

Міністерство освіти і науки, молоді і спорту України
Рівненський інститут слов'янознавства
Київського слав'ястичного університету

Алла Киридон

**ДЕРЖАВА – ЦЕРКВА – СУСПІЛЬСТВО:
ІНВЕРСНА ТРАНСФОРМАЦІЯ В УКРАЇНІ**

Рівне 2011

Рецензенти:

доктор історичних наук, професор **С.І.Жилюк** (Національний університет «Острозька академія»);

доктор історичних наук, професор **Н.Г.Стоколос** (Рівненський інститут слов'янознавства Київського славістичного університету).

УДК 94:930.25

Киридон А.М. ДЕРЖАВА – ЦЕРКВА – СУСПІЛЬСТВО: ІНВЕРСНА ТРАНСФОРМАЦІЯ В УКРАЇНІ: Монографія / А.М.Киридон. – Рівне: РІС КСУ, 2011. – 216 с. (Серія: Актуальні проблеми вітчизняної та всесвітньої історії).

У монографії в розрізі історико-соціального дискурсу проаналізовано вузлові проблеми генези державно-церковних відносин в Україні в хронологічних межах від рубежу XIX-XX до початку XX ст. Особлива увага приділена аналізу ситуації в трикутнику «держава – церква – суспільство» на прикладі радянської України. Досліджено конструктивний потенціал впливу релігії на соціальні процеси, а також переосмислено увесь спектр процесів безпосередньо церковного та міжцерковного середовища з екстраполяцією на державу та суспільство. Методологічна конструкція наукового дослідження ґрунтується на міждисциплінарному синтезі та використанні базових принципів актуалізму й історичних реконструкцій. Вони дозволили поєднати дві перспективи дослідження – погляд із сучасного в минуле і погляд із минулого в сучасне. Особливість структурної композиції дослідження полягає у використанні при її побудові принципу ризоми. Це дозволило розглядати розділи монографії як окремі самостійні частини, але, разом з тим, змістовно нерозривно пов'язані між собою.

Для викладачів, учителів, науковців, аспірантів, студентів, а також усіх, хто цікавиться проблемами відносин між державою, церквою і суспільством.

©Киридон А.М. 2011

ЗМІСТ

Розділ 1.

ДЕРЖАВНО-КОНФЕСІЙНІ ВІДНОСИНИ 1920-х РОКІВ ТА ПОЧАТКУ ХХІ СТОЛІТТЯ: МАРКУВАННЯ ПРОБЛЕМИ	5
---	---

Розділ 2.

ДЕРЖАВА – ЦЕРКВА – СУСПІЛЬСТВО В РАДЯНСЬКІЙ УКРАЇНІ ПЕРІОДУ 1917 – 1930-Х РОКІВ: МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ	13
---	----

Розділ 3.

ВІДНОСИНИ ЦЕРКВИ Й ДЕРЖАВИ (1920-1930-І РР.): АНАЛІЗ НЕОПУБЛІКОВАНОГО ДжЕРЕЛЬНОГО КОМПЛЕКСУ	28
---	----

Розділ 4.

ДОСЛІДЖЕННЯ З ІСТОРІЇ ЦЕРКВИ: КОНЦЕПТУАЛІЗАЦІЯ ІСТОРІОГРАФІЧНОГО ДИСКУРСУ	44
---	----

Розділ 5.

РЕЛІГІЙНО-ЦЕРКОВНЕ ЖИТТЯ ГАЛИЧИНИ (ДРУГА ПОЛОВИНА ХІХ-ПОЧ. ХХ СТ.): АКТУАЛЬНИЙ СТАН ДОСЛІДЖЕНЬ	60
--	----

Розділ 6.

РПЦ В УКРАЇНІ: ЦЕРКВА В УМОВАХ КРАХУ РОСІЙСЬКОЇ ІМПЕРІЇ	79
--	----

Розділ 7.

СТРАТИФІКАЦІЯ УКРАЇНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА В УМОВАХ УПРОВАДЖЕННЯ БІЛЬШОВИЦЬКОЇ МОДЕЛІ ДЕРЖАВНО-ЦЕРКОВНИХ ВІДНОСИН (1917 – 1930-ТІ РОКИ)	91
--	----

Розділ 8. МЕНТАЛЬНІ ІМПЕРАТИВИ УКРАЇНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА: «ЗСУВ ПАРАДИГМ» В УМОВАХ УТВЕРДЖЕННЯ ТОТАЛІТАРИЗМУ	112
Розділ 9. ПОЛІТИЧНІ ЧИННИКИ УТВЕРДЖЕННЯ БІЛЬШОВИЦЬКИХ МОРАЛЬНО-ЦІННІСНИХ ІМПЕРАТИВІВ ПІСЛЯ ПЕРШОЇ СВІТОВОЙ ВІЙНИ (НА ПРИКЛАДІ РАДЯНСЬКОЇ УКРАЇНИ)	125
Розділ 10. УТВЕРДЖЕННЯ КОМУНІСТИЧНОГО ПОБУТУ В СУСПІЛЬСТВІ РАДЯНСЬКОЇ УКРАЇНИ 1920-Х РОКІВ: ОНТОЛОГІЧНИЙ І АКСІОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТИ	133
Розділ 11. ПЕРЕДСОБОРНА НАРАДА УАПЦ (26-30 ЛИПНЯ 1927 РОКУ)	152
Розділ 12. РЕЛІГІЯ ТА ЦЕРКВА В РОКИ ГОЛОДОМОРУ	168
Розділ 13. ОЙКУМЕНА ПРАВОСЛАВ'Я В КООРДИНАТАХ РАДЯНСЬКОГО ПРОСТОРУ	190
Розділ 14. РЕЛІГІЙНА СИТУАЦІЯ В СУЧАСНІЙ УКРАЇНІ: ІСТОРИКО-СОЦІОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ	205

Розділ 1.

ДЕРЖАВНО-КОНФЕСІЙНІ ВІДНОСИНИ

1920-х РОКІВ ТА ПОЧАТКУ ХХІ СТОЛІТТЯ:

МАРКУВАННЯ ПРОБЛЕМИ

Порушена проблема при своєрідній парадоксальності звучання, все ж має певний сенс. Передусім йдеться не про ототожнення процесів у сфері відносин між Церквою і державою двох історично віддалених періодів, а про вивчення особливостей сучасних процесів, аналіз причин конфліктних ситуацій чи непорозумінь між Церквами у 1920-ті роки і окреслення характеру конфліктогенності у церковному середовищі на сучасному етапі. Реалії сьогоденного суспільного поступу України вимагають максимально можливого використання конструктивного потенціалу впливу релігії на соціальні процеси, звідси – необхідність осмислення усього спектру процесів безпосередньо церковного та міжцерковного середовища з екстраполяцією на державу та суспільство.

Наша увага зосереджена, насамперед, на кількох схожих для обох періодів вузлових проблемах релігійно-церковного життя та державно-конфесійних відносин. Структуруємо задекларовану проблему здебільшого лише шляхом маркування, тобто лише визначення чи окреслення проблеми (при цьому деякі позиції називатимуться без потрактування).

Перший маркер – чисельна різнобарвна поліконфесійна палітра обох часових вимірів (1920-х років і сьогодення) та необхідність розвитку власної релігійно-інституційної інфраструктур. Ще в ході революційних подій 1917-1921 рр. у Православній церкві в Україні виникли такі течії, як автономізм, автокефалізм, обновленство. Особливістю релігійного середовища 1920-х років стала багатоконфесійність – більш як 30 різних релігійних культів та угруповань [1]. При цьому варто враховувати недбалість ведення документації, некомпетентність переважної більшості працівників відповідних владних установ на місцях, нездатність розібратися в ситуації, а доволі часто навіть розрізнити релігійні течії та напрямки. У силу вищезазначеного, віруючих як правило загалом ідентифікували з Православною церквою, не виокремлюючи відтінків, напрямків чи конфесійної належності. Як наслідок, хоча перші спроби обліку здійснено 1921 року, але тільки в 1923 році стало реальністю налагодження певної системності в звітах про релігійні об'єднання.

За даними агітпропу ЦК КП(б)У, станом на 1925 рік у церковному середовищі республіки виокремилися дві категорії

«релігійного фронту» (термінологія тодішніх партійців): «а) рух, до якого входили всі релігійні общини, що використовували для молитовних потреб винятково призначені для цього будівлі (церкви, костели, кирхи, синагоги, мечеті тощо)» – сюди зараховувалися обновленці, старослов'яни, автокефалісти (липківці), автокефалісти (БОПУПАЦ), старообрядці, попівці, безпопівці, римо-католики, лютерани, іудеї, вірмено-григоріани, караїми, магометани; «б) сектантський рух, представлений релігійними общинами, культові потреби яких не потребують наявності спеціально призначених для молитовних цілей будівель, оскільки богослужбові зібрання зазвичай здійснюються ними в звичайних приміщеннях» – до цієї категорії віднесено євангельських християн, баптистів, адвентистів, менонітів, молокан, духоборів, пригунів, толстовців, гуситів, «Чисту ідею», хлистів, скопців та ін. [3]. Загальна кількість членів громад становила 7 063 573 особи, що в загальній кількості дорослого (старше 18 років) населення становило 40,4%. Решта (59,6%) не були членами общин, хоча частина населення не поривала остаточно зв'язку з Церквою.

За даними Державного комітету України у справах національностей та релігій, релігійна мережа станом на 1 вересня 2007 року представлена 55 віросповідними напрямками, в межах яких діють 33 063 релігійні організації, в тому числі 31 749 релігійних громад, 79 центрів та 238 управлінь, 406 монастирів, 326 місій, 80 братств, 185 духовних навчальних закладів, 12 275 недільних шкіл. Справами церкви опікується 29 423 священнослужителі. Зростає видання церковних друкованих засобів масової інформації (380 одиниць). Для богослужінь релігійні організації використовують 21 520 культових та пристосованих під молитовні потреби споруд [4].

Однак, якщо в умовах становлення тоталітарної системи з моноідеологічним спрямуванням закономірним було скорочення чисельності віруючих і релігійних громад (як і кількості конфесій на кінець 1920-х років), то загальною тенденцією релігійної ситуації в умовах розбудови незалежної Української держави було нарощування показників (особливо характерне для першої половини 1990-х років). Втім, як зазначив начальник відділу науково-експертної роботи департаменту у справах релігій та забезпечення свободи совісті Держкомрелігій В.П. Любчик, дослідження темпів зростання кількості церковно-релігійних інституцій свідчить про те, що, починаючи з 2000 року, розширення релігійної мережі набуло усталеного характеру і становить 4,1-4,7% на рік. За підсумками 2006 року кількість релігійних організацій порівняно з попереднім роком зросла лише на 2,7%, а релігійних громад – на 2,6%.

Маркер другий – роз'єднаність православ'я (наявність кількох православних об'єднань). У 1920-1930-х роках в Україні діяли: Український екзархат Російської православної церкви (РПЦ) (інші назви: «староцерковники», «старослов'яни», «тихонівці», «екзархісти»); Українська Синодальна або Обновленсько-синодальна церква, яка в 1925 році прийняла офіційну назву «Всеукраїнська православна автокефальна синодальна церква» (за статутом «Всеукраїнська Спілка Релігійних Громад Православної автокефальної синодальної Церкви») (інші назви: «Жива церква», «обновленці») – діяла в 1922-1937рр.; Українська Автокефальна Православна Церква (УАПЦ) (інші назви «автокефалісти», «липківці», «самосвяти») – діяла в 1921-1930рр.; Соборно-єпископська церква (за статутом мала назву «Українська Православна Автокефальна Церква з канонічно наступною ієрархією») (інші назви: «Булдовщина», «УПАЦ», «УПЦ. Собор православних єпископів України») – діяла в 1925-1937рр.; Діяльно-Христова Церква (ДХЦ) – діяло в 1922-1927рр.; Братське об'єднання парафій Української православної автокефальної церкви (БОПУПАЦ) (1922-1925рр.); Українська православна церква (УПЦ) на чолі з митрополитом Іваном Павловським – діяла в 1930-1936 рр.

Крім названих у різних джерелах згадується ще ряд церковних організацій православної орієнтації, що діяли в Україні протягом 1920-х років, серед яких «Свободнопрогресивна автокефальна українська церква» (діяла на Чернігівщині), «Братство відродження» (діяло в Одесі та Миколаєві), «Собор єпископів автономної Української Церкви» на чолі з архієпископом полтавським Григорієм (Лісовським) та інші.

Така строкатість православної палітри призводила до розгубленості і невизначеності серед мирян та слугувала конфліктогенним чинником у самому церковному середовищі.

Сьогодні найчисельнішою (11 085 парафій) в Україні є Українська Православна Церква Московського Патріархату, мережа якої становить 67,9% православних громад країни. Майже третина – 3394 громади (30,6%) УПЦ МП розміщено в центральному регіоні. Церква має 167 монастирів, 37 братств, 17 духовних навчальних закладів, 8 місій та 4139 недільних шкіл.

Друге місце за кількістю релігійних громад (3882 громади) посідає Українська Православна Церква Київського Патріархату. В структурі церкви діють патріархія, 31 єпархіальне управління, 43 монастирі, 26 місій, 8 братств, 16 духовних навчальних закладів та 1274 недільні школи. При цьому 21,8% парафій УПЦ КП зосереджено

в центральному регіоні та 20,2% в північному. У східному та південному регіонах діють лише 13,9% від загальної кількості громад.

Українська Автокефальна Православна Церква (1155 громад) має патріархію, 12 єпархіальних управлінь, 6 монастирів, 7 місій, 2 братства, 7 духовних навчальних закладів, 301 недільну школу. Переважна більшість парафій УАПЦ (822 парафії, що становить 71,2%) зосереджена у західних областях країни.

Інституційна мережа Української Греко-Католицької Церкви охоплює 1 митрополію, 3 екзархати, 18 єпархіальних та чернечих управлінь, 3480 громад, 97 монастирів, 15 духовних навчальних закладів, 15 місій і 2 братства. Майже 95% греко-католицьких громад знаходиться в західному регіоні України.

У складі Римсько-Католицької Церкви в Україні діє 1 митрополія, 14 дієцезіальних та чернечих управлінь, 890 громад, 88 монастирів, 39 місій, 3 братства, 8 духовних навчальних закладів, 551 недільна школа. Основна частина громад зосереджена у Вінницькій, Житомирській, Закарпатській, Львівській, Хмельницькій областях – 62,5% їх загальної кількості [5].

При різному характері функціонування і діяльності та в умовах різних політичних режимів поліконфесійність слугувала чинником конфліктогенності і замість консолідації призводила до помітної поляризації суспільства.

Маркер третій (який є логічним продовженням і обумовлений вищевикладеним другим) – внутрірішньоконфесійні суперечки, наслідком яких став розкол єдиного православного організму.

Маркер четвертий (пов'язаний з двома попередніми) – міжконфесійні суперечки та протистояння. Одна з причин даного явища потребує розгляду у площині релігійної ідентичності. Як наголошує Н.І.Ільницька, основою релігійної ідентичності є єдність самосвідомості і поведінки індивіда, що відносить себе до певної релігійної конфесії. Ідентифікуючи себе з певною релігійною громадою, індивід приймає догмати і морально-етичні правила і норми, які притаманні саме цій групі. Релігійна ідентичність – це усвідомлення індивідом своєї релігійної приналежності, переживання ним своєї релігійності, готовність відігравати певну релігійну роль [6]. Ідентифікація особистості відіграє чи не одну з головних функцій у виникненні, розгортанні та протіканні конфліктів, оскільки відбувається позиціонування за схемою жорсткого протистояння «ми-вони». Конфлікти, породжені ідентифікаційним чинником, є найгострішими та нівелюють більшість шляхів їх розв'язання.

У 1920-х роках міжцерковне протистояння до всього ще й заохочувалося органами радянської влади (наприклад, наданням приміщень для відправи богослужінь у почергове користування). Так, в одному з повідомлень Київського губадмінвідділу зазначалося: «Автокефалісти, маючи намір зірвати богослужіння екзархів, напустили в церкву собак і стали кричати, що Бога нема і таке інше...» [7]. Зіткнення між представниками різних течій часто супроводжувалися лайкою і брутальністю, які навіть у стінах церкви стали буденним явищем [8]. Під час служби священика УАПЦ до церкви «ввалилися натовп слов'янського гуртка і безпеліційно перервавши відправу», почав виганяти з церкви автокефалістів, били «куди попало кого попало, декого кинули на землю [і] топтали ногами, виривали цілими шматками волосся з голів, били по головах, били й по обличчях, кидали каміння..., кинувши на землю за волосся тягли, вживали матірні вирази, називали іншими образливими словами й взагалі було вжито все те, що тільки може зневажити і образити людину...» [9]. Були випадки, коли селянство втягували у «церковний водоворот» представники тих чи інших течій, і, ворогуючи між собою, селяни не могли пояснити, «чому і за що вони ненавидять одне одного, в силу яких причин вони ведуть боротьбу між собою» [10]. Таких прикладів було доволі багато [11].

Сьогодні духовний клімат України значною мірою також залежить від поведінкової стратегії представників кожного з конфесійних напрямків. Наявність чотирьох християнських Церков, кожна з яких вважає себе єдиною традиційною для України, призводить до міжцерковного протистояння, яке відіграє дестабілізуючу роль у суспільстві. Так, Українська Православна Церква МП основні зусилля скеровує на утвердження свого статусу як єдиної канонічної православної церкви в державі, що слугує одним із основних конфліктогенних чинників.

Маркер п'ятий – проблеми інституційного становлення Церков і взаємодія з владними державними органами. При цьому на сучасному етапі відбувається зміна параметрів світсько-релігійної взаємодії.

Маркер шостий – поширення «модерністських поглядів» у релігійному середовищі.

Маркер сьомий – проблеми матеріального, фінансового і кадрового забезпечення Церков. На даний час існує понад 300 колишніх культових споруд та предметів церковного вжитку, що використовуються не за призначенням і не повертаються релігійним організаціям [12].

Маркер восьмий – бачення ролі релігії і призначення Церкви у контексті політичних трансформацій. Об'єктивною реальністю сьогодення є політизація релігійних інституцій і набуття релігійними організаціями помітної політичної спрямованості – з одного боку. Як наслідок, релігійні інституції починають включатися рядом політичних сил і технологів у дискусійний ряд за підставою здатності виступати засобом «консолідації нації», ставлення до «національної ідеї» або ж реалізації можливих «федералістських» та «сепаратистських» настроїв тощо [13]. З іншого – спостерігається привнесення релігійного фактору в політику (на відміну від періоду 1920-х років).

Маркер дев'ятий – у 1920-х роках зберігалася (видимо чи латентно) доволі висока релігійність населення. В умовах сьогодення спостерігається зростання чисельності цього показника. При цьому релігійні організації для більшості громадян 1920-х залишалися носіями традиційної духовної культури, норм і правил поведінки, а священнослужителі – носіями і ретрансляторами ідей суспільно-політичного життя. Важливо враховувати факт консервативності релігійної спільноти, де віруючі і священнослужителі виступають носіями певних норм та правил поведінки та взаємодії з владними структурами. В умовах нових історичних реалій (рейтинг довіри до релігійних організацій та священнослужителів залишається доволі високим) це можна стверджувати щодо значної частини віруючих громадян конкретних віровчень. У сучасному українському соціумі спостерігається повернення релігійного у канву соціального життя, але значною мірою в оновлених формах.

Наступна проблема (маркер десятий) – визначення пріоритетів держави в галузі релігійно-церковного життя та законодавче врегулювання відносин Церкви і держави. Проте на кожному з історичних проміжків мета і завдання цього процесу з боку органів державної влади були різними: якщо в 1920-х роках зміни в законодавстві були спричинені потребою державного регулювання в бік обмеження прав і повноважень релігійних організацій, які діяли в правовому полі держави, та обмеження їх впливу, то ініціювання змін у чинному законодавстві зумовлене необхідністю законодавчого регулювання нової моделі відносин Церкви і держави, які виступають рівноправними суб'єктами цих відносин.

Таким чином, обидва суспільства – і періоду 1920-х, і періоду незалежної Української держави – пережили складний трансформаційний злам, що спричинило антропологічну кризу, суперечливі процеси в усіх сферах суспільного буття, радикалізацію релігійно-церковних настроїв (характерну для перехідних періодів

суспільного розвитку) та відповідну появу нових релігійних радикально налаштованих структур. У такі своєрідні періоди розвитку порушується еволюційно-природний ритм конфесійного життя і загострюється конфліктогенність ситуації.

