерів-піонерів адвентизму, але не була творцем адвентистських доктрин, а лише повноправним учасником конференцій, і на рівні з усіма делегатами мала дорадчий голос.

Доктрини Адвентистів сьомого дня, як було сказано вище, викладені в 28 пунктах віровчення, які в основному базуються на теологічних здобутках Реформації і не представляють собою чогось нового, оскільки прийняті у спадок від своїх попередників. Зокрема, це:

- Прийняття Біблії, як єдиного джерела боговідкриття;
- Визнання Ісуса Христа в ролі заступника і посередника між Богом і людиною;
- Унікальна роль віри у набутті людиною праведності Христа;
- Розгляд історії людства в контексті Вселенської боротьби між добром і злом;
- Самостійне тлумачення та дослідження Біблії;
- Священство і рівність всіх прихожан перед Богом;
- Віра у буквальный прихід Христа на землю і т.д.

Проте деякі пункти віровчення є унікальними і неповторними, які не зустрічаються в інших сучасних протестантських конфесіях. До них відносять: вчення про святинище, тлумачення “духовних дарів”, як дар пророцтва в особі Е. Вайт, святкування суботнього дня, санітарна реформа, віра в тисячолітнє царство, яке наступить після другого приходу Христа та дотримання хіліастичного погляду щодо сутності людської природи, тобто єдності і неподільності духу, душі і тіла.

Проаналізуємо детальніше і дамо відповідь на питання, кому ж насправді належить ініціатива щодо дослідження Святого Письма та затвердження відмінних від іншого протестантизму унікальних доктрин АСД. Найбільш відомою та дискурсивною доктриною представленою церквою АСД є доктрина про біблійну суботу, котру Христос та його учні виконували під час перебування Христа на землі. Безпосереднім поштовхом до прийняття АСД

суботи стали праці методистського служителя Дж. Сторрза (1796–1879), який викладав свої у праці під назвою “Питання: чи є душі нечестивих безсмертними?”, надрукований 1842 року. Його дослідження привернули увагу – адвентиста Джозефа Бейтса, який прочитав статтю Дж. Сторрза та Т. М. Пребл про суботу, опубліковану у журналі “Надія Ізраїля”. Після консультацій з товаришем Фредеріком Вілером, він вирішив святкувати суботу¹⁴. Наступного року Дж. Бейтс написав трактат із 48-и сторінок під назвою “Сьомий день, субота, як вічне знамення”, в якому пояснив причини святкування суботи на підставі Десяти Заповідей, які є моральним путівником для усіх християн.

Відношення Е. Вайт до буквального виконання четвертої заповіді було негативним, оскільки вона разом із своїм чоловіком та сестрою серйозно не сприймала тлумачення та погляди Дж. Бейтса. Через рік, 30 серпня 1846 р. вони детально дослідили факти, викладені у брошурі Дж. Бейтса й ухвалили рішення святкувати сьомий день тижня – суботу¹⁵. І тільки у квітні 1947 р. Еллен отримала перше видіння щодо суботи¹⁶, яке підтвердило, що висновки до яких вони прийшли щодо суботи є вірними. Отже, ініціатива щодо запровадження доктрини про суботу не належала Еллен, а скоріше її колегам.

Подібна ситуація трапилася із доктриною про “Природу людину”, які ретельно почали досліджувати Р. Ф. Котрелл і Джеймс Вайт. В результаті дослідження Святого Письма вони дійшли висновку, що: *“людина була створена по образу і подоби Бога... Природа людини є неподільна єдність духа, душі і тіла, тобто людина, як особистість – це дух, душа і тіло, а не окремі субстанції”*. Крім того, що людина не має вродженої безсмертності,

¹⁴ Кеннет Стренд, “Суббота,” в *Настольная книга по теологии. Библиейский комментарий Адвентистов седьмого дня* (Заокский: Источник жизни, 2010), 381–382.

¹⁵ Елена Уайт, *Свидетельства для Церкви*, т. 1 (Заокский: Источник жизни, 2010), 75.

¹⁶ *Настольная книга служителя: в 3-х т.*, т. 1: Учение и принципы жизни адвентистов седьмого дня, 408.

саме ця ідея прийшла в адвентизм із Мілірїтського руху¹⁷.

Щеоднією з унікальних доктрин церкви АСД – Служіння Христа в небесному святилищі. Саме це положення є фундаментальних в адвентистів, оскільки є відповіддю на питання, що все таки сталося 1844 р. Основу розуміння вказаного положення заклали: Х. Едсон і О. Р. Л. Крозьє в середині ХІХ ст.¹⁸.

Таким чином, можна зробити наступні висновки, що дослідники гіперболізують роль Е. Вайт у формуванні доктринальної системи АСД, які чітко викладені у резолюції затвердженій у 1980 р. на сесії Генеральної конференції церкви АСД у Далласі щодо ролі Е. Вайт та її “пророчого дару” у загальному оформленні адвентистського віровчення¹⁹:

1. Ми не навчаємо, що твори Е. Вайт, подібно до Святого письма, виступають як основа християнської віри;
2. Ми не навчаємо, що твори Е. Вайт необхідно розглядати, як доктринальну основу церкви АСД;
3. Ми не навчаємо, що Святе Письмо можна зрозуміти лише через твори Е. Вайт;
4. Ми не навчаємо, що твори Е. Вайт лежать в основі проголошення біблійних принципів широким верствам населення.

Відносно істинної ролі Е. Вайт та її вкладу в розвиток адвентизму, то вона полягає у наступному: Е. Вайт була ідейним організатором і натхненником церкви АСД, у своїх творах захищала принципи АСД від внутрішніх і зовнішніх нападів, запропонувала принципи здорового способу життя, розвиток сімейних цінностей і т.д. Саме завдяки творам Е. Вайт церква АСД змогла зберегти духовну та організаційну єдність впродовж 150 років існування.

Отже, роль “пророчого дару” Еелен Вайт можна віднести до таких сфер діяльності церкви адвентистів, як: захист церкви від

¹⁷ Эчио Кайрус, “Учение о человеке,” в *Настольная книга по теологии*, 172.

¹⁸ Анхел Родригес, “Святилище,” *Настольная книга по теологии*, 299.

¹⁹ *Настольная книга служителя: в 3-х т.*, т. 1: Учение и принципы жизни адвентистов седьмого дня, 425.

лжевчення, постійні нагадування про необхідність вивчення Біблії, участь у вирішенні поточних церковних проблем, участь у розвитку, а не в становленні доктрин та церковної організації, створення системи церковної освіти, пропаганди здорового способу життя та ін. Крім того умова членства в церкві Адвентистів сьомого дня не визначається тим чи вірить людина в пророче покликання Е. Вайт чи не вірить, як подекуди твердять критики проаналізованого доктринального віровчення.



КОСТЯНТИН КОСТІВ: УЧЕНИЙ ТА ПРОТЕСТАНТСЬКИЙ ДІЯЧ

Ліна Бородинська

Рівненський інститут Університету “Україна”,
кафедра соціальної роботи та гуманітарно-соціальних дисциплін
вул. Котляревського 1, м. Рівне, 33000, Україна



У незалежній Україні протестанти отримали багато нових можливостей, зокрема, реалізовувати свій освітній та науковий потенціал. У цьому контексті актуальними є досвід і здобутки українських учених-протестантів за кордоном, до яких належить Костянтин Костів.

Народився майбутній протестантський діяч 22 травня 1917 р. у сім'ї Устима та Олени Біліців. Він був наймолодшою дитиною у сім'ї, мав п'ятеро сестер. Батько Костянтина був одним із перших членів церкви євангельських християн у Рівному і відомим на Волині благовісником. Костянтин навчався у недільній школі, а згодом був активним членом молодіжного гуртка при громаді. Нам не відомо, коли саме він прийняв хрещення, але його син Тарас у біографії свого батька стверджує, що це відбулося у підлітковому

віці¹. Хлопець полюбляв вчитися, читати, а тому 1936 р. успішно закінчив середню школу. Любов до читання та загалом пізнання цінували у родині. Костянтин із сестрою Вірою, чоловіком сестри Параски Авдієм Воробеем та декількома іншими однодумцями, на чолі з благовісником Іваном Барчуком, який квартирував тоді у Біліців, 18 лютого 1937 р. створили бібліотеку християнських, наукових і моральних книг. Придбали книги на суму 23 зл. 80 гр. Зокрема, Петро Троян подарував бібліотеці книги на суму 25 зл., книгарня Товариства взаємної допомоги євангельських християн, де працював І. Барчук – на 29 зл. 20 гр., Михайло Пастушкевич – 18 зл. 15 гр., Іван Барчук – 6 зл., Авдій Воробей – 4 зл. 70 гр. (для порівняння: Біблія у цей час коштувала 4 зл., Новий Заповіт – 1 зл.). Загалом бібліотека на час утворення налічувала 50 книг українською, російською та польською мовами².

Реалізувати сповна своє прагнення до пізнання на Батьківщині Костянтин Біліца, на жаль, так і не зміг. Нам маловідома сторінка його життя у роки Другої світової війни. Не знаємо, що саме спонукало його емігрувати на захід. Можливо, маючи досвід життя за “перших сонетів” проникливий хлопець відчував, що коли радянська влада повернеться він точно не досягне своєї мети. Опинившись у Західній Німеччині, Костянтин Біліца зміг продовжити навчання у трьох вищих навчальних закладах, два з яких були утворені українською інтелігенцією в еміграції. Отже, К. Біліца навчався в Українському технічно-господарському інституті в Подебрадах, Українському вільному університеті в Мюнхені та Ерлангенському університеті. Він вивчав теологію, право, соціологію під керівництвом відомого вченого, ректора УТГІ проф. Віктора Доманицького. Згодом, вже за океаном це довголітнє навчання увінчалось двома науковими ступенями:

¹ “Eulogy by Taras Kostiw,” *Ukrainian Baptist Heritage Centre*, доступ отримано 15 квітня 2016, <http://www.ubhc.camp7.org/page-873324>

² *Гость* 4 (1937): 60–61.

доктора філософії (*Ph.D.*, 1958 р.) та доктор права (*LL.D.*, 1964 р.)³.

Десь у цей період Костянтин Біліца змінив своє прізвище на Костів. Очевидно, до цього його спонукав страх за життя своєї родини за залізною завісою. Про причини цього кроку він ніколи не говорив і не бажав, щоб хтось із знайомих нагадував про те, що він мав колись інше прізвище.

11 червня 1947 р. Костянтин Костів емігрував до Канади, побувавши у Галіфаксі, Верноні і, нарешті, Вінніпезі, де навчався поліграфічній справі. У Вінніпезі він познайомився із Оленою Сінкевич, з якою одружився 27 лютого 1948 р. Наступного року сталося ще дві знаменні події в житті Костянтина: у їхній сім'ї народилася донька Оксана, а його запросили викладати теологію та українську мову в Українському біблійному інституті (Саскатун). Родина приєдналася до української баптистської церкви у цьому місті, де 1952 р. Костянтин Костів обрала пастором. Дружина Олена також брала активну участь у житті церкви: займалася жіночим служінням, була вчителем недільної школи, співала у хорі. У Костівих народилося ще троє дітей: Олеся, Тарас і Наталка. У цей час Костянтин Костів виконував обов'язки генерального секретаря Української євангельсько-баптистської конференції Західної Канади. Родина жила дуже скромно, оскільки Костянтин працював за мінімальну заробітну плату викладачем, пастором, редактором, перекладачем і друкарським робітником. Дружина, за словами К. Костіва, *“намагалася створити в скромній хаті, що довгий час в Саскатуні складалася тільки з двох малих кімнат, такі умови, щоб я міг якнайбільше працювати для Бога”*⁴.

Невдовзі родина Костівих переселилася до Торонто, де 1962 р. приєдналася до Української євангельсько-баптистської церкви, в якій Костянтин Костів згодом обрала пастором. В цей період він також був членом управи Українського євангельсько-

³ *Нарис історії Української євангельсько-баптистської церкви в Саскатуні, Канада з нагоди 50-ліття* (Саскатун – Саскачеван: Українська євангельсько-баптистська церква, 1979), 14–15.

⁴ Костянтин Костів, “Олена Костів. Блаженній пам'яті дружини,” *Післанець правди* 9–10 (1982): 36–37.

баптистського об'єднання Східної Канади, а згодом – його головою.

Усі, хто знав Костянтина Костіва, зокрема його діти, відзначають надзвичайну працьовитість і дисциплінованість вченого. Наслідком його плідної наукової діяльності стали книги: “Причини реформації на канві соціологічних і правничих студій” (1947 р.), “Митрополит Іларіон, перекладач Біблії” (1950 р.), “Реформація” (1956 р.), “Конституційні акти відновлення Української держави 1917–1919 років і їхня політично-державна якість” (1964 р.), “Віровизнання та Статут Української євангельсько-баптистської церкви” (1968 р.), “Книги буття українського народу” (1980 р.), “Біблійний довідник” (1971 р.) та “Словник-довідник біблійних осіб, племені і народів” (1982 р.)⁵. Костянтин Костів був також біографом багатьох релігійних діячів, життєписи яких друкував у журналах “Християнський вісник” та “Післанець правди”.

К. Костів співпрацював із видавництвом “Дорога правди” як перекладач, виконуючи переклади книг Освальда Сміта “Цар із дому Давидового” (спільно з Й. Шкулою, 1959 р.), “Євангелія, яку ми проповідуємо” (1963 р.), “Муж, якого вживає Бог” (1964 р.), “Боже спасіння” (1970 р.)⁶. Також учений був редактором низки книг, зокрема українського перекладу праці Біллі Грейма “Святий Дух”, книги П. Кіндрата “Український баптистський рух у Канаді”, “Альманаху Української євангельсько-баптистської церкви у

⁵ Микола Брич, *Рідне слово* (Вінніпег–Торонто: Дорога правди, 1973), 69–70; Леонід Коровник, “Пастор доктор Костянтин Костів,” *Післанець правди* 7–9 (2009): 56–61; Костянтин Костів, *Біблійний словник* (Торонто: Християнське місійне видавництво, 1971); Костянтин Костів, *Віровизнання та статут Української Євангельсько-Баптистської Церкви* (Торонто: Українське Євангельсько-Баптистське Об'єднання Східної Канади, 1968); Костянтин Костів, *Книги Буття Українського Народу: впливи Святого письма й народоправних ідей Запорізької Січі та Західньої Європи на зміст “Книг Буття Українського Народу”* (Торонто: Всесвітня християнська місія, 1980); Костянтин Костів, *Конституційні акти відновленої Української Держави 1917–1919 років і їхня політично-державна якість* (Торонто: Українська друкарня, 1964); Костянтин Костів, *Словник-довідник біблійних осіб, племен і народів* (Торонто: Друкарня гармонії, 1982).

⁶ Леонід Коровник, “Пастор доктор Костянтин Костів,” *Післанець правди* 7–9 (2009): 56–61.

Торонто”⁷.

У своїй творчій праці Костянтин Костів відзначав особливу підтримку дружини: *“За 33 роки нашого подружнього життя не було в мене книжок, дописів і перекладів, до яких вона не приклала б своїх добродійних рук і творчого інтелекту, переписуючи начисто мої праці, читаючи коректу, відписуючи кореспонденцію...”*⁸.

Вчений підтримував тісні контакти з українською інтелігенцією, наприклад, із Митрополитом Іларіоном (Іваном Огієнком), адже обидва деякий час жили у Вінніпегу. К. Костів був членом Наукового товариства імені Т. Шевченка в Канаді, всіляко спонукав і підтримував українських євангельсько-баптистських діячів у їхній творчості та служінні. У 2000 р. Київська семінарія ВСОЄХБ надала йому почесний ступінь доктора служіння. Автору цього дослідження пощастило спілкуватися з вченим на схилі його життя. Дізнавшись про моє дослідження історії церкви та працю в університеті, він поспішив поділитися цінними книгами, зокрема й власними, які стали дуже корисними у викладацькій роботі. В одному з його листів звучить і його тепло до рідної церкви: *“Дорога землячко Бородинська. Невимовно дякую Богові й Вам за історичний матеріал про ювілейні урочистості Рівненської Церкви, так дорогої моєму серцю”*⁹.

Життя Костянтина Костіва все більше ускладнювалося після смерті його дружини 1982 р., погіршувався стан здоров'я, занепадав зір. А 5 липня 2009 р. він відійшов у вічність. Дуже проникливо і щиро охарактеризував свого батька Тарас Костів у прощальній промові під час похорону: *“Його здатність жити самостійно впродовж десяти років після втрати зору є свідченням його глибокої духовності і надзвичайно дисциплінованого способу життя. Він ніколи не скаржився на своє нещастя.*

⁷ Альманах з нагоди 15-ліття Української євангельсько-баптистської церкви в Торонті, Канада (Торонто, 1965).

⁸ Костянтин Костів, “Олена Костів. Блаженній пам'яті дружини,” Післанець правди 9–10 (1982): 36–37.

⁹ Лист Костянтина Костіва до Ліни Бородинської від 15 квітня 2007 р., особистий архів Ліни Бородинської.

Він був інтелектуальною людиною, щедрою і цілісною. Скромний до самого кінця, він глибоко вірив у Господа і його непохитна і беззастережна віра завжди була наріжним каменем і маяком у його довгому і продуктивному житті. Він покинув цей світ на тихій і спокійній ноті. Він ніколи не боявся смерті і справді, був цілком готовий зустріти свого Творця... Ми відзначаємо життя інтелектуального гіганта, люблячого батька, турботливого дідуся та дядька і духовного зразка для наслідування всім нам”¹⁰.

¹⁰ Eulogy by Taras Kostiw, Ukrainian Baptist Heritage Centre, доступ отримано 15 квітня 2016, <http://www.ubhc.camp7.org/page-873324>



МЕТАМОРФОЗИ ПРОТЕСТАНТИЗМУ: ПОСТРЕФОРМАЦІЙНІ ДЕНОМІНАЦІЇ





ГРЕЦЬКА НЕЗАЛЕЖНА ЦЕРКВА В КАНАДІ: МЕТАМОРФОЗИ ОБРЯДОВОГО І РЕЛІГІЙНОГО ХАРАКТЕРУ

Степан Качараба

Львівський національний університет імені Івана Франка,
кафедра нової та новітньої історії зарубіжних країн
вул. Університетська, 1, Львів, 79000, Україна



Наприкінці XIX – початку XX ст. в еміграційному русі у Східній Галичині та на Північній Буковині постійно зростаючою інтенсивністю і значними мас штабами вирізнялася українська еміграція до Канади. Як наслідок, до початку Першої світової війни сюди переселилося понад 170 тис. українців¹. Абсолютна більшість з них осіла у західних провінціях домініону – Манітобі, Альберті та Саскачевані. Тут уряд, за символічні 10 доларів, надавав їм земельні наділи-гомстеди площею 160 акрів². Однак, “[...] щоб урухомити гомстедне

¹ Степан Качараба, *Еміграція з Західної України (1919–1939)* (Львів: Львівський національний університет імені Івана Франка, 2003), 175.

² *Орошение и колонизация черноземных прерий Дальнего Запада Канады обществом Канадской Тихоокеанской железной дороги. Инженер путей сообщения Е. Е. Епанчин. Отчет по командировке в Канаду в 1912 г. с 91 рисунком по фотографиям, снятым автором и 1 картой, т. 1* (Спб.: Т-во Р. Голике и А. Вильберг, 1913), 39.

господарство, треба було мати найменше 250 долярів. Три четвертини поселенців не мали тієї суми. Добре було, якщо мали настільки, що можна було перезимувати на власних грошах” – вказується у документах³. Відповідно, частина емігрантів, перш ніж почати господарювання на власній фермі, наймалися до робіт з прокладання залізниць, тунелів для колій, на вугільних шахтах у провінціях Альберта і Британська Колумбія. За таких обставин релігійне життя українців на канадській землі перебувало у повному занепаді. З цього приводу канадський римо-католицький єпископ Еміль Легаль у листі до ігумена отців-василіян Платоніда Філяса відзначав: “Добрі то люди, ті ваші галицькі емігранти – працюючі, ошадні, побожні, але що се віці без пастирів [...]. Я їм не можу помочи, бо їх бесіди не розумію, їх обряду не знаю”⁴.

Для галицьких емігрантів греко-католиків головною перешкодою на шляху нормалізації церковно-релігійного життя був циркулярний лист “*Sakra Congregacio de Propaganda Fide*” (Конгрегація Поширення Віри), згідно з яким до Північної Америки можна було “[...] висилати тільки безжжених священників або вдівців”⁵. Цим документом створено значні перешкоди для кількісного зростання галицького греко-католицького духовенства у Канаді. Як наслідок, упродовж 1897–1900 рр. час від часу тут душпастирювали тільки чотири греко-католицьких священники: Нестор Дмитрів, Павло Тимкевич, Дамаскін Поливка та Іван Заклинський⁶. Що стосується буковинських емігрантів

³ Михайло Марунчак, *Історія українців Канади* (Вінніпег: Накладом Української Вільної Академії Наук в Канаді, 1991), т. 1, 99.

⁴ Стаття нествореного автора “З канадської України” (про життя українців в Канаді, 1902 р.), Центральний державний історичний архів України у м. Львові (далі – ЦДІА України у м. Львові), ф. 408, оп. 1, спр. 1176, арк. 3.

⁵ Богдан Казимира, *Перші осяги (Духовна опіка над українцями в Канаді)* (Йорктон: Друкарня Голосу Спасителя, 1956), 10.

⁶ Юліян Стечишин, *Історія поселення українців у Канаді* (Едмонтон: Видання Союзу українців самостійників, 1975), 289. Михайло Марунчак, *До організаційних початків Української Католицької Церкви в Канаді і ЗСА* (Вінніпег: Рада Українських Організацій за Патріярхат Української Католицької Церкви, 1974), 13.

(становили приблизно 20% усіх канадських українців)⁷, то їхнє становище було ще гіршим, ніж галичан, бо вони не мали своїх православних священиків взагалі. На їхнє звернення до Буковинської православної консисторії скерувати до Канади душпастиря, її керівництво відповіло, що “[...] консисторія в чужих землях священиків не може утримувати”⁸. Аналізуючи таку ситуацію газета “Православна Буковина” опублікувала листа емігранта І. Сороки, у якому відзначалося, що *“нерідко причащаються вони (колишні православні буковинці) в уніатських або польських ксьондзів, дітей хрестять і вінчають у французьких і ходять, блудно живучи, поки не здибаються з православним священиком”*⁹.

Ложку дьогтю у ситуацію, що склалася, підкинула і римо-католицька ієрархія Канадського Заходу на чолі з архієпископом Сент Боніфасу (провінція Манітоба) Аделяром Ланжевром, котрий початково негативно ставився до греко-католицького обряду і прагнув підпорядкувати усі новоутворені українські релігійні громади своїй юрисдикції¹⁰. З цього приводу у документах відзначається: *“Він (Ланжевен – С. К.) собі думає, що через брак руських священиків, народ руський скоріше прийме латинський обряд. А если якась часть відпаде від віри, ну то він сему не буде винен. Для підтримання віри і спасення своїх душ треба і обряд змінити”*¹¹. Однак, позиція греко-католицького духовенства і вірних у цьому питанні була однозначною. Її озвучив перший священик у Канаді Нестор Дмитрів, котрий у розмові з єпископом Сент Альберт (провінція Альберта) Емілем Легалем заявив, що

⁷ Василь Верига, *Нариси з історії України (кінець XVIII – початок XX ст.)* (Львів: Видавництво “Світ”, 1996), 384.

⁸ Василь Ботушанський і Галина Чайка, *Еміграція з Буковини (60-ті рр. XIX – початок XX ст.)* (Чернівці: “Технодрук”, 2009), 239.

⁹ Олександр Сич, *З “Нового краю”. Листи українських емігрантів з Канади* (Чернівці: Облполіграфвидав, 1991), 33.

¹⁰ Богдан Казимира, *Монсіньор Аделяр Лянжевен і українці* (Едмонтон: Бібліотека католицької акції, 1952), 10–11.

¹¹ Лист В. Жолдака до А. Шептицького, 27 січня 1903 р., ЦДІА України у м. Львові, ф. 358, оп. 2, спр. 155, арк. 20.

Руська Католицька Церква має бути “[...] самостійна на чолі зі своїм єпископом – залежна впрост від Риму – рівнорядна з церквою римо-католицькою”¹².

З релігійної дезорієнтації канадських українців прагнула скористатися і Російська Православна Церква (далі – РПЦ), яка мала на Північноамериканському континенті досвід багаторічної праці. Спочатку вона концентрувалася навколо Аляски, де існував Алеутсько-Аляскінський вікаріат. Після продажу царськими урядом Аляски та Алеутських островів США (1867 р.)¹³, осідок Російської православної місії перенесено до Сан-Франциско, а вікаріат у 1870 р. підвищено до гідності єпархії. Впродовж 1891–1898 рр., коли єпископом Алеутським і Аляскінським був Николай (в миру – Зіоров Михайло Захарович) на православ'я перейшло цілий ряд греко-католицьких парафій штату Міннесота (США), неподалік канадського кордону¹⁴. У 1900 р. Канаду відвідав новопризначений єпископ РПЦ у США Тихон (метрикальне прізвище – Василь Іванович Беллавін, з 1917 р. патріарх РПЦ). *“Не наробив він много лиха між нашими людьми, а переїхав по колоніях, де проживають буковинці православні і вернув до Сан-Франціско”*¹⁵ – вказується у документах.

Попри оптимізм вказаного документа, ситуація насправді була складнішою. Священик Василь Жолдак (відряджений до Канади Галицькою митрополією ГКЦ), у листі до митрополита А. Шептицького повідомляв, що він *“був на одній руській колонії біля Вінніпегу, де єсть 30 фамілій руских католицьких. Однак не бракує тут і схизматиків. Православних буде до 40 фамілій, вони хочять наших перетягнути на свій бік і разом постаратися о утримання православного священника. Як я був на тій колонії, то православні хотіли навіть побити мене, бо казали, що я не*

¹² Нестор Дмитрів, “о. П. Філас про Русь Канадійську,” *Свобода*, 16 липня 1903.

¹³ Джордж Тіндалл і Дейвід Шай. *Історія Америки*, 6-те видання (Львів: Літопис, 2010), 522.

¹⁴ Василь Ленцик, *Нарис історії Української Церкви* (Львів: Монастир Свято-Іванівська Лавра. Видавничий відділ “Свічадо”, 2003), 492.

¹⁵ Листи о. В. Жолдака з Канади до А. Шептицького, том II, 1903, ЦДІА України у м. Львові, ф. 358, оп. 2, спр. 155, арк. 15.

священик, бо священик повинен мати бороду. Не хотіли робити визнання віри, але казали, що віра шизматицька єсть на першому місці, а що другі повинні до неї приступати. Папа не єсть головою церкви. Уніати суть зрадники своєї віри”¹⁶. До цього варто додати, що 1897 р. на російське православ’я перейшло українське поселення “Восток”¹⁷, а станом на 1909 р. у Канаді вже було 10 парафій РПЦ, частину з яких творили колишні громади греко-католиків¹⁸.

Незважаючи на заходи римо-католицької ієрархії та РПЦ, значних успіхів у опануванні душ українських іммігрантів досягнули пресвітеріани. Початково вони вели харитативну працю серед греко-католиків і зараховували до своїх звичайних і вищих шкіл здібних учнів¹⁹. Серед таких виявилися Іван Бодруг та Іван Негрич – учителі початкової школи с. Березів Вижній Коломийського повіту²⁰. Обидва прибули до Канади у травні 1897 р. і певний час працювали у фермерів та на будівництві залізниці. У 1898 р. вони зустрілися зі своїм земляком Кирилом Геником-Березовським (двоюрідний брат І. Бодруга), котрий працюючи перекладачем в імміграційному бюро, був центральною

¹⁶ Лист В. Жолдака до митрополита А. Шептицького, 1 січня 1902, ЦДІА України у м. Львові, ф. 358, оп. 2, спр. 154, арк. 60.

¹⁷ Людмила Филипович, “Українські церкви як чинник самоідентифікації українців у діаспорі,” в *Історія релігій в Україні: у 10-ти т. Релігія і Церква в історії української діаспори*, т. 9 (Київ: Український видавничий консорціум та УАР, 2003), 17–24.

¹⁸ Іван Патарак, “Діяльність релігійних об’єднань по організації парафіяльних громад в Канаді початку ХХ ст.,” Наукові записки Національного університету “Острозька академія”. Історичні науки 9 (2007): 331.

¹⁹ Марунчак, До організаційних початків Української Католицької Церкви в Канаді і ЗСА, 18.

²⁰ Orest Martynowych, *Ukrainians in Canada: The Formative Period, 1891–1924* (Edmonton: Canadian Institute of Ukrainian Studies Press, University of Alberta, 1991), 170.

фігурою у Вінніпезі^{2122*}. За його порадою вони склали іспити і були зараховані на навчання у місцевий пресвітеріанський “Манітоба коледж” Манітобського університету. Після закінчення богословських студій І. Бодруг, за фінансової підтримки Пресвітеріанської Церкви (далі – ПЦ), зумів організувати 36 шкіл для українських емігрантів²³. Як наслідок, в очах канадських українців, його авторитет, а разом і пресвітеріан, почав швидко зростати. Тим паче, що ієрархія ГКЦ у цьому часі, лише почала усвідомлювати значення національної освіти в діаспорі. З цього приводу галицький священник Кость Курилло писав: *“Правду сказавши, квестия організації парохіяльних шкіл по нинішній день спить і то сном блаженних. А прецінь серйозно думаючи, мусимо дійти до заключеня, що без тих шкіл обійтись не мож, що без них впрочім не треба буде ні наших церков, ні священників, ні тих псевдо вчителів, а зглядно дяків, які спорадично тут або там ніби навчають дітвору, але якби за напасть”*²⁴. Ще більш красномовно, з цього приводу висловився В. Жолдак, у листі до митрополита Андрея. *“[...] страшенно велика потреба єсть шкіл католицьких, руских. Потреба скорше шкіл ніж церков. В школі діти щодня учаться, а до церкви йшли би лиш в неділю”*²⁵ – писав він.

²¹ Степан Качараба, “Українська еміграція з Галичини у Канаду наприкінці XIX – на початку XX ст.,” у Йосип Олеськів. Життя і діяльність, ред. Роман Горак (Львів: Проман, 2014), 81.

²² * Кирило Генік (1857–1925) народився в селі Нижній Березів Коломийського повіту. Закінчив українську Академічну гімназію у Львові і впродовж короткого часу вивчав право у Чернівецькому університеті. Близький товариш Івана Франка, ймовірно, розділяв його соціалістичні погляди й схвалював ідку сатиру на тогочасне духовенство. Після прибуття до Канади (1896 р.), став першим українцем, найнятим урядом домініону. Працював імміграційним агентом, відповідальним за розселення емігрантів на їхніх гомстедах.

²³ Листи громадських діячів, представників української науки, культури і церкви до Івана Огієнка (митрополита Іларіона) 1910–1969, упоряд. І. Преловська та ін. (Київ: Видавництво імені Олени Теліги, 2011), 623.

²⁴ Кость Курилло, “Причинки до становища руско-католицької церкви в північній Америці,” Нива, 15 мая 1910.

²⁵ Лист В. Жолдака до А. Шенцицького від 11 жовтня 1901, ЦДІА України у м. Львові, ф. 358, оп. 2, спр. 154, арк. 20.