У 1920-х роках невизначеність становища, зміна морально-ціннісних орієнтирів, зміна режиму і форми влади, як і статусу держави змушувала Церкву думати не лише про існування в нових умовах, а часто – про виживання, навіть ціною компромісу. Поява значної кількості релігійних об'єднань була зумовлена: а) спробою інституалізації в умовах радянської дійсності зі сподіванням на пристосування до нових умов або «вписування» чи «вживлення» в організм соціалістичної дійсності; б) закономірними процесами пошуку церковних форм оновлення; в) заграванням (а з іншого боку – розгубленістю чи некомпетентністю) радянської держави з релігійними організаціями на початку 1920-х років.

Релігійне відродження та церковний ренесанс в умовах незалежної Української держави призвів до зміни соціального статусу Церкви, яка стала важливим чинником суспільного розвитку і все активніше перетворюється на суб'єкт суспільно-політичного життя. Однак необхідною вимогою має бути відмежування релігійно-церковного життя від політизації. Нагальною є потреба в толеруванні й демократизації державно-церковних відносин, потреба в кліматі взаємної толерантності між різними конфесіями, необхідність запровадження правових механізмів реалізації права на свободу совісті та віросповідання, реформування українського законодавства у сфері свободи совісті та діяльності релігійних організацій, чітке визначення рамок і форм існування двох інституцій – держави і Церкви в умовах демократизації відносин, вдосконалення політико-правового механізму регулювання суспільно-релігійних і державно-церковних відносин.

Джерела та література

1. Єленський В. Є. Здійснення в УСРР Декрету «Про відокремлення церкви від держави і школи від церкви» в перші роки соціалістичного будівництва // Український історичний журнал. – 1988. – №3. – С. 124; Киридон А. М. Час випробувань: держава, церква і суспільство в радянській Україні 1917-1930-х років. – Тернопіль: «Підручники і посібники», 2005. – С.125-127; Центральний державний архів громадських об'єднань України (далі – ЦДАГО), ф.1, оп.20, спр. 2006, арк. 83-83 зв.
2. Державний архів Полтавської області (далі – ДАПО), ф. П. 9032, оп. 1, спр. 80, арк. 87, 90.
3. ЦДАГО України, ф. 1, оп. 20, спр. 2006, арк. 83 зв.
4. Любчик В. Церква і суспільство в Україні: проблеми взаємовідносин // Релігія і церква в сучасних українських реаліях: Зб. матеріалів науково-практичної

- конференції «Релігія і церква в сучасній Україні: стан, проблеми, перспективи» (Київ, 21 вересня 2007 року). – К.: Вид-во «Світ знань», 2007. – С. 24.
5. Там само. – С. 25-26.
 6. Ільницька Н.І. Соціальна ідентичність особистості та її роль у виникненні релігійних конфліктів // Актуальні філософські та культурологічні проблеми сучасності. Альманах: Зб. наук. праць. – Вип.19. – К.: Вид. центр Київського національного лінгвістичного університету, 2007. – С. 146.
 7. Центральний державний архів вищих органів влади та управління України (далі – ЦДАВО України), ф.Р. 5, оп. 2, спр. 195, арк. 52 зв.
 8. ЦДАГО України, ф.1, оп. 20, спр. 2112, арк. 93.
 9. ЦДАВО України, ф. Р. 5, оп. 2, спр. 195, арк. 9.
 10. ЦДАВО України, ф. Р-5, оп. 2, спр. 197, арк. 398-399 зв.
 11. ДАПО, ф. П. 9032, оп. 1, спр.81, арк. 87-87 зв.; ЦДАВО України, ф. Р. 5, оп. 1, спр.2186, арк. 10 зв., 148-149; оп. 2, спр. 233, арк. 169-169 зв. та ін.
 12. Климов В. Церква і політика в Україні: проблеми взаємозв'язку й загроза політизації // Релігійна свобода. Науковий щорічник. – К., 2006. – №10. – С. 70.
 13. Попов Г. Особливості розвитку державно-церковних відносин та релігійно-церковного комплексу в сучасній Україні // Релігія і церква в сучасних українських реаліях: Зб. матеріалів науково-практичної конференції «Релігія і церква в сучасній країні: стан, проблеми, перспективи» (Київ, 21 вересня 2007 року). – К.: Вид-во «Світ знань», 2007. – С. 9.

Розділ 2.

ДЕРЖАВА – ЦЕРКВА – СУСПІЛЬСТВО В РАДЯНСЬКІЙ УКРАЇНІ ПЕРІОДУ 1917 – 1930-Х РОКІВ: МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ

Особлива форма секулярних процесів, притаманна радянській тоталітарній системі, та штучна емансипація соціального буття від впливу релігії, яка здебільшого відбувалася під тиском держави, визначали церковно-релігійну ситуацію в СРСР у цілому, і в Україні зокрема. Тому очевидно, що усунення державного примусу в другій половині 1980-х років викликало активізацію церковного чинника в суспільній свідомості, поширення релігійних цінностей і уявлень, значне піднесення суспільного авторитету церкви на початку 1990-х років.

Водночас навіть сьогодні слід констатувати відсутність чіткої державної політики в царині релігійно-церковного життя, брак моделі державно-церковних взаємин у незалежній Україні (попри декларованість принципу відокремлення церкви від держави). Та й сама церква виявилась нездатною до чіткого окреслення своєї позиції стосовно новітніх складних суспільно-політичних проблем та стосунків з державою. Як наслідок, церква опинилася в орбіті тих чи інших течій українського політикуму.

Усвідомлення важливості релігійної сфери для громадського життя в процесі побудови демократичного суспільства, пошук основних векторів та визначення пріоритетів державно-церковних відносин на сучасному етапі актуалізує вивчення досвіду минулих десятиріч, зокрема періоду 1917 – 1930-х років в Україні.

Державно-церковні відносини в сучасній Українській державі розвиваються в принципово нових суспільно-політичних умовах, однак вивчення досвіду першого етапу становлення більшовицької влади та суперечливих процесів 1920-1930-х років залишається актуальним (звісно, новизна ситуації вимагає адекватних, таких, що відповідають сучасним реаліям, підходів до моделювання державно-церковних взаємин). Варто враховувати те, що відносини цих інституцій (держави і церкви) склалися доволі непросто, вони обтяжені тривалою історією помилок і перегинів. Як це не парадоксально, але більш ніж 70-річний досвід тотального войовничого атеїзму корелює становлення моделі державно-церковних взаємин і сьогодні, зберігаючи постулат (проголошений на конституційному рівні) відокремлення церкви від держави з виразними „ленінськими рудиментами”. Тому дослідження процесу становлення державно-церковних відносин в радянській

Україні періоду 1917 – 1930-х років становить не лише значну цінність для об'єктивного відтворення історичного минулого, але й водночас рефлексує до сучасності, окреслюючи визначальні орієнтири у розв'язанні державно-церковних проблем сьогодення. Наявність значної кількості конфесій, активна громадсько-політична діяльність церковних організацій, складні процеси суспільного розвитку, тісний зв'язок релігійних і національних почуттів і надалі потребує вдосконалення політичних, правових, соціальних аспектів з урахуванням ретроспективного звернення до подій вітчизняної історії.

Сподіваємось, що ґрунтовний науковий аналіз державно-церковних відносин через залучення зрізу розвитку суспільства на основі нових концептуально-теоретичних та науково-методологічних підходів сприятиме розробленню практичних рекомендацій для вирішення сучасних проблем державно-церковних відносин.

Ставимо перед собою за мету висвітлення змісту, характеру та механізму впровадження більшовицької моделі державно-церковних відносин в Україні 1917 – 1930-х років, аналіз взаємин більшовицької держави і православної церкви (на прикладі УАПЦ-УПЦ) та з'ясування причин, чому стало можливим втілення цієї моделі. Авторка прагнула до концептуального переосмислення усталеної парадигми державно-церковних відносин, відійшовши від дискурсу дихотомічного вивчення проблеми в площині „державна – церква”, і вдаючись до соціоісторичного аналізу в площині „державна – церква - суспільство”.

Формулюючи тему, визначаючи об'єкт і предмет, дослідниця враховувала ступінь вивчення проблеми та пріоритетність міждисциплінарних проєктів, на якій наголошували учасники Другого Міжнародного наукового конгресу українських істориків „Українська історична наука на сучасному етапі розвитку” (Кам'янець-Подільський, 17 – 18 вересня 2003 року). Зокрема, академік НАН України В. Смолій, зауваживши, що історія як наука надалі не може результативно розвиватися, лише в межах подієвого вивчення цивілізаційного процесу, послідовної реконструкції його причинно-наслідкових виявів у різних хронологічних періодах, наголосив: „Охопити цей процес у всій його багатомірності та багатогранності можливо лише через паралельне дослідження його як історичної об'єктивної, так і суб'єктивної реальності у колективному сприйнятті певних суспільних страт і цілих соціумів”¹.

¹ Смолій В. Вступаючи у ХХІ ст.: деякі теоретико-методологічні аспекти історичних досліджень в Україні // II Міжнародний науковий конгрес українських

Починаючи з останнього десятиріччя ХХ сторіччя і до теперішнього часу спостерігається активізація досліджень з історії державно-церковних відносин в Україні. Якщо концептуальність радянської історіографії базувалася на партійно-класовому спрямуванні вивчення проблеми, то перед новітньою українською історіографією постала проблема розробки та реалізації нового методологічного інструментарію та переомислення подій. На деякий час основним завданням дослідників стала ліквідація „білих плям” історії, у тому числі й лакуарності проблеми державно-церковних відносин на різних етапах радянської дійсності. При цьому основна увага при дослідженні теми акумулювалася на політиці компартійно-радянського керівництва щодо нищення церкви та викорінення релігійного світогляду.

Аналізуючи методологічне підґрунтя сучасної історіографії визначеної теми, можна говорити про значні напрацювання істориків як у тематичному діапазоні, так і фактологічному наповненні. Основним надбанням у розробці проблеми було осмислення процесів у контексті подієвої історії, що можна вважати цілком виправданим з огляду на існуючі фактологічні лакуни, зокрема стосовно періоду 1917 – 1930-х років. Ми свідомі того, що методи та методологія позитивістської історіографії далеко ще не вичерпали себе, тим більше з огляду на відкриття цілого пласту невідомого документального матеріалу, можливості роботи українських вчених у зарубіжних архівосховищах тощо.

Водночас концептуальні побудови робіт не видрізняються багатобарвністю, базуючись на доволі усталеній парадигмі державно-силових методів у вирішенні проблеми взаємин держави і церкви в радянській Україні перших десятиліть утвердження більшовицького режиму.

Ще однією доволі прикметною рисою історіографії останніх років був розгляд порушеної теми у дихотомічній площині „державна - церква”. Це дало можливість сформулювати уявлення про дії владних структур стосовно церкви та відтворити інституціалізацію самої церкви (зокрема і через посилення інтересу до проблематики).

істориків „Українська історична наука на сучасному етапі розвитку”. Кам’янець-Подільський, 17 – 18 вересня 2003 року. Доповіді та повідомлення / Укр. історичне товариство, Інститут історії України НАН України. Кам’янець-Подільський держ ун-т, Світова наукова рада при світовому конгресі українців. Ред.: Любомир Винар, Олександр Завальнюк. - Кам’янець-Подільський; Київ; Нью-Йорк; Острог: Вид-во На УОА, 2005. – С. 33.

Позатим, історики не приділяли належної уваги суспільному чиннику (настроєм суспільства, його реагуванню на процеси утвердження більшовицького атеїзму, порушенням усталених норм соціуму, морально-ціннісним імперативам тощо).

Дослідниця пропонує нове концептуальне переосмислення історії державно-церковних відносин в радянській Україні 1917 – 1930-х років через впровадження соціального дискурсу, а відтак розгляду проблеми у площині „державна – церква - суспільство”. Базова теза концепції автора: впровадження більшовицької моделі державно-церковних відносин стало можливим не лише через іманентні природі більшовизму, а відповідно – і характеру держави риси, але й через стан самого суспільства. При цьому авторка зважає на те, що історична концепція створюється на основі історичної гіпотези і є головним задумом, провідною ідеєю дослідження, за допомогою якої обґрунтовується вибір об’єкта і предмета дослідження, здійснюється формулювання проблеми, аргументація принципових понять, які в сукупності творять чітку схему, своєрідний каркас історичного дослідження.

Історична гіпотеза, як форма наукового історичного пізнання, спрямована на раціональну організацію історичного дослідження. З погляду логічного історична гіпотеза є сукупністю висловлювань, що мають характер припущень, сформованих на підставі існуючих фактів щодо істотних відношень і зв’язків, вірогідних для досліджуваного об’єкта². Виходячи з визначеного об’єкта проблеми дисертаційного проекту, основою конструкції гіпотези стало твердження про складність, суперечливість і багатовимірність процесів досліджуваного періоду і, зокрема, утвердження більшовицької моделі відокремлення церкви від держави. Вивчення джерельної бази проблеми дозволило відтворити подієво-фактологічну основу процесів розглядуваного періоду і порушити питання про каузальність процесів у ракурсі: „чому це стало можливим?”. Відповідно було висунуте припущення, що відповідь слід шукати саме у площині „суспільство” (яким були його характерні риси, що визначало його світоглядні уявлення? як воно реагувало на процеси секуляризації? якими були морально-ціннісні імперативи? у чому виявився трансформаційний злам в контексті порушеної проблеми?).

Зрозуміло, що необхідність обґрунтування гіпотези стимулювала розширення емпіричної бази дослідження, а водночас спонукала до

² Історична наука: термінологічний і понятійний довідник: Навч. посіб. / В.М. Литвин, В.І. Гусев, А.Г. Слюсаренко та ін. – К.: Вища школа, 2002. – С. 73, 205.

поглиблення теоретизації історичного пізнання, пошуку нових концептуально-доказових побудов, розвитку понятійного апарату, розширення номенклатури стратегії та методологій розуміння історичних явищ.

Висунення історичної гіпотези призвело до усвідомлення того, що об'єктивна реконструкція історичного процесу потребує вивчення соціального фактора, але не в цілому, а в контексті порушеної дисертантом проблеми. Авторка свідомо того, що даний контекст поглиблення дослідницького інтересу спонукав до розширення предметного поля за рахунок актуалізації відповідного предметного поля соціальної історії. Останнє, в свою чергу, обумовило необхідність адаптації для реалізації дисертаційного проекту методів і наукових прийомів соціальної антропології, соціальної психології, соціології релігії, філософії та ін. При цьому авторка виходила з того, що саме міждисциплінарний синтез становить одну з особливостей методологічної конструкції її дослідження.

Значимість звернення до соціальної історії в нашому дослідженні полягає в тому, що це дає можливість наблизитися до розуміння процесів 1917 – 1930-х років в Україні, і, зокрема, спробувати пояснити обумовленість реалізації більшовицької моделі відносин церкви і держави. Особливий інтерес являє собою установка соціальної історії на вивчення історії „знизу”, що обумовило використання методів мікроісторії, а останнє, в свою чергу, спонукало до дещо своєрідного вибору і розстановки акцентів при опрацюванні джерел. При цьому ми усвідомлюємо необхідність використання методів усної історії, залучення до аналізу матеріалів особистих і сімейних архівів, фотодокументів, щоденників, листування тощо. Але цю роботу автор відкладає на перспективу.

Методологічними засобами всебічного аналізу проблеми державно-церковних відносин в Україні 1917 – 1930-х років постали принципи актуалізму та історичних реконструкцій. Вони дозволяють поєднати дві перспективи дослідження: погляд із сучасного в минуле – у першому випадку, і погляд із минулого в сучасне – в іншому.

Важливою для дослідження стану суспільства у розглядуваний період є провідна ідея одного із основоположників соціальної історії Е. Томпсона, який стверджував: „Головна мета історії як науки, що вивчає людину, узагальнювати та інтегрувати з метою цілісного охоплення соціальних і культурних процесів”.

Така методологічна установка дозволила з'ясувати характеристику основних соціальних груп, найбільш детально зупинившись на аналізі духовенства та його становища в радянській

Україні, визначити морально-ціннісні імперативи суспільства 1920 – 1930-х років, з'ясувати причини швидкої атеїзації суспільства в умовах радянської дійсності та ін. Дисертантка постійно усвідомлювала, що за всіма процесами суспільно-політичного, економічного і культурного життя стояли конкретні люди. Особливістю процесів досліджуваного періоду був розкол суспільства і своєрідне „склеювання” його шляхом впровадження більшовицьких ідеологічних установок.

Одним з найголовніших методів нашого дослідження став принцип історизму, який дозволив ґрунтовно з'ясувати процеси періоду 1917 – 1930-х років у їх структурній єдності. Спираючись на проблемно-хронологічний і аналітико-типологічний методи дослідження, нам вдалося послідовно у часі розглянути основні складові механізму регулювання державно-церковних відносин, напрямки антирелігійної роботи, простежити процеси, які відбувалися в церковному житті, еволюцію державно-церковних відносин впродовж визначеного періоду. Порівняльно-історичний метод було застосовано для виявлення загальних рис і особливостей релігійної політики партійно-державного керівництва щодо різних православних конфесій.

Серед визначальних засад у вивченні проблеми державно-церковних відносин 1917 – 1930-х років в Україні є інтеграція мікро- і макроісторії, що дає можливість слідкувати не лише за розвитком подій (своєрідною канвою) та виявити загальні тенденції цього розвитку, але й простежити їх особливості на рівні окремих соціальних груп. Так, залучивши до аналізу методи мікроісторичного та факторного аналізу ситуації, дисертантка на прикладі окремої соціальної групи спробувала з'ясувати реакцію суспільства і мотиваційно-регулятивні чинники поведінки на проведення більшовицького наступу на релігію і церкву (на прикладі с.Буки Троянівського району Волинського округу з при розгляді питання про закриття церкви).

Поеднання історичних і соціологічних методів аналізу суспільних процесів, запропоноване М. Вебером, допомогло здійснити ретроспекцію політики держави щодо церкви через суспільний зріз.

Метод історичної ідеографії, в основі якого – виявлення, адекватна фіксація та осягнення унікальності реалій історичної дійсності як таких, що мають самодостатнє, аксіологічне значення, використаний для опису фактичного матеріалу, що характеризував вироблення основ політико-правової моделі взаємин церкви і держави, механізм її впровадження, конкретні прояви її впровадження. В оцінці різносторонніх нормативно-правових актів, що регламентували й

регулювали державно-церковні відносини в державі 1917 – 1930-х років, застосовувався метод контекстуальної інтерпретації. На його основі було здійснено конкретно-історичний аналіз декрету „Про відокремлення церкви від держави і школи від церкви”, інструкцій народного комісаріату юстиції по його впровадженню, директив і постанов центральних комітетів РКП(б) – ВКП(б) і КП(б)У, Ради народних комісарів (РНК) СРСР і УСРР й інших органів влади.

Теоретичні узагальнення і висновки дисертантка здійснювала у площині основоположних законів діалектики як універсальних категоріальних систем, що пояснюють часові й просторові форми існування історичних об'єктів, уособлених у партійних і державних органах, які займалися виробленням основ церковної політики, формували державний апарат для їх реалізації, послідовно дотримувалися стратегічного курсу на знищення релігії і церкви. Водночас нами враховувався підхід видатного історика філософії України Д. Чижевського: „Кожна епоха має своє обличчя, свій власний характер, свій „стиль”. Встановити цей стиль є одне із завдань історичного дослідження”³.

Необхідною умовою вивчення явищ і фактів суспільного життя і водночас одним із основоположних принципів історичного дослідження є об'єктивність, відповідно до якого (принципу) ми намагалися підходити до розгляду подій та фактів неупереджено, зіставляючи різні інформаційні джерела, обґрунтовуючи факти.

Французький філософ П. Рікер зазначає: „Об'єктивним є те, що опрацьоване, впорядковане, осмислене завдяки застосуванню методичної думки, а отже, й доступне, внаслідок цього, для розуміння... Існує стільки рівнів об'єктивності, скільки існує видів методичної поведінки”. Водночас, філософ порушив проблему аналізу історичної об'єктивності через призму суб'єктивності історика, оскільки „історик іде до людей минулого зі своїм власним людським досвідом”⁴. У цьому ж контексті доречно навести твердження С. Тулміна: „Якими поняттями людина користується, які стандарти раціонального судження вона визнає, як вона організує своє життя та інтерпретує свій досвід – все це, виявляється, залежить... й від того, коли людині довелося народитися й де їй довелося жити”⁵.

³ Чижевський Д. Філософські твори: У 4-х т.т. / Під заг. ред. В. Лісового. – Т. 2. – К.: Смолоскип, 2005. – С. 27.

⁴ Рікер П. Історія та істина / Пер. з фр. В.Й. Шовкуна. – К.: Видавничий дім „КМ Academia”, Університетське вид-во „Пулсари”, 2001. – С. 28-29, 37.

⁵ Тулмин Ст. Человеческое понимание. – М.: Прогресс, 1984. – С. 154.

Аналізуючи взаємини церкви і держави в даний період, дисертантка прагнула здійснити комплексне інтегральне дослідження. При цьому ми свідомі того, що у суспільстві не існує окремо взятого фактора, що детермінував би його розвиток. Одночасно діє багато причин і факторів – економічних, політичних, ідеологічних, етнічних, конфесійних, що зумовлювали конкретні прояви і впливали на формування державної політики щодо релігії та церкви. Попри заданість об'єкта дослідження, дисертантка визнає важливість процесів у всіх сферах соціуму, тобто не гіпертрофує значення релігійно-конфесійного чинника. Зasadничими вважаємо твердження академіка І. Ковальченка, який писав, що історичний процес слід розглядати як єдність об'єктивного і суб'єктивного, можливого і дійсного, закономірного і випадкового, масового і одиничного, соціального, етнічного та індивідуального. Окреслюючи коло теоретико-методологічних проблем, пов'язаних з розумінням і трактуванням основних факторів і мотиваційної поведінки людської діяльності, відомий учений застерігав від крайнощів одностороннього висвітлення цих процесів, наголошуючи на необхідності синтезу всього раціонального, що пропонується в різних підходах: „Основою для такого синтезу є органічне поєднання в реальній дійсності буття і свідомості, матеріального і духовного”⁶.

Попри міждисциплінарний характер проблеми, ми свідомі того, що дослідження здійснюється в межах конкретної дисципліни (історії України) як специфічної структури, яка визначила в загальних рисах предмет аналізу, сукупність проблем та способи їх розв'язання.

Практично-теоретичний рівень кожної галузі науки визначається належним рівнем розробки її понятійно-категоріального апарату, наявність якого власне й виділяє напрямок досліджень у самостійну наукову систему. У свою чергу, понятійно-термінологічний апарат характеризується внутрішньою будовою, котра складається з окремих підструктур у вигляді категорій (понять і суджень), принципів, постулатів, які є підмурками в розробці концепцій, парадигм, виведенні закономірностей. Часто терміни страждають від „тягара часу” або мають зумовлену традиціями їх ненаукового використання установку щодо тих чи інших процесів.

Тому вважаємо за доцільне домовитися про вживання тих чи інших термінів у контексті порушеної проблеми.

⁶ Ковальченко Н.Д. Теоретико-методологические проблемы исторических исследований. Заметки и размышления о новых подходах // Новая и новейшая история. – 1995. - №1. – С. 11.

Згідно з усталеним тлумаченням „державно-церковні відносини” – це один з видів суспільних відносин, який характеризує рівень, глибину, характер взаємозв’язків церкви та інших релігійних організацій і держави, ступінь їхньої інтеграції або ж дезінтеграції. На практиці система державно-церковних відносин надзвичайно складна, неоднозначна: її характер значною мірою детермінований історично, соціально й політично.

Зважаючи на „подвійну природу Церкви (її божественна незмінна сутність, проявлена в Символі Віри), і еволюціонуючий „одяг”, на якому відбивається жива людська історія”, за висловом відомого відомого історика В. Ульяновського⁷, виходячи з предмету дослідження, „церква” розглядається автором як соціальна інституція. При цьому слід пам’ятати, що місія церкви у соціумі пов’язана з подоланням певної антиномії, яку доволі категорично сформулював російський богослов, протоієрей Георгій Флоровський: „Церква, що встановлює себе в світі, завжди піддається спокусі надмірного пристосування до навколишнього середовища, спокусі, що змальовується зазвичай як „світскість” церкви. Церква, яка у відчутті власної радикальної „іншосвітності” відділяє себе від цього світу, постає перед іншою загрозою – загрозою надмірного відриву від цього світу”⁸. Отже, церква – це „специфічний соціальний інститут, тип релігійної організації, зі складною, чітко централізованою та ієрархізованою системою стосунків між священнослужителями та віруючими, що продукують, зберігають і передають релігійну інформацію, координують релігійну діяльність і здійснюють контроль за поведінкою людей”⁹. Дисертантка вживає термін „церква” в одному ряду з іншими соціальними інститутами, тому вважає за доцільне написання його з маленької літери. Однак існує небезпека підміни понять, оскільки термін „церква” використовують для назви християнської культової будівлі. Ми намагалися для позначення будівлі дотримуватися вживання термінів „храм”, „культова споруда”, „молитовні будівлі”, хоча іноді, йдучи за джерелом, вживали термін „церква” (контекстуально було зрозумілим значення поняття).

Поняття „державна” у широкому сенсі тлумачиться як „стала соціально-політична структура, що відтворює на певній території

⁷ Ульяновський В. Минувле України через призму історії Православної Церкви: проблеми, уроки, перспективи // Київська старовина. – 2004. - №1. – С. 4 – 5.

⁸ Флоровський Г. Імперія та пустеля // Дух і літера. – 1998. - № 3-4. - С. 260.

⁹ Історична наука: термінологічний і понятійний довідник: Навч. посіб. / В.М. Литвин, В.І. Гусев, А.Г. Слюсаренко та ін. – К.: Вища школа, 2002. – С. 405.

впродовж тривалого часу власну систему суспільних відносин, норм, цінностей та ідеалів”. При цьому важливе значення має „розрізнення держав з погляду існуючого в них політичного режиму, під яким розуміють систему методів здійснення державної влади, ступінь реалізації демократичних прав і свобод особистості, відношення державної влади до правових засад власної діяльності, співвідношення офіційних конституційних і правових форм з реальним політичним життям”¹⁰. У дисертаційному проєкті йдеться про більшовицьку державу з певним акцентуванням уваги на суті її політичного режиму. Разом з тим зазначимо, що уособленням державності для основної маси населення виступав компартійно-радянський апарат.

Під „суспільством” розуміємо історично конкретний тип соціальної системи, певний соціальний організм і форму соціальних відносин, які формувалися в умовах революційного трансформаційного зламу та становлення радянської дійсності 1917 – 1930-х років. Водночас урахуємо тлумачення французького історика і соціолога Ж. Башлера, котрий вважав, що „потрібно розуміти „суспільство” у сенсі соціального інстинкту, принципів єдності та зв’язності, які утримують разом індивідів, групи населення, мережі, з яких складається суспільство”¹¹. У нашій роботі „суспільство” розглядається через зріз ставлення до релігії, православної віри та конкретної конфесії в контексті різних демографічних і соціокультурних параметрів.

Поняття „модель державної церковної політики” було впроваджене до наукового обігу російським релігієзнавцем М. Одінцовим. За його визначенням – це стійкий комплекс якостей і характеристик політики держави стосовно релігійних організацій, усталений в конкретний історичний період. У рамках „моделі” науковець виділив три складові: перша – теоретико-ідеологічна, друга – правова база (Конституція, закони та інші нормативні акти, які визначають зміст поняття „свобода совісті” і „свобода віросповідань” та регулюють діяльність релігійних організацій, права і обов’язки релігійних громад, характер взаємин держави і церковних інституцій), третя – організаційно-управлінські структури (підрозділи), які безпосередньо реалізують політику держави в питаннях свободи совісті

¹⁰ Там само. – С. 94 – 95.

¹¹ Башлер Ж. Нарис загальної історії / Пер. з фр. Є Марічева. – К.: Ніка-Центр, 2005. – С. 160.

та віросповідань¹². Використовуючи запропоновані підходи, нами подано сутнісну характеристику моделі державно-церковних відносин, яка була впроваджена і функціонувала в 1917 – 1930-ті роки; розглянуто теоретичне обґрунтування і відповідні установки партійно-державного керівництва щодо церкви та релігії; визначено основи політико-правової моделі державно-церковних відносин та їх еволюцію; показано роль і значення кожного з підрозділів, причетних до регулювання цих відносин, і їх підпорядкованість.

При структурній характеристиці релігійно-конфесійної мережі ми оперували термінами і поняттями, зафіксованими в джерелах того періоду. Позатим дисертантка свідомо того, що партійно-державні функціонери 1917 – 1930-х років часто доволі вільно оперували поняттями, ігноруючи їх чіткі дефініції, що особливо помітно у ставленні до релігії. Іноді терміни страждають від „тягаря часу” або мають зумовлену традиціями їх ненаукового використання „установку” щодо тих чи інших процесів. Це стосується поняття „секта”, „сектанство”, які не є науковими. Їх життєвість у розглядуваний період була обумовлена усталеною традицією використання цього поняття з часу, коли панівна державна релігія піддавала решту релігійних учень гонінням, використовуючи при цьому навіть на законодавчому рівні кримінальне поняття „зловредная секта”¹³.

Термін „обновленство” в аналізованих джерелах досліджуваного періоду, вживався для характеристики конкретного релігійного утворення, яке виникло на початку 1920-х років як результат складних процесів у розвитку внутрішньоцерковного життя, сутнісними характеристиками якого був розкол у православ’ї. Тобто термін „обновленство” в документах партійно-радянського керівництва використовувався у „вузькому розумінні” – релігійне об’єднання, яке постало в результаті розколу в РПЦ, при цьому цей корпус джерел дає можливість говорити про зацікавленість і підтримку конфесійного утворення на певному етапі його розвитку з боку самого партійно-державного керівництва з метою поглиблення подальшого розколу. На нашу думку, це звужене трактування поняття, оскільки обновленство в широкому розумінні явище доволі складне, яке пройшло певну

¹² Одинцов М.И. Русская православная церковь в XX веке: история взаимоотношения с государством и обществом. – С. 132 – 133.

¹³ Пчелинцев А. К вопросу о терминах „традиционная религия” и „секта” // Релігійна свобода: мас-медіа, школа і церква як суспільні фактори утвердження. Науковий щорічник. За заг. ред.доктора філос. наук А. Колодного. – К.: [Б.в.], 2001. – С. 134 – 136.

еволюцію і може визначатися як реформаторський рух, як складова соціальних і національних рухів. Навіть для 1920-х років обновленство слід розглядати як відповідь на потребу часу, як складову частину загального соціокультурного процесу модернізації суспільства¹⁴.

Поняття „трансформація” відображає певний момент у розвитку суцього, що характеризується переходом від накопичених певних ознак нового до руйнування старих засад, становленням якісно нового стану предмета. Соціальна трансформація – це період становлення нових соціальних форм, утвердження нових принципів соціального устрою та виникнення нових соціальних інститутів. Поняття „соціальна трансформація” відображає перехід у розвитку суспільства, коли становлення, утвердження нових соціальних принципів співіснують зі ще активно функціонуючими колишніми соціальним формами.

Трансформація суспільства – це процес зміни соціуму, що не визначається цілковито перетворюючою свідомою діяльністю людини: значним за обсягом є стихійний, неконтрольований потік процесів. Соціальна трансформація зумовлюється соціальними потрясіннями: революціями, реформаторською діяльністю окремої історичної особи, активністю тих чи інших соціальних спільнот. Для суспільства період трансформації означає перервність, відхилення, руйнування існуючої соціальної традиції.

У сучасному суспільствознавстві не існує сталої теорії трансформації. Серед істотних ознак соціальної трансформації дослідниця А. Бойко виділила наступні:

- 1) радикальна зміна принципів соціального устрою у всіх сферах життя суспільства;
- 2) руйнування (повне чи часткове) старих соціальних інститутів;
- 3) виникнення соціальних ніш, що не контролюються державою;
- 4) злам ідеологічних традицій, розмивання моральних норм, правовий нігілізм, заперечення необхідності державної релігії чи політичної ідеології, соціального міфу, які об'єднують та мобілізують маси;
- 5) кризу всіх сфер функціонування суспільства як результат нігілізму у ставленні до попереднього соціального досвіду перетворення суспільства та ін.¹⁵

¹⁴ Киридон А. Обновленство в Україні: до проблеми формування понятійно-категоріального апарату в історико-релігійних дослідженнях. – С. 268 – 274.

¹⁵ Бойко А.І. Соціальна трансформація суспільства та проблема світогляду // Наукові праці: Науково-методичний журнал. Т.32. Вип. 19. Історичні науки. – Миколаїв: Вид-во МДГУ ім. П. Могили, 2004. – С. 24.

Певною мірою поняття „трансформація” суспільства наближене до змісту поняття „перехідний період” розвитку суспільства. У сучасних дослідженнях з історії, соціології, політології та інших соціо-гуманітарних наук використовується також поняття „модернізація”, „модернізація суспільства”. Теорія модернізації – пануюча парадигма пояснення глобального процесу, в ході якого традиційні (аграрні) суспільства перетворюються на сучасні (індустріальні). Однак це поняття також не є усталеним і однозначним. Сучасний український історик Г. Єфименко наголошує на неможливості застосування цієї теорії щодо 1920–1930-х років у розумінні модернізації як процесу звільнення особистості, створення громадянського суспільства та демократизації суспільного життя. Водночас автор зазначає, що ставлення до модернізації американських учених, котрі з 1950-х років під цим терміном стали розуміти індустріалізацію та урбанізацію країни, є цілком прийнятним для вивчення історії України 1920-1930-х років¹⁶.

Ми поділяємо точку зору А. Бойко, яка стверджує, що поняття „трансформація суспільства” ширше від поняття „модернізація суспільства”. Останнє передбачає „осучаснення” традиційних соціально-економічних і духовних структур суспільства або його оновлення із врахуванням нових засад та вимог. Трансформація суспільства на відміну від модернізації, передбачає якісну зміну соціуму в цілому¹⁷.

Методологічною конструкцією, що дала змогу досягнути проблему державно-церковних відносин в Україні, було вивчення „історії знизу” або в руслі соціальної історії, основною характерною рисою якої є спроба осмислити і показати світосприйняття реалій 1917 – 1930-х років в українському суспільстві, прослідкувати досить стрімку зміну стереотипів поведінки його членів, взаємовплив владних дій та суспільних настроїв. Однак, ми свідомі того, що виконання такого завдання потребує значної кількості узагальнень, що детермінує подальшу перспективу. Перевага в історичному дослідженні надавалася інтерпретації суспільного розвитку в соціальній практиці окремих його учасників (як хід історичного процесу віддзеркалювався у світосприйнятті певних груп населення України). Основний акцент ми робили на аналізі тих явищ, які допомагали реконструювати

¹⁶ Єфименко Г. Історія України 1920-1930-х рр.: проблема методології досліджень // Матеріали V конгресу Міжнародної асоціації українців: 36. наук. статей. Част. 2. – Чернівці: Рута, 2004. – С. 363.

¹⁷ Бойко А. Соціальна трансформація суспільства. – С. 24.

характер взаємин держави і церкви у 1917 – 1930-х роках і здійснити спробу аналізу трансформації суспільства у цей період, з'ясувати причини готовності людей терпіти політичне насилья, підкорятися владі, нездатності чи неможливості протистояти руйнуванню храмів тощо. Адже, досліджуючи уявлення певних груп населення про ті чи інші прояви політики владних структур, ми повинні бути добре обізнаними із сутністю такої політики.

Однією з дослідницьких засад у вивченні проблеми державно-церковних відносин було використання теорії тоталітаризму, хоча в роботі дисертантка не вдавалася до її теоретичного обґрунтування (оскільки це не входило до окреслених завдань проекту). Позатим, маркуючи проблему, ми мали на увазі контекст утвердження тоталітарної влади в 1920-1930-х роках. Використання вищезгаданої теорії дозволяє глибше осмислити сутність процесів і явищ зазначеного періоду, переконатися в тому, що з утвердженням та зміцненням тоталітарного режиму посилювалися процеси соціальної маніпуляції (перш за все, шляхом використання засобів масової пропаганди). Але, разом із тим, ми враховували і той факт, що розвиток науки передбачає зміну парадигми, методів, стереотипів мислення. У свою чергу, перехід від однієї парадигми до іншої часто не піддається логічному опису, бо кожна з них несе принципово новий результат дослідження, який не можна логічно вивести з відомих теорій. Тому дисертантка намагалася враховувати неприпустимість механічного перенесення основних положень будь-якої теорії для пояснення різних за своєю суттю процесів і явищ.

Побіжно зауважимо, що не вдаємося до пояснення наукових визначень понятійно-категоріального апарату, характерного для сучасного етапу розвитку історичної науки (наприклад, „парадигма”, „концепт”, „дискурс”, „дефініція” та ін.), оскільки для істориків, які працюють в межах одного „смыслового поля”, наукова термінологія (попри іноді неоднозначність трактувань) не потребує коментарів.

Особливість структурної композиції дослідження полягає у використанні при її побудові принципу ризому. Образ-концепт ризому був запозичений нами з праці сучасних французьких філософів Ж.Делюза і Ф.Гваттарі „Ризом”¹⁸, які подали його (концепт) як модель неявного зв'язку. Це дозволило розглядати розділи дисертаційного дослідження як окремі самостійні частини, але, разом з тим (як і всі точки ризому), - нерозривно пов'язані між собою. Таким чином, ми немов одержуємо можливість провести комплексне дослідження через

¹⁸ Deleuze G. Guattari F. Rhizome. – Paris: Minuit, 1976. – 74 p.

аналіз окремих елементів не лінійно, а у вертикально-горизонтальній площині прочитання історії. Розглядаючи кожен сегмент тріади „державна – церква - суспільство”, ми об’єднуємо їх концептуально під кутом зору заданості об’єкта і предмета дослідження. Така структурна побудова є оригінальною, хоча й змушує до повторюваності окремих сюжетів (до якої автор вдається свідомо) з огляду на заявлену конструкцію. Разом з тим, запозичення окремого концепту було використано лише в структурно-композиційній будові дисертації, а не при аналізі сутнісного наповнення (де дисертантка залишається в дослідницькому полі історичної науки).

Таким чином, застосування авторкою широкого спектру методологічних принципів науково-методичного інструментарію дозволило підійти до вирішення окреслених завдань і обґрунтувати авторську концепцію державно-церковних відносин в Україні 1917 – 1930-х років, окреслити основні маркери, які актуалізують їх у сучасній практиці та науковому дискурсі. Разом із тим, ми усвідомлюємо багатовимірність порушеної проблеми дослідження, що має різні рівні та регіональні прояви. У збагаченні теоретико-методологічного ареалу дослідження значну роль відіграють інші галузі соціально-гуманітарного знання. Для здійснення конкретно-історичного дослідження надзвичайно важливе значення має застосування інструментарію соціології, антропології, політології, філософії та ін. Перспективним у дослідженні порушеної проблеми видається залучення структурної антропології, орієнтованої на вивчення соціальних структур і масових процесів; культурної антропології, зосередженої на аналізі ментальних структур та „свідомісних” явищ, та інших. Це сприятиме вивченню розглядуваних подій, явищ, стану осягнення процесів, що відбувалися, різними соціальними групами, на різних рівнях (йдеться про відмінності процесів та їх осмислення у місті й на селі, центрі й на периферії, молоддю і старшими віковими категоріями). Диференційованого аналізу також потребують погляди представників влади тощо.

Використання у дослідженні широкого спектру методологічного інструментарію сприяло радикальному зламу існуючих концептуальних стереотипів і маркуванню авторської концепції державно-церковних відносин в радянській Україні 1917 – 1930-х років у контексті їх наукової значимості та практичної актуалізації.

Розділ 3.

ВІДНОСИНИ ЦЕРКВИ Й ДЕРЖАВИ (1920-1930-І РР.): АНАЛІЗ НЕОПУБЛІКОВАНОГО ДЖЕРЕЛЬНОГО ОМПЛЕКСУ

У сучасних умовах дослідник державно-церковних відносин періоду 1920-1930-х років має у своєму розпорядженні оптимальний комплекс джерел для всебічного вивчення багатопланових аспектів теми. Сукупність різноманітних джерел, різних за походженням, сутністю, специфікою відтворення дійсності, особливістю інформації, з-поміж яких чимало ще не використовувалася раніше істориками, стала основою наукового пошуку.