Заохочена першими успіхами та духовно зміцнюючись з колами ПЦ “Березівська трійця” (так в народі називали К. Геніка, І. Бодруга, І. Негрича) почала відкрито виступати за створення незалежної української Церкви – “вільної від католицького або православного контролю”²⁶. За збігом обставин 1903 р. до Канади із США переїхав єпископ Серафим (метрикальне прізвище – Стефан Михайлович Уствольський, більше відомий як Степан Уствольський). Він, після навчання в Олонецькій духовній семінарії (м. Петрозаводськ у сучасній Карелії), вступив у Санкт-Петербурзьку духовну академію, яку закінчив 1881 р. із ступенем кандидата богослов’я з правом отримання звання магістра без нового усного випробування. У червні 1881 р. призначений священником у московський придворний Верхоспаський собор в Кремлі. Згодом був послушником Новгородського Хутинського Спасо-Варлаамовського монастиря. У зв’язку із психічними розладами (можливою причиною стало розлучення з дружиною Ріммою, через її перелюбство), Святіший синод РПЦ заборонив йому здійснювати пасторальну діяльність²⁷. У 1901 р. Серафим став ієромонахом монастиря святого Пантелеймона на Афоні, де нібито був рукоположений у єпископи-місіонери. Згідно його розповіді, 11 жовтня 1902 р. хіротонію здійснили: Константинопольський патріарх Анфім (патріархом тоді був Йоаким III), Стефан, архієпископ Фаворський і намісник Єрусалимського Патріарха, а також колишній митрополит Карпатський і Каський Ніл, про що була видана відповідна грамота старослов’янською мовою²⁸. Ця грамота викликала численні дискусії в пресі. Американська україномовна газета “Свобода” на своїх сторінках помістила копію цієї грамоти (можливо з політичних міркувань – С. К.), в коментарі до якої вказувала, що “Серафим є справді єпископом

²⁶ Hryniuk S. M., “Ustvolsky, Stefan, Bishop Seraphim,” in Dictionary of Canadian Biography, vol. 13, University of Toronto, Université Laval, 2003, accessed November 8, 2017, http://www.biographi.ca/en/bio/ustvolsky_stefan_13E.html.

²⁷ *Письма святителя Тихона: Американский период жизни и деятельности святителя Тихона Московского* (Санкт-Петербург: Сатись, 2010), 124–126.

²⁸ “В справі Серафима,” *Свобода*, 8 жовтня 1903.

*а не ошуканцем (як писали деякі газети) і що справді має право рукополагати священиків*²⁹. Однак, згодом “Свобода” дійшла висновку, що “[...] *хотяй би справді було доказано, що Серафим дійсний єпископ – то таки він, Серафим, не є відповідним чоловіком на руского єпископа в Америці. Русини американські хочуть мати за єпископа передовсім Русина-патріота, чоловіка характерного, з тактом, енергійного, а не людину, котра крім єпископського свячення або зовсім не мала б сих прикмет, або мала б їх але в дуже малій мірі*”³⁰.

На думку деяких дослідників до Канади Серафима запросив К. Геник (така версія має право на існування, бо одразу після приїзду до Вінніпегу Серафим зустрівся з К. Геником і оселився в імміграційному домі)³¹. Тут він проголосив себе Американським митрополитом і розпочав заходи з утворення незалежної церкви, якій дав назву – Православна церква всеросійського патріаршества (більше відома як “серафимівська секта”, або просто “серафимівці”)³². Згодом, Серафим облаштував у імміграційному домі каплицю, яка була прибрана іконами, хоругвами та іншими церковними прикрасами, які він привіз зі США. Тут він відправляв богослужіння у супроводі свого помічника, ієромонаха Макарія Мончаленка³³. З Вінніпегу виїздив Серафим на близькі колонії українських поселенців і там висвячував на священиків дяків та призначав їх душпастирями на поселеннях. Першими він висвятив слюсаря залізниці Теодора Стефаніка та росіянина Миколу Зайцева³⁴. Згодом кількість висвячених (греко-католики

²⁹ “Чи Серафим має власть святити,” Свобода, 23 липня 1903.

³⁰ “В справі Серафима,” Свобода, 15 жовтня 1903.

³¹ Патарак, “Діяльність релігійних об’єднань по організації парафіяльних громад в Канаді початку ХХ ст.,” 329.

³² “В справі Серафима,” Свобода, 15 жовтня 1903.

³³ Олександр Домбровський, Нарис історії українського євангельсько-реформованого руху (Нью-Йорк-Торонто: Видання Українського Євангельського Об’єднання в Північній Америці, 1979), 126.

³⁴ Михайло Боровик, Століття українського поселення в Канаді (1891–1991) (Монреаль–Оттава: Українська Могілянсько-Мазепинська Академія Наук, 1991), 57.

у насмішку їх називали “викропенцями”) пішов на десятки. З цього приводу у документах відзначається: “До тепер вже згаданий митрополит Серафим висвятив 14 священників і нема майже колонії, де би не було два або три фермерів-священників [...] А що дивно то те, що нема майже нікого православного між тими 14 священниками, а всі люди з Галичини, давніші католики та й колишні дяки. Буковинці не далися святити, бо кажуть, що батюшка мусить бути хоть трохи учений. А наші кажуть, що священник неучений ліпший, а то тому, що менше з ним клопоту. Не уміє так голови завертати як учений. Ті, що учені, то тільки на то, щоби нас неучених шахрувати та дурити”³⁵.

Невдовзі Серафим почав висвячувати усіх “хто під руки попав, коби лиш заплатив 50 долярів”³⁶, що у підсумку могло скомпрометувати саму ідею незалежної Церкви. Зрештою, до цього міг спричинитися і спосіб його життя. З цього приводу у документах відзначається: “З того, що Серафим доси натворив і творить дальше, можна судити, що він є в певній мірі ідіотою на тлі алкоголічним. Від горілки не відлучається він ніколи, носить її всюди з собою і стрінувши кого будь з наших людей, сей час з ним витається, по хвили вже й цілується і витягнувши фляшчину зачинає частувати”³⁷. За таких обставин К. Генік, І. Бодруг та І. Негрич “ухвалили не входити в явний конфлікт із Серафимом, а, навпаки, старатися формально підтримувати з ним зв’язки, і навіть можливу співпрацю, але одночасно очолити підлеглих Серафимові нововисвячених на скору руку священників”³⁸. У травні 1903 р. І. Бодруг та І. Негрич були рукоположені ним

³⁵ Лист В. Жолдака до А. Шептицького, 15 травня 1903, ЦДІА України у м. Львові, ф. 358, оп. 2, спр. 155, арк. 36.

³⁶ Лист В. Жолдака до А. Шептицького, 10 жовтня 1903, ЦДІА України у м. Львові, ф. 358, оп. 2, спр. 155, арк. 64.

³⁷ Листи священників з Канади про місіонерську діяльність, 1897–1914, ЦДІА України у м. Львові, ф. 408, оп. 1, спр. 800, арк. 116.

³⁸ Домбровський, *Нарис історії українського євангельсько-реформованого руху*, 126.

у душпастирі в церкві поселення Брокен Гед³⁹. Після цього вони повернулися до Вінніпегу, де на засіданні професорів та богословів Манітоба коледж, за участі проповідників окремих Пресвітеріанських Церков представили статут Руської Незалежної Греко-Православної Церкви Канади. Згідно з ним: *“Верховним правлячим тілом над цілою Незалежною Грецькою Церквою в Канаді має стати консисторія, яку вибирають душпастирі і по одному делегатові від кожної церковної Громади на Церковному Соборі, який мав відбуватися щороку, або що три роки. Кожною церковною громадою має керувати душпастир за згодою щонайменше трьох громадою вибраних Старших Братів, рукоположених пресвітерів церкви. Більшість голосів тієї управи вирішує всі справи. Відклики та скарги вирішує консисторія. Церковними маєтками орудує виконавча влада, що складається з членів церковної громади (тростисти-опікуни), яких вибирає громада ротативно: на рік, на два, на три роки. Душпастирів рукополагає або приймає вже рукоположених з інших церков консисторія. Рукоположення душпастирів відбувається звичаєм і формою первісної Християнської Церкви в Антіохії”*⁴⁰.

На думку більшості дослідників, статут НГЦ свідчив, що вона еволюціонувала в напрямку до протестантизму. Про це також красномовно свідчить відозва від 27 липня 1903 р., опублікована з приводу утворення консисторії (з благословення єпископа Серафима). У ній зокрема, відзначалося: *“Рівно ж заявляємо вам, канадійські русини, що ніколи не підємо ні за царославним кнотом, ні за римсков гакатов, а бажаємо, щоб ти руский народе був паном своїх церковних маєтків, щоб ти заховав свою віру і обряд восточний. [...] І в сім напрямі будемо працювати помимо скрутінькання всіх хрунів і хруненьт. А ти руский народе вже порозумій раз, що в своїй хаті своя правда і сила і воля і що як собі*

³⁹ Листи громадських діячів, представників української науки, культури і церкви до Івана Огієнка (митрополита Іларіона) 1910–1969, упоряд. І. Преловська та ін. (Київ: Видавництво імені Олени Теліги, 2011), 623.

⁴⁰ Домбровський, Нарис історії українського євангельсько-реформованого руху, 129.

постелиш так будеш спати"⁴¹.

До складу першої консисторії НГЦ ввійшли такі священослужителі, як Іван Данильчук, Теодор Стефаник, Гаврило Тимчук, Олексій Бачинський, Юліан Богонько та І. Негрич⁴². Поступово цю церкву почали підтримувати активні діячі тодішнього українського громадського життя в Канаді, а саме: Петро Зварич, Тома Томашевський, Пантелеймон Божик та інші. Однак, невдовзі лідери руху за незалежну церкву, почали усвідомлювати, що нагальною потребою для його подальшого розвитку конче необхідна українська преса. За таких обставин І. Бодруг скликав нараду *"надійних Серафимових священників"* і запропонував їм видавати невеликий часопис. До цієї справи він залучив К. Геніка, а той, у свою чергу, домогся фінансування газети Ліберальною партією Канади. Так, 5 листопада 1903 р. побачив світ перший номер україномовної газети *"Канадійський фармер"*⁴³. Першим його редактором був І. Негрич. Одна сторінка цього часопису впродовж 1903–1905 рр. завжди присвячувалася церковно-релігійним питанням.

Наступним кроком, на початковому етапі діяльності НГЦ, стало освячення Серафимом у грудні 1903 р. церкви Христа Спасителя у Вінніпезі, яка стала його кафедральним собором⁴⁴. Її відкриттю передувала гучна кампанія, в часі якої на українських поселеннях поширювалися запрошення такого змісту: *"Всім православним християнам! Перше в Америці посвячення церкви всіх руских православних патріархів всего світа відбудеться у Вінніпезькім кафедральнім соборі в день святого ап. Андрея*

⁴¹ "Братя Русини!", Свобода, 23 липня 1903.

⁴² "Всенародне руске віче," Канадійський фармер, 24 грудня 1903.

⁴³ Аркадій Животко, Історія української преси (Київ: Науково-видавничий центр "Наша культура і наука", 1999), 180.

⁴⁴ "Посвячене рускої церкви в Вінніпегу," Канадійський фармер, 24 грудня 1903.

30 листопада 1903 р.”⁴⁵. Однак, за свідченнями сучасників, була “[...] *се маленька церкочиця збита з дощок завдовжки не більше 30 стій**, а широка яких 12 стій, в котрій не поміститься більше як сотка людей”⁴⁶.

Попри певні успіхи, НГЦ постійно невістачало коштів на продовження своєї діяльності. За таких обставин, наприкінці 1903 р., Серафим наважився поїхати до Росії, щоб отримати грошову допомогу. “Святійший Синод не признає мене за єпископа, а в Росії є багато духовенства, яке бажає привернення патріярхату в Москві. Поїду до них та отримаю поміч на мою місію у Канаді”⁴⁷ – говорив він.

Підчасвідсутності Серафима у Канаді, висвячені ним священники скликали 26 січня 1904 р. конвенцію (іноді її називали “Собором”) НГЦ у Вінніпегу, за участю 60 духовних і цивільних осіб із правом голосу⁴⁸. На цьому форумі обрано нову консисторію, яку очолив І. Негрич⁴⁹. І. Бодруга обрали суперінтендантом (єпископом) та місіонером, організатором і редактором майбутнього часопису “Ранок”⁵⁰. Окрім вказаного, прийнято рішення докласти зусиль, щоб “*молоді Серафимові священники мали нагоду щороку набувати богословське знання в Манітобській Колегії*”. Що стосується “реформи церковних догм та звичаїв-форм бути обережним та

⁴⁵ Листи священників з Канади про місіонерську діяльність, 1897–1914, ЦДІА України у м. Львові, ф. 408, оп. 1, спр. 800, арк. 115.

* *Стопа* – міра довжини, основу якої становила спершу природна міра – довжина людської стопи. До введення метричної системи вживалася у різних країнах і мала різні величини; на українських землях за княжої доби приблизно 300 мм, у Великому Литовському князівстві – 324 мм, у Польщі – 297,8 мм, в Австрії – 316 мм.

⁴⁶ Листи священників з Канади про місіонерську діяльність, 1897–1914, ЦДІА України у м. Львові, ф. 408, оп. 1, спр. 800, арк. 115.

⁴⁷ Домбровський, Нарис історії українського євангельсько-реформованого руху, 142.

⁴⁸ “Перше всенародне руске віче в Канаді,” Свобода, 11 лютого 1904.

⁴⁹ “Погляд на всенародне руске віче,” Канадійский фармер, 4 лютого 1904.

⁵⁰ Михайло Марунчак, Біографічний довідник до історії українців Канади (Вінніпег: Накладом Української вільної академії наук в Канаді, 1986), 70.

*“Не валити старої хати, поки нової не поставимо”*⁵¹. Остання ухвала свідчила про те, що лідери НГЦ намагалися максимально зберегти традиційний обряд, щоб не зашкодити місійній роботі. Як наслідок, богослужіння у незалежних церквах відбувалося як у греко-католиків і тут були образи та хоругви.

На початку вересня 1904 р. Серафим повернувся (без *“пособія”*) із Санкт-Петербурга до Вінніпегу. Тут він зауважив, що консисторія НГЦ без його участі почала висвячувати священників. *“В сей спосіб консисторія покінчила раз на всегда свої зносини з Серафимом і задумує поступати справді самостійно, не узнаючи власти жодних єпископів”* – писала газета *“Свобода”*⁵². За таких обставин, Серафим екскомунікував^{53*} чотирьох священників НГЦ про що в газеті *“The Evening Telegram”* була опублікована прокламація, у якій говорилося: *“До всіх православних Християн. Повідомляю Вас, що священники посвячені мною: Іван Бодруг, Михайло Бачинський, Ал. Бачинський, Іван Негрич суть екскомуніковані з православної церкви за для свого злого поведеня. Від сего дня не мають они права відправляти жадних церковних богослужень”*⁵⁴. У відповідь, відлучені від НГЦ священники, на сторінках англомовної преси заявили, що Серафим *“ніколи не бачив наших статутів і не потребує нас екскомунікувати. Наш почин 24 августа 1903 року в формованю незалежної церкви поставив нас під юрисдикцію нашої консисторії, котра зовсім не признає єпископа Серафима”*⁵⁵. Однак, проблеми Серафима на цьому не закінчилися. Унаслідок скарг представників

⁵¹ Домбровський, Нарис історії українського євангельсько-реформованого руху, 144.

⁵² Замітки, Свобода, 17 новембра 1904.

⁵³ * *Екскомуніка (відлучення від церкви)* – міра покарання, що практикується в деяких релігіях, за дії, несумісні із схвалюваним церквою способом життя, за порушення церковних правил, за відступництво (апостасію) або за ересь. Полягає в перериванні всяких стосунків між церквою і особою що відлучається. Релігійний сенс відлучення полягає у відмові церкви *відповідати за думки, слова і дії відлученого*.

⁵⁴ З Канадійської Руси, Свобода, 29 септембра 1904.

⁵⁵ Там само.

Російської православної місії у США, його екскомуніковано обер-прокурором Найсвятійшого Синоду РПЦ Констянтином Победоносцевим⁵⁶. Після цього більшість висвячених ним священників підтримали І. Бодруга та консисторію НГЦ. Вірними йому залишилися тільки М. Мончаленко, Сильвестр Мужов, Дам'ян Вітюк, Микола Рожко, Дмитро Сікора та ще кілька. У листопад 1904 р. вони збудували у Вінніпезі другий кафедральний собор Серафима. *“Є то простенька буда склеїна почасти з всілякого роду рур желізних та бляшаних, які йому вдалося в місті призбирати або за пєсїй грїш накуповувати від жидівських тандитників, почасти з дощок”* – вказується у документах⁵⁷. Цей собор не відповідав жодним архітектурним нормам і мав форму неправильного чотирикутника. Жителі Вінніпега називали його *“Scrap-iron cathedral”*, а українці – *“дивом світа”*⁵⁸. Зрештою, Серафим вирішив його продати, про що було оголошено у пресі: *“Катедру”, побудовану власними руками зі старого желіза і т.п. – продає Archbishop Mitropolit Seraphim в Виннегу, Канада, дня 1-го Юнія, на ліцитації. Землю поділив на 6 невеличких лотів і хоче за неї \$11 000. Катедра Серафима одинока в своїм роді на цілий світ, так що до свого стилю, як і матеріялу з якого побудована”*⁵⁹.

У жовтні 1907 р. Серафим почав видавати газету *“Православіє”* (вийшло два номери), на сторінках якої у черговий раз екскомунікував священників, котрі перейшли на протестантизм. Епілогом його канадської епопеї стало висвячення у єпископи Макарія Мончаленка. Той продовжував висвячувати священників,

⁵⁶ Михайло Марунчак, Студії до історії українців Канади. Т.ІІ. *Історія суспільно-культурного росту українців Манітоби. Піонерська доба, ч. 1 (Вінніпег: Українська вільна академія наук, 1966–1967), 502.*

⁵⁷ *Листи священників з Канади про місіонерську діяльність, 1897–1914, ЦДІА України у м. Львові, ф. 408, оп. 1, стр. 800, арк. 116.*

⁵⁸ *Пантелеймон Божик, Церков українців в Канаді. Причинки до історії українського церковного життя в Бритійській домінії Канаді за часів від 1890–1927 (Вінніпег: Накладом “Канадійського Українця”, 1927), 37.*

⁵⁹ *Матеріялы до історії російскої царославної місії въ Півнчній Америце вѣдь року 1896 до 1907. Матеріялы к истории Российской православной миссии в Северной Америке с 1896 по 1907 г., сост. А. В. Попов (Санкт-Петербург: Премиум Пресс, 2016), 141.*

видавав послання, хрестив дітей, хоронив померлих, давав шлюби. Згодом він оголосив себе архієпископом-патріархом, іноді підписувався, як “архипапа”, “архицар”, “архигетьман” та “архикнязь”. Щоб не ризикувати звинуваченням у фаворитизмі, він одним махом відлучив від церкви Папу Римського й російський Святійший синод⁶⁰.

Зимом 1908 р. Серафим вирішив повернутися до Росії. Про подальшу його долю поширювалися різні чутки. Михайло Марунчак, вказує, що у лютому 1909 р. його бачили у Британській Колумбії, де він продавав молитовники, а потім, замість Росії, виїхав до Каліфорнії, де доживав свого віку⁶¹. Однак, Пантелеймон Божик, у своїх роботах стверджує, що Серафим все ж таки виїхав до Росії⁶².

Після розриву з Серафимом, І. Бодруг став духовним батьком незалежницького руху і провів реорганізацію громад НГЦ у Альберті та Саскачевані. При цьому, перед вірними церкви приховувалися політичні та фінансові зв'язки з пресвітеріанами.

До активізації діяльності НГЦ значно спричинилася газета “Ранок” (у 1905 р. власники “Канадійського фермера” відмовилися виділяти місце на сторінках часопису для НГЦ, а містили тільки дрібні церковні новини). “*Був се орган української пресвітеріянської організації, по яким анг. пресвітеріянська організація платила розходи. Завданням часопису було ширити англійський пресвітеріанізм між Українцями*” – писав П. Божик⁶³.

Значною подією в діяльності НГЦ стала конвенція у Вінніпегу 26–27 грудня 1905 р. На ній церковні громади НГЦ поділено на Манітобський, Альбертський та Саскачеванський деканати, нормалізовано платню священикам, вжито заходів у справі розповсюдження часопису “Ранок”, до консисторії увійшли майже

⁶⁰ Марунчак, Студії до історії українців Канади, 506.

⁶¹ Марунчак, Студії до історії українців Канади, 506.

⁶² Пантелеймон Божик, Церков українців в Канаді. Причинки до історії українського церковного життя в Бритійській домінії Канаді за часів від 1890–1927 (Вінніпег: Накладом “Канадійського Українця”, 1927), 43.

⁶³ Там само, 60.

усі члени її попереднього складу на чолі з І. Негричем⁶⁴.

Загалом, 1905 р. у діяльності НГЦ виявився доволі успішним. І. Бодруг домігся фінансової підтримки безпосередньо від настоятеля місій Манітобського і Саскачеванського синодів ПЦ, суперінтенданта Джеймса Кармайкела. Він також організував навчання 30 українських студентів у Манітоба коледж, де вони отримували 14 доларів, як кредит, на проживання щомісячно⁶⁵. Українську мову тут їм викладав уродженець Харківщини, професор-мовознавець Михайло Щербинін⁶⁶. Щоб замінити Серафимових священників (колишніх дяків) більш освіченими душпастирями І. Бодруг запросив із США новоприбулих із Галичини студентів і учителів. Так у Канаді з'явилися Максим Березинський, Василь Пинявський, Симон Семотюк, Яким Крет, Зигмунт Бичинський⁶⁷. Останній, виділявся серед цієї когорти, бо мав за плечима незакінчені студії з права та філософії у Львівському університеті, працював у часописі “Свобода”, був студентом пресвітеріанської духовної семінарії в Алегені (Пенсильванія)⁶⁸.

Попри доволі значні успіхи в організації релігійних громад, заснуванні шкіл, народних домів та читалень, серед керівництва НГЦ з'явилися тенденції, які у майбутньому могли негативно вплинути на її становище. Першу з них уособлювали священники, котрі вважали, що НГЦ тимчасово зберігатиме візантійські літургії, але з часом відходитиме від “поганських звичаїв і вірувань, якими була пройнята Православна Церква”⁶⁹. Другу тенденцію представляло молоде покоління священнослужителів,

⁶⁴ Марунчак, *Студії до історії українців Канади*, 507–508.

⁶⁵ “Хто нам чим добре зробив? (З Канади),” *Свобода*, 28 грудня 1905.

⁶⁶ Михайло Марунчак, “Нові сторінки української історії в Канаді,” *Свобода*, 28 жовтня, 1994.

⁶⁷ *Домбровський, Нарис історії українського євангельсько-реформованого руху*, 152.

⁶⁸ Ярослав (Ярс) Балан, “Неоспіваний піонер українсько-канадського письменства,” у Бичинський Зигмунт, *Ключ журавлів* (Львів: ЛА “Піраміда”, 2006), 5–7.

⁶⁹ Там само, 11.

які вимагали відкрито проповідувати пресвітеріанство. Боротьба цих двох ідейних угруповань, привела до відходу від НГЦ Т. Стефаніка, І. Негрича і К. Геніка. Однак, це був тільки початок. У листопаді 1907 р. З. Бичинський, у промові адресованій комітетові пресвітеріанської місії у Вінніпезі, заявив, що з огляду на незначні відмінності між НГЦ і Римо-Католицькою Церквою він більше не може залишатися в НГЦ. Ситуацію, ще більше загострила його стаття у газеті “Ранок”, в якій він пропонував змінити керівника церкви (І. Бодруга – С. К.) кимось більш освіченим. Крім цього він звинуватив І. Бодруга у нещирій поведінці з пресвітеріанами і в нещирому ставленні до Канади⁷⁰. У відповідь, І. Бодруг писав, що З. Бичинський *“вихований поляками, не розуміє душі наших людей”,* оскільки будь-яка спроба масово повернути іммігрантів означала б *“вбирати українців у шотландські та англійські кожухи, не на українців шиті”*⁷¹. На захист І. Бодруга виступила газета “Ранок”, яка писала: *“Господь чи злий дух приніс до Канади з Пенсильванії студента пресвітеріанського п. Зиг. Бичинського, котрий за всяку ціну старався знищити незалежну церкву і Бодруга”*⁷².

Вершиною протистояння стала Конвенція НГЦ у Вінніпезі в грудні 1907 р., на якій дійшло до розколу. Напередодні форуму делегати з священиками поділилися на дві групи. *“Головною кінтєю незгоди і головною причиною розділу був Іван Бодруг. Тому і більшість членів конвенції противних Бодругові зібралися в пресвітеріанській колегії, де ухвалено одноголосно вибрати головою незалежного руху між українцями в Західній Канаді одного з визначних пресвітеріанів і поділити місію Незалежної Церкви на три округи після границь провінцій: Манітоба, Саскачеван, Алберта”* – писав М. Марунчак.

Друга, чисельно менша група, зібралася під проводом Івана Бодруга у Незалежній Церкві і обрала головою консисторії

⁷⁰ Федір Дудко, “Пам’яті другові!” Канадійський ранок, 23 січня, 1948.

⁷¹ Домбровський, Нарис історії українського евангельсько-реформованого руху, 153.

⁷² “Спростоване,” Ранок, 15 лютого 1908.

М. Бачинського⁷³.

Виснажений таким розвитком подій І. Бодруг у 1908 р. залишив Канаду і переїхав до США. Після цього почалася “модернізація” НГЦ: з церков усунуто образи, хоругви, внесено зміни у літургійну та молитовну частини. У 1911 р. розпочато будівництво Української пресвітеріанської церкви у Едмонтоні⁷⁴. Ці зміни привели до масового відтоку вірних з лав НГЦ. *“Велике враження викликав виступ Дмитра Яреми та Івана Данильчука, двох визначніших духовників Незалежної Церкви [...] Вони зложили перед цілою громадою каяття та засудили протестантський рух і політику тогочасної консисторії”* – вказується у літературі⁷⁵. Зрештою дійшло до конфліктів з проповідниками, у деяких місцевостях навіть мали місце судові процеси.

За таких обставин керівники пресвітеріанського руху домоглися повернення до Вінніпегу І. Бодруга, який у травні 1910 р. знову очолив НГЦ. Йому вдалося доволі швидко відновити її діяльність і залучити до проповідництва Володимира Плав'юка, Максима Залізняка, Теодора Бая, Івана Глову та інших. Однак, поступово виникла проблема значної фінансової залежності НГЦ від ПЦ. Зрештою, у 1912 р. на соборі цієї церкви в Оттаві, з'ясувалося, що її видатки перевищували прибутки на п'ятсот тисяч доларів. За таких обставин новообраний суперінтендант ПЦ Ендрю Грент (Дж. Кармайкел помер 1911 р.) відмовився фінансово підтримувати місії інших національностей. Як наслідок, на соборі НГЦ 1912 р. у Вінніпезі І. Бодруг запропонував *“звинувити діяльність Незалежної Церкви через брак фондів”*⁷⁶. Тоді ж проголосовано питання: чи душпастирям Незалежної Церкви приєднатися до Російської Православної місії в Америці, чи прагнути скласти богословські іспити в Манітоба коледж та стати місіонерами Пресвітеріанської

⁷³ “Конвенція Незалежної Грецької Церкви,” Канадський фермер, 27 грудня 1907.

⁷⁴ “Русько-Пресвітерська Церков в Едмонтоні,” Ранок, 23 жовтня 1912.

⁷⁵ Марунчак, Студії до історії українців Канади, 514.

⁷⁶ Домбровський, Нарис історії українського євангельсько-реформованого руху, 158.

Церкви в Канаді. Більшість присутніх голосували за перехід на пресвітеріанство. Об'єднання з Російською православною місією підтримали кілька проповідників – колишніх дяків, висвячених Серафимом.

Епілогом НГЦ став собор Пресвітеріанської Церкви у Торонто в червні 1913 р., на якому тринадцять українських проповідників були офіційно прийняті до складу цієї деномінації. “[...] *І. Бодруг не став з нами у ряд. Чи вважав він, що ми не були ще як слід приготовані до Вестмінстерського Віровизнання, і взагалі до протестантизму, чи вважав це, як залежність від пресвітеріан-чужинців? Він свої “причини” не вияснив нікому*” – писав редактор “Ранку” І. Глова⁷⁷. Доречним тут є навести слова І. Бодруга із його спогадів, цитованих М. Марунчаком: *“Пресвітеріанська церква це витвір духа і культури шкотського народу й, хоча вона правдиво-християнська та висококультурна, то вона не українська. Кожен нарід має свою питоменну психологію і культуру і кожна народна церква мусить відповідати психології і культурі даного народу”*⁷⁸.

Загалом, наприкінці XIX – початку XX ст. українські іммігранти в Канаді стали об'єктом аспірацій різних релігійних конфесій. У кінцевому рахунку це привело до появи руху за незалежну православну церкву, ідейним натхненником якої був І. Бодруг. Для досягнення поставленої мети він вміло використовував незалежницькі прагнення української канадської громади, яка певний час перебувала під значним впливом єпископа Серафима. Окрім цього, І. Бодруг та його соратники підтримували тісні контакти з керівництвом Пресвітеріанської Церкви, яка у намаганні опанувати український загальний, фінансово підтримувала незалежницький рух. Його реальним втіленням стало утворення 1903 р. Незалежної Грецької Церкви. Впродовж 1903–1907 рр. вона була найбільшою деномінацією серед українців Канади. Метаморфозою у діяльності НГЦ стало намагання пристосувати візантійський обряд до пресвітеріанського віровчення. Цього не поділяла більшість вірних, що зрештою спричинило її занепад.

⁷⁷ Там само, 176.

⁷⁸ Марунчак, Студії до історії українців Канади, 520.



РЕЛІГІЙНА ОРГАНІЗАЦІЯ СВІДКІВ ЄГОВИ В УКРАЇНІ: БОГОСЛОВ'Я, ІСТОРИЧНИЙ РОЗВИТОК ТА СУЧАСНИЙ СТАН ДЕНОМІНАЦІЇ

Олег Дмитришин

Львівський національний університет імені Івана Франка,
кафедра новітньої історії України імені Михайла Грушевського
вул. Університетська, 1, Львів, 79000, Україна



Сьогодні Свідки Єгови є достатньо відомою релігійною групою в Україні і за чисельністю – це одна з найбільших релігійних спільнот у нашій державі. Відомими на українських теренах вони були ще з кінця ХІХ ст., проте в науковому просторі ми маємо надто обмежену і недостатню інформацію про цю релігійну спільноту. Якщо невелика характеристика вчень цієї течії є представлена у декількох релігієзнавчих працях, то історія розвитку у ХХ ст. розглянута вкрай поверхнево, повністю відсутня в узагальнюючих працях щодо релігії та релігійних переслідувань, а сучасний стан розвитку конфесії у ХХІ ст. не висвітлений взагалі. Слабкий стан наукового вивчення нерідко стає причиною спекуляцій через публікації упередженої або неправдивої інформації у ЗМІ, взятої із недостовірних джерел, часто полемічних форумів, блогів антикультистів і записів із соціальних мереж.

Характерною особливістю Свідків Єгови є їхня обов'язкова науково-дослідницька діяльність, яка проявляється у детальному вивченні Біблії. Віра, у розумінні Свідків Єгови, на відміну від легковір'я, пов'язаного з некритичним сприйняттям інформації, повинна базуватися на фактах, очевидних істинах, логічному мисленні та наукових дослідженнях із усіх сфер науки. Таке розуміння пояснюється біблійним визначенням віри: “Віра – це обґрунтоване сподівання того, на що надіються, чіткий вияв того, що реальне, хоча й невидиме” (Євреїв 11:1¹). Богослов'я Свідків Єгови базується виключно на трактуванні тексту канонічних 66 книг Святого Письма без огляду на жодні сформовані до того традиції, що повністю відобразило запропонований протестантами принцип *Sola Scriptura* – “лише писання”. Проте довільне трактування Біблії не допускається. Будь-які трактування та пояснення повинні базуватися на тому, що насправді хотів висловити автор біблійного тексту. Для цього в основу богословських статей і промов покладений контент-аналіз – дослідження, пов'язане не з пошуком сторонніх інтерпретацій тексту, а співставлення та аналіз усіх уривків у Писаннях, які торкаються обговорюваної проблематики та контексту, в якому були записані ті чи інші фрази.

Основою релігійного світогляду та духовності Свідків Єгови можна виділити такі вчення: вчення про Бога Єгову, вчення про Сина Бога – Ісуса Христа, вчення про спірне питання, вчення про життя, смерть та воскресіння, вчення про присвячення та хрещення, пов'язане зі змістом життя, вчення про духовність та духовний спосіб життя, вчення про плани Бога, пов'язані із сучасною проповіддю про Новий світ (тобто рай), вчення про Боже Царство, вчення про сім'ю та шлюб, а також інші. У статті представлені найбільш характерні Свідкам Єгови доктрини.

Вчення про Бога: Бог є один, його ім'я – Єгова, що в давньоєврейській мові означає “Той, хто спричиняє ставати”. Форма Божого імені “Єгова” утворена від єврейськомовної

¹ Біблія. Переклад нового світу (Brooklyn, New York: Watch Tower Bible and Tract Society of New York, Inc., 2014), 1610.