Нашою метою є аналіз комплексу неопублікованих джерел щодо державно-церковних відносин періоду 1920-1930-х років. Це матеріали 50 архівних фондів з семи архівосховищ – Центрального державного архіву громадських об'єднань України (далі – ЦДАГО України), Центрального державного архіву вищих органів влади та управління України (далі – ЦДАВО України), Центрального державного історичного архіву в м. Києві (ЦДІАК України), Державного архіву Полтавської області (ДАПО), Державного архіву Житомирської області (ДАЖО), Державного архіву Чернігівської області (ДАЧО), Державного архіву Харківської області (ДАХО). Водночас, ми свідомі того, що, попри репрезентативність, окреслений комплекс не вичерпує евристичного потенціалу дослідників.

Серед матеріалів центральних органів найбільшу цінність становлять справочинні та статистичні документи відділів культів НКВС (ЦДАВО України, ф.5) та ЦК КП(б)У (ЦДАГО України, ф.1). Саме справочинні (діловодні) документи вищих органів влади та управління визначали зміст і напрями державної політики у сфері державно-церковних відносин.

У контексті соціоісторичного дослідження найвагомішими є ті групи джерел, які відображали безпосередні стосунки населення з державними та іншими суспільними інститутами: листи, звернення, скарги, прохання тощо. Найбільша кількість подібних документів зберігається у фонді ВУЦВК (ЦДАВО України, ф. 1), НКВС та фондах регіональних місцевих архівів.

Особливої ваги для з'ясування настроїв суспільства набули інформаційні зведення і донесення (повідомлення), що періодично подавалися відповідними політичними органами. Однак, гадаємо слушним зауважити, що дослідники повинні звернути увагу на особливості системи формування і селекціонування документів. Йдеться про те, що номенклатура справ здебільшого мала типізовано-

формалізований характер: в ідеологізованому суспільстві в умовах існуючої багаторівневої бюрократичної владної піраміди складалася ситуація, коли на кожному черговому етапі інформаційно-звітні та інші матеріали, що надходили від первинних осередків («знизу»), об'єктивно і суб'єктивно узагальнювалися, викривлялися, їх зміст редагувався, уніфікувався і фільтрувався. Тому соціоісторичне дослідження потребує синтезованого вивчення документів як владних структур, так і джерел, які прямо чи опосередковано відтворюють настрої, уподобання, думки людини.

За походженням комплекс документів сформувався з матеріалів вищих і місцевих органів влади та церковних організацій. Відповідно, за фондоутворювачами опрацьовані архіви умовно верифіковано на дві групи:

1. Фонди державних установ, залучених до регулювання державно-церковних відносин.

2. Архівні фонди церковних організацій і установ.

Фонди державних установ, залучених до регулювання державно-церковних відносин.

Вивчення документів ЦДАГО України дало змогу з'ясувати роль ЦК РКП(б) – ВКП(б) у розробці та реалізації церковної політики держави (термін «церковна політика» ми вживаємо у синонімічно-логічному ряду «політика щодо церкви і релігії»). Основний масив джерел становлять документи відділів ЦК КП(б)У (ф.1). За видовою ознакою до них належать:

- протоколи засідань політбюро, оргбюро, секретаріату ЦК КП(б)У та матеріали до них;

- протоколи засідань Всеукраїнської антирелігійної комісії при ЦК КП(б)У та її президії;

- циркулярні листи, інструкції, директиви, постанови ЦК КП(б)У;

- доповідні записки та довідки Державного політичного управління УСРР;

- звіти, огляди, інформаційні повідомлення губернських і округових ліквідаційних комісій і відділень культів;

- доповідні записки, довідки, інформаційні зведення місцевих партійних організацій;

- плани, звіти, доповідні записки, інформаційні довідки агітаційно-пропагандистського відділу ЦК КП(б)У;

- статистичні зведення та огляди інформаційно-статистичного відділу ЦК КП(б)У;

– листування ЦК КП(б)У з різними державними установами та місцевими партійними органами республіки.

Значний масив різноманітних документів діловодства керівних органів ЦК КП(б)У і, перш за все, політбюро (оп.6) свідчить про увагу до питань церковної політики. Найбільш репрезентованим документально з огляду на порушену проблематику є період 1921-1926 рр. Циркулярні листи, інструкції, директиви та постанови ЦК КП(б)У (оп.20) сприяють усвідомленню визначення пріоритетів як загальної партійно-державної політики щодо релігії та церкви, так і щодо окремих релігійних конфесій. Особливе місце серед партійних документів займають протоколи засідань Всеукраїнської антирелігійної комісії, яка фактично з моменту створення координувала всі питання державно-церковних відносин. На її засіданнях розглядалися найсуттєвіші питання державної антирелігійної роботи, обговорювалися проекти директив, готувалися матеріали до з'їздів партій, пленумів ЦК, розроблялися плани заходів пропагандистського та репресивного характеру.

Специфічну категорію в архівних фондах компартійної піраміди становлять документи нині розсекреченого спецхову під грифом «Окрема папка» (ф.1, оп.16). Уперше до характеристики цього історичного джерела звернувся Р.Пиріг [1], подавши загальну інформацію про формування фонду й зазначивши, що належність документів до цієї теки означала найвищий ступінь секретності, їх призначення лише для надзвичайно вузького кола керівництва, тривалу закритість. Починаючи з 1920-х років, документи «Окремої папки» перебували на особливому режимові зберігання, про них не було навіть згадки в інструкціях з діловодства. Не входили вони й до переліку справ, які здавалися на зберігання до архівів. Цей вид документів, як правило, виконувався в одному примірнику, нерідко у рукописній формі, готувався безпосередньо секретарями ЦК, питання формулювалися з «глухими» заголовками (наприклад, «Про церковні справи», «Про роботу ДПУ УСРР» тощо). Рішення ухвалювалися лаконічні, конкретні.

Комплексне вивчення документів «Окремої папки» ЦК КП(б)У як джерела з історії державно-церковних відносин здійснено авторкою та оприлюднено результати дослідження [2]. Датування документів «Окремої папки» починається з останніх місяців 1923 року. 23 листопада 1923 року на засіданні політбюро було прийнято розгорнуту програму дій щодо «церковного питання» [3]. Найцікавішим за формою, змістом, повнотою викладу і обсягом є документ від 25 лютого 1926 року [4]. Йдеться про протокол засідання політбюро і

додатки до нього (пропозиції комісії з церковних справ, характеристика релігійних угруповань). Переважна більшість документів припадає на 1923-1928 роки. Протягом 1930-х років розглядалися лише окремі аспекти зі сфери взаємин держави і церкви. Можна припустити, що одна з причин послаблення уваги (або більш точно – зменшення кількості документів, присвячених розгляду цього питання) була пов'язана із загальною зміною курсу державно-партійного керівництва щодо церкви і перенесенням акцентів на адміністративно-силові важелі. Після постанови ВЦВК і РНК РСФСР «Про релігійні об'єднання» (1929 р.), яка фактично стала настановою на нищення останніх, відпадала потреба у обговоренні вже «вирішеного» питання. До того ж масштаби соціалістичного будівництва висували ряд інших нагальних проблем.

Використання документів «Окремої папки» дозволяє відстежити механізм вироблення і прийняття рішень щодо питань релігії та церкви на рівні вищого партійного керівництва. Аналіз зазначеного джерела свідчить також про надзвичайну роль органів держбезпеки у структурі механізму регулювання державно-церковних відносин.

Система звітності органів ДПУ 1920-х років спричинила зосередження матеріалів держбезпеки в партійних установах. Переважна більшість документів групи (з огляду на проблематику дослідження) зосереджена у фонді ЦК КП(б)У (оп.20) і датована першою половиною 1920-х років. З другої половини 1920-х років матеріали ДПУ в державних архівах зустрічаються вже рідше (внаслідок посилення контролю за використанням і зберіганням інформаційних документів НК-ДПУ).

Безпосередня участь органів НК-ДПУ у формуванні і функціонуванні інформаційної політики держави підвищує джерельну значущість зазначеного комплексу документів. Слід врахувати і той факт, що саме на органи держбезпеки покладалося виконання прихованих (найтаємніших) рішень і настанов партійного та державного керівництва. Цінність даної групи документів також у тому, що у своїй основі вони містять значний обсяг не тільки явної, а й прихованої інформації, відсутньої у будь-якій іншій документації.

Комплексне вивчення партійно-державної документації у поєднанні з матеріалами НК-ДПУ дозволяє зрозуміти сутність і принципи механізму регулювання державно-церковних відносин, а також методи втілення в життя політичної лінії щодо релігії та церкви.

Значну частину матеріалів названого фонду становить документація місцевих партійних організацій про стан релігійного руху та організації антирелігійної пропаганди. Вивчення цієї групи

документів дає можливість з'ясувати механізм і принцип дії процесу регулювання державно-церковних відносин, а також його практичне втілення на конкретних прикладах. У цих матеріалах знаходимо цінну інформацію про склад релігійних громад, поширення впливу релігійних об'єднань, організацію антирелігійної пропаганди на місцях.

Звітні та інформаційні документи дозволяють простежити динаміку поширення релігійного руху, чисельність і склад духовенства та релігійних громад тощо.

Залучення до аналізу документів фонду ЦК ЛКСМУ (ф.7) сприяє з'ясуванню ролі цієї організації у структурі державно-церковних відносин, наповнює фактологічним матеріалом, показує роль комсомолу в організації антирелігійної пропаганди.

Таким чином, вивчення фондів центральних органів КП(б)У, що зберігаються в ЦДАГО України, дає можливість стверджувати, що церковна політика більшовицького режиму формувалася в найвищих осередках владних структур ЦК КП(б)У та його підрозділах. Ці документи дозволяють прослідкувати етапність та еволюцію політики партійної номенклатури і партійного загалу стосовно церкви та різних конфесій, визначити роль окремих партійних інституцій у формуванні та реалізації цієї політики, з'ясувати значимість впливу особистостей при цьому, простежити основи і зміни церковної політики партії, налагодження антирелігійної пропаганди тощо.

Багатогалузева структурована система державного апарату по відокремленню церкви від держави, взаємодія та діяльність усіх його ланок відображена у фондах ЦДАВО України. Перш за все, йдеться про фонди ВУЦВК (ф.1), РНК УСРР (ф.2), НКВС УСРР (ф.5), НКЮ УСРР (ф.8). Додаткову інформацію для повнішого аналізу проблеми було отримано завдяки залученню фондів Міністерства ісповідань Української держави (ф.1071), Міністерства віроісповідань Української Народної республіки (ф.1072), НКО УСРР (ф.166), ВУРПС (ф.2605), НК РСІ УСРР (ф.539), Колекції документальних матеріалів українських емігрантських націоналістичних установ, організацій та осіб (ф.4465с), Всеукраїнської центральної комісії по боротьбі з наслідками голоду (ф.258).

Серед вищеназваних архівних фондів найбільшу частку документів про державно-церковні взаємини можна знайти у фонді наркомату внутрішніх справ (ф.5). Найхарактернішими видами документів є: обіжники, інструкції, протоколи, звіти, доповіді, інформації, листування, відомості. Особливе значення цього фонду для висвітлення державно-церковних відносин полягає у тому, що в складі

його матеріалів відклалися численні документи релігійних організацій і громад, нагляд за якими здійснював НКВС та підвідомчі йому адміністративні відділи на місцях. Саме у фондах наркомату внутрішніх справ збереглися протоколи губернських, єпархіальних, окружних, обласних, районних церковних соборів та з'їздів, на яких вирішувалися принципові питання внутрішнього та зовнішнього церковного життя. Такі джерела цінні первинною інформацією про розвиток конфесій і взаємин між ними та водночас є багатим джерелом для аналізу державно-церковних стосунків.

Вагомий відсоток інформативно-розпорядчої документації репрезентують інструкції та обіжники, що регламентували порядок реєстрації громад, проведення молитовних чи організаційних зібрань. Побіжно вони дають можливість зрозуміти неоднакове ставлення влади до окремих конфесій.

Великою групою документів представлена справочинна документація, насичена інформацією про роботу адміністративних відділів окружних виконавчих комітетів, районних, повітових, волосних виконавчих комітетів, сільських і міських рад про стан релігійних організацій, міжцерковні стосунки та ін. Цей комплекс джерел далеко нерівнозначний як за інформативністю, так і за хронологічним діапазоном та географією відтворюваних подій. Відрізняється документація у часовому вимірі і за характером та змістом інформації. Зокрема, найбільшу питому вагу серед документів фонду, датованих початком 1930-х років становить листування округ з референтом у справах культів про закриття і використання молитовних будівель, що свідчить про зростання тенденцій адміністративного тиску на церкву. Крім того, слід констатувати обмеженість або й взагалі відсутність документальної бази державних архівних установ періоду 1930-х років, що значно ускладнює аналіз державно-церковних відносин (з огляду на заявлену тему дослідження).

Документи фонду НКВС та адміністративних відділів на місцях дають уявлення про механізм втілення державної політики в церковному питанні, яку реально визначали в кабінетах ВКП(б) – КП(б)У та ДПУ.

Вагому складову джерельної бази дослідження містять матеріали фонду НКЮ УСРР (ф.8). За видовою ознакою до них належать:

- обіжники, інструкції і розпорядження НКЮ;
- листування НКЮ з ВУНК;
- листування НКЮ з органами влади з приводу погодження релігійної політики;

– протоколи, звіти, доповідні записки губернських ліквідаційних комісій по відокремленню церкви від держави та ліквідаційного відділу наркомату юстиції УСРР;

– заяви, прохання, звернення релігійних громад.

Особливе значення комплексу джерел цього фонду полягає в тому, що саме ліквідаційний відділ НКЮ УСРР до часу створення Всеукраїнської антирелігійної комісії при ЦК КП(б)У та широкого залучення органів ДПУ до боротьби з церковними організаціями здійснював координацію антицерковних заходів, які втілювали більшовики в Україні. Відповідно маємо можливість простежити налагодження механізму регулювання державно-церковних відносин на початковому етапі.

Значний масив документальних матеріалів, які допомагають проаналізувати суспільно-церковні процеси у православ'ї України, з'ясувати ставлення населення до більшовицької церковної політики, усвідомити складність трансформації суспільства в умовах утвердження нових світоглядних ідеалів, зосереджено у фонді ВУЦВК (ф.1). Перш за все, це листи, скарги, прохання, заяви представників релігійних громад та вищої церковної ієрархії православних конфесій до секретаріату президії ВУЦВК (оп.6,7,8,9). Адміністративна група останнього мала одним із завдань здійснення вищого державного нагляду за втіленням радянського законодавства щодо релігії та церкви й управління цією сферою. Надзвичайну цінність становлять виявлені серед матеріалів фонду і вперше впроваджені нами до наукового обігу документи з історії Української православної церкви (оп.6, оп.7).

Серед інших матеріалів фонду безумовний інтерес становлять протоколи засідань президії ВУЦВК та матеріали до них щодо структурної реорганізації відділу по відокремленню церкви від держави, документи про вилучення церковних цінностей під час голодомору 1921-1923 років (постанови та інструкції ВУЦВК, постанови та звіти губвиконкомів, зведення центральної комісії по вилученню церковних цінностей та ін.), обіжники ВУЦВК про порядок закриття храмів, вилучення дзвонів, листування ВУЦВК з представниками релігійних громад, органами НКВС про закриття монастирів Києво-Печерської Лаври (оп.2) та ін. Фонд містить матеріали про роботу Співки воєвничих безвірників в Україні, а також списки і адреси релігійних громад по округах України станом на середину 1930-х років (оп.5).

Одним з найрепрезентативніших фондів, у якому зосереджена значна якісна інформація про керівництво усіма галузями державного господарського та духовного життя республіки, є фонд РНК України

(ф.2), що хронологічно обмежений 1918-1946 роками, і відповідно належить до досліджуваного нами періоду. Однак, 1941 року значна кількість матеріалів РНК УРСР, як і інших органів управління республіки, була знищена. Зокрема, були повністю знищені документи українського уряду за 1927-1935 роки, оригінали постанов, протоколи засідань уряду України і матеріали до них за 1921-1937 роки та інші різновиди документів. При підготовці дослідження використано окремі постанови, внесення змін у релігійне законодавство і листування уряду з його низовими структурами.

Документи фонду народного комісаріату освіти України (ф.166) дозволяють поглибити вивчення питання про налагодження антирелігійної пропаганди (оп.2,3,4,6,10), становище духовенства (оп.1,2), впровадження декрету «Про відокремлення церкви від держави і школи від церкви» (оп.1), вилучення церковних цінностей (оп.2) та ін.

Використання матеріалів фонду Всеукраїнської центральної комісії по боротьбі з наслідками голоду («ЦК последгол») (ф.258) дає можливість запровадити до аналізу матеріали про вилучення церковних цінностей та з'ясувати настрої населення в ході проведення кампанії. Особливий інтерес становлять фактологічна база, а також доволі розлогий звіт Чернігівської губернської комісії по вилученню церковних цінностей із детальною інформацією про утворення і поетапну роботу комісії та про хід кампанії по кожному повіту.

Для розуміння процесів, що відбувалися в радянському суспільстві в ході впровадження декрету про відокремлення церкви від держави, а також з'ясування становища церкви в Україні певний інтерес становлять документи фонду 4465с – Колекція документальних матеріалів українських націоналістичних емігрантських установ, організацій та осіб. Зокрема, «Бюлетені Українського пресового Бюро в Ч.С.Р.» подавали інформацію про репресії щодо інтелігенції та духовенства, ставлення населення до більшовиків, виступи на релігійному ґрунті та ін. Бюлетені Українського телеграфного агентства (УКРАІНТАГ) друкували відгуки преси на процес «Спілки визволення України» тощо.

Матеріали фонду Всеукраїнської ради професійних спілок (ф.2605) розширюють інформативний простір при вивченні процесу налагодження антирелігійної пропаганди.

Документи фондів Міністерства ісповідань Української держави (ф.1071) та Міністерства віросповідань Української народної республіки (ф.1072), які є надзвичайно цінним джерелом для вивчення періоду національно-визвольних змагань 1917-1920 років, для аналізу

іншого етапу залучалися лише частково – з метою вивчення генези УАПЦ та її взаємин з різними за природою і характером державними утвореннями (тобто в умовах націодержавотворення та більшовицької держави). У цьому контексті цінним джерелом є протоколи засідань Ради Міністра ісповідань, листування з духовенством та парафіянами, бюлетені міністерства (ф.1072, оп.1) та ін.

Використання фондів місцевих (обласних) вітчизняних архівів збагачує джерельну базу дослідження, дозволяє з'ясувати виконавчу вертикаль процесів, особливості проведення церковної політики на місцях, стан релігійних громад, настрої населення і його ставлення до антирелігійної політики та її провідників тощо. Йдеться про залучення до аналізу фондів губернських, окружних, районних комітетів КП(б)У, які зберігаються в державних архівах областей України та фондів адміністративних відділів окрвиконкомів та адміністративно-міліцейських відділів райвиконкомів: ДАЖО – ф.П-2 – Волинський губком КП(б)У; ф.П-5 – Бердичівський повітовий комітет КП(б)У; ф.П-6 – Житомирський повітовий комітет КП(б)У; ф.П-85 – Житомирський (Волинський) окружний комітет КП(б)У; ф.П-86 – Коростишівський окружний комітет КП(б)У; ф.П-114 – Андрушівський районний комітет КП(б)У; ф.П-120 – Бердичівський районний комітет КП(б)У; ф.П-127 – Любарський районний комітет КП(б)У; ф.П-129 – Народицький районний комітет КП(б)У; ф.П.134 – Словечанський районний комітет КП(б)У; ф.П-135 – Троянівський районний комітет КП(б)У; ф.Р-6 – Волинський окружний виконком; ф.Р-363 – Коростишівський окружний виконавчий комітет; ф.Р-216 – Троянівський районний виконавчий комітет; ф.Р-1657 – Волинський губернський виконавчий комітет; ф.Р-2377 – Коднянський волосний виконавчий комітет.

ДАПО: ф.П-15 – Полтавський обласний комітет КП(б)У; ф.П-9032 – Полтавський губернський комітет КП(б)У; ф.Р-363 – Полтавський окружний виконавчий комітет; ф.Р-1503 – Полтавський губернський виконавчий комітет; ф.Р-1865 – Полтавський губернський революційний комітет; ф.Р-2034 – Кременчуцький окружний виконавчий комітет; ф.Р-2068 – Лубенський окружний виконавчий комітет; ф.Р-2126 – Лубенський окружний відділ управління окружного виконавчого комітету; ф.Р-3872 – Полтавський губернський виконавчий комітет (відділ управління).

ДАХО: ф.3 – Куп'янський окружний комітет КП(б)У; ф.Р-203 – Харківський губернський виконавчий комітет; ф.Р-845 – Харківський окружний виконавчий комітет; ф.Р-946 – Куп'янський окружний

виконавчий комітет; ф.Р-947 – Ізюмський окружний виконавчий комітет.

ДАЧО: ф.П-10 – Чернігівський окружний комітет КП(б)У; ф.П-342 – Прилуцький окружний комітет КП(б)У; ф.П-470 – Чернігівський обласний комітет КП(б)У; ф.П-890 – Прилуцький районний комітет КП(б)У; ф.П-1669 – Ніжинський районний комітет КП(б)У; ф.П-8477 – Чернігівський губернський комітет КП(б)У; ф.Р-15 – Чернігівський губвиконком.

Матеріали фондів названих вище обласних архівів охоплюють значне коло питань державно-церковних відносин, релігійного життя і антирелігійної політики, а саме:

1. Діяльність місцевих підрозділів по проведенню церковної політики (ліквідкомів, відділів культів, антирелігійних комісій, органів ДПУ, виконкомів тощо).

2. Міжконфесійні взаємини.

3. Характеристика релігійного руху та динаміка його поширення.

4. Налагодження антирелігійної пропаганди.

5. Ставлення населення до політичного режиму.

6. Організація і проведення різного роду кампаній (по вилученню церковних цінностей, антиріздвяних, антипасхальних тощо).

Документи колишніх місцевих партійних архівів КП(б)У, які тепер входять до складу державних архівів і радянських установ, відрізняються за характером і не є однотипними за видовою ознакою. Так, фонди губернських, окружних, районних комітетів КП(б)У в своїй більшості – це протоколи, резолюції засідань партійних органів, циркуляри, інформаційні листи, звіти, листування між партійними комітетами різного рівня: район – округ – центр, а також між окружними партійними комітетами та органами ДПУ.

Серед документів радянських установ переважають інструкції та обіжники, що регламентували порядок реєстрації релігійних громад, проведення молитовних зібрань, звіти про поширення релігійного руху, а також протоколи загальних зборів релігійних громад, церковних рад, єпархіальних з'їздів православних конфесій, статuti та анкетні документи релігійних громад тощо.

При вивченні документів місцевих (обласних) архівів було виявлено ряд особливостей. У фондах місцевих (губернських, окружних, районних) комітетів КП(б)У збережені документи центральних органів партії, надіслані на місця для відома та керівництва (хоча не у всіх фондах однаково репрезентативно). Звіти та інформаційні довідки, які надсилалися до вищого партійного керівництва, зберігалися у копіях і на місцевому рівні. У фондах

державних архівів доволі часто можна виявити кілька копій документу, що, на нашу думку, може бути пояснене надмірним адмініструванням державного апарату (дублювання документів для різних гілок влади). Окремі документи звітно-інформативного характеру є доволі формалізованими і достатньо поверховими, що часто визначалося не станом справи, а компетенцією інформуючого та його виконавською дисципліною.

Таким чином, поєднання і зіставлення матеріалів місцевих архівів та документів центральних керівних структур дає ґрунтовну джерельну базу для всебічного висвітлення порушеної проблеми. При цьому слід враховувати, що основний масив документів фондів державних установ припадає на 1920-ті роки. Матеріали наступного десятиліття збереглися гірше і хибують на фрагментарність. Крім того, вони часто складалися з огляду на політико-ідеологічну кон'юнктуру. Більшою мірою це стосується документів громадських об'єднань, меншою – відомчої інформації закритого характеру.

Виявлення і типологія визначеної нами групи джерел, вивчення та аналіз змісту документів об'єктивно сприяло з'ясуванню характеру і динаміки державно-церковних відносин, процесів церковного життя, причин утвердження в радянській Україні більшовицької моделі державно-церковних відносин.

Архівні фонди церковних організацій і установ.

Виокремлена група джерел становить непересічний інтерес для дослідження, оскільки комплекси джерел церковних інституцій та установ дають можливість не тільки відтворити внутрішнє життя церкви, але й відображають її погляд на проблему стосунків з державою.

Походження, характер, зміст і видова верифікація архівних фондів цієї групи мають свої особливості. Фондоутворення і специфіку джерел зумовили, перш за все, особливості історичного періоду. Існування церковних інституцій в умовах більшовицької політики відокремлення церкви від держави, а відтак – обмежена правоздатність релігійних організацій унеможливлювали налагодження адміністративно-управлінської роботи їх керівних органів, пов'язаної з веденням діловодства та формуванням поточних архівів.

З іншого боку, здебільшого керівництво окремих конфесій не визначало нагальною потребу створення осібних церковних фондів.

Ще однією особливістю аналізованого комплексу джерел є проблема збереження фондів релігійних установ, особливо на рубежі 1920-1930-х років, у зв'язку з припиненням існування значної кількості останніх. Уперше залучивши до наукового обігу в контексті порушеної

проблеми фонди Центрального архівного управління при Всеукраїнському Центральному Виконавчому Комітеті, що зберігаються в ЦДАВО України (ф.14), було проаналізовано ситуацію зі збереженням архівних матеріалів ліквідованих релігійних громад на початок 1930-х років, що знайшло відображення в окремій публікації [5]. Авторкою доведено, що на характер зберігання документів впливали як загальна економічна і політична ситуація в країні, так і рівень компетенції, навичок та кваліфікації особового складу місцевих державних архівних установ, куди передавалися на зберігання матеріали ліквідованих релігійних громад. Попри все, у той час завдяки зусиллям ЦАУ, окремих працівників архівів на місцях і діячів науки вдалося домогтися передачі низки фондів релігійних установ, які припинили своє існування в 1920-1930-х роках, на державне зберігання.

Найрепрезентативнішим і найкраще збереженим є архів, що отримав збірну назву «Українська автокефальна православна церква» і зберігається в ЦДАВО України (ф.3984, оп.1-4). Його матеріали хронологічно охоплюють період з 1918 до 1929 року, документально відтворюючи змагання за автокефалію української церкви 1918-1920 років, та майже весь період діяльності цієї церкви до так званого її «саморозпуску». Загальний огляд документів державних архівів України з історії УАПЦ (у тому числі місцевих в обласних архівах України) вперше подав О.Ігнатуша [6]. З огляду на заявлене завдання проаналізувати механізм дії більшовицької моделі державно-церковних відносин на прикладі УАПЦ-УПЦ, документи архіву УАПЦ становлять для нас особливий інтерес.

За видовою приналежністю документи фонду репрезентовані стенограмами і протоколами засідань соборів, передсоборних нарад, протоколами окружних церковних рад, парафіяльних зборів, окружних соборів (з'їздів) УАПЦ, матеріалами звітів і повідомлень уповноважених УАПЦ в різних регіонах, відозвами, постановами та інструкціями ВПЦР, листуванням між різними гілками церковної влади, реєстраційними документами, документами узагальнюючо-оглядового та інформаційного характеру, статистичними даними тощо.

Матеріали архіву дають можливість простежити: процеси інституціоналізації церкви; взаємини УАПЦ з іншими православними конфесіями; організацію церковного життя на місцях; діяльність її керівних органів; ставлення населення до УАПЦ та її діячів; процеси внутрішньоцерковного життя; сформувати уявлення про особовий склад єпископату та керівних органів церкви.

У контексті порушеної проблеми дослідження особливо цінними є документи фонду, які висвітлюють відносини між УАПЦ і владою. Перш за все це листування ВПЦР з органами радянської влади з питань державно-правового статусу церкви, її релігійної діяльності, матеріального становища, морально-політичної атмосфери навколо неї. Відносини українських автокефалістів з радянською владою зафіксували також документи про державну реєстрацію релігійних громад УАПЦ (заяви, прохання, статuti, посвідчення).

Нами виявлено і вперше впроваджено в науковий обіг документи Ради Всеукраїнської спілки релігійних громад Української автокефальної православної церкви (ф.4215), що зберігаються в ЦДАВО України. Хронологічно його матеріали охоплюють період 1919-1927 років. Це корпус документів Діяльно-Христової Церкви (ДХЦ), який раніше не залучався до аналізу науковцями. Поза сумнівом, виявлені документи дають можливість проаналізувати історію розколу всередині УАПЦ, виникнення і діяльність ДХЦ. Нас цікавлять ці матеріали ще й у контексті розглянутої проблеми, оскільки дозволяють простежити (хоча й доволі фрагментарно) відносини релігійного об'єднання (на рівні його місцевих ланок) з владою, а також психологію та настрої населення, яке приймало рішення про зміну релігійного об'єднання.

Надзвичайно цінні і вперше оприлюднені нами документи Української православної церкви на чолі з митрополитом Іваном Павловським [7]. На відміну від УАПЦ, УПЦ не змогла сформувати особний фонд, її архіви комплексно не згруповані, фрагментарні і доступні лише в розрізненому стані. З огляду на вищезазначене, унікальним є комплекс джерел, що міститься у фонді ВУЦВК, який зберігається у ЦДАВО України. Хронологічно документи обмежені 1930-1932 роками. За видовою приналежністю це протоколи засідань, пленумів, листування, інформативні довідки, реєстраційні документи. Матеріали дають можливість відтворити процес інституціалізації церкви, скласти уявлення про події, що відбувалися після Надзвичайного собору, який оголосив про «саморозпуск» УАПЦ. Зокрема, йдеться про створення та діяльність Всеукраїнського церковного тимчасового комітету (ВУЦТОК) (функціонував до грудня 1930 року – до моменту створення УПЦ). Найбільший масив виявлених документів – протоколи засідань ВУЦР, Харківської єпархіальної церковної ради, організаційних єпархіальних зборів, пленуму ВУЦР УПЦ та ін. Знайдені документи становлять непересічну цінність з огляду на первинність інформації та дають можливість вивчення історії

УПЦ, процесів церковного і релігійного життя, взаємин зі світськими владними структурами.

Найчисельніша в Україні 1917-1930-х років конфесія – Український екзархат Російської православної церкви – не змогла сформувати і зберегти свої церковні архіви. Неприхильне, почасти тенденційно-упереджене ставлення влади до цієї конфесії, особливо у першій половині 1920-х років, спричинило відсутність сталої організаційної структури, а відтак і налагодженого діловодства.

Для вивчення взаємин цієї конфесії з владою автором залучалися документи архіву Київської духовної консисторії (ф.127) та Києво-Печерської Лаври (ф.128), що зберігаються в ЦДІАК України. Однак їх вирізняє хронологічна обмеженість першою половиною 1920-х років, а також характер документів.

Документи Синодальної і Соборно-єпископської церков так само розпорошені і не збереглися окремими фондами в державних архівах. Поза тим фрагментарно вони збереглися разом з документацією партійно-державних структур, а також розпорошені у місцевих (обласних) архівах. Наприклад, серед документів Лубенського окрадмінвідділу (ф.2126), що зберігаються в ДАПО, є значна кількість цікавих, ємкісних фрагментів документального комплексу Соборно-єпископської церкви, що можна пояснити процесами організації останньої. У фонді НКВС УРСР (ф.5) виявлено нами і опубліковано документи Всеукраїнського церковного Обновленського з'їзду духовенства і мирян (13-16 лютого 1923 року) [8] та ін.

Таким чином, автором встановлено, що комплекс джерел архівів церковних інституцій є порівняно малочисельним, за винятком фонду УАПЦ – розпорошений і фрагментарний; у силу державного документообігу періоду, що вивчається, найбільша кількість документів церковних інституцій осіла у фонді НКВС України та місцевих (обласних) державних архівах (хоча й нерівномірно, як за кількісними показниками, так і за якісним наповненням).

Виявлення і типологія основних груп джерел та їх інформативних можливостей, вивчення змісту документів об'єктивно сприяє з'ясуванню характеру і динаміки державно-церковних відносин, процесів церковного життя, причин утвердження в радянській Україні більшовицької моделі державно-церковних відносин.

Порівняння офіційних декларацій партійно-державного керівництва і конфіденційних матеріалів унаочнює процес вироблення церковної політики, який вплинув на характер та форму документації. Показово, що фонди різних періодів мають суттєві відмінності за насиченістю документів. Порівняно з фондами релігійних установ та

організацій, документи фондів державних органів більш насичені статистичними відомостями (дані про кількість релігійних громад, їх членів, молитовних будинків на певній території, чисельність та склад духовенства, динаміку поширення релігійного руху в тому чи іншому регіоні і в Україні в цілому).

Особливість документальних матеріалів з кінця 1920-х – 1930-х років полягає у їх незначній репрезентативності, нівелюванні (документальному) конфесійної належності релігійної громади чи духовної особи.

Таким чином, характер і специфіка джерельної бази, її репрезентативність і багатоплановість є достатніми для проведення ґрунтовного дослідження історії державно-церковних відносин 1920-1930-х рр. в Україні. Загалом здійснений джерелознавчий огляд засвідчує, що зазначений комплекс документів надає можливість:

1) значно розширити джерельну базу дослідження проблем історії взаємовідносин між церквою, державою та суспільством в Україні;

2) реконструювати основні події періоду 1917 – 1930-х років у контексті порушеної проблематики;

3) упровадити до наукового обігу документи, що стосуються інституціалізації УПЦ;

4) відтворити механізм регулювання державно-церковних відносин;

5) використовуючи методи мікроісторичного дослідження, проаналізувати процеси, що відбувалися у суспільстві, на прикладі мікрогрупи (парафії);

6) простежити еволюцію державної політики стосовно церкви.

Джерела та література

1. Пиріг Р.Я. Документи «Окремої папки» ЦК КП(б)У як історичне джерело // Український археографічний щорічник. Нова серія. Вип. 3/4. – К., 1999. – С. 331-343.
2. Киридон А. Документи «Окремої папки» ЦК КП(б)У як джерело з історії політики радянської влади щодо релігій і церкви // Студії з архівної справи та документознавства. – Т.ХІ. – К., 2004. – С.150-157.
3. ЦДАГО України, ф.1, оп.16, спр.1, арк. 12.
4. ЦДАГО України, ф.1, оп.16, спр.2, арк.76-77,79-113.
5. Киридон А.М. Стан збереження архівних документів ліквідованих релігійних громад (кінець 1920-х – початок 1930-х років) // Студії з архівної справи та документознавства / Держкомархів України; УНДІАСД; Редкол.: І.Б.Матяш (гол. ред.) та ін. – К., 2005. – Т.13. – С.155-163.

6. Ігнатуша О.М. Документи державних архівів України з історії Української Автокефальної Православної Церкви (1917-1930 роки) // Архіви України. – 1994. – №1-6. – С.44-56.
7. Киридон А.М. Документи ЦДАВО України з історії Української православної церкви на чолі з митрополитом Іваном Павловським (1930-1936 роки) // Історичний журнал. – 2004. – №12. – С.55-62; Ї ж: Джерела з історії Української православної церкви (1930-1936 роки): спроба реконструкції // Історична пам'ять. – 2004. – №2. – С.20-38.
8. Киридон А.М. Всеукраїнський церковний Обновленський з'їзд духовенства і мирян (13-16 лютого 1923 року) // Студії з архівної справи та документознавства / Держкомархів України; УНДІАСД; Редкол.: І.Б.Матяш (гол. ред.) та ін. – К., 2004. – Т.12. – С.162-171.

Розділ 4.

ДОСЛІДЖЕННЯ З ІСТОРІЇ ЦЕРКВИ: КОНЦЕПТУАЛІЗАЦІЯ ІСТОРІОГРАФІЧНОГО ДИСКУРСУ

Усвідомлення важливості релігійної сфери для громадського життя в процесі побудови демократичного суспільства, пошук основних векторів та визначення пріоритетів державно-церковних відносин на сучасному етапі актуалізує проблему осмислення й аналізу процесів, які спостерігаються в історико-релігієзнавчих дослідженнях упродовж останніх десятиріч. Потреби концептуального, методологічного, фактологічного і науково-методичного характеру актуалізували обговорення проблеми.

Задля розмови у певному (конкретному) дисциплінарному контексті вдаємося до рефлексії історіографії проблеми відносин церкви і держави на прикладі конкретного періоду 1917-1930-х рр. Зважаючи на канони жанру й пам'ятаючи, що «постановка проблеми є початком і кінцем кожного історичного дослідження...»[1], метою пропонованої наукової розвідки є «анатомізація» історико-релігієзнавчих досліджень й визначення «больових точок» історіографічного дискурсу. У контексті порушеної парадигми виокремлено лише кілька орієнтовних блоків як змістового, так і етико-морального характеру: «виконання ритуального історіографічного танку»; періодизація історіографії досліджень; причини сучасної «історіографічної паузи»; спокуса «ідола джерел» (фактографічно орієнтована історія); неусталеність понятійно-категоріального апарату; проблема «непоміченої історіографії»; «ресурс критики»; «розірваність дослідницького простору»; питання рецептивної творчості.

Виконання «ритуального історіографічного танку». Історіографічний огляд є обов'язковим структурним композиційним елементом будь-якого наукового доробку. Його виконання залежить від характеру дослідження, що виконується, умов здійснення, часу виконання, особистих якостей дослідника тощо. На жаль, історіографічна складова нагадує виконання своєрідного ритуального історіографічного танку, де не всі «па» видаються вдаливими. Замість творчого, глибокого й всебічного аналізу праць попередників, який дозволяє скласти враження не тільки про внесок кожного автора в розробку історичного минулого, але й про рівень історичної думки та тенденції її розвитку в конкретний період розвитку, історіографічний огляд здебільшого нагадує поспіхом перераховані прізвиська дослідників або примітивний переказ змісту праць чи перелік сюжетів,

яких торкається той чи інший автор. Калейдоскоп прізвищ та сюжетів нагадує своєрідний броунівський рух. Відтак історіографічні сюжети здебільшого видаються невдалим гібридом анотації з історичною бібліографією.

Доречним буде підкреслити вагомість і значення історіографічних досліджень, посилаючись на авторитет І. Лисяка-Рудницького: «...Історіографічні дослідження можуть принести науці подвійну користь. По-перше, вони забезпечують проникливіше розуміння предмета, подаючи різні погляди попередніх дослідників. По-друге, вони роблять внесок в інтелектуальну теорію, оскільки ілюструють еволюцію історичної думки і суспільних ідеологій»[2].

Принагідно згадаємо твердження французького історика Л. Февра, що кожна епоха витворює «власний ментальний Усесвіт», зокрема власні уявлення про минуле, застосовуючи інакші методи інтелектуального пошуку, даючи інакші пояснення одним і тим самим подіям і керуючись інакшими мотивами інтересу.

Наголосимо, що історіографічна проблематика неодмінно потребує аналізу в кількох площинах:

- у площині становлення і розвитку самої історичної науки (дає можливість з'ясувати чинники, що актуалізували конкретні історичні дослідження та їх теоретико-методологічну базу);

- у площині дискурсивної практики (передбачає, що будь-яка наукова праця є частиною ширшого історичного тексту або контексту), оскільки кожен текст неодмінно несе на собі відбиток тої дискурсивної практики, до-якої він належить. Наприклад, радянський дослідник мусив підходити до вивчення немарксистських напрямів історичної науки, маючи висхідним положенням тезу про „кризу буржуазної історіографії“, таким же чином для українського радянського історіографа було догмою те, що українська діаспорна історіографія є „буржуазно-націоналістичною фальсифікацією“; в той же час сгедо діаспорного історика тяжіло до уявлення про „марксистсько-ленінське фальшування славного українського минулого“ і т.п. [3]. Радикальна зміна парадигми цивілізаційного розвитку – перехід до нового способу життя – передбачає рішучу заміну культурних смислів і цінностей. Відтак, процес переформатування життя вимагає відповідних переформатувань історіографічних практик;

- у площині розвитку процесу чи явища, які досліджуються (водночас важливим є врахування історичної трансформації явища, ступінь тяглості та перервності й кордони великих розривів).

З метою конкретизації вищевикладеного вдамося до предметної характеристики маркованих положень на прикладі проблеми відносин

церкви, держави і суспільства в радянській Україні 1917-1930-х років (детальний аналіз історіографії проблеми державно-церковних відносин в радянській Україні 1917-1930-х рр. подано авторкою в спеціальному дослідженні [4]).

Сучасне вивчення проблеми започатковане на рубежі 80-90-х років ХХ століття. Воно пов'язане із загальними закономірностями розвитку української історичної науки, з процесами суспільно-політичного та релігійно-церковного життя. У процесі розвитку подій змінювалась і наукова рефлексія. Як зазначає Я. Калакура, в умовах перебудовних процесів, започаткованих М. Горбачовим, марксистська парадигма історії не вписувалася в нові контури демократизації суспільства [5, с. 394], що потребувало переосмислення проблем розвитку історичної науки.