тетраграми ЙГВГ, яка найчастіше зустрічається на позначення Божого імені в тексті оригіналу Святого Письма. Лише Єгова є вічною та всемогутньою особою у Всесвіті, який існував вічність та буде існувати вічність. Він є Творцем обох світів: матеріального та духовного. Він є особистістю, а головними його якостями є любов, мудрість, справедливість і сила. У богослужіннях зазвичай використовується форма Імені “Єгова”. Пояснюється це її загальноприйнятністю у давній і сучасній українській літературі².

Вчення про Сина Бога: Ісус Христос до свого втілення у людському тілі знаходився в небесній сфері разом з Богом ще до створення Всесвіту. Він не рівний Богу, був первородним Божого творіння та брав участь у творенні. За статусом є другим після Єгови, йому передана найвища влада у Божому Царстві, в якому він буде царем тисячу років. Називав себе одним із Батьком за одностовість та близькі стосунки. Вислів із Книги Ісаї 9:6 “Могутній бог” відносять до Ісуса Христа, проте єдиним Всемогутнім Богом є лише Єгова, Ісус Христос названий богом, як виконавець Слова Єгови³.

Вчення про спірне питання: підняте на зорі людської історії – в Едемському саду, і стосується кожної людини зокрема. Поділяється на два пункти: питання права Бога на владу та питання відданості Богу. В Едемському саду Сатана заперечив право Бога на владу та запропонував власну систему побудови суспільства. Адам і Єва, не послухавшись Бога, стали на сторону Сатани, тому вони і їх нащадки живуть в системі речей, яку збудував Сатана. Ця система характеризується нещадною експлуатацією, несправедливістю, легкою заміністю людей, які, в його баченні, є всього лиш видатковим матеріалом, люди ніколи не будуть рівними ангелам, не мають права на досконалість та вічність. Кожне досягнення людини має бути оплачене в системі речей, як плата за послуги, коли втратою свободи, коли – безпеки, коли – здоров’я, а коли – життя (“Шкіра за шкіру! За життя своє людина віддасть усе, що має” (Книга Йова 2:4). Людські страждання, несправедливість,

² Чого насправді вчить Біблія? (Selters: Wachturm-Gesellschaft, 2015), 12–15.

³ Там само, 37–46.

лиха, війни, хвороби і смерть – це наслідок правління Сатани. Встановивши своє Царство, Бог усуне його систему, але вибір кожної людини, чю систему вона підтримує, є особистим. Другий пункт – відданість Богу. Сатана заявив, що люди ніколи не будуть служити Богу безкорисно, а заради благословення, якими він їх наділяє. Заради експерименту, Сатана випробував відданість праведника Йова, забравши у нього всі матеріальні багатства, дітей і здоров'я. Йов довів свою відданість Богу, але цей аспект спірного питання також стосується кожної людини зокрема⁴.

Вчення про Боже Царство: нове правління (уряд) на чолі з царем Ісусом Христом. Воно назавжди усуне систему речей, яку створив Сатана, та виправить всю шкоду, яка була заподіяна людям та Землі. Під правлінням Божого Царства буде відновлено рай, який втратили Адам і Єва. Після Армагеддону буде відбуватися воскресіння “праведних і неправедних”, які отримують можливість вічного життя у відновленому раю⁵.

Також Свідки Єгови навчають про смертність людської душі, відкидають будь-які прояви загробного існування, а єдиною можливістю отримати життя після смерті є воскресіння у Новому світі під правлінням Божого Царства⁶.

Велика увага у богослов'ї Свідків Єгови приділяється дослідженням сповнення Біблійних пророцтв, пов'язаних із передреченнями зміни світових імперій, приходу Месії, поширення відступництва та сповнення ознак “останніх днів”, тобто кінцевого часу системи речей.

Вчення про духовність та духовне життя приділяє надзвичайно велику увагу розвитку моральних і ціннісних якостей християнина, вибору цілей у житті на користь служіння Богу, розвитку “плодів духу”: любові, радості, миру, терпеливості, доброти, великодушності, віри, лагідності, самовладання. Для свідка Єгови обов'язковим є дотримання норм моралі щодо статевого життя та шлюбу, недопустимим є будь-які сексуальні контакти поза

⁴ Чого насправді вчить Біблія?, 109–111.

⁵ Там само, 76–85.

⁶ Там само, 57–65.

шлюбом, шлюб розглядається як вічний договір між чоловіком і дружиною. Християнин у всьому мусить проявляти любов до ближнього, якого би віросповідання він не був. Не схвалюється груба чи нецензурна мова, плітки. Вважається гріхом нехтування цінністю життя: свідоме наражання на небезпеку, нехтування станом здоров'я та догляду за ним. Нехтуванням цінністю життя, наприклад, вважається порушення правил дорожнього руху, паління, вживання наркотичних речовин, зловживання алкоголем. Недопустимим є вбивство тварин заради розваги (спортивне полювання). Людину, яка вчинила серйозний гріх, проте не проявляє розкаяння, виключають зі збору Свідків Єгови⁷.

Історія Свідків Єгови в Україні розпочалася ще з кінця ХІХ ст., проте об'єктом вивчення істориків та релігієзнавців ця деномінація стала лише зараз. Відкритими для дослідження питаннями залишається релігієзнавча класифікація течії та її історія на українських теренах. Щодо усталених підходів до класифікації, то, за радянською класифікацією, Свідків Єгови відносили до антирадянських псевдорелігійних сект, рідше, до протестантських течій. В українській релігієзнавчій науці на сьогодні продовжує домінувати думка про пізньопротестантський характер деномінації⁸. Проте в зарубіжній релігієзнавчій науці все більше дослідників виокремлюють їх у споріднений із протестантизмом Реставраціоністський напрямок Християнства⁹.

На українських теренах перші Свідки Єгови з'явилися із початком міжнародного руху Дослідників Біблії. Проповідник деномінації Чарльз Рассел у 1891 р. із промовами відвідав Одесу, а 1911 р. – Львів. Протягом перших трьох десятиліть ХХ ст. в Україні з'являються перші значні громади та стрімко зростає кількість дослідників. На сьогодні доступною є інформація про західний регіон, де спільноти були в Галичині, Буковині та

⁷ Там само, 115–143.

⁸ Петро Яроцький, *Релігієзнавство: навчальний посібник* (Київ: Кондор, 2004), 129.

⁹ Robert E. Van Voorst, *RELG: World, 2nd edition* (Stamford: Cengage Learning, 2015), 293.

на Закарпатті¹⁰. Проте також є підстави вважати, що також і на території підросійської України деномінація набувала свого поширення. До приєднання Західної України в СРСР Свідки Єгови були на Одещині, Донбасі, Харківщині, Дніпропетровщині, Вінниччині, Київщині та, можливо, також і в інших областях¹¹. Особливо важким становище конфесії стало у повоєнні роки. Як і націонал-соціалістичний та фашистський, комуністичний режим також переслідував ціль тотального знищення деномінації. З 1944 р. розпочалися масові арешти керівників громад, друкарів релігійної літератури, зв'язкових, власників помешкань, в яких проводилися релігійні зібрання, а також звичайних вірних. Органами держбезпеки заведено цілу низку агентурних справ: “Завет”, “Стадо”, “Армагеддонцы”, “Короеды” та інші, ціллю яких було припинити підпільне функціонування громад¹². Не досягнувши бажаного ефекту, радянське керівництво вдалося до масової депортації Свідків Єгови з України й інших республік СРСР у віддалені регіони Сибіру. Операція виселення, що отримала кодову назву “Север”, в Україні була проведена між другою та четвертою годинами ранку 8 квітня 1951 р.¹³ Підготовка, підходи до її проведення та здійснення депортації свідчать про ознаки

¹⁰ Щорічник Свідків Єгови 2002 (Selters: Wachturm-Gesellschaft, 2002), 124–126.

¹¹ Документи (повідомлення, доповідні, вказівки) НКВС УРСР до обласних УНКВС і НКВС МАРСР та НКВС УРСР на адресу партійно-державного керівництва УРСР і СРСР щодо розробки антирадянської сектантської організації єговістів, єврейського клерикального підпілля, терористичної групи турецьких вірмен, відвідуваність церков на Великдень, 21 лютого 1939 – 20 грудня 1939, Галузевий державний архів Служби безпеки України (далі – ГДА СБУ), ф. 16, оп. 1, спр. 358, арк. 66–73, 79–82, 95–99, 108–122, 148–183, 209–227.

¹² Документи (довідні, повідомлення, звіти) НКДБ УРСР до НКДБ СРСР, ЦК КП(б)У та РНК УРСР про результати боротьби з підпіллям ОУН і загонами УПА; агентурно-оперативну діяльність у середовищі УГКЦ та сектантів; роботу відділу “В” та пунктів “ПК”; атирадянські настрої творчої інтелігенції; стан відновлення провідних об'єктів економіки тощо, 25 лютого 1946 – 11 березня 1946, ГДА СБУ, ф. 16, оп. 1, спр. 565, арк. 20.

¹³ Михайл Одинцов, *Совет министров СССР постановляет: “выселить навечно!”: Сборник документов и материалов о Свидетелях Иеговы в Советском Союзе (1951–1985 гг.)* (Москва: Объединение исследователей религии, Арт-Бизнес-Центр, 2002), 43–55.

замаху на геноцид цієї релігійної групи українського суспільства, оскільки перед здійсненням у МДБ УРСР зібрали деталізовану інформацію про всіх Свідків Єгови в окремо взятих населених пунктах, виселяли сім'ї у повному складі, а вкрай важкі умови перевезення та поселення свідчать про цілі фізичної розправи над вірними. Певні послаблення режиму із 1953 р. не означали визнання чи толерування членів спільноти, аж до кінця 1980-х років державна влада не відмовлялася від цілі її знищення, а конфесія була змушена й надалі знаходитися у підпіллі. Протягом цього періоду продовжувалися репресії: тривали арешти та виносилися звинувачувальні вироки на основі релігійних переконань засуджених, здійснювався тиск на членів спільнот Свідків Єгови у трудових колективах, навчальних закладах, чи особисто від держслужбовців. Розгорнули масову роботу і в КДБ: згідно інструкцій від центрального управління КДБ УРСР, спецслужба повинна була засилати та вербувати агентів у спільноти конфесії, серед керівництва спільнот, відповідальних за друк релігійної літератури та її транспортування¹⁴. Не полишалися спроби організації розколу в деномінації задля її знищення будь-якими доступними методами.

Нова сторінка в історії Свідків Єгови в Україні розпочалася наприкінці 1980-х років. Саме тоді були припинені спроби тиску на спільноту та розпочалися офіційні переговори із керівниками громад і представниками іноземних товариств, що закінчилися реєстрацією релігійної організації в УРСР у лютому 1991 р. На сьогодні Свідки Єгови є однією з найбільших релігійних меншин в Україні: постійна кількість членів спільнот становить близько 150 тис. осіб, котрі об'єднані у 1615 громад, богослужіння проводяться 26 мовами, якими розмовляють на території

¹⁴ Документи (листи, телефонограми, вказівки, огляди) МДБ–КДБ при РМ УРСР на адресу партійно-державного керівництва УРСР–СРСР про оперативно-слідчу роботу по лініях: УГКЦ, створення легендованих центрів УГКЦ; Ватикан; сектанти єговісти, п'ятидесятники; арешти єврейської інтелгенції; реагування населення на діяльність “критиків-космополітів” тощо, 2 квітня 1946 – 14 листопада 1967, ГДА СБУ, ф. 16, оп. 1, спр. 965, арк. 45, 46.

держави, а загальна кількість прихожан перевищує 240 тис. осіб¹⁵. Від 1991 р. спільноти проводять активну публічну діяльність: проповідь, масові громадські заходи – регіональні та міжнародні конгреси, пасхальні богослужіння з нагоди Спомину смерті Ісуса Христа. Релігійна організація видає два україномовні періодичні видання: “*Вартова Башта*” та “*Пробудись*”, а також іншу релігійну літературу у формі книг, брошур і буклетів. В останні роки було представлено декілька україномовних повнометражних фільмів історичного біблійного сюжету та сучасного морально-етичного, серед них “*Я покладаюсь на тебе, Єгови*”, “*Ходімо вірою, а не тим, що бачимо*”, “*Що таке справжня любов?*”, “*Будуть ці слова на серці твоїм*”, “*Повернення блудного сина*”, мультиплікаційні короткі відеоролики для дітей дошкільного та шкільного віку, присвячені вихованню християнських цінностей, відеоматеріал мовою жестів, а також україномовний інтернет-телеканал *JW Broadcasting*. Слід зазначити, що всі заходи проводяться виключно на добровільних засадах, конфесія ніколи не проводила грошових зборів, це включає також і розповсюдження релігійних видань, виготовлення яких фінансується лише добровільними пожертвами, як і вся діяльність спільноти. Більшість громад в Україні уже збудували власні молитовні доми, які є відкритими для відвідування усіма бажаючими, а офіційно на державному рівні конфесію представляє Релігійний центр Свідків Єгови в Україні, що знаходиться поряд зі Львовом у смт Брюховичі, який завжди відкритий для усіх дослідників, журналістів і наукових працівників.

Вивчення і популяризація знань про релігійну спільноту Свідків Єгови допоможе у майбутньому уникнути проявів релігійної нетерпимості та уберегти український соціум від конфліктів на релігійній основі. Одним із наслідків Реформаційного руху в Європі стала релігійна толерантність, яка також повинна бути невід’ємною рисою українського суспільства в об’єднаній вільній європейській спільноті народів.

¹⁵ Щорічник Свідків Єгови 2017, 185–186.



**НЕТРАДИЦІЙНІ РЕЛІГІЙНІ ГРОМАДИ
МОДЕРНОЇ ДОБИ НА ТЕРНОПІЛЬЩИНІ
(на прикладі окремих сіл
Бучацького району)**

Назар Васьків

Львівський національний університет імені Івана Франка,
кафедра нової та новітньої історії зарубіжних країн
вул. Університетська 1, Львів, 79000, Україна



Події жовтня 1517 р. стали підґрунтям реформаційних віянь, що оформилися у рух за релігійне відродження не лише у країнах Європи, але й за її межами. Назрілі зміни, яких, вочевидь, потребувала Католицька церква вплинули на виникнення низки рухів у протестантських колах. Упродовж 500-літньої історії Реформація спричинилася до оформлення різних за своїм релігійним змістом течій, що поширили свій вплив та знайшли послідовників серед населення низки країн. У цьому контексті, вагомого значення набуває діяльність протестантських громад на українських теренах. Серед них на особливу увагу заслуговують релігійні громади закритого типу, представленні низкою сіл Тернопільщини. Прикметно, що вірні не мають власної назви, а між собою називають себе “члени нашої віри”. Громада не має і відповідної державної реєстрації. Ідеться про

релігійну течію християнства, що має яскраво виражені ознаки протестантства. Самі ж члени спільноти про себе зазначають наступне: “Наша віра та, яка намагається сповняти Біблію. Той хто сповнить Закон Божий – той буде у Царстві”¹.

Для окреслення громад використовують різні означення. Називають їх “кашкетниками”, оскільки чоловіки та хлопці носять відповідні головні убори. Побутує й означення “хустинники”, через те, що жінки одягають хустки, зав’язуючи їх на потилицю, а дівчата – під шию. Зустрічаються і назви “фломастери” (жіночі головні убори зазвичай яскравих кольорів – Н. В.), “віруючі” (глибоко дотримуються норм та приписів християнства – Н. В.), “аміши” (закриті чи ультраконсервативні з релігійної точки зору спільноти – Н. В.) та “темні”, (не користуються електричними приладами – Н. В.). Усіма цими означеннями окреслюють нетрадиційні релігійні громади чотирьох сіл півдня Буцацького району Тернопільської області, а саме: Соколів, Сновидів, Стінка та Космирин.

Попри очевидну нетрадиційність релігійної течії, зародження та розвиток громади не стали предметом аналізу та дослідження серед науковців як в історичному, так і у релігійному контекстах. Немає вичерпної інформації про них і у публікаціях краєзнавців² та енциклопедичних видань³. Очевидно, що у радянський період релігійна тематика перебувала на маргінесі історичної

¹ Василь Рашидов, (1966 р. н.), записав Назар Васьків, с. Космирин, Буцацького району Тернопільської області, 26 серпня 2017 р.

² Олег Наливайко, *Золотий Потік* (Тернопіль, 1994), 28; Галина Григоришин, *Село Соколів: минувшина і сьогодення* (Тернопіль, 1998), 138.

³ Koźmierzyn, wś, pow. buczacki w *Słownik geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich*, t. IV. (Warszawa: Filip Sulimierski i Władysław Walewski, 1883), 465; Іван Гальчук, Віктор Уніят, “Космирин,” у *Тернопільський енциклопедичний словник: у 4 т., т. 2*, редкол.: Геннадій Яворський та ін. (Тернопіль: Видавничо-поліграфічний комбінат, 2005), 191; Сновидів, в *Історія міст і сіл Української РСР в 26-ти т. Тернопільська обл.* (Київ: Інститут історії Академії наук УРСР, 1973), 203; “Соколів,” в *Історія міст і сіл Української РСР в 26-ти т. Тернопільська обл.* (Київ: Інститут історії Академії наук УРСР, 1973), 203; “Стінка,” в *Історія міст і сіл Української РСР в 26-ти т. Тернопільська обл.* (Київ: Інститут історії Академії наук УРСР, 1973), 204.

науки, що опосередковано вплинуло і на поширення інформації про спільноту вірних. Крім цього, у зв'язку із релігійним переслідуванням в СРСП вірні громад намагалися триматися осторонь та уникали будь-яких контактів та розповідей про світоглядні основи власного буття. На зміну інформаційній завісі вплинуло здобуття Україною незалежності, що спровокувало інтерес до носіїв цієї релігійної громади. Цьому сприяла і певна лібералізація у самій громаді, яка стала більш відкритою для спілкування з іновірцями. За останні декілька років українські журналісти опублікували низку статей та відео сюжетів про релігійні громади півдня Буцацького району. У них зроблено акцент на викликах перед спільнотою, яка намагається жити без сучасних здобутків цивілізаційного прогресу⁴. Разом із цим, у публікаціях та матеріалах релігійним переконанням вірних приділена опосередкована увага, хоча саме релігійна складова становить світоглядну основу їхнього життя⁵.

При підготовці пропонованої статті записано низку інтерв'ю з вірними громад та мешканцями сіл Соколова, Космирина, Стінки та Сновидова. Зібрані дані розкривають окремі аспекти у житті релігійних спільнот. На жаль, декотрі з опитаних не надали згоди

⁴ 24 канал, *Як живе унікальне село старовірів на Тернопільщині, яке не користується благами цивілізації*, 25 травня 2017, доступ отримано 15 вересня 2017 р., https://24tv.ua/yak_zhive_unikalne_selo_staroviriv_na_ternopilshhini_yake_ne_koristuyetsya_blagami_tsivilizatsiyi_n821868; *Село Космирин*, 3 січня 2014 р., доступ отримано 10 вересня 2017 р., <https://www.youtube.com/watch?v=66640xbq4QQ>; 24 канал, *Як живе унікальне село старовірів на Тернопільщині*, 25 травня 2017 р., доступ отримано 19 вересня 2017 р., https://www.youtube.com/watch?v=iK_aWLCvvEg; *Амиши і інші віри в Україні*, 3 березня 2017 р., доступ отримано 25 вересня 2017 р., https://www.youtube.com/watch?v=WONY_sm19Z8; TCH, *У селі українських амішів маленька школа тріщить по швах від переповненості*, 17 листопада 2017 р., доступ отримано 11 вересня 2017 р., <https://tsn.ua/video/video-novini/u-seli-ukrayinskih-amishiv-malenka-shkola-trisshit-po-shvah-vid-perepovnenosti.html>; *Народний контроль Тернопіль, У школі Космирина Буцацького району учні туляться один на одному*, 24 травня 2016 р., доступ отримано 11 вересня 2017 р., <https://www.youtube.com/watch?v=frHO8tYDdn4>.

⁵ *На Тернопільщині є "столиця" амішів: як живеться поза цивілізацією – інтерв'ю*, 2 листопада 2012 р., доступ отримано 14 вересня 2017 р., <https://www.0352.ua/news/211306>.

на публікацію інтерв'ю. Матеріали даного дослідження покликані привернути увагу до релігійних громад півдня Бучацького району Тернопільської області та спонукати дослідників до провадження поглиблених розвідок. Найперше йдеться про причини та обставини появи цієї течії на українських теренах.

Станом на сьогодні достеменно не відомо, звідки бере початок віра згаданих мешканців сіл регіону. Володимир Скрипник з Соколова стверджує, що, за переказами його бабусі, віру принесли із собою до війни переселенці із Сибіру. Хоча чоловік не зумів пояснити про які саме воєнні дії йдеться⁶. У с. Космирин припускають, що віра була принесена із США, тобто через вчення амішів. Датою заснування прийнято вважати 1927 р., хоча для цього жодного конкретного обґрунтування немає⁷. Місію систематизатора релігійних знань узяв на себе мешканець с. Космирин Іван Деркач (1928–2008). Саме він став лідером нової релігійної течії, яка у теперішньому вигляді сформувалася 1974 р.⁸. Про самого пророка, як його називають вірні, відомо небагато. Як стверджують місцеві жителі с. Космирин, за відмову брати в руки зброю у часі Другої світової війни чоловіка відправили у штрафний батальйон, де він щодня ризикував життям підносячи різного роду продукти чи реманент на лінії зіткнення. Проте, Івану вдалося без ушкоджень повернутись до Космирини, де він і розпочав формувати нове релігійне вчення. Означення “пророк” він отримав, за переказом В. Скрипника, через здатність передбачати події та нести Слово Боже⁹.

У місцях проживання вірних громад їх можна ідентифікувати за типом та видом житлових споруд. Більшість дворових

⁶ Володимир Скрипник, (1967 р. н.), записав Назар Васьків, с. Соколів, Бучацького району Тернопільської області, 24 серпня 2017 р.

⁷ Андрій Янович, “*Ми не такі люди, як решта. Ми дітей не нищим,*” 20 грудня 2011 р., доступ отримано 15 вересня 2017 р., https://gazeta.ua/articles/people-and-things-journal/_mi-ne-taki-lyudi-yak-reshta-mi-ditej-ne-nischim/415244.

⁸ Василь Рашидов, (1966 р. н.), записав Назар Васьків, с. Космирин, Бучацького району Тернопільської області, 26 серпня 2017 р.

⁹ Володимир Скрипник, (1967 р. н.), записав Назар Васьків, с. Соколів, Бучацького району Тернопільської області, 24 серпня 2017 р.

господарств огороженні дерев'яними парканами. Вірні громад мешкають у невеликих за розміром переважно цегляних будинках. Міжкімнатні стіни мурують з газобетонних блоків, оскільки він теплий, легкий та підтримує температурний режим. Внутрішні стіни обмазуються глиною через її екологічність та низьку вартість¹⁰. Зовнішні стіни будинку заштукатурені і не мають утеплень. Для виготовлення вікон, дверей та господарських приміщень основним матеріалом слугує дерево. Значну увагу вірні приділяють просторим підвальним приміщенням, де зберігається основний продовольчий запас на зиму.

Попри простоту, чистоту та охайність житлових господарств вірних громад, вагомою ознакою ідентифікації будинків є відсутність підведених до них електропередач та комунікацій. Такі умови проживання зумовлені релігійними переконаннями. Зокрема, В. Скрипник наголошує, що, згідно вчення І. Деркача, *“на кінець постане вік, що відрізниться від усіх віків”*¹¹. Звідси і наслідки технічного прогресу, які є радше регресивними, а ніж прогресивними. Крім цього, вірні наголошують, що до винайдення і застосування електроприладів людство мало можливість безперешкодного розвитку, а тому і зараз немає потреби у їхньому застосуванні. Як наслідок – відсутність у використанні побутової чи промислової техніки. Єдиний виняток – мобільні телефони, якими користуються переважно чоловіки. Прилади необхідні як засіб комунікації з роботодавцями та для виклику, швидкої допомоги. Оскільки абсолютна більшість членів громад чоловічої статі залучена до будівельних робіт (у тому числі і за кордоном – Н. В.), то такого виду технічний засіб для них є вкрай важливим.

Ключову роль у житті громади відводять релігії. Вірні спільноти вірять в Ісуса Христа, визнають Богородицю (однак не моляться до неї – Н. В.), дотримуються усіх приписів Біблії та Псалмів, і поділяють вчення про переселення людської душі після смерті у рай чи пекло. Християнським таїнствам відведена другорядна роль. У них немає своїх храмів, священників чи лідера. Звідси

¹⁰ Там само.

¹¹ Там само.

постає головною особливістю громади, у якій відсутня релігійна ієрархія. Прикметно, що після смерті І. Деркача у 2008 р. у вірних немає нового наставника. Релігійні обряди, і передусім молитви вони здійснюють у своїх домівках, інколи залучаючи до цього інших членів родин. Громади категорично відкидають використання для молитов образів Бога (Ісуса Христа) чи святих, а також інших традиційних християнських символів (наприклад хрестів – Н. В.). За таких умов, релігійне життя чітко регламентує щоденне, яке має бути наповнене простою та скромністю¹².

Чи не найкраще цей вплив помітний при спостереженні за повсякденністю членів громад, а саме їхніх родинних відносин. Практично усі сім'ї є багатодітними. Як зазначає В. Рашидов з Космирина, *“жінки громади за настановою пророка повинні народжувати стільки дітей, скільки Бог пошле”*¹³. Крім цього, жінка, щоб урятуватись, *“спасається народженням дітей”*. Відтак, в окремих сім'ях кількість дітей складає десять і більше. Так, у с. Космирин таких сімей нараховується 5, Соколові – 4, Стінці – 16, Сновидові – 2¹⁴. Для прикладу, у В. Скрипника та В. Рашидова по чотирнадцять дітей, а в останнього ще й 33 внуки. Цікавими є статистичні дані щодо кількості багатодітних сімей та дітей у них в окремих населених пунктах Бучацького району. Незважаючи на певні неточності у показниках, надані матеріали яскраво ілюструють загальну картину та динаміку демографічного становища регіону. Зокрема, у селах де проживають вірні громад кількість дітей суттєво є вищою, ніж у інших:

Табл. 1.

№	Населений пункт	Число сімей	Кількість дітей
1.	с. Золотий Потік	27	97
2.	с. Соколів	23	103

¹² Василь Рашидов, (1966 р.н.), записав Назар Васьків, с. Космирин, Бучацького району Тернопільської області, 26 серпня 2017 р.

¹³ Там само.

¹⁴ Статистичні дані зібрано на основі реєстрових форм багатодітних сімей надані Відділом молоді та спорту Бучацької районної державної адміністрації станом на 2017 р.

3.	с. Костільники	26	87
4.	с. Возилів	18	57
5.	с. Миколаївка	9	29
6.	с. Сокілець	4	12
7.	с. Стінка	185	902
8.	с. Космирин	113	618
9.	с. Сновидів	56	211
10.	с. Рублин, Рудка	21	92
	Всього:	484	2 208

Джерело: Форми реєстру багатодітних сімей (Відділ молоді та спорту Бучацької районної державної адміністрації¹⁵.

У таких сім'ях жінки найчастіше займаються сільськогосподарською роботою та вихованням дітей. У радянський період значна частина працювала у колгоспах. Натомість чоловіки дбають за матеріальне забезпечення сімей, перебуваючи на об'єктах будівництва в Україні або за кордоном. Їхня праця є доволі затребуваною, оскільки вірні не вживають алкоголь та буквально дотримуються приписів Біблії. Знаючи ці особливості, роботодавці охоче наймають їх на роботу, незважаючи на вищу вартість їхніх послуг.

Очевидно, що така кількість членів родини потребує значних продовольчих затрат. Звідси максимально засіяні земельні ділянки, на яких вирощують традиційні для українців сільськогосподарські культури. Водночас, вірні громад активно займаються тваринництвом. У господарствах можна спостерігати чисельне поголів'я великої рогатої худоби та свійських птахів. Яскраво виражених обмежень щодо вживання їжі чи напоїв у вірних немає. Виняток становить лише кров задушених тварин та алкоголь. При цьому вони визнають, що трапляються випадки, коли діти (переважно підліткового віку – *Н. В.*) піддаються спокусі і вживають спиртні напої¹⁶.

¹⁵ Там само.

¹⁶ Володимир Скрипник, (1967 р. н.), записав Назар Васьків, с. Соколів, Бучацького району Тернопільської області, 24 серпня 2017 р.

Цікаво, що за відсутності електричних та моторизованих пристроїв побутового чи сільськогосподарського призначення, вірні громад вдаються до розробки власних або переймають існуючі засоби обробки та виробництва. Для прикладу, В. Рашидов власноруч сконструював пристрій для обробки деревини, який приводить у дію кінська сила. З-поміж інших винаходів цікавим є і гальмівна система, встановлена на окремих кінських возах¹⁷. Також, відомими є модернізовані кінські косарки вірних.

Ще одним прикладом ідентифікації вірних з-поміж інших членів сільських громад є елементи їхнього одягу. Чоловічий гардероб, як правило, складається з сорочки та штанів темних кольорів, а також зручного взуття. Обов'язковим головним атрибутом є кашкет, який є ознакою приналежності до віри¹⁸. Максимальною простотою відзначається і жіночий одяг, що складається з довгої спідниці, сорочки на довгий рукав та зручного взуття. Як і у чоловіків, обов'язковим атрибутом повсякденного гардеробу є хустка яскравого кольору. Якщо жінка заміжня, то зав'язує її назад, якщо ні, то наперед довкола шиї. Носіння жіночої хустки, за словами В. Скрипника необхідне тому, що *“говорити про Бога вона може виключно з покритою головою”*¹⁹.

На особливу увагу заслуговує поховальна обрядовість вірних. Коли помирає хтось зі спільноти, одновірці співають поминальні пісні та висловлюють співчуття родині²⁰. Померлого ховають у власноруч зроблених дерев'яних трунах без нанесення кольору та християнських символів – хрестів. Труну встеляють білим полотном та кладуть подушку. Жодних інших предметів туди не поміщають. *“З чим вмер з тим і стане”* – наголошує В. Рашидов²¹.

¹⁷ *Село Космирин*, 3 січня 2014 р., доступ отримано 10 вересня 2017 р., <https://www.youtube.com/watch?v=66640xbq4QQ>.

¹⁸ Василь Рашидов, (1966 р. н.), записав Назар Васьків, с. Космирин, Бучацького району Тернопільської області, 26 серпня 2017 р.

¹⁹ Володимир Скрипник, (1967 р. н.), записав Назар Васьків, с. Соколів, Бучацького району Тернопільської області, 24 серпня 2017 р.

²⁰ Василь Рашидов, (1966 р. н.), записав Назар Васьків, с. Космирин, Бучацького району Тернопільської області, 26 серпня 2017 р.

²¹ Там само.

Опісля померлого ховають на загальному сільському цвинтарі. Проте могили вірних відрізняються від решти. Зокрема, на них не має хрестів, таблиць, зображень, свічок, квітів тощо. Вони мають вигляд насипаних горбів прямокутної форми, без жодних відокремлень від інших. Після захоронення вірні читають молитву “Отче наш” і більше могили не відвідують. Вони не моляться за померлих, оскільки, за вченням І. Деркача, “*просити Господа необхідно не за померлих, а за живих*”²². Виняток становить відвідування могили самого пророка, але, коло неї моляться за живих членів громади.

Настанови пророка про неухильне дотримання приписів Біблії та життя у простоті сповна відобразилося на святковій обрядовості. У неділю чи великі релігійні свята вірні громади намагаються не працювати, проте і саму подію вони особливо не відзначають. Це стосується і відкидання необхідності приготування загальноприйнятих святкових християнських страв (наприклад, на Різдво чи Великдень – *Н. В.*). Така позиція зумовлена тим, що святкування супроводжується радістю, що через споживання спиртних напоїв веде до надмірних веселощів, а це нівелює релігійну основу свята. Натомість превалює точка зору, що прожитий у мирі та злагоді зі своєю родиною чи односельчанами день прирівнюється до святкового²³.

Не має виняткового значення і весільна обрядовість спільноти. Молодята, що вирішили одружитись, несуть заяви до відповідних органів державної реєстрації, після чого у родинному колі, приймають вітання від батьків та родини. Жодного святкування з використанням музичних інструментів у них немає, їм дозволено лише співати пісні, без музичного супроводу. Одружується молодь переважно з представниками власної ж релігійної громади і намагається оселятись у тій самій місцевості²⁴. Якщо трапляються

²² Там само.

²³ Василь Рашидов, (1966 р. н.), записав Назар Васьків, с. Космирин, Буцацького району Тернопільської області, 26 серпня 2017 р.

²⁴ Володимир Скрипник, (1967 р. н.), записав Назар Васьків, с. Соколів, Буцацького району Тернопільської області, 24 серпня 2017 р.

випадки, коли хлопець чи дівчина одружуються не з членом громади, то в таких випадках зв'язки із громадою пориваються, оскільки вважається неможливим жити за колишніми нормами та звичаями.

Опосередкованого значення вірні громади надають здобуттю освіти. Зазвичай головною метою освітнього процесу дітей – навчитись читати та писати, а також здобути базову середню освіту. Тому, вони навчаються до дев'ятого класу. У вищі навчальні заклади вірні не вступають. Натомість хлопці надають перевагу раннім заробіткам на будівництві, а дівчата допомозі матерям у догляді за дітьми та господарській діяльності. У школах діти навчаються разом з іншими членами сіл. Як пригадує В. Скрипник, особливо важко давалося навчання у період Радянського Союзу, адже дітей примушували одягати неодмінні атрибути середньої освіти – зірочки та піонерські галстуки. Оскільки вони відмовлялися їх носити, радянська влада традиційно встановлювала пильний контроль за ними та їхніми батьками.

Значну увагу вірні громад приділяють своєму здоров'ю. Проте у засобах масової інформації та при спілкуванні з мешканцями сіл, де проживають вірні, переважає думка, що вони нехтують можливістю звертатись до закладів охорони здоров'я. Така позиція обумовлена начебто релігійними переконаннями спільноти. Натомість самі вірні відкидають такі звинувачення, наголошуючи, що активно користуються лікарськими послугами, медичними препаратами тощо. Крім цього, вони переконують, що лікарі є “*поставленні Богом*”, а тому немає жодних пересторог, щоб до них не звертатись²⁵.

Попри наявність яскраво виражених відмінностей у релігійному та повсякденному житті, вірні громад знаходяться у цілком прийнятних відносинах з іншими членами сіл. Конфлікти на побутовому рівні не виникають. В. Скрипник наголошує, що вони охоче ідуть на контакт з односельчанами у питаннях надання позик (наприклад, позичання реманенту – Н. В.) чи, для прикладу,

²⁵ Василь Рашидов, (1966 р. н.), записав Назар Васьків, с. Космирин, Буцацького району Тернопільської області, 26 серпня 2017 р.

господарської допомоги. Таким чином, вірні намагаються не відгороджуватись від решти членів сіл. Найбільшого сприяння вони надають своїм одновірцям, особливо у питанні спорудження житла. У такому випадку, вірні громад швидко та максимально ефективно мобілізуються і на безоплатній основі допомагають один одному у будівництві. *“Будьте з усіма добрими, але найбільше зі всіма братами по вірі та іншими людьми”* – заповідав пророк Іван²⁶.

Хоча певне відокремлення громад все ж таки відбулося. Їм недозволено брати до рук зброї, а відтак нести строкову службу в армії. Вони не ходять на виборчі дільниці та не беруть участі у громадсько-політичному житті. Аргументують свою позицію тим, що їхні голоси та дії не зможуть вплинути на позитивні зрушення у державі²⁷.

Отже, при аналізі релігійного та повсякденного життя нетрадиційних громад сіл півдня Бучацького району Тернопільської області можна зробити наступні висновки. При збереженні існуючої динаміки народжуваності серед вірних спільнот за нетривалий проміжок часу вони становитимуть абсолютну більшість серед мешканців згаданих сіл. Це матиме позитивні наслідки для сільської місцевості, у тому числі і для освітніх закладів, які матимуть достатній рівень класної укомплектованості. Крім цього, вірні активно скуповують нерухомість тих односельчан, що емігрували за кордон або переїхали до міст. Активна господарська діяльність та утримання чисельної великої рогатої худоби і свійських тварин сприятиме відновленню тваринництва та сільськогосподарського потенціалу українського села. При цьому ненав'язливе поширення ідей віруючих може сприяти поширенню їхніх переконань на частину односельчан.

Водночас, враховуючи до певної міри закритість громади та її

²⁶ Володимир Скрипник, (1967 р.н.), записав Назар Васьків, с. Соколів, Бучацького району Тернопільської області, 24 серпня 2017 р.

²⁷ Василь Рашидов, (1966 р.н.), записав Назар Васьків, с. Космирин, Бучацького району Тернопільської області, 26 серпня 2017 р.

громадсько-політичний аскетизм, такі села можуть опинитись на задвірках культурно-освітнього та суспільно-політичного життя. Відмова від служби в армії, строкової чи контрактної, в умовах військових дій може позбавити місцеву громаду захисту значної частини чоловічого населення.

Щодо власного бачення розвитку таких громад, то їхні члени наголошують на труднощах у контролі та утриманні у громаді молоді. Технічний прогрес, новітні засоби зв'язку та різного роду цивілізаційні блага, з якими молодь стикається під час навчання чи на робочих місцях, прямо чи опосередковано впливають на їхній світогляд. За таких умов, частина “кашектників” постає перед життєвим вибором на користь чи всупереч їхнім релігійним переконанням. Саме те, наскільки вдасться протистояти таким тенденціям і стане визначальним у перспективі розвитку громад.



СВОБОДА СОВІСТІ І ВІРОСПОВІДАННЯ






КРИМІНАЛЬНІ ПЕРЕСЛІДУВАННЯ ВІРУЮЧИХ ПРОТЕСТАНТСЬКИХ КОНФЕСІЙ В УРСР У 1960–1970-Х РОКАХ

Ганна Сіромська

Львівський державний університет внутрішніх справ,
кафедра філософії та політології
вул. Кривоноса, 1, Львів, 79007, Україна



Отавлення до релігії в Радянському Союзі формувалося під впливом атеїстичної пропаганди та політичної доцільності, які нівелювали конституційно закріплені положення про “свободу відправлення релігійних культів” (ст. 123 Конституції)¹. Закономірно, в тоталітарній державі влада прагнула контролювати почуття своїх громадян, прагнучи скерувати діяльність релігійних організацій у потрібне їй русло. Від ступеня контролюваності залежала доля тієї чи іншої конфесії – буде вона дозволена і діятиме під пильним наглядом (як з 1944 р. Російська Православна Церква), чи підпаде під заборону, а її вірні переслідуватимуться (як з 1946 р. Українська Греко-Католицька Церква).

У 1960-х роках радянський режим спробував поставити під

¹ Конституція (Основний Закон) Української Радянської Соціалістичної Республіки, 1937 р., доступ отримано 2 жовтня 2017 року, <http://gska2.rada.gov.ua/site/const/istoriya/1937.html>.

контроль найбільші протестантські деномінації, вірні яких піддавалися переслідуванню, а окремі конфесії, як-от п'ятидесятники чи Свідки Єгови, були в СРСР офіційно заборонені. Причиною заборони останніх, з-поміж іншого, можна вважати зв'язки з центром організації в Брукліні (США), що в період “холодної війни” само по собі наражало єговістів на репресії². Серед найпоширеніших протестантських громад в УРСР на той час, були: *церква євангельських християн-баптистів* (станом на 1960 р. в Україні проживала ледь не половина усіх баптистів Радянського Союзу, зосереджуючись головню в Київській, Донецькій, Чернігівській та Харківській областях); *адвентисти* або “суботники” (головню Донецька область і Крим); *п'ятидесятники* (найбільше в Одеській, Волинській і Рівненській областях); *єговісти* (зосереджені переважно у західноукраїнських областях)³.

Намагаючись взяти під контроль найбільшу протестантську церкву, радянська влада ініціювала створення Всесоюзну раду церков Євангельських християн-баптистів (ВР ЄХ). У 1960 р. ця організація видала “Нове положення ВР ЄХБ” та таємний “Інструктивний лист старшим пресвітерам”, положення яких суперечили принципам баптистської церкви. Окремі пресвітери, зокрема, Олексій Прокоф'єв, Геннадій Крючков та Георгій Вінс, сприйняли подібний крок як віровідступництво. У 1965 р. вони ініціювали створення окремої церкви, яка отримала назву “Рада церков Євангельських християн-баптистів” (РЦ ЄХБ)⁴. Відтоді вірні цієї церкви опинилися під постійною загрозою переслідування міліцією та КДБ. Лише протягом 1960–1963 рр. заарештовано близько двохсот баптистів, які не пристали до ВР ЄХБ, а в травні 1966 р. така ж доля спіткала і секретаря РЦ ЄХБ Г. Вінса

² *Власть и диссиденты: из документов КГБ и ЦК КПСС*, підготовка текста і коментарі А. Макарова (Москва: Московская Хельсинская группа, 2006), 270.

³ Аркадій Жуковський, “Сучасний стан релігії й Церкви під Советами, зокрема в УССР”, *Релігія в житті українського народу. Збірник матеріалів Наукової конференції у Рокка ді Папа (18–20.X.1963)*, за редакцією Володимира Янева (Мюнхен – Рим – Париж, 1966), 61.

⁴ Борис Захаров, *Нарис з історії дисидентського руху в Україні (1956–1987)* (Харків: ТОВ Видавництво “Права людини”, 2016), 56.

(1928–1998), котрий до 1969 р. відбував покарання у табірному ув'язненні⁵.

Подібним переслідуванням піддавалися також п'ятидесятники й адвентисти. У 1963 р. влада зняла офіційну заборону на діяльність “Християн Віри Євангельської” (п'ятидесятників), спонукавши їх до формального об'єднання з баптистами. Однак більшість п'ятидесятницьких громад відмовились від реєстрації в органах державної влади, діючи в підпіллі, що ставило їх поза законом. Непоодинокі випадки репресій також фіксуємо стосовно пасторів і вірних церкви Адвентистів Сьомого Дня (АСД)⁶. Не менш жорстко обходилися з представниками Свідків Єгови.

Представникам протестантських конфесій висували найрізноманітніші звинувачення, незважаючи на вік чи соціальний статус. Наприклад, 26 жовтня 1969 р. Жовтневий районний суд м. Харкова засудив 19-річного В. Зінченка, причиною чого, за свідченнями його матері, стали “проповідь Євангелія, духовні співи й гра на духових інструментах”⁷. Резонансним став арешт у 1973 р. Бориса Здоровця (1926 р. н.) з Харкова, вірного РЦ ЄХБ, інваліда, батька трьох дітей⁸. Його звинуватили за ст. 187-1 Кримінального кодексу УРСР (далі – КК УРСР) “Поширювання завідомо неправдивих вигадок, що порочать радянський державний і суспільний лад” і засудили на сім років таборів, з подальшим засланням на три роки до Красноярського краю⁹. На засланні з ув'язненими протестантами проводили “виховну роботу”, вимагаючи публічного зречення від їхньої релігії.

Далеко не всіх пасторів і вірних протестантських конфесій

⁵ Людмила Алексеєва, *История инакомыслия в СССР: новейший период* (Москва: Московская Хельсинская группа, 2012), 154.

⁶ Захаров, *Нарис з історії дисидентського руху в Україні*, 60.

⁷ Хроника текущих событий (далі – ХТС) 16 (31 октября 1970 г.), доступ отримано 13 жовтня 2017, <http://hts.memo.ru/>

⁸ “Здоровець Борис Максимович,” *Рух опору в Україні 1960–1990. Енциклопедичний довідник*, головний редактор Осип Зінкевич (Київ: “Смолооскип”, 2010), 250.

⁹ ХТС 30 (31 декабря 1973 г.), доступ отримано 13 жовтня 2017, <http://hts.memo.ru/>

вдавалося “перевиховати”, більше того, окремих арештовували декілька разів. Наприклад, у вересні 1974 р. Кіровоградський обласний суд засудив учителя української мови і літератури, колишнього директора школи, представника громади Свідків Єгови Мар’яна Цибульського до п’яти років строго режиму за ст. 209 КК УРСР “Посягання на особу і права громадян під видом виконання релігійних обрядів”. Це вже був третій арешт: відразу по війні М. Цибульській відсидів десять років, а на початку 1960-х – ще чотири роки¹⁰. Або ж інший випадок – 14 травня 1975 р. у Краматорську Донецької області співробітники КДБ заарештували адвентиста Никифора Чернова (1905 р. н.), вилучивши в нього релігійну літературу, магнітофон і плівки з псалмами. У сталінський період Н. Чернова відбув 10-літнє ув’язнення, після того, як був звинувачений за ст. 58-10 і 58-11 КК “Пропаганда або агітація, яка містить заклик до повалення, підризу чи ослаблення Радянської влади або до вчинення окремих контрреволюційних злочинів”¹¹.

Звичним явищем стало формування негативного образу протестантських вірян у громадській думці, як “сектантів”¹². Зокрема, на шпальтах обласних та районних газет, або ж під час проведення “викривальних громадських зборів”, де засуджували “антисупільну” поведінку представників протестантських конфесій. У пресі періодично публікували “прохання громадян” припинити діяльність тих чи інших протестантських громад.

Однією з найпоширеніших форм переслідування, був тиск на роботі – від доган і публічних зборів до звільнення з роботи (інколи лунали фрази, на зразок, “нехай вас бантисти роботою забезпечують”)¹³. Коли ж людину звільняли з роботи і вона не працевлаштувалася у визначений час, її могли притягнути до кримінальної відповідальності за неробство (так на по-

¹⁰ ХТС 37 (30 сентября 1975 г.), доступ отримано 16 жовтня 2017, <http://hts.memo.ru/>

¹¹ Там же.

¹² Алексеева, *История инакомыслия в СССР*, 163.

¹³ ХТС 36 (31 мая 1975 г.), доступ отримано 16 жовтня 2017, <http://hts.memo.ru/>

чатку 1970 р. умовно на рік засудили Г. Вінса). Штрафи в житті баптистів, п'ятидесятників чи адвентистів були буденним явищем. Так, 2 січня 1976 р. у м. Новомосковськ Дніпропетровської області у черговий раз був оштрафований пресвітер незареєстрованої громади п'ятидесятників Ф. Саган, отримавши погрозу про відкриття кримінальної справи. В Ялті на 50 крб. восени 1977 р. оштрафували пресвітера громади п'ятидесятників А. Тупикова; тоді ж оштрафували декількох п'ятидесятників із Сімферопольської громади. Характерно, що постанови адміністративної комісії про штраф і квитанції про сплату в Криму не видавалися на руки. Представник підприємства, де працював оштрафований вірянин, супроводжував останнього в міськвиконком і лише там йому оголошували про накладення штрафу. Гроші ж стягували із зарплати за місцем роботи. Інакше відбувалося в Донецькій області – в оштрафованих відбирали паспорти доти, доки вони не здадуть квитанції про оплату штрафу¹⁴.

Найприкріше, що об'єктом переслідувань нерідко ставали діти вірних протестантських конфесій. У шкільних характеристиках могли написати, що випускник (випускниця) із сім'ї баптистів (п'ятидесятників, адвентистів), що автоматично утруднювало як подальше навчання, так і працевлаштування. Щобільше, траплялися випадки погроз позбавити батьківських прав і відправити таких дітей¹⁵. Наприклад, 16 квітня 1975 р. народний суд Старосинявського району Хмельницької області ухвалив рішення забрати у мешканки с. Ілятка, адвентистки Марії Власюк, десятирічну доньку Світлану (без формального позбавлення батьківських прав). Причиною такого рішення стало твердження про те, що мати залучає своїх дітей (крім доньки в сім'ї ще був шестирічний син) до відправлення релігійних обрядів, не впускає Світлану до школи по суботах. З позиції Районного відділу освіти, релігійне виховання призвело до того, що С. Власюк не брала участі в громадському житті школи і взагалі була *“позбавлена дитячої ра-*

¹⁴ ХТС 47 (30 ноября 1977 г.), доступ отримано 23 жовтня 2017, <http://hts.memo.ru/>

¹⁵ ХТС 36 (31 мая 1975 г.).

дості”. Касаційну скаргу Марії Власюк Хмельницький обласний суд відхилив, пославшись на ст. 61 і 64 Кодексу про шлюб і сім’ю СРСР, де йшлося про обов’язок батьків виховувати дітей в душі морального кодексу “будівничих комунізму”¹⁶. Подібним чином Знам’янський народний суд Кіровоградської області у 1976 р. постановив забрати сироту, 12-річного Олега Коровіна, у його тітки Наталії Коровіної, вірної однієї з протестантських конфесій, і віддати органам опіки¹⁷.

Досить часто в історії затримання й арештів вірних протестантських конфесій відбувалися під час весіль і похоронів. Так, у с. Ставчани Хотинського району Чернівецької області під час похорону глави місцевої громади Свідків Єгови Трохима Чагеля, був затриманий один із присутніх, котрий взявся виголошувати поминальне слово¹⁸. Трапляються випадки, коли на весілля баптистів у Волинській області (Ковель, Ківерці) приходили представники “громадськості” з духовим оркестром, намагаючись зашкодити вінчанню за релігійним звичаєм¹⁹. Щоправда, траплялися випадки з побиттям гостей, як наприклад, у м. Єнакієве Донецької області, коли 30 квітня 1979 р. присутніх на весіллі побили, відібрали музикальні інструменти тощо²⁰. Людей, які приходили на похорони за релігійним обрядом розганяли, а пресвітерів, які здійснювали обряди шлюбу чи похоронів щоразу штрафували на суму 50 крб. (на рік доводилося платити по декілька штрафів). 3 серпня 1979 р. в с. Грицеволя Радехівського району Львівської області міліція зірвала весілля Євгена Олексієнка й Анни Прокулевич. Село оточили солдати, дороги перекрили, затримали всіх гостей. В осіб, котрі приїхали на весілля власним транспортом за-

¹⁶ ХТС 37 (30 сентября 1975 г.).

¹⁷ ХТС 42 (8 октября 1976 г.), доступ отримано 13 жовтня 2017, <http://hts.memo.ru/>

¹⁸ ХТС 37 (30 сентября 1975 г.).

¹⁹ ХТС 47 (30 ноября 1977 г.).

²⁰ ХТС 53 (1 августа 1979 г.), доступ отримано 29 жовтня 2017, <http://hts.memo.ru/>

брали водійські права²¹.

Поширеною формою затримання протестантів були міліцейські рейди у місця їх ситуативного скупчення. Наприклад, 7 вересня 1975 р. міліція здійснила такий рейд у Дніпропетровську, увірвавшись до будинку І. Петренка – члена місцевої баптистської громади. При цьому міліціонери погрожували розпорою руками злочинців²². У цьому ж місті 19 січня 1976 р. міліція схопила на вулиці п'ятьох членів зареєстрованої громади п'ятидесятників і баптистів, відвели у відділок і протримали там всю ніч²³. Один зі найбільших міліцейських рейдів того часу відбувся 26 серпня 1978 р. біля м. Мукачеве Закарпатської області, коли представники МВС зірвали проведення баптистського богослужіння, побили віруючих, конфіскували релігійну літературу й особисті речі. В результаті рейду п'ятьох осіб заарештували, решту присутніх на зібранні оштрафували²⁴.

Протестанти згаданих конфесій зазнавали переслідувань за категоричну відмову від служби в армії. До кінця призовного віку багато-хто встигав відсидіти у в'язниці по два терміни. Інколи протестантів відправляли до “будбатів” (“*стройбатів*”), проте там з них знущалися, цькували, завдавали фізичного насильства²⁵. За ухиляння від служби в армії 23 червня 1976 р. народний суд Глибочького району Чернівецької області за ст. 72 КК УРСР засудив на два з половиною роки ув'язнення п'ятидесятника Захара Кирияка (“*відмова з релігійних причин*”)²⁶. 12 вересня 1977 р. за відмову від військової присяги і носіння зброї заарештували мешканця Дніпропетровська П. Ковальчука, котрого відправи-

²¹ ХТС 55 (31 декабра 1979 г.), доступ отримано 29 жовтня 2017, <http://hts.memo.ru/>

²² ХТС 38 (31 декабра 1975 г.), доступ отримано 16 жовтня 2017, <http://hts.memo.ru/>

²³ ХТС 39 (12 марта 1976 г.), доступ отримано 16 жовтня 2017, <http://hts.memo.ru/>

²⁴ ХТС 51 (1 декабра 1978 г.), доступ отримано 29 жовтня 2017, <http://hts.memo.ru/>

²⁵ Захаров, *Нарис з історії дисидентського руху в Україні*, 60.

²⁶ ХТС 46 (15 августа 1976 г.), доступ отримано 23 жовтня 2017, <http://hts.memo.ru/>

ли під варту в Талди-Курган. У липні 1978 р. в Луцьку заарештували і невдовзі засудили на два роки ув'язнення Ф. Намонюка (1956 р. н.), звинуваченого за ст. 72 КК УРСР “Ухилиння від чергового призову на дійсну військову службу”. На суді відзначалося, що підсудний перешкоджав слідству у встановленні істини і в своїх діях не розкаявся²⁷. Тоді ж за відмову скласти військову присягу на три роки таборів загального режиму були засуджені єговісти Олексій Поліщук, Дмитро Прокоп, Михайло Марич, Петро Боднар – усі із Західної України²⁸. І таких прикладів можна наводити достатньо багато.

На 1970-ті роки припадають арешти чільних діячів протестантських конфесій, або ж їхніх дітей (своєрідний метод тиску). 31 березня 1974 р. в черговий раз заарештували секретаря РЦ ЄХБ Г. Вінса. У жовтні 1974 р. завершилося попереднє слідство у його справі, під час якого баптистському пастору інкримінували звинувачення за ст. 138 ч. 2, 187-1, 209 ч. 1 КК УРСР, які полягали у “Порушенні законів про відокремлення церкви від держави і школи від церкви” та “Посяганні на особистість і права громадян під виглядом виконання релігійних обрядів”²⁹.

Мати Г. Вінса – Лідія, котра протягом 15-ти років очолювала Раду родичів в'язнів ЄХБ, клопотала перед радянськими органами влади про призначення адвокатом баптиста³⁰. Вони, зокрема, звернулися до Європейського комітету Всесвітнього союзу баптистів з проханням призначити такого захисника з Юридичної комісії комітету, а також закликала організацію “*Amnesty International*” прислати свого представника. У відповідь на клопотання родини Вінса сім норвезьких релігійних діячів, делегованих баптистською громадою, безрезультатно подали до радянського посольства документи на отримання в'їзду до СРСР і заяву з про-

²⁷ ХТС 52 (1 марта 1979 г.), доступ отримано 29 жовтня 2017, <http://hts.memo.ru/>

²⁸ ХТС 54 (15 ноября 1979 г.), доступ отримано 29 жовтня 2017, <http://hts.memo.ru/>

²⁹ ХТС 35 (31 марта 1975 г.), доступ отримано 16 жовтня 2017, <http://hts.memo.ru/>

³⁰ Алексеева, *История инакомыслия в СССР*, 157.

ханням повідомити дату судового засідання³¹. Судовий процес над пастором відбувався протягом 27–31 січня 1975 р. у Києві Зал Київського обласного суду охороняв загін міліції; вхід до судового приміщення дозволяли лише за спеціальними пропусками. Групу вірян-баптистів відтіснили на інший бік вулиці, примушуючи припинити співати релігійні псалми³².

Основні пункти звинувачення Г. Вінса полягали в організаційній діяльності як секретаря “нелегально створеної” РЦ ЄХБ; організації нелегальної типографії “Християнин” (присутні на судовому засіданні експерти заявили, що в брошурах цього видавництва містилися заклики до невиконання законодавства про релігійні культу – Г. С.)³³; утворенні Ради родичів в’язнів-членів церкви ЄХБ; участі у виданні журналів “Братський листок”, “Вісник спасіння”, “Юність”, “Бюлетень Ради родичів в’язнів-членів церков ЄХБ”, укладенні Статуту ЄХБ, участі у написанні підручника “Пісня пастуха”; зібрання *“прихильників нелегальної течії ЄХБ у кількості понад 500 осіб... під приводом шлюбу 24 серпня 1969 р. членів Київського об’єднання церков ЄХБ В. Шупортяка та В. Слинька”*; зібрання 24 січня 1970 р. представників ЄХБ в поселенні Борове Київської області, а 10 липня 1970 р. у Пушій Водиці, де Г. Вінс виступив *“з промовою-проповіддю, яка супроводжувалася голосними співами, порушуючи тим самим спокій відпочивальників”*; написанні статей “Вірність” і “Великі принципи Біблії” та ін.³⁴.

Під час перебування у слідчому ізоляторі співробітники КДБ пропонували Вінсу “врегулювати” відносини з РЦ ЄХБ, однак він, що не уповноважений вести на таку тему переговори³⁵. Після

³¹ ХТС 34 (31 декабря 1974 г.).

³² ХТС 35 (31 марта 1975 г.).

³³ Типографію видавництва РЦ ЄХБ “Християнин” викрили 24 жовтня 1974 р. на хуторі Лігукаліс Цесіського району Латвійської РСР в результаті військової операції. Під час операції правоохоронці заарештували сімох працівників типографії, вилучили 9 тонн паперу і 15 тис. екземплярів Євангелія (*Власть и диссиденты: из документов КГБ и ЦК КПСС*, 84).

³⁴ ХТС 35 (31 марта 1975 г.).

³⁵ Там же.

невдалої спроби схилити пастора до співпраці доля Г. Вінса була практично вирішена: суд виніс вирок під аплодисменти залу – п'ять років таборів і стільки ж років заслання (відбував у Красноярському краї)³⁶.

Безпосередньо з поїзда Одеса–Харків 11 вересня 1977 р. правоохоронці зняли члена РЦ ЄХБ, пресвітера І. Антонова, вилучивши в нього Біблію, церковні документи й особисті записи. Зранку наступного дня затриманого доправили у 2-ий відділок міліції Кіровограда (нині – Кропивницький) і в присутності прокурора попередили, про можливу кримінальну відповідальність за “*бродяжництво і тунеядство*”. В підсумку, І. Антонова таки засудили на два роки таборів строгого режиму³⁷.

Подібним чином, але на Київському вокзалі при посадці в поїзд 8 грудня 1977 р. правоохоронці затримали Петра Вінса (1956 р. н.) – члена Української Гельсінської Групи (УГГ), сина ув'язненого секретаря РЦ ЄХБ Г. Вінса. Вінс відмовився дозволити проводити у себе обшук без пред'явлення відповідних дозвільних документів. За це до нього застосували фізичну силу, вилучили декілька екземплярів Біблії і Євангелій, документи УГГ. За непокору співробітникам міліції П. Вінса заарештували на 15 діб, після чого він оголосив голодування. Черговий арешт Вінса відбувся 15 лютого 1978 р. прямо на вулиці. Цього разу його звинуватили за ст. 214 КК УРСР (“*ведення паразитичного способу життя*”). Насправді ж, це була розправа за громадську діяльність в складі УГГ та намір емігрувати до Канади, адже П. Вінс мав запрошення від родичів і зібрав необхідні документи для виїзду³⁸. Зрештою, 6 квітня 1978 р. народний суд Подільського району Києва засудив П. Вінса на рік таборів загального режиму³⁹.

У 1979 р. різко активізувалися переслідування адвентистів, зокрема, КДБ намагався викрити їхнє підпільне видавництво

³⁶ “Вінс Георгій Петрович,” *Рух опору в Україні 1960–1990*, 110.

³⁷ ХТС 53 (1 августа 1979 г.).

³⁸ ХТС 48 (14 марта 1978 г.), доступ отримано 23 жовтня 2017, <http://hts.memo.ru/>

³⁹ ХТС 49 (14 мая 1978 г.), доступ отримано 23 жовтня 2017, <http://hts.memo.ru/>

“Вірний свідок”⁴⁰. Протягом 30 травня – 28 червня 1979 р. в УРСР, а саме у Вінницькій, Волинській та Ворошиловградській (нині – Луганській) областях, заарештовано сімох представників церкви АСД. Підставою для арешту слугували вилучені публікації, зокрема відкритий лист “За що судять віруючих в СРСР – за кримінальні злочини чи за віру?”⁴¹. Влітку того ж року у Чернівцях арештували баптистського пресвітера Івана Данилюка, звинувативши у порушенні законодавства про культу. Підсудний відмовився від призначеного судом адвоката і відмовився брати участь у процесі. Це не завадило присудити йому два з половиною роки ув’язнення на основі ст. 187-3 КК УРСР “Організація або активна участь у групових діях, що порушують громадський порядок” та ст. 138 “Порушення законів про відокремлення церкви від держави і школи від держави”⁴².

Отже, кримінальне переслідування протестантських деномінацій та їхніх представників у Радянському Союзі протягом 1960–1970-х років було зумовлене небажанням вірних цих конфесій служити тоталітарній системі всупереч євангельських принципів. Радянська правоохоронна система використовувала різноманітні приводи для кримінального переслідування неугодних владі осіб. Ті ж, зі свого боку, часто керувалися принципом “*непротівлення злу насиллям*”, стаючи в’язнями сумління.

⁴⁰ Захаров, *Нарис з історії дисидентського руху в Україні*, 60.

⁴¹ ХТС 54 (15 листопада 1979 г.).

⁴² ХТС 55 (31 грудня 1979 г.).



ПОРУШЕННЯ РЕЛІГІЙНИХ ПРАВ ПРОТЕСТАНТІВ В УРСР У ГРОМАДСЬКО-ПОЛІТИЧНІЙ ДУМЦІ КАНАДИ (1974–1979 РР.)

Руслан Сіромський

Львівський національний університет імені Івана Франка,
кафедра нової та новітньої історії зарубіжних країн
вул. Університетська, 1, Львів, 79000, Україна



Несумісність принципів християнства з комуністичною ідеологією значною мірою визначила ставлення радянського режиму до християнських конфесій у державі. З одного боку, повної ліквідації організованого релігійного життя й офіційної заборони релігії в Радянському Союзі не відбулося. Щобільше, переслідуючи власні політичні інтереси, і, прагнучи тримати під контролем почуття людей, влада намагалася поставити під контроль діяльність окремих церков (Російська Православна Церква, Всесоюзна Рада Церков Євангельських християн-баптистів). З другого боку, в умовах атеїстичної критики релігії “неугодні” церкви підлягали дискредитації й ліквідації, а їхні священнослужителі та вірні переслідувалися. Однак, варто відзначити, що протестантські громади зазнали менших втрат, аніж великі християнські церкви. Головна причина цього – струк-

турна гнучкість протестантських деномінацій. Щобільше, окремі протестантські секти, як-от єговісти і п'ятидесятники, намагалися використовувати ліквідацію православних парафій у 1960-х роках задля розширення кола своїх вірних¹.

На тлі чергового витка антирелігійної кампанії в Радянському Союзі у першій половині 1970-х років, активізувалося переслідування протестантів, що супроводжувалося голосними кампаніями у пресі та арештами активних релігійних діячів. Найбільш знаковим став арешт у 1974 р. одного з лідерів церкви Євангельських християн-баптистів (ЄХБ) Георгія Вінса (1928–1998). Перший раз покарання за свої погляди пастор відбував у 1966–1969 рр.; на початку 1970 р. його умовно засудили на рік за “дармоїдство”, а вже 1975 р. він отримав п'ять років ув'язнення. Інформація про цей, як і низку інших арештів, потрапила Захід, викликавши чималий громадський резонанс. Стаття 123 чинної тоді Конституції Української РСР 1937 р. гарантувала за всіма громадянами “свободу відправлення релігійних культів і свободу антирелігійної пропаганди”². Відповідно, до цієї норми й апелювали на Заході, звертаючи увагу на переслідування громадян Радянського Союзу за “дозволену релігійну діяльність”³.

Найбільшу активність, спрямовану на захист релігійних прав мешканців Української РСР, виявляли в тих країнах Заходу, де були великі і впливові українські громади. До них, безумовно, належить і Канада, влада і громадськість якої періодично висловлювала занепокоєння станом справ із порушеннями прав людини

¹ Аркадій Жуковський, “Сучасний стан релігії й Церкви під Советами, зокрема в УССР”, *Релігія в житті українського народу. Збірник матеріалів Наукової конференції у Рокка ді Пана (18–20.X.1963)*, за редакцією Володимира Янева (Мюнхен – Рим – Париж, 1966), 62.