Формування нової історіографічної ситуації в УРСР упродовж 1988-1991 років носило суперечливий характер. Прогресивні зрушення в середовищі радянських істориків, особливо молодшої генерації, наштовхувалися на рішучий спротив не тільки з боку правлячої партноменклатури та чиновників історичних установ, а й представників старшого покоління вчених, що залишалися в полоні марксистських догм [5, с. 398]. На думку В. Головка, в українській історичній науці доби „перебудови” в цілому можна виокремити три напрямки: критичний, консервативний і офіційний. Останній намагався примирити перші два, роблячи реверанси першому і одночасно не полишаючи підтримувати другий [3, с. 152-153]. Такий підхід доволі повно відображала „Республіканська програма розвитку історичних досліджень, поліпшення вивчення і пропаганди історії Української РСР” 1990 року [6].

Значно активізували переосмислення усталених за радянських часів поглядів, водночас ставши свідченням посилення критичних настроїв серед науковців, засідання „круглих столів” (1988 та 1991 років) на сторінках журналу „Вопросы истории”. У березні 1988 року редакція „Українського історичного журналу” разом з Інститутом історії АН УРСР провели засідання „круглого столу” на тему „Актуальні проблеми історичної науки і сучасність”, 1991 року - „У пошуках історичної правди”.

Разом із тим, наприкінці 1980-х років активізується релігійно-церковне життя в країні, що не могло залишити байдужими науковців у контексті аналізу цих процесів. Розширення церковної мережі почалося 1988 року, коли було скасовано обмеження на створення релігійних організацій. Наслідком стало порушення відповідних запитань у площині соціального і правового партнерства держави й церкви. Так,

якщо в „доперебудовні" часи легально діяли лише Український екзархат РПЦ та об'єднання євангельських християн-баптистів України - складова частина ВРЄХБ, то станом на 2002 рік було зареєстровано статuti понад 50 релігійних центрів, створено більше 300 монастирів і чернечих згромаджень (раніше було тільки 9), працювало майже 150 духовних навчальних закладів (до 1988 року - лише Одеська духовна православна семінарія); понад 190 періодичних релігійних видань (раніше один – „Православний вісник"). Крім того, упродовж десятиліття утворено цілу низку релігійних інституцій, діяльність яких раніше була заборонена законом: майже 250 місій, 70 братств, понад 9 тисяч недільних шкіл [7]. Церква, від якої відсепаровували впродовж десятиліть українців, з кінця 1980-х років для значної кількості населення стала початком особистісного духовного самовизначення в інституційних рамках.

Святкування 1000-ліття хрещення Русі 1988 року стало подією не лише релігійно-церковною, але й помітним явищем суспільно-політичного життя країни, викликавши гучний резонанс за кордоном. Ювілейні заходи фактично стали свідченням перебудови державно-церковних відносин, що потребувало відповідного осмислення попереднього шляху їх розвитку. Це, в свою чергу, актуалізувало дослідження раніше табуйованої „церковної" проблематики. З огляду на вищезазначене особливої актуальності набуло вивчення досвіду державно-церковних взаємин перших років радянської державності та суперечливих процесів 1920-1930-х років, коли відбувалися складні трансформаційні процеси, вироблялася своєрідна модель-матриця співіснування держави і релігійних об'єднань.

Не могли залишитися поза увагою дослідників і міжконфесійні взаємини в сучасній Україні, що також потребувало своєрідного ретроспективного аналізу аналогічної за векторами міжконфесійної ситуації 1917 - 1930-х років в Україні. Отже, порушена тема набула безумовного суспільно-політичного і наукового інтересу.

Оскільки історична наука перебуває в тісному зв'язку з суспільним життям і всіма детермінуючими його чинниками, з кінця 1980-х років закономірним став факт переосмислення історичного розвитку, в тому числі процесів державно-церковних взаємин.

Активізація досліджень проблеми відносин держави і церкви, на нашу думку, була зумовлена кількома чинниками:

- пробудженням національно-державного і національно-релігійного життя, причому обидва потоки розвивалися в тісному тандемі (не випадковим є посилення інтересу до вивчення саме історії УАПЦ вже наприкінці 1980-х – на початку 1990-х років);

- крахом колишньої політико-ідеологічної системи і потребою пошуку нових орієнтирів, зокрема в питаннях переосмислення набутого за радянських часів доробку історіографії вивчення взаємин церкви і держави на різних етапах історичного розвитку;

- активізацією церковно-релігійного життя в усіх пострадянських країнах (у тому числі, в Україні) і потребою його осмислення;

- допуском до раніше малодоступних чи засекречених документів державних, партійних та відомчих архівів, відкриттям спецфондів бібліотек;

- зняттям заборон на табуйовану проблематику (зокрема, „церковну“) тощо.

Характерною особливістю виокремленого періоду дослідження державно-церковних взаємин для української історіографії було своєрідне „накопичення знань“ і „визрівання підходів“. Можна констатувати, що, на відміну від Росії, де вже наприкінці 1980-х - на початку 1990-х років з'явилися перші спроби публікації документів з церковної історії [8], [9] та праці з історії державно-церковних відносин перших десятиліть більшовицької держави [10], [11], [12], в Україні темпи зрушень у сфері переосмислення цих процесів були вповільнені й суперечливі.

Постановкою проблем історіографії історії релігії та церкви в Україні у міжвоєнний період (зокрема державно-церковних взаємин) можна вважати виступ відомого дослідника з Канади Б. Боцюрківа на Першому конгресі Міжнародної асоціації українців (Київ, 28 серпня - 2 вересня 1990 року) [13].

Показово, що в умовах рубіжного періоду 1980-1990-х років в українській історіографії державно-церковних взаємин домінантними стали науково-публіцистичні розвідки, основну увагу в яких звернено на українське православ'я і проблеми автокефалії української церкви [14],[15],[16],[17],[18], що, на нашу думку (з точки зору історіографічного осмислення), було зумовлене процесами національно-державного та національно-релігійного відродження й наявним корпусом джерел. У той же час аналогічний період російської історіографії характеризується зверненням до узагальнюючих характеристик державно-церковних взаємин, у тому числі періоду 1917-1930-х років.

Своєрідним імпульсом у роботі дослідників 1990-х років у сфері державно-церковної проблематики стали:

- видання фундаментального корпусу джерел (зокрема, поява в Україні виданої в Торонто 1987 року „Мартирології Українських Церков“, перший том якої стосується православної церкви [19]);

- знайомство дослідників із творами з історії української церкви І.Власовського [20], [21], О.Воронина [22], Д.Дорошенка [23], [24], В.Липинського [25], митрополита В. Липківського [26], [27] О. Лотоцького [28], Н. Полонської-Василенко [29] та інших, виданих за кордоном;

- відкриття недоступних раніше для науковців спеціальних фондів бібліотек та архівів (у тому числі залучення до аналізу архівно-слідчих справ репресованих);

- організація наукових конференцій, присвячених історії та сучасній ситуації в релігійно-церковному житті України. Всеукраїнський науковий симпозіум „Релігія і церква у національному відродженні" (Київ, червень 1992 року), науково-практичні конференції: „Релігії в Україні: сучасний стан та перспективи" (Київ, квітень 1993 р.), „Українська національна ідея і церква" (Київ, жовтень 1993 року), що їх проводив Інститут національних відносин і політології НАН України за участю глав найбільш поширених релігійних течій, а також ряд інших наукових заходів (Всеукраїнська наукова конференція „Релігійна традиція в духовному відродженні України" (Полтава, травень 1992 року), Міжнародні наукові конференції у Львові „Історія релігії в Україні", що стали доброю щорічною традицією з 1990 року та інші) акцентували увагу на необхідності дослідження ролі церкви в державотворчому процесі, пошуку шляхів, пов'язаних з удосконаленням церковно-державних відносин, подоланням міжцерковних конфліктів. Проведення аналогічних заходів спричинило посилення інтересу до вивчення історії церкви, сприяло збільшенню кількості публікацій із зазначеної проблеми.

В силу названих обставин у роки незалежності в Україні з'явився значний масив наукових праць, що в свою чергу актуалізувало завдання аналізу та систематизації доробку вчених. Уперше загальний огляд сучасної української історіографії історії української православної церкви XX сторіччя в Україні в контексті державно-церковних відносин здійснила А.Киридон [30]. Державно-церковні взаємини в Україні 20-30-х років XX сторіччя у світлі сучасної історіографії подав О.Ігнатуша [31].

Періодизація історіографії досліджень. На основі аналізу історіографії проблеми взаємин більшовицької держави й православної церкви (1917-1930-х років) спробуємо узагальнити проблеми періодизації державно-церковних відносин у ширшому значенні. Зважаючи, що конструктивні зрушення в осмисленні проблеми відносин церкви і держави розпочалися з кінця 1980-х рр., пропонуємо

в розвитку її вивчення впродовж кінця 1980-х - 2011 рр. умовно виокремити **кілька етапів**.

Перший розпочався на рубежі 80-90-х років минулого сторіччя – період „накопичення знань”, переосмислення підходів до проблеми – (кінець 1980-х-1991 рр.).

Другий (перша половина 1990-х років) – 1991-1995 рр. – початок активної розробки проблеми, поява значної кількості публікацій, запровадження до наукового обігу широкої фактологічної бази. Особливістю цього етапу поряд із значною кількістю видань стали: розробка різновекторної релігійно-церковної проблематики (вивчення окремих періодів розвитку релігійних об'єднань, конкретні дослідження окремих конфесій тощо) та „чорно-біле” зображення процесів, але зі зміщенням (на протилежні до оцінок радянської історіографії) акцентів у баченні стосунків церкви і держави (основна теза: церква потерпала від постійних утисків і гонінь з боку держави). Однак, захоплюючись позитивістсько-фактологічним поданням, автори в цілому менше надавали уваги аналітично-узагальнюючим аспектам проблем, що розглядалися (розкриваючи „як?”, менше звертали уваги на „чому?” це відбулося, або ж вдавалися до однобічного звинувачення влади).

Третій (середина 90-х років ХХ сторіччя) – 1995-1999 рр. – пов'язаний із певним „затуханням” сплеску публікацій не лише з державно-церковної проблематики, а й з інших проблем історії України. Учасники Всеукраїнської методологічної конференції „Історична наука на порозі ХХІ століття: підсумки та перспективи” (Харків, 1995 рік) справедливо констатували глибоку кризу української історичної науки, відзначаючи, що історичне пізнання перебуває у стані „інтелектуального шоку” [32].

Четвертий етап, який розпочався наприкінці 1990-х років – (1999-2004 рр.) позначився новим піднесенням у розробці державно-церковної проблематики. На нашу думку, поштовхом до активізації досліджень цього періоду стали здебільшого не політичні (для першого етапу сучасної історіографії визначальними були саме вони), а внутрішньо-наукові чинники. Однак, серед робіт останнього етапу переважають лінійно-позитивістські схеми, в кращому разі з добротно опрацьованим фактологічним наповненням. „Зсув парадигми” відбувався досить повільно.

Приблизно з перших років ХХІ ст., на нашу думку, можна умовно виділити *новий(і) етап* в розвитку досліджень проблеми державно-церковних відносин. Враховуючи дискретність історичного процесу (він здійснюється переважно переривисто, стрибками з

попереднім накопиченням сил для цих стрибків), на початку ХХІ ст. спостерігається, з одного боку, накопичення певного фактичного матеріалу й усталення оціночних позицій з даної проблеми, з іншого боку, починається пошук нових методологічних підходів, інструментарію, аргументації. Не випадково видається активізація наукових розвідок в напрямку історії повсякдення та персоналій. Однак «вирішальні стрибки» з одного рівня історичного розвитку на інший здійснюються, як правило за відсутності відшліфованого інструментарію та понятійно-категоріального апарату. Позатим, порушена проблема потребує подальшого вивчення й обґрунтування.

Назагал на кінець першого десятиліття ХХІ століття, на нашу думку, можна говорити про настання своєрідної **«історіографічної паузи»** в розвитку історико-релігійної та історико-церковної проблематики. Все частіше спостерігається неспівмірність результатів досліджень історіографії з суспільними очікуваннями та викликами сучасності. Спостерігається своєрідний маятниковий характер досліджень: або вибіркова активація, або вибіркоче гальмування тих чи інших проблем наукового дискурсу. Це обумовлене суспільно-політичними реаліями, затребуваністю проблематики, станом джерельної бази, підготовкою відповідних фахівців тощо.

«Історіографічна пауза». На нашу думку, у розвитку досліджень з історії церкви можна говорити про настання своєрідної «історіографічної паузи», характерними проявами якої є зменшення кількості напрацювань, характерна траєкторія досліджень-від загального до часткового (конкретизація вже окреслених сюжетів із виопукленням локального рівня), зміщення акцентів досліджень у бік історії повсякдення тощо. Серед можливих причин:

1) склалися своєрідні інтерпретаційні канони висвітлення історії церкви, відтак – острах порушення пієтету «метрів-піонерів» чи розгубленість осмислення процесів у результаті зміни акцентів внаслідок евристичного пошуку;

2) вже наприкінці 1980-х - початку 1990-х років (на початковому етапі вивчення історико-церковної та історико-релігійної проблематики) було зроблено потужні («глобальні») тематичні заявки, відтак на сучасному етапі йдеться про актуалізацію нових напрямків та пошуку нової парадигми досліджень (мікроісторія, історія повсякдення, локальна історія тощо), хоча,насправді, сьогодні є сенс повернутися до широкоокреслених проблем із врахуванням оновлення чи розширення джерельної бази, інструментарію та підходів.

3) до втрати інтересу / мотивованості досліджень окремих проблем чи певних напрямків призвели також «мода», дисертабельність, затребуваність тощо;

4) спад / зростання зацікавлень представників церкви до вивчення чи акцентуації історії тієї чи іншої конфесії. При цьому варто пам'ятати про проблему світоглядної домінантності: намітилося два основних підходи пошукової роботи: перший – світський; другий (нечисленний, заангажований конфесійно) репрезентований представниками церкви. На перспективу видається цікавим компаративний аналіз тематики досліджень та концептуальної логіки сюжетів. Важливою проблемою, яка потребує осмислення, видається сприйняття / несприйняття представниками церкви «новаційних» інтерпретаційних схем історії церкви (зокрема відносин із державою, ролі окремих осіб, угруповань тощо).

5) світським історіографам здебільшого бракує знань канонів церкви, теології тощо для осмислення процесів не лише зовнішніх проявів, але й для пояснення спонукальних мотивів поведінки служителів церкви, внутрішніх процесів розвитку церкви та облаштування церковного життя

Водночас ми свідомі того, що процеси «притягання» й «відштовхування» завжди йдуть поруч, переплітаються, створюючи неповторну гаму відтінків та нюансів. Відповідно маятниковий характер досліджень історії церкви спричинить відповідні коливання в бік нарощування не лише кількісної, але й якісної характеристики праць.

У науковому середовищі визначилося кілька підходів щодо осмислення історичного процесу (прибічники моделі позитивістської історії, еkleктичних теоретичних конструкцій, постмодерністського конституювання диференційованих галузевих знань та ін.). Мабуть не помилимося, стверджуючи переважання в науковому дискурсі «фактографічно орієнтованої історії».

«Фактографічно орієнтована історія» спирається на активне використання джерел. Розширення арсеналу й упровадження нового корпусу джерел, безперечно, заслуговує на схвалення. Водночас доволі часто за мереживом кількох сотень прикладів відсутнє концептуальне осмислення й аналіз порушеної проблеми. Поділяємо позицію сучасного дослідника В. Склокіна, що історики і в XIX ст., і нині стоять перед спокусою «ідола джерел». Йдеться про переконання, що джерела містять усю необхідну для пізнання реальності минулого інформацію, і тому для написання доброї історичної праці достатніми є пошук відповідних джерел, їхня критика та переказ їхнього змісту у

дослідженні. Проблематичність такого підходу полягає в тому, що безпосередніх даних джерел може бути цілком достатньо для опису індивідуальних дій окремих особистостей, натомість з описом і поясненням складніших історичних явищ та процесів уже далеко не все так просто. Адже джерела зазвичай не містять відповідних понять для опису таких речей, тож історик творить їх сам, аби адекватно концептуалізувати ці явища й процеси і, таким чином, зробити їх зрозумілими для нас. Фактографічно орієнтована історія залишається помітним явищем у широко витлумаченій західній історіографії (часто ховаючись за деклараціями про сучасні методи й теорії у вступних до книжок) та, як видається, абсолютно домінує в історіографії українській. У випадку України ситуацію додатково ускладнює наявність значного відсотка відвертої халтури та профанацій, особливо на рівні кандидатських і докторських дисертацій [33, с. 11]. Для ствердження чи заперечення останньої тези видається доволі корисним відвідування захистів дисертацій на здобуття наукового ступеня та відповідний аналіз характеру запитань, відповідей, відгуків (часто відверто компліментарних, суто формальних, без зауважень, «реєстраційних» тощо).

Серед проблем історіографічного дискурсу важливою є **неусталеність понятійно-категоріального апарату** досліджень історико-церковної проблематики. Як відомо, практично-теоретичний рівень кожної галузі науки визначається належним рівнем розробки її понятійно-категоріального апарату, наявність якого власне й виділяє напрямок досліджень у самостійну наукову систему. У свою чергу, понятійно-термінологічний апарат характеризується внутрішньою будовою, котра складається з окремих підструктур у вигляді категорій (понять і суджень), принципів, постулатів, які є підмурками в розробці концепцій, парадигм, виведенні закономірностей. Іноді терміни страждають від „тягаря часу” або мають зумовлену традиціями їх ненаукового використання установку щодо тих чи інших процесів. Зокрема, це стосується поняття „секта”, „сектантство”, які не є науковими. Їх життєвість була обумовлена усталеною традицією використання цього поняття з часу, коли панівна державна релігія піддавала решту релігійних учень гонінням, використовуючи при цьому навіть на законодавчому рівні кримінальне поняття „зловредная секта” [34].

Не завжди зрозумілим видається використання термінів «церковні історики», який здебільшого використовують як заміник терміну «історики церкви». Неусталеним залишається вживання великої й малої літер у написанні назви церкви, конфесій тощо

(приклад: Українська автокефальна православна церква – варіанти написання: лише перше слово – з великої, інший варіант – Українська Автокефальна Православна Церква та ін.). Не існує узгодженості щодо вживання термінів між дослідниками світської історіографії й представників церкви. Це лише кілька питань із великого переліку понять та термінів, які потребують узгодження як зовнішньо-візуальних термінологічних обрисів, так і з'ясування сутнісних характеристик.

Відтак доводиться констатувати, що термінологічна невизначеність, недосконалість теоретико-методологічної інструментарію й неусталеність категоріального апарату може створити чимало непорозумінь чи навіть й небажаних результатів обговорень замість фахової та неупередженої розмови.

Проблема «непоміченої історіографії». Напрацювання кожного науковця претендують на поцінування. Однак, доволі поширеним є явище, яке ми окреслили терміном «непомічена історіографія», коли винаходиться велосипед у конкретному одноосібному випадку. Дослідник згадує «для годиться» кілька «чергових» прізвищ (розуміючи, що «нульовий початок» дослідження будь-якої проблеми доволі відносний або взагалі неможливий), не вдаючись до розширеного пошуку дотичних проблем (досліджень), таким чином, виступаючи «першовідкривачем», «новатором», «піонером» дослідження задекларованої проблеми. Але завдання дослідника при підготовці історіографічного екскурсу саме й полягає в процесі виявлення інтелектуальних попередників будь-яких поглядів з акцентом на «обростанні» конкретної проблеми (що нового кожен з них додавав до її з'ясування? як оновився комплекс джерел? тощо).

Серед причин подібного явища «непоміченої історіографії» назвемо лише кілька:

- свідоме ігнорування доробку попередників;
- невміння аналізувати, синтезувати чи виокремлювати потрібну інформацію;
- недобросовісність наукового пошуку;
- конкуренція / ігнорування (це стосується не лише окремих дослідників, але й наукових осередків, наукових центрів);
- квапливість чи поспіх оприлюднення результатів (іноді результати досліджень публікуються без врахування географії видань й відповідно поширюються здебільшого регіонально);
- низька якість дослідження – у цій ситуації або «не помічають», бо з позиції «Іншого» наукова розвідка не варта уваги, або свідоме «уникнення» контакту, щоб «не образити»; (принагідно хотілося б

побажати більшої відповідальності наукових керівників за підготовку їх вихованцями дисертаційних досліджень та публікацій);

- існування своєрідного компромісу: «я не чіпатиму, то й мені минеться»;

- особисті відносини (або їх відсутність);

- слабкість (неналагодженість) комунікативного простору для обміну науковою інформацією (порівняй: забезпеченість науковою продукцією центральних наукових установ, наприклад, бібліотеки НАН України імені В.І. Вернадського й бібліотеки регіональні).