² Постанова надзвичайного XIV Українського З'їзду Рад про затвердження Конституції (Основного Закону) Української Радянської Соціалістичної Республіки, м. Київ 30 січня 1937 року, доступ отримано 12 жовтня 2017, <http://static.rada.gov.ua/site/const/istoriya/1937.html>

³ Документи (листи, бюлетені, інформаційні повідомлення, *статті та ін.*) відносно оборони *прав людини, політв'язнів, церкви в СРСР*, 19 січня 1979 – 1 червня 1988, Центральний держаний архів зарубіжної україніки (далі – ЦДАЗУ), ф. 36, оп. ¹, спр. 52, ^арк. 48.

в Радянському Союзі. Зростанню уваги до переслідування протестантських конфесій в Українській РСР певною мірою сприяв факт збільшення чисельності прихильників протестантизму українського походження в самій Канаді. Згідно з переписом населення 1971 р. 186 460 (32,1%) канадських українців належали до Української католицької церкви, 116 700 (20,1%) – Греко-православної церкви, 88 935 (15,3%) – Римо-католицької церкви, 80 785 (13,9%) – Об'єднаної церкви Канади, 29 950 (2,7%) – Англiканської церкви, 29 760 (5,1%) – до інших церков⁴. Себто, близько п'ятої частини канадських українців на той час належали до різних протестантських церков.

У своїх прес-релізах і меморандумах увагу до ситуації з порушеннями релігійних прав в Українській РСР порушував Конгрес Українців Канади (КУК), очолюваний упродовж 1974–1980 рр. правником Сергієм Радчуком. Реакція на такі звернення була неоднозначною. Скажімо, 28 листопада 1974 р. на дебатах у нижній палаті канадського парламенту – Палаті громад, стосовно дотримання прав людини на свободу віросповідання у світі депутат Дуглас Роше (Едмонтон–Страткона), посилаючись на дані *Amnesty International*, звернув увагу на переслідування за релігійною ознакою в Північній Ірландії, Філіппінах, Кіпрі, В'єтнамі та Камбоджі, тоді, як про СРСР не пролунало жодного слова⁵. Проте вже 19 лютого 1976 р. депутатка Сімма Голт (Ванкувер–Кінгвей) у своєму виступі зупинилася на проблемі відсутності свободи віросповідання в Радянському Союзі⁶. Якихось більших наслідків, крім чергового привернення уваги до стану з релігійними правами в СРСР, цей виступ не мав. 19 січня 1979 р. сенатор українського походження Павло Юзик (1913–1986) звернувся до керівництва Канади із закликом вплинути на радянське керівництво з метою

⁴ “Третина українців у Канаді належать до неукраїнських церков,” Ми і світ 198 (1977): 57.

⁵ Canada. House of Commons Debates. Official Report. 30th Parl., 1st sess., 1974, vol. 2, 1786.

⁶ Canada. House of Commons Debates. Official Report. 30th Parl., 1st sess., 1976, vol. 11, 11135.

запобігти подальшому переслідуванню християн в СРСР. При тому політик апелював до зобов'язань, взятих Москвою 1975 р. під час підписання Заключного Акта НБСЄ у Гельсінкі⁷.

Чималу роботу з привернення уваги до стану з правами людини виконували міжнародні правозахисні організації. У 1967 р. представник протестантських церков у США пастор Ричард Вурмбранд (1909–2001) ініціював заснування у США, Канаді, Австралії та Новій Зеландії декількох пов'язаних між собою християнських організацій під назвою “Голос мучеників” (“*The Voice of the Martyrs*”). Р. Вурмбранд був також керівником інформаційної кампанії “Христос для комуністичного світу”, видавав ілюстрований бюлетень, де подавав інформацію про переслідування віри і церкви, зокрема і в Українській РСР (інформація, загалом, стосувалася 34 країн, де порушували релігійні права громадян)⁸.

Правозахисною роботою займалося й канадське відділення “Друзів на Заході” (“*Friends in the West*”) на чолі з Раймундом Барнетом, в центрі уваги якого перебували, зокрема, протестантські громади Естонії. Станом на 1978 р. організація займалася головно накопичуванням матеріалу про ув'язнених християн у виправно-трудовах таборах СРСР (імена, причини ув'язнення, адреси тощо)⁹. У захисті релігійних прав громадян Радянського Союзу спостерігаємо певну кооперацію, свідченням чого стала діяльність організації “*National Interreligious Task Force on Soviet Jewry*”, створеної 1972 р. під керівництвом Сестри Ен Джілен. Організація влаштовувала у Північній Америці конференції, присвячені становищу євреїв і християн в СРСР, до яких долучалися не тіль-

⁷ Документи (листи, бюлетені, інформаційні повідомлення, статті та ін.), ЦДАЗУ, ф. 36, оп. 1, спр. 52, арк. 1.

⁸ “Євангельські християни-баптисти (ЄХБ),” Рух опору в Україні 1960–1990. Енциклопедичний довідник, головний редактор Осип Зінкевич (Київ: Смолоскип, 2010), 229

⁹ Документи (протоколи засідань, звіти, пропозиції, пресові комунікати, заклики, листування з організаційних питань, вирізки з газет та ін.) Комісії прав людини, 23 березня 1974 – 21 грудня 1978, ЦДАЗУ, ф. 36, оп. 1, спр. 37, арк. 122.

ки представники юдейської громади, але й протестанти¹⁰.

Під час наради 23 березня 1974 р. в Торонто на Комісію з прав людини Світового Конгресу Вільних Українців (СКВУ) було покладено завдання підготувати англomовний збірник про переслідування церков в УРСР¹¹. Задум був успішно реалізований, щоби більше книги “Переслідування релігії в Україні советською владою” видали декількома мовами, зокрема французькою та іспанською. Крім того, вартує уваги задеклароване прагнення СКВУ “затіснити свідію з нашими трьома церквами під кутом оборони наших переслідуваних вірних і церковних громад в УРСР”¹². Як бачимо, пріоритетним виступав захист традиційних конфесій – православних і греко-католиків, тоді як увага до переслідувань протестантів була дещо меншою.

Основною формою діяльності української громади Канади залишалися інформування громадськості країн Заходу про порушення різних аспектів прав людини. Наприклад, українська інформаційна служба “Смолоскип” 14 квітня 1978 р. розповсюдила прес-реліз, присвячений переслідуванню церков в Українській РСР, в якому йшлося, що “влада вживає різні методи, щоби вбити віру в Бога і довести до закриття і зруйнування існуючих церков”¹³. Із отриманих документів, випливало, що комуністичний режим вносив ворожнечу між вірними, а спричинені непорозуміння “використовуються в пресі і радіо в протирелігійних і атеїстичних кампаніях”¹⁴.

Іншим способом привернення уваги світової громадськості до порушення релігійних прав людини в УРСР стали звернення

¹⁰ Документи (листи, бюлетені, інформаційні повідомлення, статті та ін.), ЦДАЗУ, ф. 36, оп. 1, спр. 52, арк. 1.

¹¹ Документи (протоколи засідань, звіти, пропозиції, пресові комунікати, заклики, листування з організаційних питань, вирізки з газет та ін.) Комісії прав людини, ЦДАЗУ, ф. 36, оп. 1, спр. 37, арк. 5.

¹² Там само, арк. 10.

¹³ Документи (листи, газетні статті, інформаційні листки, повідомлення, вирізки з газет та ін.) відносно оборони прав людини, політв’язнів, церкви в СРСР, квітень 1968 – 29 жовтня 1988, ЦДАЗУ, ф. 36, оп. 1, спр. 51, арк. 101.

¹⁴ Там само.

до міжнародних організацій та лідерів країн Заходу. У лютому 1978 р. члени Української Гельсінської Групи виступили із листом до Комітету прав людини ООН, Світової Ради Церков та організації *Amnesty International*, закликаючи захистити християн-баптистів. Після арешту 15 лютого 1978 р. Петра Вінса – члена Гельсінської групи, його однодумці скерували листа прем'єр-міністру Канади П'єру Елліоту Трюдо з проханням посприяти звільненню затриманого і виїзду до Канади. У листі вказані важливі обставини такого прохання: по-перше, П. Вінс і дві його сестри отримали запрошення від родичів з Канади; по-друге, затриманий зібрав і зареєстрував в органах МВС весь необхідний пакет документів на виїзд, однак їх вилучили співробітники КДБ¹⁵.

19 листопада 1979 р. голова Всеукраїнського Євангельсько-баптистського братства скерував листа на ім'я Генерального секретаря ООН Курта Вальдгайма (1918–2007), в якому звернув увагу на нову хвилю переслідування християн в УРСР. До листа було додано копію звернення до Генерального секретаря ЦК КПРС Леоніда Брежнєва (1906–1982) із закликом *“припинити релігійні переслідування у Радянському Союзі загалом, і в Україні зокрема, щоб радянські громадяни мали можливість вільно вірити і практикувати свою релігію, як всі люди на цій землі”*¹⁶. Конкретнішу мету поставила Комісія прав людини СКВУ, яка у 1980 р. звернулася до делегатів Мадридської конференції Наради з Безпеки і Співробітництва у Європі з вимогою *“анулювати нелегальну й несправедливу заборону Української Автокефальної Православної Церкви, Української Католицької Церкви, Ради Церков Євангельських Християн-Баптистів і припинити переслідування інших*

¹⁵ Хроника текущих событий 48 (14 марта 1978), доступ отримано 12 жовтня 2017 р., <http://hts.memo.ru>.

¹⁶ Документи (листи, обіжні листи, звернення, запрошення, повідомлення, програми, вирізки з газет та ін.) громадсько-політичних організацій, що входили чи співпрацювали з СКВУ, 3 січня – 31 грудня 1979, ЦДАЗУ, ф. 36, оп. 1, спр. 27, арк. 154.

віровизнань”¹⁷.

22–24 листопада 1978 р. відбулася чергова конференція Комісії прав людини СКВУ в Нью-Йорку, учасники якої заторкнули ситуацію з правами людини в Українській РСР, зокрема проф. Василь Маркусь (1922–2012) виголосив промову на тему “Переслідування релігії в Україні”¹⁸. Як практичний захід, Комісія закликала: “Для більш успішної допомоги репресованим [...] заохотити церковні громади взяти під свою опіку окремих політичних та релігійних в’язнів wraz з їхніми сім’ями, виконуючи таким чином найвищий християнський і гуманітарний обов’язок всесторонньо піклуватися адоптованими в’язнями та їх рідними”¹⁹. Звісно, щоби виявити своє піклування про самого релігійного дисидента чи його сім’ю, необхідно було домогтися його (їх) звільнення з радянських таборів. На жаль, в історії відомо лише декілька подібних випадків, один з яких трапився 1979 р. і відомий як “великий обмін”.

Під час переговорів щодо підписання американсько-радянського договору ОСО-2 між радником президента США Збігневом Бжезинським (1928–2017) і послом СРСР у Вашингтоні Анатолієм Добриніним (1919–2010), було досягнуто домовленості про обмін декількох радянських політв’язнів на радянських шпигунів, арештованих і засуджених у США. Відтак, у ніч з 27 на 28 квітня 1979 р. п’ятьох радянських дисидентів, а саме Олександра Гінзбурга, Марка Димшиця, Валентина Мороза, Едуарда Кузнецова та пастора Георгія Вінса, доставили до Нью-Йорка, де їх на летовищі ім. Кеннеді обміняли на двох радянських шпигунів – Рудольфа Черняєва та Вальдіка Енгера – агентів КДБ, колишніх працівників ООН, засуджених у листопаді 1971 р. на тер-

¹⁷ Документи (листування з організаційних питань, звіти, резолюції, проекти планів та ін.) Комісії прав людини, 8 січня 1980 – 4 листопада 1986, ЦДАЗУ, ф. 36, оп. 1, спр. 39, арк. 37.

¹⁸ Документи (звідомлення, резолюції, пресові комунікати, звернення, звіти, листування з організаційних питань та ін.) Комісії прав людини, 14 січня – 31 грудня 1979, ЦДАЗУ, ф. 36, оп. 1, спр. 38, арк. 10–11.

¹⁹ Там само, арк. 13.

мін 50 років кожен²⁰. Зазначений обмін трактувався радянською стороною як позбавлення громадянства за ворожу діяльність з подальшим видворенням з країни. Звільнення саме цих п'ятьох дисидентів стало можливим, зокрема, завдяки тиску громадському тиску та акціям протесту у США та Канаді. 22 жовтня 1979 р. голова Комісії прав людини СКВУ сенатор П. Юзик організував виступи звільнених дисидентів на святкуванні 30-річчя НАТО в Оттаві²¹.

* * *

Отже, питання порушення релігійних прав протестантів в Українській РСР фігурувало у канадській громадсько-політичній думці головно в контексті недотримання радянською владою конституційно декларованої свободи віросповідання. На захист українських протестантських діячів і їхніх сімей виступили відділення міжнародних правозахисних організацій у Канаді та Комісія прав людини СКВУ. Основними формами привернення громадськості до переслідування християн-протестантів в Українській РСР, були інформаційні кампанії, листи до лідерів країн Заходу, збір і публікація матеріалів про в'язнів сумління.

²⁰ Український голос, 2 травня 1979.

²¹ Документи (звідомлення, резолюції, пресові комунікати, звернення, звіти, листування з організаційних питань та ін.), ЦДАЗУ, ф. 36, оп. 1, спр. 38, арк. 119.



“ВЕЛИКИЙ ОБМІН 1979 РОКУ”: РОЛЬ ПРЕЗИДЕНТА ДЖИММІ КАРТЕРА У ЗВІЛЬНЕННІ ГЕОРГІЯ ВІНСА

Наталія Данилів

Львівський національний університет імені Івана Франка,
кафедра нової та новітньої історії зарубіжних країн
вул. Університетська, 1, Львів, 79000, Україна



Обмін в'язнями – домовленість сторін (країн), які перебувають у ворожому стані, про одночасне звільнення в'язнів: шпигунів, полонених, політичних в'язнів. Обмін в'язнями у міжнародному праві регламентується Женевськими конвенціями, проте як явище в історії міжнародних відносин, насправді доволі рідкісне, особливо у мирний час. Один із таких обмінів відбувся 1976 р., коли в обмін на генерального секретаря комуністичної партії Чилі Луїса Корвалана з СРСР до Швейцарії був висланий радянський дисидент Володимир Буковський. Проте один із найбільш резонансних в політичній історії обмінів відбувся 27–28 квітня 1979 р. на летовищі ім. Кеннеді у Нью-Йорку. П'ятеро радянських політв'язнів: Олександра Гінзбурга, Едуарда Кузнецова, Марка Димшиця, Георгія Вінса, Валентина Мороза обміняли на двох радянських шпигунів – Рудольфа

Черняєва та Вальдіка Енгера. Одним із ініціаторів цього обміну став тодішній американський президент Джиммі Картер, котрий відіграв важливу роль не тільки у створенні спеціальної комісії для переговорів, а й особисто беручи участь у них.

* * *

Після приходу Дж. Картера до Білого Дому, вийшла відповідна президентська директива про розгортання “кампанії з моніторингу випадків порушення прав людини у СРСР та соціалістичних країнах”¹. Усі персональні заяви та особисті звернення жителів соціалістичних країн, політичні бесіди з радянськими високопосадовцями та зустрічі з дисидентами необхідно було проаналізувати для формування подальшої політики².

Значний міжнародний резонанс викликав той факт, що Дж. Картер особисто проводив зустрічі та листування з радянськими дисидентами³. За підрахунками архівіста російсько-американського проекту “Меморіал”, Дж. Картер отримав з Радянського Союзу декілька десятків листів, з них – 15 послань від політичних в’язнів радянських таборів. У фондах, також, зберігається значна кількість листів від незалежних громад п’ятидесятників, адвентистів, баптистів, з проханнями у допомозі виїзду з соціалістичних держав та закликами не відступати від проголошеного курсу зовнішньої політики⁴. Натомість, президент звернувся до радянського правозахисника А. Сахарова, пообіцявши особисте заступництво усім затриманим

¹ Яна Золотарьова, “Політика США із захисту прав людини щодо СРСР у 1977–1980 рр.: методи та інституалізація,” *Гуржійські історичні читання. Всесвітня історія* 7 (2014): 372.

² “Soviet Union,” *Human Rights Watch*, accessed September 10, 2017, <https://www.hrw.org/publications>.

³ Christian Philip Peterson, “Wielding the Human Rights Weapon: The United States, Soviet Union, and Private Citizens, 1975–1989,” (Ph.D. diss., *College of Arts and Sciences of Ohio University*, 2009), 92.

⁴ Золотарьова, “Політика США із захисту прав людини”: 373.

та переслідуваним дисидентам у СРСР та Східній Європі⁵.

Американська преса того періоду красномовно ілюструє політичну зацікавленість та загалом актуальності проблеми дотримання прав людини у межах країн соціалістичного табору. За перший квартал 1977 р. у щоденній газеті “*New York Time*” містилися 143 матеріали, де фігурувала тема радянських дисидентів. За той самий проміжок часу газета “*Washington Post*” розмістила 87 статей на цю тему, “*Los Angeles Time*” – 54. До слова, Дж. Картер – єдиний закордонний політик, хто потрапив до списку топ-100, сформованого на основі частоти згадувань. Зокрема, у бюлетені московських правозахисників ім’я президента названо 74 рази, для порівняння – Р. Ніксона та Дж. Форда – 20 і 10 відповідно, Р. Рейгана – 9⁶.

Один із схожих листів був надісланий до президента Дж. Картера у 1975 р.: “... ми просимо Вас долучитися до звільнення нашого батька, баптистського пастора Георгія Вінса, вдруге арештовано у 1975 р. до 10 років ув’язнення...” – писала донька звинуваченого Наталія⁷. Політичні кола США спостерігали за справою Георгія Вінса, зокрема, у позитивному вирішенні цього питання був зацікавлений особисто Дж. Картер. Американський президент сповідував баптизм, тому постать Георгія Вінса – сина американського емігранта, його цікавила не в останню чергу⁸.

Врешті, після декількох перемовин, 23 квітня 1979 р. у Вашингтоні відбулася завершальна півгодинна таємна розмова між послом СРСР у США Анатолієм Добриніним і радником з національної безпеки США Збігнєвим Бжезинським. Сторони обговорювали можливість обміну радянських ув’язнених на радянських шпигунів. Серед потенційних арештантів значилися Валентин Мороз, Марк Димшиц, Едуард Кузнецов,

⁵ “*Soviet Union*,” Human Rights Watch, accessed September 10, 2017, <https://www.hrw.org/publications>.

⁶ Золотарьова, “Політика США із захисту прав людини”: 373.

⁷ Вальтер Заватски, *Евангельское движение в СССР после Второй Мировой войны* (Москва: Центральный комитет менонитов в России, 1995), 508.

⁸ Peterson, *Wielding the Human Rights Weapon, 1975–1989*, 96.

Георгій Вінс, Олександр Гінзбург – кожен з них був ув'язнений і відбував покарання у радянських таборах⁹. Рудольф Черняєв та Вальдік Енгер – формально працювали у Секретаріаті ООН, а фактично виявилися розвідниками-шпигунами, котрі збирали розвідувальну інформацію про військове оснащення США¹⁰. Як тільки про цей факт дізналися спецслужби США, Р. Черняєва і В. Енгера затримали, а згодом засудили на 50 років ув'язнення. Радянська сторона розглядала варіант із звільненням своїх громадян, запропонувавши переговори¹¹.

На переговорах, які відбувалися у декілька етапів, було порушено питання обміну: коли саме він має відбутися, в якому місці його проводити і найважливіше питання, яке вирішувалось у дискусіях – кого на кого обмінювати. Зваживши всі “за” і “проти” в СРСР погодилися відпустити осіб, котрі вже не становили реальної загрози для імперії. Також варто взяти до уваги й той факт, що представники Радянського Союзу в цьому конкретному випадку не мали переваги у веденні довготривалих дискусій, оскільки шпигунами виявилися представники саме цієї країни. Таким чином, під суспільним тиском у країнах Заходу – від мітингів до звернень американських політиків, вибір було здійснено¹².

Отже, кому пощастило бути у звільненій з радянських в'язниць п'ятірці: В. Мороз – український історик і публіцист, О. Гінзбург – учасник правозахисного руху, Е. Кузнецов та М. Димшиц – звинувачені у викраденні літака (т. зв. “*самолотное дело*”), і, нарешті, Георгій Вінс. Останній народився в Росії, у сім'ї американського місіонера Петра Вінса, котрого у 1937 р. розстріляли більшовики. У 1946 р. Георгій з матір'ю переїхали до Києва, де, фактично ще будучи юнаком, він вирішив присвятити

⁹ “USSR and USA Exchange Prisoners,” Amnesty International Newsletter, 1979.

¹⁰ “Soviet Dissidents Arrives,” *The Middlebury Campus*, 1979.

¹¹ *Dissidents for Spies*, *The Washington Post*, April 29, 1979.

¹² “Memorandum of Conversation: Washington, April 23, 1979,” in *Foreign Relations of the United States, 1977–1980*, edit. by Soviet Union / U.S. Department of State, April 23, 1979, accessed September 12, 2017, <https://history.state.gov/historicaldocuments/frus1977-80v06/ch5>.

своє життя релігійній діяльності¹³.

Через вісімнадцять років, у 1964 р. Г. Вінс ініціював створення “Ради родичів в’язнів євангельських християн-баптистів”¹⁴. Головою цієї організації протягом п’ятнадцяти років була його мати – Лідія. Через рік, громади євангельських християн-баптистів, що не схвалювали дії керівництва ВСЕХБ (штучно створеної радянським керівництвом організації), створили самостійний церковний союз і обрали керівників. Г. Вінс зайняв посаду секретаря Ради церков Євангелістських християн-баптистів¹⁵.

Перший арешт відбувся 1966 р., коли П. Вінса і М. Хорева делегували на переговори до приймальні ЦК КПРС аби пояснити обставини затримання групи активістів. Річ в тому, що два дні перед тим близько 500 баптистів було арештовано тільки через те, що вони приїхали у Москву з відкритим листом, в якому вимагали пояснення причини утисків їхньої релігії¹⁶. Протягом 1966–1969 рр. Г. Вінс відбув три роки покарання в таборах, а 1974 р. йому інкримінували створення нелегальної організації “Ради церков” та видання декількох статей, в яких начебто подавалася неправдива інформація¹⁷. За такі звинувачення йому присудили п’ять років таборів суворого режиму і п’ять років заслання, а до цього додали ще й конфіскацію майна. На його захист виступила Ініціативна група із захисту прав людини в СРСР, зокрема, академік Андрій Сахаров, після чого справа отримала міжнародний розголос¹⁸.

¹³ “Soviet Dissidents Arrives,” The Middlebury Campus, 1979.

¹⁴ Заватски, Евангельское движение в СССР, 513.

¹⁵ “Суд над Г. Винсом,” Хроника текущих событий 35, доступ отримано 15 сентября 2017, <http://www.memo.ru/history/diss/chr/>.

¹⁶ Владимир Попов, “Дело и судьба баптиста Георгия Винса,” Независимая Газета Религии, 17 сентября 2008, доступ отримано 16 сентября 2017, http://www.ng.ru/ng_religii/2008-09-17/8_vins.html.

¹⁷ Тетьяна Головина, “У меня есть небесное гражданство,” Христианская газета, доступ отримано 17 сентября 2017, <http://www.titel.ru/cz-archive/golowina-wins.html>.

¹⁸ “Выступления Сахарова,” Хроника текущих событий 44, доступ отримано 16 сентября 2017, <http://www.memo.ru/history/diss/chr/>.

Після довгих суперечок про те кого з засуджених радянська влада готова відпустити, виникло важливе питання: де саме має відбуватися обмін. А. Добринін запропонував три варіанти: Гельсінкі, Варшава, Прага. Проте З. Бжезинський наполягав, що пункт обміну має безпосередньо стосуватись двох країн, додавши, що це можуть бути міста Нью-Йорк та Москва. Після довгих роздумів посол СРСР погодився на перший варіант. Залишалось ще вибрати день тижня, а це могла бути середа або п'ятниця – дні, коли відбувалися авіапелерьоти між Москвою та Нью-Йорком¹⁹. Нарешті у понеділок 23 квітня радянський амбасадор дав знати З. Бжезинському, що справа полагоджена, після чого обидві сторони почали готуватися до обміну, який остаточно призначили на п'ятницю 27 квітня²⁰.

До цієї дещо своєрідної та унікальної операції готувалось широке коло осіб і не один день, але, щонайцікавіше, “герої” справи, котрі сумлінно відбували своє покарання навіть не здогадувались, що через якусь мить вони опиняться в зовсім іншій країні, навіть на іншому континенті уже вільні²¹. Ця подія отримала широкий резонанс, адже навіть президент США детально описав у своїх спогадах послідовність обміну: *“Всіх п'ятьох ув'язнених, кожен з яких відбував покарання у різних місцевостях СРСР, розбудили посеред ночі близько 4 год.: Нічого не пояснивши, всіх відвезли до Москви, де перевдягнули у чистий одяг, повідомили про позбавлення радянського громадянства. На запитання: Що коїться? Охоронець відповів, що засуджені запитань не ставлять, а один з чиновників додав: “Ви щойно стали нещасною людиною, у Вас тепер нема Батьківщини! В США до Вас виявлять інтерес, але через два-три тижні Ви станете нікому не потрібні”*²². Ув'язнені, до останнього, не розуміли що відбувається. *“Відтак, політ'язнів посадили у літак радянського*

¹⁹ “Dissidents for Spies,” The Washington, Post April 29, 1979.

²⁰ “Валентин Мороз на волі,” Свобода 95, 1 травня 1979.

²¹ “Dissidents for Spies,” The Washington, Post April 29, 1979.

²² James Carter, *Keeping Faith: Memoirs of a President* (The University of Arkansas, 1995), 151.

“Аерофлоту”, конфіскувавши раніше їхні особисті записи, статті, праці. Біля кожного з них сіли з обох боків співробітників КДБ, котрі уважно стежили за кожним їхнім рухом та жестом”²³. Власне перед відльотом до салону літака зайшов представник посольства США і заспокоїв фразою, що їхні сім’ї незабаром приєднаються до них ²⁴.

У ніч з 27 на 28 квітня 1979 р. в аеропорту ім. Кеннеді в Нью-Йорку, радянські представники здійснили запланований обмін. Р. Черняєва і В. Енгера посадили в літак, а п’ятьох дисидентів – відтепер, колишніх ув’язнених, зустріли російськомовні представники держдепартаменту США, котрі привезли їх в один з найдорожчих готелів у центрі Нью-Йорка²⁵.

Вже наступного ранку більшість газет на перших шпальтах оповідали про цю подію, декотрі засуджуючи, а інші – виправдовуючи. Про звільнення Г. Вінса згадували декілька україномовних видань, зокрема, вашингтонська “Свобода”²⁶ та філадельфійський “Патріярхат”²⁷. Доречно, також, наголосити на тому, що якщо в американській пресі спостерігався ажітаж з приводу цієї події, то у Радянському Союзі все було з точністю до навпаки. Жодна радянська газета не обмовилася про факт обміну, значна частина населення або взагалі не мала жодної інформації, або задовольнялася цутками²⁸.

Після нетривалого відпочинку В. Мороз, П. Вінс, О. Гінзбург, М. Димшиц, Е. Кузнецов розпочали нове життя. Президент, зокрема, запросив Г. Вінса виступити з промовою у Маратанській баптистській школі, де він проводив недільні богослужіння²⁹. Після адаптивного періоду, кожен з них наполегливо працював у сфері освіти, права чи видавництва, не забуваючи про те, що

²³ “USSR and USA Exchange Prisoners,” Amnesty International Newsletter, 1979.

²⁴ Головіна, “У меня есть небесное гражданство.”

²⁵ “Soviet Dissidents Arrives,” The Middlebury Campus, 1979.

²⁶ “Валентин Мороз на волі,” Свобода 95, 1 травня 1979.

²⁷ “Вітаємо Григорія Вінса на волі,” Патріярхат 6 (96), червень 1979.

²⁸ Головіна, “У меня есть небесное гражданство.”

²⁹ Попов, “Дело и судьба баптиста Георгия Винса.”

в СРСР залишилися ще сотні і тисячі таких, котрі борються за свої національні права, наражаючись на небезпеку³⁰. Георгій Вінс продовжив діяльність пастора, заснувавши “Російську місію благої вістки”, яка надавала матеріальну та фінансову допомогу радянським протестантським сім’ям³¹.

Президенту Дж. Картеру у 2002 р. вручили Нобелівську премію миру за “за десятиліття невпинних зусиль з мирного вирішення міжнародних конфліктів, розширення демократії і прав людини, сприяння економічному і соціальному розвитку”³². Пропри все, на думку колишнього президента “Великий обмін 1979 р.” став найбільш значущою подією за його президентства: “завдяки цій угоді було звільнено п’ятьох ув’язнених” – зазначив Дж. Картер³³. Але найважливіше, “великий обмін” свідчив, що проблеми будь-якого характеру можна вирішувати дипломатичним шляхом.

³⁰ Kevin Klose, “Soviets Exchange 5 Dissidents for 2 Spies,” *The Washington Post*, April 28, 1979.

³¹ “Страна, которой не стало. Как пастора на шпионов меняли. История семьи Винс,” *In Victory*, доступ отримано 19 сентября 2017, <http://www.invictory.com/columns/1388/>.

³² “The Nobel Peace Prize for 2002,” *The official Web Site of the Nobel Prize*, October 11, 2002, accessed September 18, 2017, https://www.nobelprize.org/nobel_prizes/peace/laureates/2002/press.html.

³³ Carter, *Keeping Faith: Memoirs of a President*, 152.



**ПРОБЛЕМИ
РЕЛІГІЙНОЇ ТОЛЕРАНТНОСТІ
ТА ЕКУМЕНІЗМУ**





КОНЦЕПТ РЕЛІГІЙНОЇ ТОЛЕРАНТНОСТІ В АНГЛІЇ МОДЕРНОЇ ДОБИ: ВІД ІДЕЇ ДО ІМПЛЕМЕНТАЦІЇ

Зоя Баран

Львівський національний університет імені Івана Франка,
кафедра нової та новітньої історії зарубіжних країн
вул. Університетська, 1, Львів, 79000, Україна



У сучасному світі толерантність є умовою збереження миру, основою інтеграції та співробітництва. Це також стосується релігійної толерантності. Вивчення історичного досвіду формування концепту та його реалізації має важливе значення для України, оскільки без релігійної толерантності у суспільстві неможлива справжня громадянська свобода. В силу історичних обставин на території Великої Британії склалися найсприятливіші умови для сприйняття та утвердження принципу віротерпимості. Тож, мета нашого дослідження полягає в аналізі англійської суспільно-політичної думки та виокремленні основних віх формування концепту релігійної толерантності Модерної доби, що набрав рис нової європейської універсалії.

Ідеї свободи віровизнання дискутувалися ще в епоху Відродження. Під час Реформації вони набули нового звучання. Посту-

пово був сформульований концепт релігійної толерантності (з латинської мови *tolerantia* – “терпіння”). У 1516 р. англійський письменник, філософ, державний діяч Томас Мор (1478–1535), представляючи свій варіант ідеальної держави у відомому творі “Утопія”, наголосив на необхідності існування принципу віротерпимості. Згідно з його вченням, ідеальною є держава, в якій “ніхто не повинен зазнавати переслідувань через свої релігійні погляди”¹, а навернення до іншої релігії повинно відбуватися лише мирним шляхом, через переконання та за допомогою сили доказів. Хоча, водночас, як наголосив дослідник Джастін Пеперні, публіцист у своїх полемічних творах критикував протестантські відмінності та виступав на захист переслідування єретиків², що свідчить про неготовність тогочасного суспільства до втілення у життя таких ідей.

Сприятливі умови для релігійного плюралізму склалися в Англії, зважаючи на формування багатоконфесійного суспільства, після ухваленого парламентом 1534 р. Акту про верховенство³. У той час Європа переживала релігійні війни. Перший відомий повномасштабний збройний конфлікт (Шмалькальденська війна) між віруючими різних конфесій, а саме – католиками та протестантами, відбувся на території Німеччини впродовж 1546–1547 рр. Аугсбурзька угода 1555 р. вперше в Європі виробила спосіб мирного співіснування кількох віросповідань у рамках одного державного утворення. Компромісом завершилася і громадянська війна 1562–1598 рр. у Франції: Нантський едикт 1598 р. запровадив віротерпимість. Хоча й це вирішення пробле-

¹ Томас Мор, “Утопія”, у *Томас Мор “Утопія.” Томмазо Кампанелла, “Місто Сонця.”* Переклад з латинської (Київ: Видавництво художньої літератури “Дніпро”, 1988), 101.

² Justin R. Pepperney, “*Religious Toleration in English Literature from Thomas More to John Milton*” (The Ohio State University, 2009), 26, доступ отримано 30 вересня 2017, https://etd.ohiolink.edu/!etd.send_file?accession=osu1245245934&disposition=inline.

³ “The Act of Supremacy (1534),” доступ отримано 30 вересня 2017, http://www.tudorplace.com.ar/Documents/the_act_of_supremacy.htm. Самого ініціатора та автора документу Томаса Кромвеля 28 липня 1540 р., як зрадника релігії та короля, стратили.

ми не було тривалим у часі. Не минули криваві події, пов'язані з правлінням Марії Тюдор (1553–1558), і територію Англії⁴.

Примус у справах віри вважав головною причиною кризи Церкви (як інституції) поет, мислитель, публіцист, державний діяч Джон Мільтон (1608–1674). Йому довелося жити в непростий для країни час, пов'язаний зі зміною влади (1649 р. – проголошення республіка) та громадянськими війнами (1642–1644, 1648 рр.). У 1644 р. він опублікував полемічний трактат “Ареопагітика: промова про свободу друку від цензури, звернена до парламенту Англії”⁵, в якому висловився на захист свободи слова та преси, а також свободу віросповідання. Памфлет опубліковано у відповідь на ухвалений парламентом закон 1643 р. про попередню цензуру друкованих видань. Дж. Мільтон, зокрема, наголошував, що Бог надав людині право вибору – це стосується як харчування для свого тіла, так “і повної свободи у виборі духовної їжі”⁶. На переконання мислителя, для держави менш небезпечно, коли людина висловлюватиме свою думку, наводячи відповідні аргументи й доводячи свою правоту не таємно, а відкрито⁷. Дж. Мільтон наголосив, що для загального спокою необхідно “тільки відмовитися від традиції прелатів втискувати вільну совість і християнські свободи в людські канони і правила”, оскільки “якби майстерно не прикладати каміння один до одного, вони не можуть поєднатися в безперервне ціле..., не можуть також всі частини будівлі мати

⁴ Власне, про переслідування протестантів, зокрема, в Англії писав Джон Фокс у праці “Події та пам'ятники наших останніх і небезпечних днів, що стосуються болісних питань Церкви” (*Actes and Monuments*) (більш популярна назва “Книга мучеників”) перше видання якої побачило світ 1563 р. Наступні прижиттєві видання датуються 1570, 1576 та одне побачило світ вже після смерті автора – 1583 (Джон Фокс, “Книга мучеников,” доступ отримано 25 вересня 2017, <http://krotov.info/acts/16/2/fox2.htm>).

⁵ Назву памфлету Дж. Мільтон запозичив з промови афінського оратора Ісократ з 4 ст. до н.е. Мислитель вирішив звернутися до англійських парламентарів не особисто, а в письмовій формі, позаяк вже сама публікація порушувала закон про цензуру 1643 р.

⁶ Джон Мільтон, “Ареопагітика. Речь о свободе печати от цензуры, обращенная к парламенту Англии (1644),” 15, доступ отримано 30 вересня 2017, <http://www.krotov.info/acts/17/2/milton.htm>.

⁷ Там же, 36.

одну форму; досконалість полягає швидше в тому, що з багатьох поміркованих відмінностей і братерських неподібностей, які не перешкоджають співрозмірності цілого, виникає приваблива та вишукана симетрія у всій будівлі та в розташуванні її частин”. Тому, полеміст закликав бути “більш розсудливими будівничими, більш мудрими в духовній архітектурі”⁸.

Найвідомішим твором Дж. Мільтона є “Втрачений рай” (1667) – переплетена з історичними сюжетами поетична інтерпретація біблійної розповіді про те, як люди втратили досконалість. Пізніше він опублікував продовження за назвою “Повернений рай” (1671). Обидва твори розкривають початковий намір Бога щодо людей – досконале життя на райській землі – і наголошують на відновленні земного Раю за посередництвом Христа⁹. Також автор повторив ідеї “Ареопагітики” щодо свободи віросповідання. У своєму останньому творі “Трактат про християнську доктрину, яка ґрунтується лише на Святому Письмі”¹⁰ Дж. Мільтон прийняв протестантський принцип, що символ віри – Святе Письмо і кожна людина може його інтерпретувати на свій лад. Таким чином, ані урядовець, ані церква не мають право стверджувати, що їхнє трактування віри виняткове. Дж. Мільтон дійшов висновку, що жоден віруючий не є еретиком. За допомогою Святого Письма він спростував кальвіністську доктрину про визначення долі і довів право на свободу вибору. Усвідомлюючи, що представлене ним обговорення біблійних віршів дуже відрізняється від загальноприйнятих церковних вчень, Дж. Мільтон не зважився опублікувати роботу. Трактат за наказом короля Георга IV Ганноверського було видано англійською мовою лише 1825 р. Це викликало різкі суперечки в теологічних та літературних колах.

У 1653 р. за диктатури Олівера Кромвеля (1653–1658) парла-

⁸ Там же, 40.

⁹ Джон Мільтон, “Потерянный рай,” доступ отримано 30 вересня 2017, http://loveread.ec/read_book.php?id=16064&p=1; Джон Мільтон, “Возвращенный рай,” доступ отримано 30 вересня 2017, http://librebook.me/vozvrachennyi_rai.

¹⁰ John Milton, “Treatise on Christian Doctrine Compiled From the Holy Scriptures Alone,” (Boston, 1825), доступ отримано 16 вересня 2017, [http://www.en.wikipedia.org/wiki/De_Doctrina_Christiana_\(Milton\)](http://www.en.wikipedia.org/wiki/De_Doctrina_Christiana_(Milton)).

мент ухвалив конституцію “Знаряддя управління”. Статті 36–37 документа дозволяли сповідування інших, відмінних від державної, релігій; забороняли примус у питаннях віри, правда за умови, якщо не буде порушуватися спокій та мир у державі¹¹. Ця свобода віри не поширювалася на католиків. Політичний розвиток країни неодноразово ставив на порядок денний питання віри, а законодавче обґрунтування залежало від багатьох чинників. Так, у 1672 р. король Карл II (1660–1685), головно через проблем спадкування престолу, ухвалив Декларацію про віротерпимість: дозволено відправлення культів і сектантам і католикам; заборонено всі покарання, що передбачали позбавлення життя за релігійні переконання¹². Однак вже наступного року парламент скасував декларацію, ухваливши Акт про присягу, що фактично позбавив католиків можливості займати будь-які посади в Англії¹³.

Англійський мислитель Джон Локк (1632–1704) став одним із ідеологів концепту релігійної толерантності. Основою терпимості він вважав природний розум, завдяки якому можна визначити думки та вчинки людей¹⁴. У “Листі про толерантність” (1685 р., опублікований 1689 р.) він наголошував, що релігійні вірування не можна запроваджувати за допомогою жорсткого зовнішнього примусу, оскільки вони потребують свідомої згоди. Звичайно, йшлося про право на терпимість, яке включало б ті способи віросповідання, які не порушують спокій суспільства, не створюють загрози миру в державі. В іншому випадку (за бунтівні промови

¹¹ Форма правления государствами Англия, Шотландия и Ирландии владениями, им принадлежащими (“Орудие управления”) 13 декабря 1653 г., доступ отримано 27 вересня 2017, http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/Engl/XVII/1640-1660/Akty_Parlament/forma_pravl_16_12_1653.phtml.

¹² Royal Declaration of Indulgence 15 March 1672, by Charles II of England. доступ отримано 27 вересня 2017, https://en.wikisource.org/wiki/Royal_Declaration_of_Indulgence

¹³ Douglas C. Sparkes Test Act of 1673 and its aftermath, 74–75, доступ отримано 1 жовтня 2017, https://biblicalstudies.org.uk/pdf/bq/25-2_074.pdf

¹⁴ Джон Локк, “Опыты о законе природы” в *Джон Локк Сочинения: В 3 т.*, пер. с англ. и лат. Т. 3, ред. и сост., авт. примеч. А. Л. Субботин (Москва: Мысль, 1988), 6, 11, 69, 72; Джон Локк, “Послание о веротерпимости,” в *Джон Локк Сочинения: В 3 т.*, пер. с англ. и лат. Т. 3, 114.

чи підбурювання до повстання) влада може застосувати примус і навіть силу для забезпечення громадського порядку і безпеки. Тому, на переконання Дж. Локка, релігійна нетерпимість виправдана лише в тому разі, якщо постає необхідність у досягненні таких цілей. Він наголошував на необхідності розрізнення державних та релігійних питань, позаяк змішування функцій Церкви і держави є джерелом всіх проблем. На думку вченого, ті, хто самі виявляють нетерпимість, не заслуговують на право терпимості. Наприклад, він негативно відгукувався про ревних католиків, які заперечували право на віротерпимість стосовно інших. Основою терпимості, за вченням Дж. Локка, була свобода, яка надає право бути собою, без небезпеки переслідування чи покарання, відкрито представляти як рівноцінну у взаєминах з іншими свою расову, національну або релігійну специфічність¹⁵. Мислитель вважав, що в суспільстві можливий моральний консенсус і це б дозволило досягти злагоди не лише на засадах християнської релігії, а й у межах більш широкого контексту норм та цінностей, на яких базується співжиття людей. На думку дослідника Віталія Ханстантинова, неабияку цінність та перевагу локківському аналізу ідеї релігійної толерантності надає те, що він не обмежився теоретизуванням, а розгорнув свої міркування у контексті політичної боротьби в тогочасному англійському суспільстві та пропонував практичну спрямованість – обґрунтувати оптимальні засади державної політики щодо різних конфесій¹⁶.

Англійський король, католик Яків II Стюарт (1685–1688), намагаючись легалізувати становище своїх єдиновірців у країні, в квітні 1687 р. видав Декларацію про віротерпимість, котра скасувала кримінальну відповідальність за нонконформізм. Насамперед йшлося про католиків, протестантських диссентерів, котрі з різних причин не визнавали державну Церкву Англії, надавала їм свободу культу, звичайно за умови збереження лояльності до

¹⁵ Джон Локк, “Опыт о веротерпимости,” в Джон Локк Сочинения: В 3., пер. с англ. и лат. Т. , 129.

¹⁶ Віталій Ханстантинов, “Ідеї толерантності в ранньому лібералізмі,” Гілея. Науковий вісник 18. (2009): 252.

влади¹⁷. Через рік монарх перевидав декларацію віротерпимості, де в черговий раз підкреслено готовність влади терпіти присутність “інших”, але лише тих, хто сприятиме зростанню добробуту держави¹⁸. Тобто, окрім припинення ворожнечі на релігійному ґрунті, з’являється також економічний мотив.

1689 р., після завершення “Славетної революції”, парламент ухвалив Білль про толерантність (Акт про звільнення від покарань, передбачених відповідними законами, протестантських вірно-підданих, що відокремились від Церкви Англії), який 24 травня отримав схвальний підпис нового англійського монарха Вільгельма III Оранського (1689–1702)¹⁹. Документ надав свободу віровизнання окремим сектантським групам (баптисти, конгрегаціоналісти). Вони отримали право сповідувати свою віру, але за умови лояльності до короля чи уряду, мирних та відкритих релігійних зібрань за відсутності примусу до участі в них. Ці групи протестантів мали також виконувати певні вимоги: здійснювати церковні виплати (а це умова для зайняття державних посад); а їх церковні служителі повинні були підписати головний документ Церкви Англії “Тридцять дев’ять статей” (остаточно сформульовані та підтверджені парламентським актом у 1571 р.) з певними уточненнями для кожної з сектантських груп (так баптистам дозволено пропустити 27 статтю, де йшлося про хрещення немовлят). Документ не стосувався католиків, атеїстів, які позбавлялися права на участь в політичному житті країни та можливості здобувати освіту в університетах. Спроби змінити англійське законодавство, що були здійснені упродовж 1772–1774 років не увінчалися успіхом. Дослідниця Оксана Довгополова, проаналізувавши

¹⁷ Declaration of Indulgence of King James II, April 04, 1687, доступ отримано 26 вересня 2017, <http://www.jacobite.ca/documents/16870404.htm>.

¹⁸ Declaration of Indulgence of King James II, April 27, 1688, доступ отримано 26 вересня 2017, <http://www.jacobite.ca/documents/16870404.htm>.

¹⁹ An Act for Exempting their Majesties Protestant Subjects dissenting from the Church of England from the Penalties of certain Laws. Dissenters Toleration Bill, House of Lords Journal Volume 14: 1685–1691, 17 April 1689, *24 May 1689: record of royal assent (British History Online)*, доступ отримано 25 серпня 2017, <http://www.british-history.ac.uk/statutes-realm/vol6/pp74-76#h2-0006>.

також текст шотландської декларації про толерантність 1687 р., зробила висновок, що добробут держави виявився визначальним аргументом, натомість проблема чистоти віри, яка була головною цінністю в попередні епохи, опинилася на другому плані²⁰.

Витоки сучасного сенсу поняття толерантності визріли на ґрунті філософії Просвітництва, наповнившись новим сенсом: основу склали категорії політики, права, соціальних відносин. Відбулася синонімія термінів прав людини і толерантності. Французька Декларація прав людини та громадянина 1789 р. відкрила добу модерної толерантності. Документ зафіксував новий вимір відносин між конфесіями. На перше місце вийшло питання права людини вільно відправляти обраний нею культ і декларувати свої переконання у будь-якій сфері та бути незалежним від доброї волі правителя.

Значний вплив на формування концепту толерантності мала праця англійського філософа, члена парламенту Джона Мілля (1806–1873) “Про свободу” (1859), в якій він доводив, що толерантне ставлення необхідне і для соціального та наукового прогресу, і для морального та духовного розвитку індивіда, адже “істина може народитися лише в умовах “вільного ринку” ідей, і тільки тоді буде подолано неосвіченість”. Мислитель наголошував, що навіть в його часи “та міра покарання, яку припускає сучасна суспільна думка навіть проти найшкідливіших ідей, є недостатньою, щоб цілком їх викоринити”. А покарання “за думки чи, принаймні, за їх висловлення, ще й досі передбачені законом”. Толерантність у Дж. Мілля постає синонімом свободи. Він вірив у здатність людства виправляти свої помилки, встановлюючи розумні погляди та розумну поведінку. Однак, у своєму творі Дж. Мілля фактично визнавав, що толерантність може існувати у вимірі байдужості: “Великі письменники, котрим світ зобов’язаний релігійною терпимістю, визначали свободу совісті як невід’ємне право. Однак на практиці релігійна свобода навряд чи

²⁰ Оксана Довгополова, “Восстановление ценностного каркаса общества в контексте анализа феномена Отторжения,” Актуальні проблеми держави і права. Збірник наукових праць 40 (2008): 256.

реалізується, крім тих випадків, коли люди байдужі до релігії та не хочуть засмучувати власний спокій теологічними чварами”. Водночас мислитель сподівався, що це минеться, і люди знайдуть істину через раціональні дискусії та накопичення досвіду. Він наголошував: “У свідомості майже всіх релігійних осіб, навіть у найтолерантніших країнах, обов’язок бути терпимими приймається з певними мовчазними застереженнями. Один може примиритися з іншою думкою щодо церковного управління, але не щодо догматів; інший може терпимо ставитися до всіх, окрім папістів та уніатів; ще хтось – лише до тих, хто сповідує релігію одкровення; мало хто поширює своє милосердя хоч трохи далі, але все одно воно закінчується на вірі в Бога і в його прийдешнє царство. Всюди, де почуття більшості ще залишаються щирими та інтенсивними, виявляється, що її вимога покори майже не втратила своєї сили”²¹.

У ХІХ ст. через ухвалені законодавчі акти взаємини між католиками та протестантами відзначалися більшою терпимістю, ніж у попередні епохи. У багатьох країнах влада визнала рівноправність прихильників різних церков (у Франції з 1789 р.; США від моменту утворення та ухвалення Конституції 1787 р.; Віденський конгрес 1815 р. проголосив на території Німеччини рівноправність релігій)²². Таким чином, у католицьких країнах ці нові тенденції слугували на користь протестантів, які отримали церковну організацію; у протестантських країнах – на користь католиків, які домоглися релігійної свободи. В Англії у 1828 р. парламент 237 голосами проти 193 скасував Акт про присягу 1673 р., надавши католикам і протестантам рівні права, а наступного року католики отримали право доступу в парламент та до інших державних

²¹ Джон Стюарт Мілль, “Про свободу”: Есе. Переклад з англійської (Київ, 2001), доступ отримано 27 серпня 2017, <http://www.litopys.org.ua/mill/mill.htm>.

²² История XIX века. Под редакцией Лависса и Рамбо. Т. 3. (Москва: Государственное социально-экономическое издание, 1938), 328; История XIX века. Т. 4, 222.

посад²³.

Отже, вже з другої половини XV ст. в Англії почали зароджуватися ідеї свободи вибору релігії. Англійська суспільно-політична думка засудила примус у питаннях віри та поступово сформулювала концепт релігійної толерантності, надавши аргументи на його підтвердження. Через релігійні суперечності та викликані ними конфлікти релігійне питання набрало політичних рис. Необхідність співжиття змушувала до мирного врегулювання конфліктів. На початковому етапі наявність свободи віровизнання залежала від волі суб'єкта нормотворення (король та парламент) і конкретної ситуації. Відповідно, той, кому таку пільгу надали, сприймався як нерівноцінний, а його право на несхожість визначалося певними межами. Тобто, надання іншим конфесіям права на існування не розглядалося як визнання їхньої рівноправності в широкому сенсі.

Поступово свободу почали усвідомлювати як невід'ємну сутність людини й толерантність набула рис універсальної цінності. Вже з кінця XVIII ст. концепт релігійної толерантності розглядали у тісному зв'язку з категоріями свободи, рівності і природних прав людини. Лейтмотивом просвітницько-ліберального розуміння принципу толерантності стало твердження про неістотність розбіжностей у переконаннях для мислячої людини. У XIX ст. віруючі різних релігій були зрівняні у правах.

²³ Elsie B. Michie, "On the Sacramental Test Act, the Catholic Relief Act, the Slavery Abolition Act, and the Factory Act," доступ отримано 27 серпня 2017, http://www.branchcollective.org/?ps_articles=elsie-b-michie-on-the-sacramental-test-act-the-catholic-relief-act-the-slavery-abolition-act-and-the-factory-act.



ВЗАЄМИНИ ПРОТЕСТАНТСЬКОЇ ФЕДЕРАЦІЇ ФРАНЦІЇ ТА ФРАНЦУЗЬКОЇ РАДИ ІСЛАМУ

Богдана Сипко

Львівський національний університет імені Івана Франка,
кафедра нової та новітньої історії зарубіжних країн
вул. Університетська, 1, Львів, 79000, Україна



Протестантська федерація Франції (*Fédération protestante de France – FPF*) та Французька рада ісламу (*Conseil français du culte musulman – CFCM*) – це представницькі організації, покликані координувати діяльність релігійних асоціацій і представляти інтереси вірян перед світською владою. Попри те, що Протестантська федерація Франції з'явилася ще 1905 р., а Французька рада ісламу тільки 2003 р., на початку ХХІ ст. між цими організаціями налагодилися активні контакти. Відповідно, актуальним є аналіз обставин, за яких відбувалося це зближення та характеристика основних напрямків співпраці. З метою висвітлення проблеми було залучено матеріали офіційних

веб-сайтів Протестантської федерації Франції¹, Конференції відповідальних за релігійні справи у Франції², акти міжрелігійних колоквиумів³, звіти Комісії *FPF* у справах взаємин з ісламом⁴ і проекту щодо відносин релігій зі світською владою, ініційованого міністерством внутрішніх справ Франції⁵, а також французьких світських⁶ і протестантських⁷ інформаційних ресурсів.

Як відомо, Франція стала “домом” для протестантів ще в XVI ст.,

¹ Actes du Colloque “Le dialogue interreligieux, entre Dialogue et Violence,” organisé par la Fédération protestante de France le 14 septembre 2003, consulté le 15 mai 2017, <http://www.protestants.org/?id=31495>; “Intervention de M. l’Imam Houssam Sbat Actes du colloque organisé par la Fédération protestante de France le dimanche 14 septembre 2003,” consulté le 15 mai 2017, <http://www.protestants.org/index.php?id=31497>.

² “Déclaration de la Conférence des responsables de Culte en France. Jeudi 26 novembre 2015,” consulté le 10 mai 2017, <http://lacrcef.fr/upload/20151126-CRCF.pdf>; “Première rencontre de la Conférence des responsables de culte en France. Communiqué – Paris, 23 novembre 2010,” consulté le 10 mai 2017, <http://lacrcef.fr/upload/Communiqu-%20de%20la%20Conf-rence%20des%20responsables%20de%20culte%20en%20France.pdf>.

³ Actes du Colloque “Le dialogue interreligieux, chance ou défi,” organisé par la Fédération protestante de France le 28 septembre 2002, consulté le 8 mai 2017, http://www.protestants.org/fileadmin/user_upload/Protestantisme_et_Societe/documentation/Dialogue_interreligieux-_chance_ou_defi-colloque_2002.pdf; Actes du Colloque “Le dialogue interreligieux, entre Dialogue et Violence,” organisé par la Fédération protestante de France le 14 septembre 2003, consulté le 9 mai 2017, <http://www.protestants.org/?id=31495>.

⁴ “Rapport de la commission des relations de la FPF avec l’islam,” consulté le 9 mai 2017, <http://www.protestants.org/index.php?id=32711>.

⁵ Jean-Pierre Machelon, *Les relations des cultes avec les pouvoirs publics* (Paris: La Documentation française, 2006), 83.

⁶ Jean-Marie Guénois, “Les représentants religieux juifs, musulmans et protestants appellent à voter Macron,” *Le Figaro*, 4 mai 2017, consulté le 11 mai 2017, http://www.lefigaro.fr/elections/presidentielles/2017/05/04/35003-20170504_ARTFIG00164-les-representants-religieux-juifs-musulmans-et-protestants-appellent-a-voter-macron.php; “Monsieur Hollande, nous, protestants, disons non à la stigmatisation des musulmans,” *L’OBS Le Plus*, 12 avril 2016, consulté le 12 mai 2017, <http://leplus.nouvelobs.com/contribution/1505174-monsieur-hollande-nous-protestants-disons-non-a-la-stigmatisation-des-musulmans.html>.

⁷ “La Commission des relations avec l’Islam,” consulté le 12 mai 2017, <https://regardsprotestants.com/son/vie-protestante/la-commission-des-relations-avec-lislam>; “Lieux de culte: les protestants s’estiment discriminés face aux musulmans,” 16 décembre 2004, consulté le 12 mai 2017, <https://protestinfo.ch/200412162810/lieux-de-culte-les-protestants-s-estiment-discrimines-face-aux-musulmans>.

а для мусульман – у ХХ ст. Окрім тривалого періоду неприйняття, який у першому випадку вилився у Релігійні війни, а в другому – у ксенофобію щодо мусульман, в історії цих спільнот на зламі ХХ–ХХІ ст. можна простежити декілька схожих або пов’язаних тенденцій. Маємо на увазі насамперед кількісні показники та наявність значної кількості напрямів і течій, як у середовищі ісламу, так і протестантизму у Франції, чого не спостерігалось у католицизмі, юдаїзмі чи буддизмі.

У 2010 р. у Французькому соціологічному журналі вийшла ґрунтовна стаття працівника Центру політичних досліджень Сьянс По Клода Даржана, у якій він спробував співставити кількість вірян різних релігій і конфесій в останній третині ХХ – на початку ХХІ ст., що є справою нелегкою, адже з 1872 р. у Франції заборонено вносити графу про віросповідання у бланки переписів населення⁸. Тому К. Даржан проаналізував результати опитувань, проведених відомими моніторинговими компаніями – Центром політичних досліджень (*CEVIPOF*) та Міжрегіональною політичною обсерваторією (*OIP*). Оскільки ця інформація становить інтерес у контексті нашого дослідження, наведемо її у вигляді таблиць:

Таблиця 1

*Дані CEVIPOF про віросповідання французів (у %)*⁹

	1978	1988	1995	1997	2002	2007
Католики	81,9	81,9	74,7	72,9	67,9	57,2
Протестанти	2,2	1,9	2,3	2,2	2,3	2
Юдеї		0,4	0,4	0,6	0,5	0,6
Мусульмани		0,6	0,8	0,7	2,0	5,0
Атеїсти	13,7	12,9	19,2	22,2	25,3	30,7

Таблиця 2

*Дані OIP про віросповідання французів (у %)*¹⁰

⁸ Claude Dargent, “La population musulmane de France: de l’ombre à la lumière?” *Revue française de sociologie*. Vol. 51 (2010/2): 219–246.

⁹ Dargent, “La population musulmane de France”: 222, 227.

¹⁰ *Ibid*: 223, 227.

	1985	1989	1991	1992	1995	1999	2002	2003	2004
Католики	82,5	82,1	79,4	79,6	76,2	66,3	64,4	64,3	63,2
Протестанти	1,6	1,4	2,2	2,0	2,2	2,1	2,1	2,2	2,2
Юдеї	0,6	0,6	0,7	0,7	0,7				
Мусульмани	0,3	0,2	0,3	0,6	0,9	1,5	2,1	2,0	2,6
Атеїсти	13,1	13,2	14,2	14,0	17,0	26,1	28,1	28,4	28,8

Дані як *CEVIPOF*, так і *OIP* щодо мусульман, виглядають дуже заниженими відносно тих цифр, які озвучували науковці й урядовці¹¹. Чому так? Окрім похибки, які завжди дають вибірки, необхідно враховувати той факт, що анкети *OIP* стосувалися лише осіб, старших 18 років, а *CEVIPOF* – повнолітніх французів, внесених у виборчі списки. А серед мусульман на початку ХХІ ст. лише половина мала французьке громадянство, крім того ця спільнота характеризувалася великою часткою молоді до 18 років. Але навіть на основі цих даних видно, що наприкінці ХХ ст. відсоткове співвідношення протестантів і мусульман у Франції вирівнюється, а на початку ХХІ ст. другою за кількістю адептів релігією на зміну протестантизму стає іслам.

На думку демографа Альфреда Дітгена, у 2005 р. у Франції було близько 59,7% католиків, 1,7% протестантів, 0,8% юдеїв, 6,3% мусульман і 31,5% атеїстів¹². Дослідник зауважив цікавий факт, що впродовж 1980-х – 2000-х рр. кількість протестантів залишалася сталою, але змінювався склад деномінацій – зменшувалася частка кальвіністів і лютеран, натомість зростала кількість євангелістів¹³. Підрахунки Альфреда Дітгена відповідають даним звіту, підготованого 2006 р. професором Жаном-П'єром Машельоном на замовлення міністерства внутрішніх справ, де у підрозділі “Релігійна панорама” наведена інформація про 6% мусульман і

¹¹ Щодо кількісних характеристик ісламської умми Франції див. Богдана Сьпко, “Мусульманское сообщество в жизни Французской республики,” Современная Европа. Вып. 3 (2013): 90–91.

¹² Alfred Dittgen, “Religions et démographie en France. Des évolutions contrastées,” Population & Avenir 684 (2007/4): 18.

¹³ Ibid: 17.

2% мусульман¹⁴.

А в умовах стрімкого зростання кількості атеїстів (див. Таблиці 1, 2) і значного кількісного відриву від католиків, динамічні спільноти мусульман і протестантів зрозуміли необхідність координації діяльності. Перші спорадичні спроби налагодження контактів відносяться ще до 1974 р., коли з ініціативи Протестантської федерації Франції було створено комісію “Церква й Іслам” (у 2003 р. було реанімовано під назвою “Християни та Мусульмани”)¹⁵, але початок активної співпраці припадає на початок ХХІ ст.

28 вересня 2002 р. Протестантська федерація Франції ініціювала міжрелігійний колоквіум: “Міжрелігійний діалог: шанс чи виклик”, на який, щоправда, запросили лише представників християнських конфесій. Але питання ісламу неодноразово порушували на цій зустрічі. Зокрема, в актах колоквіуму наведені приклади успішної співпраці протестантів і мусульман у Діжоні:

- декілька років поспіль у Діжоні християни (католики та протестанти) на запрошення мусульманських спільнот брали участь у вшануванні священного місяця мусульман – Рамадану;
- у 2000 р. мусульманські оратори брали участь у дебатах, організованих реформістською церквою, що допомогло налагодити відносини з мусульманами на місцевому рівні;
- У відповідь на події 11 вересня 2001 р. відбулася спільна молитва мусульман і протестантів, після якої наголошено, що ці релігії засуджують війну та тероризм¹⁶.

На наступний, знову ж таки ініційований 14 вересня 2003 р. Протестантською федерацією Франції, міжрелігійний колоквіум “Міжрелігійний Діалог, між Діалогом і Жорстокістю”, запросили представників юдаїзму, ісламу та буддизму. Організацією заходу займалися пастор Крістіан Сейтр, президент Комісії міжрелігійного діалогу *FPF* та Ове Уллестанд (відповідальний за підгрупу “іслам”). Речником мусульман на колоквіумі був доктор

¹⁴ Machelon, Les relations des cultes avec les pouvoirs publics, 10.

¹⁵ “La Commission des relations avec l’Islam”.

¹⁶ Actes du Colloque “Le dialogue interreligieux, chance ou défi”, 43.

ісламознавства, імам зі Страсбурга Усам Сбат¹⁷. У виступі шейх Сбат засудив негативний образ ісламу, нав'язаний стереотипами та наголосив, що іслам – це релігія миру. У. Сбат визнав, що існувало безліч ініціатив міжрелігійного діалогу, але всі вони виходили насамперед від християн, відповідно, вони закономірно прагнули насамперед пізнати іслам, а не реалізовувати спільні проекти¹⁸.

Після створення у 2003 р. першої повноцінної представницької організації мусульман – Французької ради ісламу, Протестантська федерація Франції отримала визнаного співрозмовника, що мало створити сприятливий ґрунт для поглиблення співпраці. Однак, у 2004 р. в умовах дискусії щодо заборони помітних релігійних атрибутів у середніх навчальних закладах, яка надзвичайно ангажувала мусульман, але не цікавила протестантів, питання ісламсько-протестантського діалогу відійшло на другий план. Навіть більше, можна говорити про певні непорозуміння, так як у грудні 2004 р. президент Протестантської федерації Франції пастор Жан-Арнольд де Клермон зробив агенції Франс-прес гучну заяву про те, що *“на даному етапі значна частина муніципалітетів створюють переешкоди появи культових споруд протестантів, у той час, як всі політики готові допомагати мусульманським асоціаціям у спорудженні мечетей”*¹⁹. Як ілюстрацію до цих слів, президент FPF навів приклади з Діжону (який на вже згаданому колоквиумі 2002 р. розглядали, як символ активної співпраці християн і мусульман на локальному рівні), Баньоле та Сен-Дені, де місцеві органи влади відмовлялися виділити площі під культові споруди протестантів, натомість перешкод мусульманам там буцімто не чинили.

У 2007 р. відбулася зміна у керівництві Протестантської федерації Франції, президентом якої став пастор Клод Баті, який більше уваги приділив співпраці з мусульманською спільнотою. Як зауважила в радіоефірі 21 листопада 2012 р. Ніколь Фабр, член Комісії у справах відносин з ісламом, вже у жовтні 2007 р.

¹⁷ Actes du Colloque “Le dialogue interreligieux, entre Dialogue et Violence”.

¹⁸ Intervention de M. l’Imam Houssam Sbat.

¹⁹ “Lieux de culte: les protestants s’estiment discriminés face aux musulmans”.

Протестантська федерація Франція отримала листа, підписаного 138 імамами, які хотіли поглибити співпрацю²⁰.

Врешті, у січні 2009 р. утворилася спеціальна Комісія у справах взаємин з ісламом, яка була покликана сприяти діалогу з мусульманами Франції та поглиблювати знання про іслам, а також заохочувати зустрічі мусульман і протестантів на локальному, регіональному чи національному рівнях. Президентом Комісії, до якої входило десять представників різних течій протестантизму, стала Анн Тоні. Одразу після створення Комісія почала працювати над двома досє – мусульмансько-протестантські шлюби (робота увінчалася у 2015 р. появою практичного посібника для змішаних подружніх пар²¹) та ісламсько-християнський діалог. У лютому 2009 р. Комісія у справах взаємин з ісламом ініціювала особисту зустріч президентів *FPF* Клода Баті та *CFCM* Мохамеда Муссауї. Відтак, у серпні – вересні 2009 р. у період Рамадану глави *FPF* та Комісії були запрошені великими ісламськими федераціями на численні іфтари. У листопаді 2009 р. Комісія провела круглий стіл “Святковий протестантизм”, який відвідали п’ятеро мусульман і п’ятеро протестантів, а також взяла участь в організованій у Ліоні католиками зустрічі “100 священників – 100 імамів”²².