Замість висновкового реверансу стосовно окресленого сюжету, нагадаємо твердження одного з класиків сучасної історичної науки А. Гуревича: «...В умовах зростання інтелектуальної безвідповідальності частини гуманітаріїв розхитується й набуває проблемності поняття історичної істини» [35, с. 552].

Вочевидь, логічно пов'язати попередній сюжет з розмовою про **ресурс критики**, зокрема й щодо оцінки історіографічного доробку попередників. Кожний вчений – це особистість, далеко не простий характер, з власними амбіціями, усвідомленням значущості власних відкриттів і винаходів, з уподобаннями й пристрастями. Пригадалися рядки П. Рікера, який, посилаючись на «Левіафан» Т. Гоббса, називає три першочергові пристрасті, що сукупно характеризують природний стан як «війну всіх проти всіх»: суперництво, недовіра, прагнення слави [36, с. 157]. Не вдаватимемося до детального аналізу цих складових, але й ігнорувати їх у вимірі «непоміченої історіографії» навряд чи доречно.

...Пригадалось (без коментарів), як під час однієї з конференцій в Російській Федерації, де обговорювалися питання лабораторії історика і йшлося про розірваність наукового простору, один із відомих дослідників зауважив: «В Україні Ви читаете праці один одного – Ви такі злі рецензії пишете...»

Оцінювання історіографічного доробку потребує коректності викладу поглядів, переконливості аргументації. Одним із критеріїв має виступати етична доречність оцінювання з урахуванням контексту появи дослідження.

Оцінка напрацювань попередників передбачає врахування можливих історіографічних пасток, з-поміж яких – різні підходи, концептуальні напрямки, підміна понять чи сутнісних характеристик явищ і процесів, вибір інструментарію й методів дослідження. На цьому тлі доречно буде згадати і про зміну ракурсу запитань, який визначає межу зацікавленості дослідника аналізованим матеріалом. При трактуванні подій (наприклад, пов'язаних з історією УАПЦ-УПЦ)

важливо враховувати не лише історичне джерело— ми зможемо нагромадити нові факти, але доволі важливим є осмислення саме контексту фіксованих подій, що вимагає розширення пошукового поля й вихід за рамки лише історико-релігійної проблематики. Це в свою чергу потребує врахування розмаїття дослідницьких підходів, які, знов-таки, є частиною своєрідного ритуалу наукового доробку — вони постійно описуються, класифікуються, оцінюються, але... доволі часто насправді «не працюють», фактично не виконують своєї прямої функції — дуже рідко й неспішно виходять на поле аналізу конкретних явищ, де їм потрібно «продемонструвати» свої дослідницькі спроможності й де вони, як правило, зазнають поразки.

Азбукою людських взаємин є толерантність, повага до чужої думки, культура дискусій. Навряд чи виправданим є взаємне відштовхування. У цьому контексті академік НАН України І.Курас писав: « Коли в керівництві ВУАН виникли тертя й незгоди між Грушевським, з одного боку, і Єфремовим та Кримським, з другого, багато хто був схильний бачити в цьому лише особистий конфлікт, війну амбіцій. На практиці ж «незгоди» були спритно використані бюрократичним апаратом для того, щоб «розвінчувати» й знищувати одних вчених руками інших» [37, с. 300].

Професійна етика вимагає від історика обережності, толерантності, розсудливості, компетентності. Мусить існувати свобода іншої думки, якою б незручною й дискусійною вона не була. Врешті, як зауважив П. Рікер, «у взаємному визнанні завершується шлях самовизнання»[36, с. 177]. Поціновування історіографічного доробку потребує дотримання принципу, визначеного М. Блоком — «не засуджувати, а намагатись зрозуміти».

Особливо необхідні діалогічні умови й форми комунікації. «Замкнута» система науки сьогодні неможлива. Водночас спостерігається своєрідна **«розірваність простору»**, відособлена діяльність (свідома чи викликана об'єктивними обставинами), відсутність налагоджених контактів між центрами (осередками) тощо. Однією з причин подібної ситуації є неузгодженість або відсутність координації дій існуючих осередків із вивчення історико-релігійної проблематики. Фактично подібні осередки формуються за принципом особистісної заангажованості в парадигму історико-релігієзнавчих досліджень (тут постають питання персоналізації, формування наукових шкіл; однак: чи зберігається алгоритм наукової школи (вчитель-його учні-учні його учнів)? Рівень досліджень цих центрів? Тривалість / пролонгованість їх існування?). Поза тим, існування кількох розрізнених осередків за умови врахування напручовань

результатів колег, звісно, може каталізувати плідну й конструктивну співпрацю / конкуренцію.

Питання рецептивної творчості або інакше – встановлення залежності в ланцюгу проблеми автор-текст-читач. Артикуляція будь-якого дослідження неможлива без постаті дослідника (особи). Цілі й цінності вченого не лише визначають вибір суттєвого й несуттєвого, детермінують професійні зацікавлення, ситуації вибору й рішень, а й впливають на формування понятійного й категоріального каркасів, смислових конструкцій і побудову інтерпретацій тощо. При конструюванні тексту авторська концепція трансформується у модельовані вирази думки, які не завжди помічає (або зовсім не помічає) читач, налаштований на пошук відповідей й потрібних сюжетів у власній парадигмі

Але для автора важливо бути затребуваним, або в контексті історіографічного дискурсу скажемо дещо інакше – бути «прочитаним», увиразненим, «поміченим». Побіжно окреслимо ще один вимір проблеми – регіональний. Йдеться про створення своєрідних центрів досліджень історії церкви в Донецьку, Запоріжжі, Миколаєві, Полтаві та інших містах. На жаль, у кращому випадку, лише окремі роботи дослідників схожої проблематики потрапляють в поле зору одне одного. «Прочитання» чи «увиразнення» не відбувається не в сенсі нерозуміння або несприйняття думки чи результатів дослідження іншого, а через одну з причин «непоміченої історіографії», про які йшлося.

Мабуть, щасливий той дослідник, науковий доробок якого викликає рефлексії колег по цеху. Принагідно хочеться подякувати дослідниці історії церкви І. Преловській за «увиразнення» та наголос на моїй інтерпретації існування тяглості структури УАПЦ-УПЦ (1921-1937), причому з коригуванням нею зазначеної верхньої хронологічної межі; професорові С. Трояну за акцентуацію саме трискладовості дослідження: церква-держав-суспільство, й увиразнення новаторства свідомісного рівня суспільства (у рецензії на монографічне дослідження «Час випробувань») та всім, хто виявив зацікавлення результатами мого наукового пошуку.

Ми свідомі того, що порушені питання в багатьох аспектах є дразливими чи неоднозначними в потрактуванні. Пошук відповіді потребує подальшого осмислення й часу. Звісно, сюжети, вибудовані на прикладах історіографії історико-релігійної проблематики конкретного періоду, однак, можливо, їх екстраполяція на інші контексти матиме аналогічний чи протилежний результат. Нам

видалося важливим «проговорити» проблему, окреслити «більшові точки», щоб виявити їх локалізацію й уникнути «синдрому звикання».

Джерела та література

1. *Февр Л.* Как жить историей // Февр Л. Бои за Историю / Пер. с фр. – М., 1991. – С. 28.
2. *Лисяк-Рудницький І.* Історичні есе: У 2-х т. – К.: Основи, 1994. – Т.1. – С. 71.
3. *Головко В.* Історіографія кризи історичної науки. Український контекст / В.Головко. – К.: [Б.в.], 2003. – С. 20-21.
4. *Киридон А.М.* Державно-церковні відносини в радянській Україні 1917-1930-х рр.: історіографічний дискурс: Монографія / наук. ред. С. С. Троян. – Рівне: РІС КСУ, 2010. – 127 с. (Серія: Актуальні проблеми вітчизняної та всесвітньої історії).
5. *Калакура Я.С.* Українська історіографія: Курс лекцій. – К.: Генеза, 2004. – 496 с.
6. *Республіканська програма розвитку історичних досліджень, поліпшення вивчення і пропаганди історії Української РСР // Український історичний журнал (далі: УІЖ).* – 1990. – № 11. – С. 3-9.
7. *Єленський В.* Релігія після комунізму. Релігійно-соціальні зміни в процесі трансформації центрально- і східноєвропейських суспільств: фокус на Україні / В.Єленський. – К.: НПУ імені М.П.Драгоманова, 2002. – С. 109.
8. „... Мы должны быть искренними по отношению к Советской власти” / Публикацию подготовил М.И. Одинцов // Вопросы научного атеизма. – М.:Мысль, 1989.-Вып. 39. – С. 292-331.
9. *Новые документы В.И. Ленина (1920-1922) / Публикацию подготовили Ю. Ахапкин, И. Китаев, В.Степанов // Известия ЦК КПСС.* – 1990. – №4. – С. 190-197.
10. *Одинцов М.И.* Путь длиною в семь десятилетий: от конфронтации к сотрудничеству (государственно-церковные отношения в истории советского общества) / М.И.Одинцов // На пути к свободе совести / Сост. и общ. ред. Фурмана Д.Е. и о. Марка (Смирнова). – М.: Прогресс, 1989. – С. 29-71.
11. *Одинцов М.И.* Государство и церковь (История взаимоотношений. 1917-1938 гг.) / М.И.Одинцов. – М.: Знание, 1991. – 64 с.
12. *Алексеев В.А.* Иллюзии и догмы / В.А.Алексеев. – М.: Политиздат, 1991. – 400 с.
13. *Боцюрків Б.* Проблеми досліджень історії релігії та церкви в Україні у міжвоєнний період: джерела та їх опрацювання / Б.Боцюрків // Український археографічний щорічник. Вип. I / Сохань П.С. (гол. ред.) та ін. – К.: Наук, думка, 1992. – С. 285-294.
14. *Турченко Ф.* Українська автокефальна / Ф.Турченко, О.Ігнатуша // Вітчизна. – 1989. – №12. – С. 166-175.
15. *Бондаренко В.* УАПЦ: процес становлення / В.Бондаренко // Людина і світ. – 1990. – №8. – С. 15-18.
16. *Пилявець Л.* Автокефалія православної церкви на Україні / Л.Пилявець // Людина і світ. – 1990. – №5. – С. 19-24.
17. *Ісіченко Ю.* Українське православ'я: час вибору / Ю.Ісіченко // Прапор. – 1990. – №12. – С. 136-152.
18. *Іванишин В.* Українська церква і процес національного відродження / В.Іванишин. – Львів: [Б.в.], 1990. – 42 с.
19. *Мартирологія Українських Церков: У 4 т. - Т. 1.* Українська Православна Церква. Документи, матеріали, християнський самвидав України / Упоряд. і ред. О. Зінкевич і О. Воронин. – Торонто, Балтимор: Українське видавництво „Смолоסקип” імені В. Симоненка, 1987. – 1207 с.
20. *Власовський І.* Канонічні й історичні підстави для автокефалії Української Православної Церкви / І. Власовський. – Аугсбург: УАПЦ, 1948. – 23 с.
21. *Власовський І.* Нарис історії Української Православної Церкви: У 4 т., 5 кн. / І. Власовський. – Репр. відтвор. вид. 1961 р. – К.: Либідь, 1998. – Т. 4: (XX ст.), ч. I. – 368с.
22. *Воронин О.* Автокефалія

Української Православної Церкви / О.Воронин. – Кенсінгтон, 1990. – 64 с. 23. *Дорошенко Д.* Короткий нарис історії Християнської Церкви / Д.Дорошенко. – Вінніпег: Видання наук, тов-ва при Колегії св. Андрея у Вінніпегу, 1949. – 102 с. 24. *Дорошенко Д.* Православна церква в минулому й сучасному житті українського народу / Д.Дорошенко. – Берлін, 1990. – 69 с. 25. *Липинський В.* Релігія і церква в історії України / В.Липинський. – Нью-Йорк, 1956. – 111 с. 26. *Липківський В.*, митрополит. Відродження церкви в Україні 1917-1930 / В.Липківський, митрополит. – Торонто: Укр. вид-во „Добра книжка”. З друкарні ОО Василян, 1959. – 335 с. 27. *Липківський В.*, митрополит. Історія Української Православної Церкви. Розділ VII: Відродження Української Церкви / В.Липківський, митрополит. – Вінніпег, 1961. – 181 с. 28. *Лотоцький О.* Автокефалія: У 2-х т. / О.Лотоцький. – Т. 1. Засади автокефалії. – Репринтне вид. – К.: [Б.в.], 1999. – 207 с.; Т. 2. Нариси історії автокефальних церков. – Репр. Вид. – К.: [Б.в.], 1999. – 560 с. 29. *Полонська-Василенко Н.* Історичні підвалини УАПЦ / Н.Полонська-Василенко. – Мюнхен, 1964. – 125с. 30. *Киридон А.М.* Православна церква в Україні ХХ ст.: сучасна вітчизняна історіографія проблеми / А.Киридон // Наукові праці Кам'янець-Подільського університету: Історичні науки. – Кам'янець-Подільський: ОІОМ, 2001. –Т. 7(9). – С. 710-715. 31. *Ігнатуша О.М.* Державно-церковні взаємини в Україні 20-30-х рр.. ХХ ст. у світлі сучасної історіографії / О.М.Ігнатуша // Південний архів. Збірник наукових праць. Історичні науки. – Вип. 7. – Херсон: Вид-во ХДПУ, 2002. – С. 44-50. 32. *Колесник І.І.* Історія науки чи культури? В пошуках нової парадигми історіографії / І.І.Колесник // Історична наука на порозі ХХІ століття: підсумки та перспективи. Матер. Всеукр. наук. конф. (м. Харків, 15-17 листопада, 1995 р.). – Харків, 1995. – С. 42-47. 33. *Склокін В.* Після постмодернізму // УГО. – 2010. – Вип.15. – С. 9-23. 34. *Пчелинцев А. К* вопросу о терминах „традиционная религия” и „секта” // Релігійна свобода: мас-медіа, школа і церква як суспільні фактори утвердження: Науковий щорічник / За заг. ред.доктора філос. наук А. Колодного. – К.: [Б.в.], 2001. – С. 134-136. 35. *Гуревич А.* Историк конца XX века в поисках метода. Вступительные замечания // Гуревич А.Я. История – нескончаемый спор. – М.: Российск. гос. гуманитар. ун-т, 2005. – С. 551-561. 36. *Рикер П.* Путь признания: три очерка / Поль Рикер; [пер.с фр. И.И. Блауберг, И.С. Вдовиной]. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010. – 268 с. – (Книга света). 37. *Курас І.Ф.* Ювілей: деякі уроки в контексті сучасності // Курас І.Ф.Етнополітика: Історія і сучасність: статті, виступи, інтерв'ю 90-х років. – К.: ІПіЕНД, 1999. – С. 297-303.

Розділ 5.
РЕЛІГІЙНО-ЦЕРКОВНЕ ЖИТТЯ ГАЛИЧИНИ
(ДРУГА ПОЛОВИНА ХІХ-ПОЧ. ХХ СТ.):
АКТУАЛЬНИЙ СТАН ДОСЛІДЖЕНЬ

Історіографія проблеми релігійно-церковного життя Галичини другої половини ХІХ – початку ХХ ст., на жаль, доволі нерепрезентативна. Генеральний підхід до висвітлення цих процесів маємо в працях І. Химки¹⁹. Релігійне життя Галичини першої половини ХІХ ст. аналізується в дослідженнях О. Турія²⁰. Ситуативно релігійного-церковні процеси розглядалися дослідниками в контексті вивчення національно-політичного руху в Галичині другої половини ХІХ ст.²¹ та періодизації українського національного руху²².

¹⁹ *J.P. Himka. Priests and Peasants: The Greek Catholic Pastors and the Ukrainian National Movement in Austria, 1867-1900* // Canadian Slavonic Papers, 1979, № 21, p. 1-14; *J.P. Himka. The Greek Catholic Church and National-Building in Galicia, 1772-1918* // Harvard Ukrainian Studies, 1984, №8, p.426-452; *J.P. Himka. The Galician Villagers and the Ukrainian National Movement in the Nineteenth Century*, Edmontjne, London, 1988; *І. Химка. Греко-католицька Церква і національне відродження у Галичині, 1772-1918* // Ковчег: Збірник статей з церковної історії / Ред. Я. Грицак, Б.Гудзяк, Львів, 1993, Ч.1, с. 74-80; *І. Химка. Релігія й національність в Україні другої половини ХУІІІ-ХХ століть* // Ковчег: Науковий збірник із церковної історії / За ред. о. Бориса Гудзяка, Ігоря Скочилися, Олега Турія, Львів, 2003, Ч.4, с. 55-66.

²⁰ *О. Турій. Греко-католицька церква в суспільно-політичному житті Галичини, 1848-1867: Автореф. дис...к.і.н., Львів, 1994; О. Турій. Греко-католицький священник в Астрійській монархії середини ХІХ ст.: державний службовець чи душпастир? // Матеріали Другого міжнародного конгресу українців: історія, Львів, 1994, с. 56-62; О.Турій. Національне і політичне поєднання серед греко-католицького духовенства Галичини під час революції 1848-1849 рр. // Записки НТШ. Праці історично-філософської секції, Т. 228, Львів, 1994, с.183-206; О. Турій. Соціальний статус і матеріальне становище греко-католицького духовенства Галичини в середині ХІХ століття // Ковчег: Науковий збірник із церковної історії / За ред. Бориса Гудзяка, Ігоря Скочилися, Олега Турія, Львів, 2000, Ч.2, с. 115-148; О. Турій. Греко-католицька церква та українська національна ідентичність у Галичині // Ковчег: Науковий збірник із церковної історії / За ред. о. Бориса Гудзяка, Ігоря Скочилися, Олега Турія, Львів, 2003, Ч.4, с. 67-85.*

²¹ *О. Аркуша. Український національно-політичний рух у Галичині наприкінці 80-х рр. ХІХ ст. // Україна: Культурна спадщина, національна свідомість, державність: Зб. наук. пр. – Львів: Ін-т українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України, 1997. – Вип. 3-4. – С. 118-139; М. Мудрий. Спроби українсько-польського порозуміння в Галичині (60-70-і роки ХІХ ст.) // Україна. Культурна спадщина, національна свідомість, державність: Зб. наук. пр. – Львів: Ін-т українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України, 1997. – Вип. 3-4. – С. 58-117.*

Опосередковано в сучасному дискурсі постмодернових пошуків етнополітичних акторів проблемі релігійно-церковного життя присвячено сюжети в дослідженні І. Монолатія²³.

З огляду на відзначене важливо актуалізувати проблемне поле досліджень релігійно-церковного життя Галичини другої половини XIX – початку XX ст.²⁴. Йдеться про з'ясування дослідниками ролі й місця Церкви в процесах поглиблення структурованості суспільних сил на західноукраїнських землях й розгортання українського національного руху в рамках окресленого періоду.

У наукових розвідках здебільшого акцентується увага на ролі Греко-Католицької Церкви, розглядається ідентифікація національної ідентичності саме через релігійний чинник. Водночас на маргінесі залишаються питання взаємодії чи співіснування Церкви з іншими акторами суспільного поля, її внутрішній потенціал та зовнішні впливи тощо. Відтак до форматування проблемного поля дослідження спонукала слухна думка О. Турія: «Сьогодні в Україні...не бракує популярних і науковоподібних промов і писань, у яких теза про «провідну роль Греко-Католицької Церкви в українському національному відродженні» перетворюється мало не в нову догму на кшталт іншої «провідної ролі», закріпленої 6-ю статтею Конституції СРСР»²⁵. З одного боку, й справді, як писав відомий православний український історик Дмитро Дорошенко, «коли щось зберегло українську народність у Галичині від повної асиміляції з елементом польським, то це Греко-Католицька Церква з її східним обрядом»²⁶. А з іншого – така констатація аж ніяк не виключає інші, «незберігаючі» та

²² А. Каннелер. Національний рух українців у Росії та Галичині: спроба порівняння // Україна: культурна спадщина, національна свідомість, державність, К., 1992, с.104-119; П. Магочій. Українське національне відродження. Нова аналітична структура // Укр. іст. журн., 1991, №3, с.97-107; І.-П. Химка. Український національний рух у Галичині XIX ст в світлі нових теоретичних праць про націоналізм і національні рухи // Формування української нації: історія та інтерпретації. Матеріали круглого столу істориків України (Львів-Брюховичі, 27 серпня 1993 р.), Львів, 1995, с. 68-77.