Саме Протестантська федерація Франції ініціювала створення Конференції відповідальних за релігійні справи у Франції, яка вперше зібралася в Парижі 23 листопада 2010 р. Конференція об’єднувала шістьох представників – від буддизму, юдаїзму, трьох християнських конфесій (католицизм, православ’я, протестантизм) та ісламу. Від протестантів до неї увійшли президент *FPF* Клод Баті та пастор Лоран Шлюмбергер, від мусульман – президент Мохамед Муссауї та генеральний секретар *CFCM* Аннуар Кбібеш. Цю ініціативу обґрунтовували бажанням відповідальних релігійних діячів поглибити знання про інші релігії, сприяти міжрелігійному діалогу та дотриманню світськості. Своєрідним епіграфом до діяльності Конференції

²⁰ “La Commission des relations avec l’Islam”.

²¹ *Couples protestants-musulmans* (Lyon: Editions Olivétan, 2015).

²² “Rapport de la commission des relations de la FPF avec l’islam”.

обрано слова філософа Поля Рікера: “Якщо релігія/релігії мають зміст, то це вивільнити людську доброту, віднайти її там, де вона повністю забута”. Для того, аби проілюструвати, що всі сторони готові до співпраці, було вирішено регулярно зустрічатися в осідках представницьких релігійних організацій по черзі²³.

Ще тіснішою стала співпраця між новими президентами *FPF* пастором Франсуа Кляверолі (з 2013 р.) та *CFCM* Аннуаром Кбібешем (з 2015 р.). Зокрема, 19 жовтня 2015 р. в осідку Протестантської федерації Франції прийняли мусульманську делегацію у складі Аннуара Кбібеша та Тауфіка Себті (відповідальний Французької ради ісламу за міжрелігійні взаємини). Зустріч була підготована зусиллями нового глави Комісії у справах взаємин з ісламом Філіпа Годена. Ф. Кляверолі засудив посилення ісламофобії після терактів січня 2015 р. у редакції сатиричного видання *Charlie Héβδο* та висловив підтримку мусульманській спільноті²⁴.

У Декларації Конференції відповідальних за релігійні справи у Франції від 26 листопада 2015 р. релігійні лідери висловили жаль з приводу трагічних подій 13 листопада 2015 р. у Парижі та Сен-Дені. Показово, що окрім декларації підтримки сім'ям, батькам і дітям жертв терактів, підтримки дій уряду, правоохоронців і медиків, у документі прописане сподівання, що “ніщо не повинно зірвати діалог, який має привести до формування довірливого та солідарного суспільства”²⁵. Тобто, як і після терактів січня 2015 р., релігійні діячі, у т. ч. і протестанти, висловили підтримку мусульманській спільноті.

Підтримку мусульманам висловлював і лівий протестантський соціальний рух – організація Соціальне християнство. 13 квітня 2016 р. Президент Республіки Франсуа Олланд мав відкрити у Парижі пам'ятну дошку жертвам Варфоломійвської ночі, а також

²³ “Première rencontre de la Conférence des responsables de culte en France”.

²⁴ “Les protestants accueillent Anouar Kbibech, nouveau président du CFCM lors d'une réception donnée à la maison du protestantisme,” consulté le 15 mai 2017, <http://www.annonciation.org/IMG/pdf/25.10.2015.pdf>.

²⁵ “Déclaration de la Conférence des responsables de Culte en France. Jeudi 26 novembre 2015”.

прийняти представників протестантів. Учасники руху Маріна Туїльє та Мат'їо Жерве вирішили використати цю нагоду, аби звернутися до глави держави з проханням більш результативно боротися проти стигматизації мусульман, аби “кожен знайшов своє місце у французькому суспільстві”²⁶.

Прикладом реальної практичної співпраці між протестантами та мусульманами на місцевому рівні стало спорудження Французького інституту мусульманської цивілізації в Ліоні. 12 липня 2016 р. муніципалітет приймав рішення про виділення 1 млн євро з місцевого бюджету (загальний кошторис – 6,5 млн), а напередодні президент Ради Консисторії Об'єднаної протестантської церкви Етьєн Тіссо та кардинал Філіп Барбарен підписали спільний заклик підтримати цей проект. Християнські лідери аргументували свою позицію тим, що в Ліоні уже діяли Культурний простір християнства та Простір Хіллель (єврейський культурний центр), створені за підтримки місцевої влади, відповідно, поява Французького інституту мусульманської цивілізації, який би був відкритим для всіх, хто цікавиться ісламською цивілізацією, гарно вписувалася б у цей контекст²⁷.

Президентські вибори 2017 р. стали випробуванням для Конференції відповідальних за релігійні справи у Франції. 4 травня 2017 р. напередодні другого туру електоральної кампанії пастор Франсуа Кляверолі, Аннуар Кбібеш, і великий рабин Франції Хаїм Карсія видали спільне комюніке, в якому закликали проголосувати за Еммануеля Макрона. Релігійні лідери визнали, що їхнє становище вимагає політичної нейтральності, але заявили, що вважали себе насамперед відповідальними громадянами, а тому були змушені агітувати своїх прихожан голосувати за Еммануеля Макрона. Свою позицію представники мусульман, протестантів і іудеїв аргументували трьома постулатами: по-

²⁶ “Monsieur Hollande, nous, protestants, disons non à la stigmatisation des musulmans”.

²⁷ “A Lyon, catholiques et protestants soutiennent l’Institut de Civilisation musulmane,” consulté le 15 mai 2017, <http://malisnews.com/fr/a-lyon-catholiques-protestants-soutiennent-linstitut-de-civilisation-musulmane/>

перше, найважливішою цінністю є мир, а зберегти його можна лише проголосувавши за цю кандидатуру, по-друге, необхідно пам'ятати про гуманістичні основи Республіки та соціальну місію релігій, і, по-третє, принцип “Свобода, рівність, братерство” є гаслом відкритості та діалогу з Іншим, відтак, перемога Марін Ле Пен означала поразку толерантної та відкритої світу Франції²⁸.

Ця заява не стала несподіванкою, оскільки після оголошення результатів першого туру троє згаданих діячів вже видавали окремі комюніке за Макрона. Інше питання, чому заяву не підтримали представники католиків, православних і буддистів, якщо згадані шість релігійних спільнот з 2010 р. активно співпрацювали у рамках Конференції відповідальних за релігійні справи у Франції? Непідписанти комюніке пояснили свою позицію так: вони підтримували Еммануеля Макрона, але вважали, що в умовах світської держави релігійні лідери не мають права давати порад у політичному голосуванні своїм прихожанам, які є дорослими людьми²⁹. Таким чином, спостерігаємо здавалося б парадоксальну ситуацію, коли протестанти солідаризувалися не з іншими християнськими конфесіями, а з представниками ісламу й юдаїзму. Щоправда, причини такої позиції слід шукати не у чварах з католиками та православними, а в традиційній французькій опозиції Національному фронту з боку протестантів. Ще наприкінці 1990-х рр. у Діжоні мусульманська та протестантська спільноти об'єдналися проти приїзду радника Національного фронту³⁰.

Отже, на початку XXI ст. взаємини між протестантами та мусульманами вийшли на загальнонаціональний рівень й інституціоналізувалися. Стимулами до зближення стало декілька факторів: по-перше, як мусульмани, так і протестанти у минулому були для французів-католиків уособленням *Іншого*, по-друге, у

²⁸ Guénois, “Les représentants religieux juifs, musulmans et protestants appellent à voter Macron”.

²⁹ Ibid.

³⁰ Actes du Colloque “Le dialogue interreligieux, chance ou défi”.

межах цих двох спільнот було безліч конкуруючих національних федерацій, які представляли різні напрями та течії, по-третє, на зламі ХХ–ХХІ ст. все більшим викликом ставала зростаюча кількість атеїстів, і, по-четверте, як іслам, так і протестантизм, одним з пріоритетних напрямків вважали соціальну роботу в неблагополучних районах, а тому в них були спільні інтереси.

Ці взаємини вийшли на новий рівень після створення у 2003 р. представницької організації мусульман, оскільки тепер Протестантська федерація Франції отримала визнаного співрозмовника. Формами діалогу стало проведення круглих столів, колоквиумів, зустрічі на найвищому рівні. Інституціоналізація співпраці втілилася у створених Комісії у справах відносин з ісламом у 2009 р. і Конференції відповідальних за релігійні справи у Франції у 2010 р. Ініціатива діалогу чи подеколи полілогу, за незначними винятками, виходила з середовища протестантської спільноти. Важливо, що взаємини не припинялися навіть у період після терористичних актів, навпаки протестантські партнери висловлювали мусульманам свою підтримку.



ФЕНОМЕН ЕКУМЕНІЗМУ ТА ЙОГО ВИЯВИ В СУЧАСНОМУ ПРОТЕСТАНТИЗМІ

Фелікс Понятовський

Український гуманітарний інститут,
кафедра філософії та релігієзнавства
вул. Інститутська 14, Буча, 08292, Україна



Серед перших, хто заговорив про необхідність об'єднання церков, були протестанти, оскільки зрозуміли – екуменічний діалог необхідний для виконання євангельської місії. Саме з цієї причини протестанти ініціювали створення Всесвітньої ради церков і першими почали пошуки теологічної основи, яка могла б об'єднати всіх християн. З моменту свого виникнення християнська церква не була однорідною. Навіть перші століття християнської історії показують велику кількість різних течій і груп, які існували всередині християнства (гностицизм, докетизм, маніхейство, несторіанство, аріанство та багато інших). Звичайно, кожна релігійна група претендувала на доктринальну ортодоксію, і через це між прихильниками різних релігійних течій точилася гостра полеміка. З плином

часу таких вчень ставало все більше і більше. Деякі релігійні групи всередині християнства зникали, утворювалися нові, але ідеї навіть тих течій, які припинили своє існування, відлунюються і сьогодні у християнському світі.

Зіншого боку, християнська церква завжди намагалася зберегти свою єдність. Різні внутрішні розколи спонукували християн до пошуків діалогу, який не завжди був конструктивним. В перші століття християнської історії цей діалог звершувався методом скликання всесвітніх соборів, які мали вирішити ортодоксальність тих чи інших переконань. Таким чином, засуджуючи інші групи як єретичні, основна маса християн намагалася зберегти одну домінуючу гілку в своїй розгалуженій структурі. Але після розділення християнства на східне та західне в 1054 р. це вже було неможливо. Після Реформації XVI ст. ситуація докорінно змінилася. Тепер течії, які католицька церква засудила як єретичні, відокремилися і отримали статус незалежних церков. Потім сам протестантизм поділився на безліч релігійних течій, кількість яких сьогодні можна оцінити тільки приблизно. Згідно звіту, який публікується семінарією Гордон Конвелла, в 2017 році нараховується близько 47 тис. християнських деномінацій, і це число постійно зростає¹.

Наявність подібної ситуації у християнському світі протирічить словам Христа про єдність, яка має існувати серед Його послідовників (*від Івана 17:21*). Саме ці слова спонукують християн до пошуку шляхів, які могли б об'єднати таке різномірне тіло Христа. Хоча заклики до об'єднання християн виникали і раніше, питання про єдність починає дуже гостро ставати з початку XIX ст. Дослідники історії християнства погоджуються з тим, що причиною цього був розвиток місіонерської діяльності, а також виникнення різних міжконфесійних організацій, які

¹ “Status of Global Christianity, 2017, in the Context of 1900–2050,” доступ отримано 1 жовтня 2017, <http://www.gordonconwell.edu/ockenga/research/documents/StatusofGlobalChristianity2017.pdf>.

об'єднували християн різних релігійних груп².

Вважається, що початковим пунктом екуменічного руху був Всесвітній Місіонерський конгрес 1910 р., який проходив в Единбурзі³. Після цього можна перерахувати ще декілька важливих віх, таких як Лозанська конференція 1927 р., на якій було закладено основи теології екуменізму⁴; створення Всесвітньої ради церков 1948 р., яку започаткували представники 147 деномінацій; Міжнародні конгреси по всесвітній євангелізації 1974 р. у Лозанні та 1989 р. у Манілі. Кожна з перерахованих подій суттєво впливала на справу об'єднання церков. В деякі моменти здавалося, що все більше і більше християн починають розуміти, що розділення, яке існує в християнському світі, перешкоджає виконанню доручення Христа проповідувати Євангеліє. За більше, ніж 100 років існування екуменічного руху у середовищі різних релігійних течій утворилися власні уявлення про екуменізм, його теологічну базу та моделі об'єднання.

Основною причиною утворення екуменічного руху як певної форми діалогу між християнськими конфесіями було усвідомлення того, що: *“брак єдності серед християн перешкоджає автентичному проголошуванню Євангелія”*⁵. Крім того, створення екуменічних ініціатив і стратегій підштовхнуло різні релігійні спільноти шукати шляхи, котрі б допомогли владнати релігійні розбіжності між ними, оскільки: *“саме такі екуменічні настанови дає християнам Христос, який віддав своє життя за те, щоб було “одне стадо й один пастир” (Ів. 10:16), і молився, “щоб усі були одно” (від Івана 17:21)”*⁶. Тому керуючись

² Thomas E. FitzGerald, *The Ecumenical Movement: An Introductory History* (Westport: Conn: Praeger, 2004), 61.

³ Phi Pham, *Towards an Ecumenical Paradigm for Christian Mission: David Bosch's Missionary Vision* (Roma: Gregorian&Biblical Press, 2010), 91.

⁴ Karl-Cristoph Epting, “Lausanne 1927: the First World Conference on Faith and Order,” *The Ecumenical Review* 29 (1977), 180.

⁵ Яна Осыка, “Християнський екуменізм як проект сакралізації сучасної культури,” *Релігієзнавство. Наука. Искусство. Культур* 4 (2014): 84.

⁶ Святослав Кияк, “Християнський екуменізм: католицька парадигма та її перспективи,” *Релігія та соціум* 3 (19) (2015): 67.

христоцентричними намірами представники та прихильники екуменізму протягом майже століття закликають усіх християн об'єднатися та спільними зусиллями виконати повеління Христа: *“ідіть, і навчіть всі народи, хрестячи їх в Ім'я Отця, і Сина, і Святого Духа, навчаючи їх зберігати все те, що Я вам заповів”* (від Матвія 28:19, 20).

Звісно, маючи несхожі між собою релігійні обряди та ментальність, світові конфесії такі як: католики, православні та протестанти по-різному підходять до екуменічного руху та мають власні екуменічні стратегії та парадигми. Наприклад, католицька екуменічна модель зазнала радикальної генези, оскільки під час свого розвитку та становлення еволюціонувала та перейшла від: *“різкого відторгнення участі в екуменічному русі до повного прийняття і домінування у ньому”*⁷. Православна модель екуменізму з початку виникнення руху мала кардинально відмінний підхід від католицької церкви, оскільки приєдналися до нього через 10 років після його утворення. Саме православні сприяли тому, що основною із цілей екуменічного діалогу стало: *“обговорення того, що роз'єднує, і підкреслення того, що об'єднує, оскільки успіх діалогу залежатиме від здатності християнських церков звільнитися від віками прищеплюваних уявлень про неповноту конфесійних віровчень, про неблагодатність конфесійних обрядів, про неканонічність релігійних вірувань”*⁸. Говорячи про протестантські конфесії, варто підкреслити те, що більше п'яти століть тому в їх сторону лунали звинувачення у розколі католицької церкви, внаслідок впровадження ідей Реформації, а через декілька століть саме протестанти висунули ініціативу утворення екуменізму, котре із грецької мови перекладається як: *“всесвіт, або заселений світ”*⁹. Ці ініціативи призвели до створення Всесвітньої Ради церков, яка сьогодні

⁷ Василь Манзюк, “Генезис католической модели екуменизма,” *Научные ведомости. Серия Философия. Социология. Право* 14 (2010): 255.

⁸ Людмила Филипович, *Україна і Ватикан в контексті культурно-цивілізаційного діалогу: історія і сучасність: серія наукових збірників* 3 (2000): 324.

⁹ Василь Манзюк, “Генезис католической модели екуменизма”: 255.

“об’єднує 348 конфесій та близько 440 млн. християн”¹⁰, що складає менше, ніж 20% від загальної кількості християн у світі. За сто років існування екуменічного руху були зроблені певні кроки до досягнення єдності, але питання, чи вдалося засновникам і представникам екуменічного руху досягти в повній мірі поставлених цілей та завдань, залишається відкритим. Відповідь на поставлене питання і є основним завданням нашого філософсько-релігієзнавчого дослідження.

Протестанти були першими, хто почав говорити про необхідність об’єднання церков. Як вже було зазначено, одним із головних стимулів для цього було розуміння того, що об’єднання необхідне для здійснення місії. Саме протестанти були ініціаторами створення Всесвітньої ради церков, саме вони першими почали пошуки теологічної основи, яка могла б об’єднати всіх християн. На початках такою основою було сповідання віри в Ісуса як Бога та Спасителя¹¹. Вважалося, що такий простий символ віри може об’єднати більшість християнських церков. Потім, коли до діалогу стали приєднуватись інші церкви в тому числі православні, загальне кредо було змінено і воно стало ближче до нікейського символу віри. Особливу увагу слід приділити Лозаннському маніфесту, який можна вважати одним із основних документів, розроблених протестантами, який базується на загальних християнських принципах і відтворює прийнятну більшістю християн богословську позицію. В цьому документі зроблено особливий наголос на місію та евангелізм, як спільну об’єднуючу мету всіх християн. Також, акцентовані важливі загально-християнські постулати віри, як непогіршність Слова Божого, віра в другий прихід Христа, духовний конфлікт між силами зла та добра¹².

Протестанти запропонували декілька моделей об’єднання

¹⁰ Олег Шепетяк, “Церква і екуменізм: кроки до об’єднання,” *Релігія та соціум* 3 (2014): 68.

¹¹ Thomas E. FitzGerald, *The Ecumenical Movement: An Introductory History* (Westport: Conn: Praeger, 2004), 108.

¹² “The Lausanne Covenant,” доступ отримано 1 жовтня 2017, <http://www.lausanne.org/content/covenant/lausanne-covenant>.

церков. Наприклад, федеративна модель відображає такий союз церков, при якому кожна церква зберігає свою незалежність, але об'єднання досягається шляхом створення спільної платформи для соціального служіння, евангелізму, захисту прав тощо. Часто форми федерації утворюють церкви, які мають спільні корені, наприклад, Всесвітній баптистський альянс (*BWA*) або Всесвітня лютеранська федерація (*LWF*). Інша форма об'єднання церков – це модель співдружності. Таку модель використовують церкви, які мають різне походження, і які можуть достатньо відрізнитися одна від одної в доктринах, формах літургії тощо., але мають спільні інтереси. Дуже часто таким чином об'єднуються церкви, які знаходяться на одній території для спільного проведення соціальної роботи й інших форм служіння. Прикладом такого об'єднання може бути співдружність Євангельської лютеранської церкви Америки та Єпископальної церкви Сполучених Штатів.

Третьою формою об'єднання є так звана “*формула Нью-Делі*”. Вперше така модель була запропонована на третій асамблеї Всесвітньої ради церков, яка відбулась у Нью-Делі в 1961 р. Прихильники цієї моделі говорять про необхідність досягти єдності для всіх християн на кожному місці. Найкраще цю модель може охарактеризувати грецьке слово *koinonia*. Головний акцент тут робиться на тому, щоб досягти саме видимої єдності в аспектах поклоніння, служіння, здійснення місії, богослов'я тощо. Логічним продовженням такої моделі буде досягнення структурної єдності, але як показує практика, це не завжди можливо. Тому, частіше ця модель реалізується шляхом створення духовної єдності, хоча деномінаційні відмінності залишаються неподоланими¹³.

Четвертою формою об'єднання є модель “*органічного союзу*”. Хоча інколи цю модель не відокремлюють від попередньої, вони мають суттєві відмінності. Це найбільш радикальна модель, в якій інтеграція проходить не просто на рівні спільних проєктів, але полягає в тому, що дві або більше церков утворюють єдину структуру, розробляють спільну літургію та доктринальне

¹³ Ola Tjørhom, *Visible Church – Visible Unity: Ecumenical Ecclesiology and the Great Tradition of the Church* (Collegeville, Minn: Liturgical Press, 2004), 74.

вчення. Такі церкви дуже серйозно сприймають імператив Христа (від Івана 17:21) і готові пожертвувати власною ідентифікацією заради об'єднання. Вони “*помирають*” для своїх теологічних відмінностей, для того, щоб “*воскреснути*” вже в новій об'єднаній церкві. В усьому світі нараховується тільки близько 50 подібних об'єднаних церков¹⁴. Отже, наявність протестантських моделей щодо розвитку та ефективного функціонування екуменізму ще раз підкреслює той факт, що нащадки світового реформаційного руху завжди бажали буквально виконати повеління Христа і об'єднати християнство в єдине ціле заради виконання євангельської місії.

Після Другої світової війни православні церкви постійно приймали участь у різних екуменічних конференціях та інших заходах, спрямованих на об'єднання церков. Православна церква, на відміну від католицької, стала членом Всесвітньої Ради церков. Однак, потрібно відзначити, що в середовищі православної церкви немає єдиної точки зору щодо участі в екуменічному русі. Російська православна церква закордоном (РПЦЗ) завжди була більш відкрита до діалогу з іновірцями, ніж Російська церква (РПЦ), яка більшу частину ХХ ст. перебувала за залізною завісою. Серед богословів і філософів закордонної православної церкви було чимало поборників єднання, особливо в першій половині ХХ ст., коли на екуменічний рух покладалися великі сподівання і майбутнє об'єднання церков бачилося в рожевій перспективі. Наприклад, протоієрей Георгій Флоровський приймав активну участь в діяльності ВРЦ і навіть був співавтором Торонтської декларації¹⁵.

Щодо Російської православної церкви, то її діяльність була повністю контрольована Радянською владою, тому зрозуміло, що ніяка самостійна ініціатива з її боку в питаннях участі в екуменічному русі була просто неможлива. Навіть членство

¹⁴ “United and Uniting Churches,” доступ отримано 1 жовтня 2017, <https://www.oikoumene.org/en/church-families/united-and-uniting-churches>.

¹⁵ Дмитрий Агеев, “Протоиерей Георгий Флоровский и его участие в екуменическом движении,” *Церковь и время* 38 (2007): 95.

РПЦ в ВРЦ було нав'язане радянським урядом, який намагався зробити церкву “*рупором радянських ідей*” на міжнародній арені¹⁶. В подальші роки православна церква була активною в багатьох міжцерковних діалогах, але це пояснюється тим, що для радянської влади подібні контакти були вигідними.

Модель екуменізму, якої притримується православна церква сильно залежить від розуміння природи самої церкви. Ця модель була відображена в документі “*Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию*”¹⁷, прийнятому на архієрейському соборі в 2000 р. Православні теологи вважають, що православна церква лишається єдиною правдивою церквою¹⁸; але вони визнають, що інші церкви також можуть мати благодать Христову, хоча і не в тій повноті, як православна церква. Щодо методу об'єднання, то православні теологи твердять, що у Христа може бути тільки одна церква на землі, і саме до цієї церкви всі мають приєднатися для того, щоб мати досконалі стосунки з Богом¹⁹. Тобто, всі існуючі церкви мають повернутися в лоно православної церкви. Всі інші моделі просто відкидаються²⁰.

Також православні богослови зазначають, що уявлення про церкву, як розгалужене дерево, від якого відходять окремі гілки, у вигляді самостійних церков, є повністю хибним. Також відкидається ідея про єдину невидиму церкву, прийнятну протестантами. Згідно цієї позиції, не існує рівності між деномінаціями, але є одна вірна церква, яка є носієм благодаті Христової і зберігає правдиве передання, і саме до цієї церкви мають навернутися всі іновірці. Звичайно, така позиція робить

¹⁶ Виктор Ливцов, “Взаимодействие Русской православной церкви со Всемирным советом церквей в 1960е гг.,” *Общество и человек* 1 (2010): 86.

¹⁷ “Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию,” доступ отримано 1 жовтня 2017, <http://www.patriarchia.ru/db/text/418840.html>.

¹⁸ Mary Cunningham, *The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 282.

¹⁹ Ibid.

²⁰ “Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию.”

діалог з іншими церквами надто важким. Більше того, сьогодні все частіше можна почути голоси про те, що православна церква має вийти з членства в ВРЦ²¹.

До Другого Ватиканського собору католицька церква стояла осторонь екуменічних процесів. Її представники не приймали участі в екуменічних конференціях, ця церква досі не є членом Всесвітньої ради церков. Католицька церква вважає себе єдиною святою апостольською церквою. Така позиція робила спроби екуменізму з її боку майже неможливими. Другий Ватиканський собор є епохальною віхою в історії церкви. Як внутрішня, так і зовнішня політика церкви зазнала суттєвих змін, а також змінилося ставлення церкви до інших деномінацій. Після Другого Ватиканського собору католики продовжують вважати себе єдиною апостольською церквою, але тепер вони не стверджують, що в інших церквах немає спасіння. В одному з головних документів Собору, *Lumen gentium*, стверджується: “Церква, організована в світі як суспільство, існує в католицькій церкві, яка керується наступником Петра та єпископами разом з ним, але багато елементів освячення та істини є поза видимою церковною структурою”²².

Таке формулювання хоча і говорить про унікальність католицької церкви, але допускає можливість спасіння і в інших церквах. В зв’язку з цим треба відзначити відомого католицького богослова Карла Ранера, який у багатьох випадках був ідеологом змін, запроваджених на Соборі. Ранер розвинув теологію, згідно якої не тільки інші християни отримують благодать Христа, але й нехристиянські релігії також є рецепторами благодаті, яка існує поза католицькою церквою. Таким чином, всі релігії є спробою людей шанувати Бога, а отже щирі представники інших релігій і навіть атеїсти, хоча і не називають себе християнами, можуть вважатися “анонімними християнами”²³.

²¹ Див., наприклад: Константин Костюк, “Православный фундаментализм,” *Поліс* 5 (2000).

²² *Документы II Ватиканского собора* (Москва: Паолине, 2004), 81.

²³ Mikka Ruokanen, *The Catholic Doctrine of non-Christian Religions: According to the Second Vatican Council* (Leiden: Brill, 1992), 29.

Після Другого Ватиканського собору розпочався діалог між католицькою й іншими церквами. Особливо треба відзначити значне поліпшення відносин між католиками та лютеранами. Певно, однією з визначних подій розвитку цих відносин є підписання спільної Декларації про доктрину про виправдання в 1999 р.²⁴ та вибачення Папи Івана Павла II за помилки, які припускала церква за 2000 років історії²⁵. Така відкритість католицької церкви до інших церков і особливо до протестантизму, звичайно, підштовхує останніх до переосмислення своєї ролі та свого майбутнього. І тут спрацьовує наступна логіка: якщо католицька церква визнає свої помилки, та готова їх виправити, тоді те, чого прагнули реформатори, досягнуто, а отже настав час повернутися до материнської церкви. Деякі навіть висловлюють таку думку, що “історія протестантизму є лихоманкою на тілі католицької церкви, лихоманкою, яка привела до зцілення”²⁶.

Також були спроби налагодити діалог між католиками та православними. Так, вперше за тисячу років в 1999–2001 рр. Папа Римський здійснив тур по країнах, де домінуючою релігією є православ'я, відвідавши Румунію, Болгарію, Україну та Грецію. В його плани входило також відвідати Росію та Білорусь, але православна опозиція в цих країнах завадила цьому.

Якщо говорити про модель, запропоновану католицькою церквою, то вона в багатьох аспектах схожа на модель “формули Нью-Делі”, про яку йшлося вище. Католики не прагнуть досягти структурної єдності з іншими церквами, також вони не закликають відмовитися від доктрин, але єдність, яку вони мають на меті – це скоріше єдність духу. Наприклад, як говориться в документі *Perspectives on Koinonia*, метою діалогу між католиками та протестантами є створення клімату взаєморозуміння в питаннях віри та практики, та в знаходженні точок дотику для

²⁴ Michael Trice, “Vatican II for Lutherans: to Give and Take,” Cross Accent 21 (2013): 9.

²⁵ “Pope Says Sorry for Sins of Church,” доступ отримано 1 жовтня 2017, <https://www.theguardian.com/world/2000/mar/13/catholicism.religion>.

²⁶ Egon Gerdes, “Ecumenism and Spirituality: a Protestant Perspective,” Theological Studies 29 (1968): 29.

побудови подальшого діалогу. При цьому католики сподіваються, що теологічна єдність прийде пізніше²⁷. Прикладом подібної екумени може бути католицький харизматичний рух, який ввібрав в себе як елементи п'ятидесятницького поклоніння, при цьому католицька теологія не зазнала значних змін.

Потрібно також відмітити, що за часів понтифікату Бенедикта XVI екуменічний рух у середовищі католицької церкви дещо сповільнився. Це пов'язано з поглядами самого понтифіка та з його розумінням церкви. Бенедикт є прихильником так званої “еклезіології згори”, тому різні форми лібералізму та плюралізму він вважає небезпечними для церкви. Щодо єдності, про яку говорить Біблія, то Бенедикт вважає, що вона може бути досягнута в есхатологічній перспективі. Було помічено, що ще до його понтифікату через його вплив процеси діалогу між католицькою церквою та лютеранами і англіканцями значно сповільнилися²⁸. Проте сучасний понтифік, Франциск I, досить прихильно ставиться до об'єднання церков, проголошуючи ідею духовного екуменізму: дружби та братерства між церквами, незважаючи на те, що єдності з доктринальних питань інколи важко досягти.

Якщо підвести підсумки вище описаним спробам знайти працюючу модель, яка б призвела дійсно до реального об'єднання, то треба відзначити, що жодна з цих моделей не здатна досягти цієї мети. Федеративна модель і модель співдружності – це моделі, які дійсно працюють, – але вони не спроможні по-справжньому об'єднати християн. Модель органічного союзу – радикальна модель, але навіть той факт, що в світі дуже мало церков, які її використовують, говорить про те, що вона малоефективна. Формула Нью-Делі також закликає до видимої єдності, якої досягти дуже важко. Що стосується католицького підходу, то це скоріше модель очікування єдності. Католики прагнуть до

²⁷ “Perspectives on koinonia,” доступ отримано 1 жовтня 2017, http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/pentecostals/rc_pc_chrstuni_doc_1985-1989_perspectives-koinonia_en.html.

²⁸ “Status of Global Christianity, 2017, in the Context of 1900–2050.”

діалогу в сподіваннях на те, що одного разу він зможе об'єднати представників різних таборів. Православна модель здається найменш реалістичною. В зв'язку з тим, що ця модель не передбачає ніяких поступок з боку православної церкви, а лише вимагає, щоб інші церкви погодилися на умови об'єднання, запропоновані православною церквою, можна взагалі вважати цю позицію відмовою від ефективного діалогу. Більше того, якщо серед православних церков немає єдності, важко говорити про прийняття їх моделі іншими церквами.

Доказом того, що жодна з перерахованих моделей не працює є той факт, що екуменічний рух сьогодні зазнав майже тотальної поразки, оскільки: *“кожна деномінація намагається довести своє право на існування продовжуючи претендуючи на власну виняткову відповідність біблійному вченню про церкву”*²⁹. Крім цього Всесвітня рада церков, на яку поклали великі надії у контексті об'єднання всіх християн виявилась провальним проектом і вже не має істотного впливу на християнську спільноту³⁰. Навіть той факт, що сама організація сьогодні переживає фінансові труднощі, вже свідчить про те, що вона не змогла досягти поставленої перед нею мети. Церкви, які стали членами Всесвітньої ради церков становлять тільки 20% від загальної кількості християн, і це число постійно зменшується. Тому вони не можуть бути голосом більшості в християнському світі. Більш того, церкви, які вели активний міжхристиянський діалог, почали дуже сильно втрачати своє членство і сьогодні вже не є впливовими.

Наприкінці ХХ та на поч. ХХІ ст. екуменізм опинився у стопорі, так що такий стан речей охарактеризували як *“екуменічну зиму”*³¹. Причин для цього достатньо. Як виявилось, між християнами набагато більше того, що їх розділяє, ніж того, що

²⁹ Фелікс Понятовський, *Протестантизм: погляд в майбутнє* (Київ: Джерело життя, 2017), 29.

³⁰ Ralph del Colle, “Ecumenical Dialogues: State of the Question,” *Liturgical Ministry* 19 (3) (2010): 109.

³¹ Thomas Rausch, “New Ecumenism? Christian Unity in a Global Church,” *Theological Studies*. № 78 (3) (2017): 597.

об'єднує. Історично, кожна деномінація для обґрунтування свого існування мала знайти ті відмінності та цінності, які б робили її несхожою на всі інші релігійні течії. Такі відмінності – це свого роду *raison d'être*, обґрунтування права на існування деномінації в цьому світі. Саме ці відмінності зумовлюють ідентифікацію релігійної течії. Дуже часто заради збереження цих відмінних цінностей фундатори деномінації потерпали від переслідувань і, можливо, навіть жертвували своїм життям. Відмова від цих відмінностей призведе до втрати самоідентифікації, до визнання того, що жертви піонерів релігійної течії були марними, а це досить болісний і деструктивний процес. Тому, у кожній деномінації є ті особливості, якими вони не готові жертвувати заради єдності. Наприклад, питання про таїнства є одним із найбільш важливих питань екуменічного діалогу. Католики та протестанти протягом століть розробляли теологію таїнств; велися палкі суперечки між різними богословами, це був багатотраждальний процес переосмислення значення сакрального, який привів до формулювання різних позицій, при чому в різних протестантських деномінаціях також не має єдності щодо цього питання. Об'єднати ці різні позиції просто неможливо, комусь відмовитися від свого розуміння – значить принести в жертву свою духовну спадщину, що дехто може розцінювати як духовну зраду. Більше того, сама ментальність та світогляд деномінацій настільки різний, що дуже важко говорити про єдність. Дехто занадто ліберальний, інші дуже консервативні. Одні підтримують гомосексуальні шлюби та рукопокладення жінок, інші є якими противниками подібних практик. Так, наприклад, нещодавно ці питання стали каменем спотикання для екуменічного діалогу між католиками та англіканцями³².

Підводячи підсумки, необхідно зазначити, що питання об'єднання продовжує хвилювати усіх християн і столітні не зовсім успішні спроби об'єднання церков ще раз доводять, що це є непростим завданням, поставленим перед прибічниками екуменічного руху. Більше того, навіть філософії, які вкладають різні церкви в концепцію екуменізму, дуже сильно відрізняються

³² Ibid, 598.

одна від одної. Тому навіть тільки цей фактор робить справжнє об'єднання християн просто неможливим.

Починаючи з 1910 р. і по наш час протестантами, православними та католиками було запропоновано велику кількість моделей об'єднання християн, але ні одна з них не виявилася ефективною. Основними причинами, котрі заважають лідерам екуменізму досягти поставлених цілей є розбіжності між церквами, котрі лежать не тільки в сфері доктрин чи літургічних практик, але і в ментальності представників кожної релігійної течії. Як показує світова практика між традиційними та протестантськими церквами вдалося налагодити толерантний діалог, але розбіжності в догматичних, доктринальних і традиційних позиціях залишаються повністю неподоланими. Особливо гостро ці розбіжності проявляються в релігійних практиках, котрі були історично сформовані і відображають власну релігійну ідентичність кожної деномінації.

Однак, необхідно зазначити, що існує певна співпраця між окремими церквами, які об'єднуються в різні союзи та альянси. Ця співпраця часто включає в себе соціальні проекти, боротьбу за політичні права, місіонерські заходи тощо, але це важко назвати повноцінним об'єднанням.

В цілому, сьогодні єдності між християнам не стало більше, ніж сто років тому, а навпаки, можна спостерігати, що християнський світ стає все більш різноманітнішим, і щороку кількість деномінацій збільшується. Так, наприклад, на 2000 р. в світі нараховувалось 32 400 християнських релігійних течій, в 2017 – 47 000, і згідно з прогнозами на 2025 р. у світі буде 55 000 християнських релігій³³. Така статистика, без сумніву, показова. Тому, екуменізм – це вираз бажання християн досягти єдності, але не рушійна сила, яка спроможна цієї єдності досягти.

³³ “Status of Global Christianity, 2017, in the Context of 1900–2050.”



**ПРОТЕСТАНТСЬКІ ГРОМАДИ
СУЧАСНОГО ЛЬВОВА
(студентські повідомлення)**



Студентські повідомлення підготовлені під керівництвом
канд. іст. наук, доцентом кафедри історичного краєзнавства
Львівського національного університету імені Івана Франка Алли Середяк



ЦЕРКВА “ОСАННА”

Руслана Дутковська

Львівський національний університет
імені Івана Франка, історичний факультет
вул. Університетська, 1, Львів, 79000, Україна



Церква “Осанна” була створена після проведення у липні 1999 р. однойменного фестивалю християнської пісні. Фестиваль проходив у приміщенні львівського кінотеатру “Клекіт”. Після фестивалю було створено малу групу з вивчення Біблії, яка поступово переросла у нову християнську громаду. Команда, яка розпочала працю з утворення нової Церкви складалась з дев’яти молодих осіб на чолі з Дмитром Колесником. Всі вони до цього були членами церкви Євангельських християн-баптистів “Віфанія” на вул. Варшавській у Львові. Зібрання нової громади розпочалося 1 серпня 1999 р. у малому залі Палацу культури ім. Г. Хоткевича. Станом на нинішній день громада винаймає великий зал Палацу і збирається щонеділі о 10.00 ранку. Зібрання відбуваються не тільки в неділю, а й

серед тижня.

Одразу після свого заснування церква зростала виключно за рахунок молоді, зокрема, молодих сімейних пар. Недільні богослужіння відбуваються у неформальній атмосфері: люди співом прославляють Бога, моляться один за одного, проповідують Біблію. Засновники церкви прагнуть аби прихожани повертались додому озброєними розумінням Біблії, щоби могли практикувати ці навички у повсякденному житті. Учасники намагаються будувати церкву, в якій кожен християнин займає активну позицію в будівництві Царства Божого на цій землі. Вони не сприймають розподілу Церкви на прихожан і священство. Для них кожен християнин – священник Живого Бога, який має особистий доступ до Бога і особливе призначення від Нього. Важливу частину церковного життя складають малі групи духовного спілкування, які відбуваються по домівках. Там християни спілкуються на духовні теми значно глибше, ніж на недільному богослужінні. Самі служіння поділяються на внутрішньоцерковні і служіння назовні.

Церква приділяє багато уваги роботі з молоддю. Зокрема, існує молодіжний клуб “Реверс” – це спільнота молодих людей, які разом вивчають Писання, спілкуються, відпочивають. Церква організовує для них літні табори та різноманітні спортивні заходи, пропагуючи здоровий спосіб життя. Також при церкві існує флорбольна команда “*Empire*”, учасники якої, крім спортивної, здійснюють духовну працю.

Церква “Осанна” також проводить активну роботу серед жіноцтва, пропагуючи сестринство і допомогу жінкам у їхніх потребах. Традиційно, громада допомагає безпритульним, годуючи їх поруч з Палацом Хоткевича. Важливим аспектом благочинної роботи є організація табору для незрячих на березі Азовського моря.

З початку 2000-их років регулярно відбуваються щомісячні зустрічі пасторів львівських протестантських церков. Попри певні розходження, наслідком цих зустрічей ставали непоодинокі

проекти для Львова (наприклад, мистецький фестиваль). В рамках святкування 500-річчя Реформації ця співпраця істотно зросла. Не так активно, як з протестантськими громадами, церква “Осанна” співпрацює і з іншими конфесіями у питаннях загальнодержавної ваги, як-от збереження і розвиток традиційної християнської родини, спільні молебні за Україну. В організації таких масштабних подій, як Глобальний лідерський саміт, громада (відбувається щороку восени) співпрацює з УКУ. На думку пастора, Д. Колесника, тісніша співпраця – це лише питання часу, оскільки “Осанна” – це громада, яка любить Бога, любить Церкву і любить суспільство у якому знаходиться”.¹

¹ Повідомлення підготовлене на основі інтерв'ю з пастором Дмитром Колесником. Записала 23 червня 2017 р. Руслана Дутковська, м. Львів.



ЦЕРКВА “ТРИЙЦЯ”

Дмитро Кохан, Марія Лисак

Львівський національний університет
імені Івана Франка, історичний факультет
вул. Університетська, 1, Львів, 79000, Україна



*Н*ередумовою утворення церкви “Трійця” можна вважати процеси, названі “місіонерським пробудженням” 2004–2009 рр., в Центральній церкві ЄХБ м. Львова Ініціаторами утворення місіонерської групи виступила молодь, яка “відчула особливий Божий поклик жити місією і мотивувати всю церкву до благовістя”. Ця група сформувалася навколо трьох лідерів: Анатолія Шміліховського, Богдана Луця і Тараса Сала. У 2007 р. утворився релігійний осередок під керівництвом Т. Сала, до якого увійшли Андрій Мельничук, Олександр Незамутдінов, Ганна Соколова і Олег Пастух. В цей період, завдяки Дуайту Сміту, команді вдалося налагодити співпрацю з американською церквою “Clear Creek Community Church” з передмістя Х’юстона, яка почала активно підтримувати

організацію такої місійної групи разом з Центральною церквою ЄХБ.

Місія церкви була сформульована таким чином: *“Розповідати Євангелію та виховувати учнів Ісуса Христа”*. Цінностями визнано: відносини з Богом у Слові і в молитві; уподібнення Ісусу Христу в характері; свідчення Євангелії; добре розпорядження Божими ресурсами. При визначенні місця, в якому належало починати працю, розглядали декілька варіантів, зокрема, і найбільший у місті Сихівський район. Після молитов і спільного обговорення ухвалили рішення йти туди, *“де Бог вже працює і відбуваються навернення людей до Христа”*. Це був район біля магазину “Океан” на вул. Володимира Великого, де жив і проповідував член команди А. Мельничук. Початковий задум команди та її партнерів полягав у заснуванні церкви, яка мала бути зразком місіонерського служіння. Для цього було визначене *“коло відповідальності”* місійної діяльності церкви – південний район Львова, обмежений вулицями Кульпарківською, Науковою, Стрийською та залізницею.

У 2007–2009 рр. у згаданому районі міста започатковано низку напрямків євангелізаційної праці: служіння залежним від наркотиків і алкоголю (А. Мельничук); гурток з вивчення англійської мови (О. Незамутдінов); дитяче служіння (Г. Соколова); молодіжно-підліткове служіння (О. Пастух). Тоді ж церкві вдалося налагодити співпрацю зі школами та комунальними підприємствами району, а також міською психіатричною лікарнею. За ці два роки було проведено багато дитячих та підліткових таборів, спортивних і культурних заходів, які охопили певну кількість мешканців району, курси з вивчення англійської мови через спілкування з її носіями.

У 2008–2009 рр. розпочалися перші євангелізаційні богослужіння, які відбувалися раз у місяць в школі “Надія” на вул. Науковій, а згодом у приміщенні Львівського комунального підприємства на вул. Кульпарківській. Також команда почала орендувати квартиру під офіс, де відбувалася підготовка і планування служіння, а також проводилося вивчення Біблії.

У середині 2009 р. в команді відбулися організаційні зміни: Т. Сало прийняв рішення продовжити служіння в Центральній церкві. Новим лідером команда обрала О. Пастуха, а його заступником А. Мельничука. Центральна церква ЄХБ м. Львова 18 жовтня 2009 р. благословила на організацію нової церкви шістьох своїх членів: О. Пастуха, А. Мельничука, Богдана Кульова, Ганну Соколову, Назара і Наталю Льодів. Новоутворена громада згодом отримала назву “Трійця”. О. Пастуха і А. Мельничука 30 жовтня 2011 р. рукопоклали на благовісників у Центральній церкві ЄХБ м. Львова. Церква “Трійця” обрала їх на пресвітерське служіння.

З 1 листопада 2009 р. почалися регулярні недільні богослужіння в актовому залі школи “Надія”. На першому з них присутніми були 12 осіб. На цьому місці зібрання відбувалися до початку 2014 р., після чого церква збиралася в орендованому приміщенні на вул. Київській, а починаючи з квітня 2015 р. – у бібліотеці Української Баптистської Теологічної Семінарії на вул. Війтовича, 9.

У 2010 р. було утворено музичну групу під керівництвом Ольги Шаблій, яка водночас керувала групою прославлення. Після її виїзду на місію за кордон, керівником групи стала Н. Льода, а згодом – В. Міньоф.

Відповідно до поставлених завдань, церква “Трійця” відрядила на зовнішню місію двох місіонерів – у 2010 р. О. Незамутдінова, а у 2015 р. О. Шаблій. Обоє вони служать у м. Краків (Польща), як одна команда для організації нової церкви в цьому місті. Окрім того, серед членів церкви є люди, які жили чи живуть і виконують місію Ісуса Христа в різних країнах: США, Росії, Узбекистані, Італії, Польщі.

З самого початку одним з ключових напрямків діяльності церкви була організація домашніх груп з вивчення Біблії. У різний час кількість таких груп коливалася від однієї до п'яти. Їх лідерами були О. Пастух, А. Мельничук, Н. Льода, Б. Кульов, Віктор Казимирович, Ігор Савка, Володимир Міньоф, Олександр Жданов, Сергій Роздобудько. Станом на 2016 р.

функціонувало чотири таких групи: три у Львові і одна в с. Ковирі Пустомитівського району. У 2013–2014 рр. церква надавала допомогу в організації нової громади у Шегинях Мостиського району, щонеділі відправляючи туди проповідників.

За час існування церкви започатковано низку служінь, як в самій громаді, так і в її “колі відповідальності”. Це, зокрема, було служіння у психіатричній лікарні на вул. Кульпарківській, яке проводили А. Мельничук, Н. Льода і В. Казимирович. Вони ж проводили в школах заняття з профілактики наркоманії, алкоголізму та інших негативних явищ серед підлітків. За роботу дитячого клубу “Авана” і театральне служіння відповідала Г. Соколова. Молодіжно-підлітковий клуб “JAM” проводив В. Міньоф. Відомі служіння, в яких брала участь вся громада. Це, зокрема, прибирання в районі вулиць Тролейбусної, Наукової, Володимира Великого, Симоненка, Айвазовського і Лінкольна. Іншим прикладом колективного служіння може слугувати роздача їжі малозабезпеченим й убогим людям. У 2017 р. продовжилося служіння дітям у сиротинцях с. Великий Любінь та м. Червоноград, яке було започатковане за декілька років до того (відповідальна – Зоряна Коваль).

За час свого існування церква “Трійця” кількісно зростала: у 2010 р. до неї долучилося десятеро нових вірних (шість приєдналися через хрещення по вірі, а четверо прийшли з інших церков; у 2012 р. громада складалася з 28-ми членів, серед яких переважали студенти, молоді сім’ї, колишні наркозалежні та їхні родичі; станом на 2017 р. церква нараховувала 32 вірних.¹

¹ Повідомлення підготовлене на основі інтерв’ю з пастором Андрієм Мельничуком. Записали 28 червня 2017 р. Дмитро Кохан і Марія Лисак, м. Львів.



ПРОТЕСТАНТСЬКА ЦЕРКВА “ДЖЕРЕЛО ЖИТТЯ”

Наталя Федів, Мар’яна Ониськів

Львівський національний університет
імені Івана Франка, історичний факультет
вул. Університетська, 1, Львів, 79000, Україна



Кінець 1980-х – початок 1990-х років характеризується відродженням протестантських церков в Україні, створенням нових громад. Зокрема, невелика група християнської молоді на чолі з Володимиром Майбою, заснувала у Львові Церкву “Джерело Життя”. Починаючи з грудня 1989 р. ця група почала збиратись на молитви, заклавши таким чином основу церкви. Перше офіційне служіння церкви “Джерело Життя” відбулось у травні 1990 р.

Протягом 1992–1995 рр. церква “Джерело Життя” проводила конференції та євангелізаційні служіння у таких великих залах, як кінотеатри “Львів”, “Мир”, на Велотреку, в Цирку, а також на стадіоні “Дружба” (сьогодні стадіон “Україна”). У 1992 р. відбулася перша конференція за участю відомого проповідника

з Швеції Карла Густава-Северина. На такі служіння приходили сотні людей, шукаючи духовного порятунку виходу з безвиході. Також на служіння приїжджали люди з різних куточків України, особливо із її Західної частини. Церква зростала і в 1993 р. недільні богослужіння регулярно відвідувало до 150-ти осіб. З 1995 р. розпочалося молодіжне служіння.

У вересні 1992 р. при церкві “Джерело Життя” почала діяти Біблійна школа (з 1998 р. – Біблійний інститут), а через рік – дитяча недільна школа. Недільна школа складається з п’яти класів, у яких різна кількість дітей – від 15 до 30. Навчання у спеціальних кімнатах проводять особи, котрі пройшли спеціальні курси. Упродовж 1995–2000 рр. виникли нові церкви в містах Рогатин, Комарно, Самбір, Кам’янка-Бузька.

У 2001 р. при церкві почав функціонувати християнський театр “Еммануїл” – найбільший проект церкви. З власними постановками він відвідує в’язниці, військові частини, полігони, лікарні, сиротинці.

Церква “Джерело Життя” від свого початку і протягом дев’яти років орендувала для служінь палац культури заводу “Сільмаг” на вул. Городоцькій, 225. Утім, зважаючи на зростання церкви, вона потребувала більшого приміщення, зокрема, для недільних служінь, Біблійної школи, офісу, молодіжного служіння. Це спонукало активізувати пошуки будівель, які можна було придбати для церкви, або ж земельних ділянок для будівництва. Наприкінці 1998 р. адміністрація церкви зупинилась на варіанті купівлі 4/5 частини будівель Державної будівельної організації “Львівспецкомунтранс” на вул. Замарстинівській, 37. Кошти на купівлю збирали всією Церквою, а також, отримували пожертви від інших церков, підтримку від друзів з різних країн. Як наслідок, 1 лютого 1999 р. церква “Джерело Життя” переїхала у власне приміщення. Попри це, приміщення у придбаній будівлі вимагали зусиль для пристосувати під потреби церкви. Невідкладно силами вірян навели порядок на подвір’ї, перший поверх основної будівлі переобладнали під великий зал для служінь, обладнали кімнати для дитячого служіння, Біблійного

інституту, молодіжного служіння, офісу тощо. Впорядкування тривало декілька років.

Спільнота церкви “Джерело Життя” складається з абсолютно різних людей. Це парадокс, але тут можна одночасно побачити водночас поліцейського і колишнього в’язня, які однаково прийшли до Бога. Кількість членів церкви перевищує 350 осіб. Оскільки в основній залі усі охочі не поміщаються, тому в окремих кімнатах служіння транслюють онлайн. У церкві проводять одне недільне служіння зранку об 11:00; у четвер – церковну молитву; у п’ятницю, о 18.30 – молодіжні служіння (часто з музичним супроводом). Зустрічі починають з кави, чаю та печива, створюючи таким чином затишну обстановку. Всі в церкві знають один одного, за кожного моляться, підтримують, вітають гуртом з днем народження. Той, хто вирішив, що хоче відвідувати храм – заповнює спеціальну анкету і після цього вважається членом релігійної громади. На території церкви є кав’ярня, де люди після богослужіння можуть піти і зовсім безкоштовно замовити собі щось смачненьке, посидіти, поговорити на різні теми, поділитися переживаннями. Раз у місяць проводяться сімейні зустрічі для молодих сімей. Загальні церковні свята відбуваються у формі пікніку – виїзду на природу.

Проект “Хвала 24” – це спільна молитва віруючих з усіх областей, яка відбувається протягом 24 год. і на якій присутні славлять Бога та моляться за Україну. У 2016 р. представники різних регіонів України, включно з Донецькою, Луганською областями, а також Кримом, привезли зі собою землю, яку висипали у великий глек, символізуючи єдність України. Крім того, у Львові біля Оперного театру відбувся духовно-мистецький фестиваль “*Soli Deo Gloria*”, який тривав чотири дні. Різні церкви, народні та естрадні колективи, хори презентували своє мистецтво. Це був спільний проект, організований разом із міською радою. З осені 2017 р. заплановано організувати музичний проект – хор який виконуватиме сучасні пісні, а також інструментальний ансамбль. Передбачено, що й людина без музичної освіти, зможе навчитися грати на музичному інструменті або виконувати пісню.

У церкві “Джерело Життя” проводять активну роботу з молоддю. Наприклад, щороку проводиться тижневий табір “*Friendship*” у Карпатах (табору приблизно 15 років), у якому беруть участь до сотні дітей. Інколи після цього зустрічей в таборі створюються нові сім’ї.

Співпраця церкви “Джерело Життя” з іншими релігійними громадами проявляється у проведенні різноманітних заходів у місті. Координує такі проекти у Львові Всеукраїнська Рада Християнських Церков (ВРХЦ) – структура, де представлені пастори і церкви на рівних правах (понад 30 пасторів). Кожного місяця у вівторок вони зустрічаються, провадять спільну молитву, діляться церковними новинами, пропонують спільні проекти. Наприклад, якщо при одній церкві функціонує реабілітаційний центр для наркозалежних, то інші церкви можуть відправляти туди своїх людей. Останні зустрічі церков були присвячені проекту “R500”.

У подальших планах церква повністю покладається на власні сили. Її представники заявляють: *“Якщо Бог хоче щоб ми щось зробили для нього, то поведе нас в цьому, як робив вже неодноразово”*. У 2017 р. відбувалася церковна конференція, на якій був присутній друг церкви “Джерело життя” Елайджа Морган – протестантський пастор із Швейцарії, що є постійним консультантом різних урядових інституцій. Цікавим фактом є те, що він недавно прийняв сан православного священника, притому не зрікся протестантизму. В Україні Е. Морган проводив заходи в Українському Католицькому Університеті (УКУ), при храмі Св. Ольги та Єлизавети тощо.¹


¹ Повідомлення підготовлене на основі інтерв’ю з пастором Володимиром Біликом. Записали 27 червня 2017 р. Наталя Федів та Мар’яна Ониськів, м. Львів.



ХРИСТИЯНСЬКА ЦЕРКВА “ПОКРОВ БОЖИЙ”

Назарій Нестерук, Андрій Янчук

Львівський національний університет
імені Івана Франка, історичний факультет
вул. Університетська, 1, Львів, 79000, Україна



Протягом двох останніх століть у Галичині з'явилися осередки низки протестантських церков. Завдяки одержимості своїх проповідників вони сьогодні нараховують тисячі прихильників. Проте, деякі з цих церков розпочали свою діяльність зовсім недавно, тобто лише розгортають свою місіонерську діяльність. До таких церков належить церква “Покров Божий”.

Започаткував церкву “Покров Божий” у 1990 р. пастор Ярослав Коваль, родом із Рівненщини. Вона розмістилася у будівлі на вул. Замарстинівській, 130, а кількість її вірних складала 11 осіб. Зустрічі в храмі відбуваються щочетверга (19.30) та щонеділі (10.00). Головною метою церкви спочатку була психологічна робота з алко- та наркозалежними хворими з метою звільнити їх від залежності та скерувати на правильний життєвий шлях,

допомогти цим людям знайти своє призначення у житті. Загалом, основними напрямками роботи стали: служіння та допомога дітям-сиротам; тюремне служіння у виправних колоніях; профілактика шкідливості алкоголізму та наркоманії; звільнення від небезпечних звичок та зцілення (наприклад, у Львівській обласній клінічній психіатричній лікарні на вул. Кульпарківській, 95); вуличні служіння для бездомних.

Окрім служіння на вул. Замарстинівській, 130, служби відбуваються у Львівській виправній колонії № 48 (вул. Хуторівка, 2), Держівській виправній колонії № 110 (с. Держів Миколаївського р-ну Львівської області; служіння відбуваються раз на місяць), реабілітаційному центрі “Еліта” (м. Львів, пр. В. Чорновола, 45а, корпус № 2), реабілітаційному центрі (між селами Запитів та Старий Яричів Кам’янка-Бузького р-ну Львівської обл.). Крім цього, вечірні служби церкви відбуваються у м. Новий Роздол Львівської обл.

Головною духовною стратегією церкви є просвіта людей у питанні здорового способу життя. Як вважають представники церкви “Покров Божий”, гріх є найбільшою проблемою людей. Тому проповідники переконують своїх слухачів, що саме Бог заспокоює душу людини. Церква втілює т. зв. “Божий план”, який полягає у наверненні людей, переконуючи, що кожна людина повинна мати власну мету та призначення у житті. Водночас церква ставить собі за мету звільнити людину від залежності та різних шкідливих звичок, допомогти усвідомити себе, досягнути сенс життя та знайти своє місце у житті. Для ефективного втілення своєї стратегії церква використовує реабілітаційні центри, літні табори та бере участь у різних соціальних програмах. Зокрема, місія Християнського центру реабілітації “Нове Життя” полягає в тому, щоб дати шанс людині звільнитися від наркологічної та алкогольної залежності. Як наголошує пастор, у християнському оточенні реабілітанти пізнають Христа як особистого Спасителя, повертаються до здорового способу життя, проходять соціальну адаптацію, за допомогою різноманітних методів навчаються служити Господу і сусільству.

Після досягнення перших результатів своєї діяльності осередок церкви “Покров Божий” став відомим у Львові та області. Це спричинило потребу в більшому та багатофункціональному приміщенні для проведення своєї роботи. Тому церква “Покров Божий” розпочала будівництво нового центру реабілітації, здатного приймати одночасно більше 30 осіб, що потребують духовного зцілення, допомоги та реабілітації. Окрім цього, в новому центрі передбачені можливості для відновлення духовних та фізичних сил служителів цієї церкви.

Орієнтовно 30 % осіб, які пройшли реабілітацію в центрі церкви “Покров Божий”, обрали свободу від минулої залежності та ведуть християнський спосіб життя. Силами колишніх реабілітантів вдалося побудувати містечко з 40 котеджів. Деякі керівні посади будівельного підприємства, яке проводило роботу в містечку, обіймали колишні наркомани та алкоголіки, що відбули реабілітацію у центрі “Нове Життя”. Влітку 2016 р. силами церкви “Покров Божий” проведено літній християнський табір поблизу Шацьких озер. Наставниками та їхніми помічниками у цьому таборі були колишні реабілітанти, які вже звільнилися від різноманітних спокус сучасної цивілізації. Серед учасників табору переважали “діти вулиці” та вихованці шкіл-інтернатів.

Церква “Покров Божий” співпрацює з іншими протестантськими церквами Львова. Щомісяця відбуваються збори пасторів, під час яких обговорюються найрізноманітніші проблеми. Крім цього, церква належить до Союзу Церков, співпрацює з УКУ.

Подальша праця церкви полягає в допомозі потребуючим, поширенні Божих принципів, які вважає єдино правильним фундаментом у житті.¹

¹ Повідомлення підготовлене на основі інтерв'ю з пастором Василем Бобком. Записали Назарій Нестерук та Андрій Янчук, м. Львів.



ГРОМАДА ПРОТЕСТАНТСЬКОЇ ЦЕРКВИ “НОВЕ ЖИТТЯ”

Віра Пулик, Олена Фуц

Львівський національний університет
імені Івана Франка, історичний факультет
вул. Університетська, 1, Львів, 79000, Україна



Цього року відзначається 500-річчя Реформації, яка зумовила формування протестантської течії християнства. Як відомо, протестантизм базується на трьох принципах:

- *по-перше*, на принципі спасіння особистою вірою. Догматика протестантизму дотримується положення, що первородний гріх спотворив природу людини, позбавив її здатності творити добро, тому вона може забезпечити собі спасіння не папськими “добрими справами”, не таїнствами, не аскетизмом, а тільки особистою вірою у спокутну жертву Христа;

- *по-друге*, на принципі священства всіх віруючих християн. Священство отримує кожний із них, тобто має можливість надприродного спілкування з Богом. Право на проповідування божественного одкровення і здійснення богослужіння без духовенства і церкви теж має кожен із віруючих. Це є ознакою

того, що протестантизм не розрізняє священників і мирян, змушує священників звітувати громаді, позбавляє їх права сповідати і відпускати гріхи, скасовує церковну ієрархію, догмати про чистилище і целібат;

- *по-третє*, на принципі виняткового авторитету Біблії. Переклад Біблії державними мовами, її вивчення і тлумачення визнаються у протестантизмі найпершим обов'язком віруючих, а не гріхом, як у католиків.

На території Львова розташовано багато протестантських храмів, проте велика кількість духовних осередків не є дослідженою. Щоб змінити ситуацію, ми вирішили відвідати і дізнатися більше про церкву “Нове життя” та детальну інформацію про її заснування та діяльність.

Історія створення церкви почалася з фільму “Мій Ісус”, який Михайло Кеньо показав в колонії № 30 м. Львова. Після цього, орієнтовно наприкінці 1980-х рр., виникла благодійна організація, на основі якої утворилася церква “Нове життя”. Спочатку вірні церкви збиралася в М. Кеня вдома. Щобільше, там знаходили прихисток колишні в'язні, які виходили на волю і не мали даху над головою (таких за всю історію було більше ста). Цим людям допомагали знайти роботу і розпочати нове життя. Багато-хто з колишніх в'язнів став хорошим служителем, заснувавши свої церкви, реабілітаційні центри в різних містах та країнах. Церква проводила активну місіонерську роботу у в'язницях, піклувалася про бездомних дітей, співпрацюючи при цьому з Шевченківською, а тепер з Франківською адміністрацією міста.

Сам пастор М. Кеньо колись мав власний бізнес, однак продав його і купив приміщення, яке зараз і слугує церквою. До цього там містився один з цехів збанкрутілого заводу “Кінескоп”, де не було ні води, ні газу, ні світла. Це приміщення облаштували представники церковної громади, – ті, які колись нічого не вмели робити, крали, відбували покарання у в'язницях (наприклад, плитку в головному залі самотужки поставив хлопець, котрий з 14-ти років був наркозалежним, а зараз вилікувався і має сім'ю).

Громаду церкви “Нове життя” складають найрізноманітніші люди. Є діти з проблемних сімей, колишні ув'язнені, особи хворі

на СНІД, музиканти (при церкві діють декілька музичних груп, які беруть участь в концертах). Багато з них зараз служать у тих колоніях (тричі на тиждень), в яких самі увірували і приєдналися до церкви “Нове Життя”. Гордістю церкви є християнська рок-група “*Fusion*”, учасники якої зобов’язані навчитися диригувати і грати мінімум на трьох музичних інструментах.

Церква втілює у життя багато проектів, зокрема, “Від серця до серця” – проект, який допомагає дітям з непростими життєвими ситуаціями. Громада церкви піклується про неблагополучні сім’ї, переселенців з окупованих Криму, окремих районів Донецької та Луганської областей України, дітей кочових циганів. Для таких дітей організують літні табори, як наприклад, “Веселі канікули”, де відпочивало близько сотні дітей з циганського табору. Програма “Відродження” передбачає проведення лекцій у школах, на яких лектори пояснюють дітям, що таке СНІД і як вберегтися від цієї хвороби, про шкідливі звички і їхній вплив на людський організм. Традиційно, церква “Нове життя” влаштовує фотовиставки в дитячих будинках, школах та колоніях міста, організовує поїздки в гори, проводить літні табори, організовує пошиття одягу для дитячих будинків. На території церкви розташовані: кабінет юриста, ігрові кімнати, бібліотека, швейні класи, перукарні, де навчають дітей елементарним навичкам, корисним у житті.

За словами пастора Михайла, церква співпрацює з іншими протестантськими церквами, проводить спільні заходи. Наприклад, весною 2017 р. відбулася акція “Чисте місто”, під час якої прибирали місто. При потребі, церкви допомагають одна одній, вирішуючи складні ситуації. Церква “Нове життя” співпрацювала з римо-католицькою церквою, організуючи спільні концерти.

У майбутньому церква “Нове життя” планує й надалі допомагати потребуючим, зокрема, засудженим, наркозалежним, хворим на СНІД тощо.¹

¹ Повідомлення підготовлене на основі інтерв’ю з пастором Михайлом Кеньо. Записали Віра Пулик та Олена Фуц, м. Львів.

СВІТЛИНИ З РОБОТИ КОНФЕРЕНЦІЇ