²³ І.С. Монолатій. Разом, але майже окремо. Взаємодія етнополітичних акторів на західноукраїнських землях у 1867-1914 рр.: Монографія, Ів.-Франківськ: Лілея-НВ, 2010.

²⁴ У тексті актуалізація проблем виділена курсивом.

²⁵ О. Турій. Греко-католицька церква та українська національна ідентичність у Галичині // Ковчег: Науковий збірник із церковної історії. Ч.4: Еклезіяльна й національна ідентичність греко-католиків Центрально-Східної Європи / Відп. ред. О. Турій, Львів: Вид-во Укр.католицького ун-ту, 2003, с. 67.

²⁶ Д.І. Дорошенко. Нарис історії України, Львів, 1991, с.492.

«неукраїнські», варіанти співвідношення між церковно-обрядовою (чи еклезіальною) та національною ідентичностями. Постає питання: наскільки роль Греко-Католицької Церкви зумовлена внутрішніми, а наскільки зовнішніми чинниками?

Головна теза О Турія полягає в тому, що роль Унійної Церкви у формуванні власне української національної самосвідомості та розвитку українського національного руху аж ніяк не впливала із внутрішньої сутності самої Церкви як духовної інституції чи з характеру церковної унії (яка від кінця XVI ст. пов'язувала цю Церкву із Римським престолом і західнохристиянським світом, а тим більше не була наслідком її власного – осмисленого й цілеспрямованого – бажання таку роль відігравати). Історик зазначає, що приналежність до унії в окремі історичні періоди й за певних обставин була лише одним із (далеко не головних) чинників, які визначали національну тотожність українця. Іншими словами: далеко не всі українці були і є греко-католиками, як, рівно ж, далеко не всі греко-католики вважали і вважають себе українцями²⁷. При цьому наголошується, що за мовно-культурними критеріями від середини XVII ст. і аж до середини XIX ст. спостерігається виразна тенденція до прогресуючої полонізації, а в богословсько-літургійному відношенні – дедалі більшої латинізації цілого етосу київської християнської традиції загалом і вищої унійної єрархії та чернецтва зокрема²⁸. Дослідник порушує питання, чому ж тоді в Галичині Унійній Церкві судилося відіграти іншу роль? На думку деяких сучасних дослідників, важливе місце мала та обставина, що остаточний перехід галицьких єпархій до сучасної єдності з Римом відбувався майже через 100 років після укладення Брестської унії, внаслідок тривалої підготовки і свідомого вибору, в умовах давно існуючого і досить гострого українсько-польського антагонізму. Відтак повинні були визріти умови для відповідного реагування на «виклики».

Побіжно зауважимо, що при характеристиці релігійно-церковного життя в Галичині другої половини XIX-початку XX ст., на

²⁷ О. Турій. Греко-католицька церква та українська національна ідентичність у Галичині // Ковчег: Науковий збірник із церковної історії. Ч.4: Еклезіальна й національна ідентичність греко-католиків Центрально-Східної Європи / Відп. ред. О. Турій, Львів: Вид-во Укр.католицького ун-ту, 2003, с. 67.

²⁸ Детальніше див.: П. Галадза. Літургичне питання і розвиток богослужень напередодні Берестейської унії аж до кінця XVII ст. // Берестейська унія та внутрішнє життя Церкви в XVII ст.: Матеріали Четвертих «Берестейських читань», Львів, Луцьк, Київ, 2-6 жовтня 1995 р. / Ред. Б. Гудзяк, співред. О.Турій, Львів, 1997, с. 1-29 та ін.

нашу думку, умовно варто враховувати щонайменше два зрізи проблеми: оцінка ситуації з боку Греко-Католицької Церкви (тобто власне реакція самої Церкви на виклики суспільно-політичного розвитку) та погляди ззовні (наприклад, польських діячів на політику щодо Греко-Католицької Церкви в нових історичних реаліях). Однак це питання потребує подальшого детального вивчення.

Зміна суспільної ролі Церкви. На 1860-і роки спостерігається зміна соціально-політичної ситуації на західноукраїнських землях. Внаслідок невдачі польського повстання в Росії 1863 р. відбувся крутий поворот польської політики щодо Австрії – від опозиції до проголошення абсолютної лояльності та, як наслідок, співпартнерства в управлінні імперією. До того ж, байдужість і упередження українців щодо т.зв. Січневого повстання була неочікуваною й прикрою несподіванкою для поляків, які оцінили її як зраду²⁹. Наслідком цього, за визначенням Л. Нагорної, стала українська ідентичність, яка формувалася в Галичині як реакція на послідовно здійснюваний австрійською владою курс на забезпечення польського домінування в краї і відповідно на ґрунті політизації етнічності. Впродовж XIX ст. етнічний складник у фундаменті галицької концепції української нації постійно посилювався й зрештою переріс у виразний антиполонізм³⁰.

Щоб зайти своє місце в українському русі, Греко-Католицька Церква мусила передусім чітко сформулювати власну національну програму. У 1860-70-х рр. церковна верхівка, розчарована програшем децентралізаторських перетворень, стала опертям для русофільської орієнтації, і це, врешті, визначило трансформацію москвофільських ідей крізь призму галицького світосприймання та появу якісно нового феномена старорусинства з потужним політичним впливом. Із поглибленням кризи русофільства автоматично падали впливи церковної ієрархії, а безперервна полеміка між народовцями та старорусинами навколо питання національної ідентичності залучала до своєї орбіти духовенство, загрожуючи знищити Церкву як цілісну політичну силу. Вперто підтримуючи русофільство, церковна верхівка була приречена на другорядні ролі. Логіка поступального розвитку національних рухів вимагала від неї переходу до свідомого українства.

Порівнюючи розвиток національного руху українців у Наддніпрянській Україні та Галичині в XIX-XX ст., А.Каппелер на

²⁹ І. С. Монолатій. Разом, але майже окремо. Взаємодія етнополітичних акторів на західноукраїнських землях у 1867-1914 рр. Монографія, Ів.-Франківськ: Лілея-НВ, 2010, с. 297.

³⁰ Л. Нагорна. Національна ідентичність в Україні, К.: ІПіЕНД, 2002, с. 48-49.

основі положень про типологію національних рухів, висунутих М. Грохом та розвинених в працях І.-П. Химки, зазначає, що «греко-католицькі священники становили провідну групу в українському національному русі Галичини у фазах А і Б»³¹. Від священників походив рух культурного відродження в 1830-х і 40-х рр., Греко-католицька церква після 1848 р. становила інституційну основу національних організацій. Внаслідок згаданих особливостей історичного розвитку в галицько-руській спільноті крім духовенства просто не було іншої суспільної сили, яка могла б витворити програму національно-політичного розвитку і очолити цей рух. Така роль у «національному пробудженні» т.зв. «недержавних», або «малих» народів здебільшого належала духовній еліті³².

Гадаємо, слушно нагадати також важливу передумову, що, на думку О. Турія, привела до зміни суспільної ролі Унійної Церкви в Галичині вже в першій половині XIX ст. Йдеться про просвітницьку політику Габсбургів, яка докорінно відрізнялася від трактування з'єднаних із Римом християн східної традиції у колишній Польсько-Литовській державі та в тодішній Російській імперії³³. Греко-католицька єрархія (а саме так стали офіційно іменувати уніятів згідно з декретом Марії Терезії від 1774 р. з огляду на їх східний – «грецький»- обряд і західну-«римську»- юрисдикційну приналежність) здобула визнання і підтримку цісарського уряду, що проявилось у формальному зрівнянні в правах із римо-католиками, удоступненні загальної та богословської освіти (зокрема й рідною мовою), забезпеченні мінімального матеріального добробуту, організаційному оформленні церковно-адміністративних структур греко-католиків (1807 р. відновлено Галицьку митропоію) та інших змінах, пов'язаних із так званою політикою «йосифінізму», які, по суті, витворили новий тип унійного душпастиря.

Все це означало тісну інтегрованість Греко-Католицької Церкви як самостійного чинника в державно-політичній структурі на відміну

³¹ А. Канцелер. Національний рух українців у Росії та Галичині: спроба порівняння // Україна: культурна спадщина, національна свідомість, державність, К., 1992, с.111.

³² Р. Вульпіус. Релігія та національний рух у Східній Україні. Роль православного духовенства у «націотворенні»(кінець XIX-початок XX ст. // Ковчег: Науковий збірник із церковної історії, Львів, 2001, Ч.3, с. 321-333.

³³ О. Турій. Греко-католицька церква та українська національна ідентичність у Галичині // Ковчег: Науковий збірник із церковної історії.Ч.4: Еклезіяльна й національна ідентичність греко-католиків Центрально-Східної Європи / Відп. ред. О. Турій, Львів: Вид-во Укр.католицького ун-ту, 2003, с. 69.

від колишнього відсторонення й «латинської полонізації» в давній Речі Посполитій та одержавлення й «православної русифікації» в імперській Росії), що в свою чергу, призвело до більшої заангажованості священників у громадському житті своїх парохіян та їх залучення до культурно-просвітницької, а згодом – і національно-політичної діяльності³⁴. Відтак детального вивчення потребує характер релігійно-церковного життя в умовах зміни суспільно-політичної ситуації, місця й ролі Церкви, її внутрішні процеси, реакція на зовнішні виклики.

Конструювання ідентичності. Процес формування національної ідентичності та розвитку національного руху галицьких русинів не лише переходив через кілька різних етапів (описаних сучасними дослідниками націоналізму «малих народів»), але й включав кілька різних національно-політичних орієнтацій (польську, російську, австро-русинську, українську тощо), співвідношення між якими перебувало в постійній динаміці, у зв'язку з чим часто змінювався не лише характер самого руху, але й світогляд та переконання його окремих діячів³⁵.

Порушуючи проблему ідентичності, І. Монолатій пропонує розглядати конструювання її в Галичині як сукупність ідентифікацій етнічності і віросповідання, тобто йдеться про взаємопов'язаність етнічної та релігійної ідентифікації. Звідси – належність до певної етноконфесійної спільноти має два виміри. Перший – коли вона виступає інтеграційним чинником, а другий – коли протиставляється одна одній і є дезінтегруючим фактором. В умовах, коли головими факторами самоідентифікації виступали церква або релігійна спільнота, особливої значущості на західноукраїнських теренах набув

³⁴ Детальніше про це: *І.П. Химка*. Греко-Католицька Церква і національне відродження у Галичині, 1772-1918 // Ковчег: Збірник статей із церковної історії, Львів, 1993, Ч.1, с. 74-80; *О. Турій*. Греко-католицький священник в Австрійській монархії середини XIX ст.: державний службовець чи душпастир? // Матеріали II Міжнародного конгресу українців: історія, Львів, 1994, с.56-62;); *О. Турій*. Соціальний статус і матеріальне становище греко-католицького духовенства Галичини в середині XIX ст. // Ковчег: Науковий збірник із церковної історії, Львів, 2000, Ч.2, с. 115-116; *О. Турій*. Греко-католицька церква та українська національна ідентичність у Галичині // Ковчег: Науковий збірник із церковної історії / За ред. о. Бориса Гудзяка, Ігоря Скочилися, Олега Турія, Львів, 2003, Ч.4, с. 67-85.

³⁵ *О. Турій*. Греко-католицька церква та українська національна ідентичність у Галичині // Ковчег: Науковий збірник із церковної історії / За ред. о. Бориса Гудзяка, Ігоря Скочилися, Олега Турія, Львів, 2003, Ч.4, с. 70.

етнонаціональний фактор конфліктогенності релігійного середовища. Про нього документально відомо принаймні вже із ХУІ ст.³⁶.

Йдеться про своєрідний феномен Греко-Католицької Церкви. На переконання О. Турія, всупереч постійним намаганням польської світської та церковної еліти (не без «внутрішньої готовності» та «добровільного сприяння» частини самого унійного кліру) перетворити унію в місток до повної латинізації (та полонізації), вона, охопивши ще на початку ХУІІІ ст. практично всіх вірних східного обряду в Галичині, стала для них тією самою «руською вірою», таким само ідентифікаційним чинником, яким раніше було її заперечення. Різна церковно-обрядова приналежність (підсилена культурно-соціальними відмінностями) в умовах нерозвиненої національної самосвідомості була тим формальним бар'єром, який позначав межі (а значить дозволяв вирізнити) українця (русина) – греко-католика від поляка (мазура) – римо-католика. І цей чинник у повсякденному житті пересічного галичанина (українця чи поляка) мав набагато важливіше значення і «практичну актуалізацію», ніж якісь догматичні постулати чи юрисдикційні пов'язання, за якими греко-католики і римо-католики уважалися приналежними до одного віросповідання. Устійненню цього бар'єру «сприяла» фактична нерівність і постійні утиски єпархії та вірних східної традиції з боку їх польсько-латинських «братів по вірі»³⁷.

Відтак, особливістю процесу ідентифікації в Галичині було подвійне подвійне застосування релігійної аргументації для визначення національної політичної позиції. Водночас не менш важливим чинником був, як не парадоксально, низький рівень «конфесіоналізації» релігійної самосвідомості.

Церковно-обрядовий чинник мав важливе значення для відрізнєння галицьких русинів від поляків (хоча не варто надмірно його абсолютизувати). Залежно від політичної ситуації провідники галицьких русинів могли наполягати на тотожності еклезіяльної й національної приналежності або ж, навпаки, підкреслювати їх відмінність. Заслуговує на увагу думка О. Турія: «Оригінальність і унікальність Греко-Католицької Церкви полягала в тому, що її

³⁶ І. С. Монолатій. Разом, але майже окремо. Взаємодія етнополітичних акторів на західноукраїнських землях у 1867-1914 рр. Монографія, Ів.-Франківськ: Лілея-НВ, 2010, с. 454.

³⁷ О. Турій. Греко-католицька церква та українська національна ідентичність у Галичині // Ковчег: Науковий збірник із церковної історії. Ч.4: Еклезіяльна й національна ідентичність греко-католиків Центрально-Східної Європи / Відп. ред. О. Турій, Львів: Вид-во Укр. католицького ун-ту, 2003, с. 68-69.

священнослужителі й вірні одночасно виступали в двох іпостасях і, залежно від обставин, могли акцентувати на своєму «православному походженні» або не менш переконливо доводити свою «католицьку приналежність»³⁸. Звичайно, коли йшлося про статус «руської» Церкви в системі державного управління чи суспільних відносин, то єрархія апелювала до гарантованої владою «рівності усіх католицьких обрядів». Але якщо справа торкалася національно-політичних проблем, то унійне духовенство, навпаки, акцентувало на особливостях своєї церковної традиції. Таким чином, підкреслює історик, у середовищі греко-католицького духовенства щодо розуміння внутрішньої сутності й перспектив розвитку власної Церкви співіснувало дві полярних точки зору, які відображали дві (здавалось би) взаємовиключні тенденції:

1. до тісної інтеграції з католицьким світом і латинізації;
2. до возвеличення східної традиції й відновлення «первісної чистоти греко-слов'янського обряду».

Кожна із вказаних тенденцій мала свої межі: перша – златинщення, що в тих умовах означало б і ополячення; друга – «повернення» (а точніше – навернення) до православ'я, що несло загрозу русифікації. Тобто перемога одної з них привела б не лише до ліквідації унії та самої Церкви, але потенційно загрожувала би збереженню етнічної самобутності галицьких русинів.

Кризові явища в релігійно-церковному середовищі. Польська культурна, економічна й суспільно-політична домінація та необхідність адекватної протидії були сприятливим ґрунтом та й, зрештою, безпосередньо вплинули на посилення проросійських симпатій, які після поразки революції 1848-1849 рр. протягом кількох десятиліть були переважаючими в середовищі греко-католицької духовної та світської інтелігенції Галичини. Перехід на москвофільські позиції багатьох відомих і впливових діячів (зокрема й священників), поблажлива індиферентність чи, навіть, приховане сприяння поширенню панросійських ідей у пресі, літературі, шкільництві, обрядово-літургійній практиці з боку представників вищої церковної єрархії не могли не позначитися на політичному становищі й суспільному авторитеті Церкви³⁹.

³⁸ О. Турій. Греко-католицька церква та українська національна ідентичність у Галичині // Ковчег: Науковий збірник із церковної історії. Ч.4: Еклезіяльна й національна ідентичність греко-католиків Центрально-Східної Європи / Відп. ред. О. Турій, Львів: Вид-во Укр.католицького ун-ту, 2003, с. 75.

³⁹ О. Турій. Греко-католицька церква та українська національна ідентичність у Галичині // Ковчег: Науковий збірник із церковної історії. Ч.4: Еклезіяльна й

Постійні підозри й звинувачення у «відступництві» з боку латинського кліру та польської верхівки (яка в 1860-х роках перебрала в свої руки всю повноту влади в Галичині), байдужість австрійського уряду до долі «вірних рутенів», постійні коливання між лояльністю до Австрії та симпатіями до Росії серед самого греко-католицького кліру призвели до глибокої кризи у Церкві, яка виявилася, з одного боку, в хаотичному обрядовському русі, масовій еміграції священників до царської імперії, активній ролі галицького духовенства в ліквідації унії на Холмщині, й, нарешті, переході на православ'я у 1882 р. галицької парафії Гнилички; а з іншого боку, – в «козакофільстві» молодих семінаристів і священників, які, незважаючи на насмішки й заборони старшої генерації, читали й пропагували твори «схизматика» Шевченка, видавали книги й газети на «простонародном наречіі» фонетичним правописом іншого «схизматика» Куліша, спроваджували літературу, перекладали Святе Письмо, засновували наукові товариства й політичні партії разом із своїми однодумцями із Великої України. Як підкреслює О. Турій, ні конфесійна, ні навіть церковно-обрядова приналежність галицьких греко-католиків не були визначальним імперативом формування їхніх національно-політичних переконань, а радше навпаки, національна (або навіть націоналістична) ідеологія різних орієнтацій стимулювала осмислення (і переосмислення) еклезіяльної ідентичності самої Церкви та інструменталізацію її структур і служителів для національно-політичних потреб і цілей.

Греко-католицька церква в умовах трансформації галицького суспільства 1880-1890-х рр. Періодом глибинних ідейних трансформацій в українському галицькому суспільстві стали 80-і рр. XIX ст. При цьому, як зауважує О. Аркуша, суттєво впливали на суспільну психологію нові ідеї та рухи (лібералізм, демократизм, соціалізм, націоналізм), а також – зміцнення парламентаризму. Усталеній системі цінностей – освяченому Церквою культові монарха – йшов на зміну ідеал політично самостійної нації та конституційної демократії. Відтак 80-90-і рр. XIX ст. стали в історії Галичини часом інтенсивної «суспільної ферментації», диференціації та перегруповання сил на підставі нових груп інтересів, стрімкої політизації суспільства. «Українська» ситуація була заплутаною та

багатоваріантною, оскільки перед політичними силами одночасно стояла проблема не лише чіткої соціальної, а й національної самоідентифікації⁴⁰.

Визначальний вплив на духовне життя суспільства зберігала за собою українська Греко-Католицька Церква. Як складова частина християнської організації вона стояла перед потребою наново оцінити своє місце в політиці. Проголошення свободи віровизнання позбавило Церкву духовної монополії. Світогляд нових поколінь дедалі більше формували лібералізм та соціалізм у політиці, позитивізм у філософії, природознавство в науці. Вироблення позицій Католицької церкви щодо нових політичних сил припало на час папи Льва XIII (1879-1903). У його енцикліках засуджено лібералізм, соціалізм та демократичні свободи, піднесено провідне значення Церкви в подоланні соціальних протиріч, закликано створити міцні національні католицькі партії, які потім мали пропонувати урядам свою підтримку за поступки для Церкви.

У Галичині ці процеси мали свої особливості, що впливали зі специфіки національного руху. Якщо в європейських країнах носіями духовної та світської влади були різні суспільні прошарки, то для галицьких українців священницька ієрархія, охоплюючи протягом першої половини XIX ст. фактично всю інтелігенцію, уособлювала одночасно як релігійний, так і національно-політичний провід, творила міцну основу впорядкованості світу.

Тривалий час це відповідало світоглядові галицького суспільства, узгоджувалося з підсвідомим пошуком «історичної верстви», яка б, аналогічно до польської шляхти, мала легітимне право керувати національним життям. Вища греко-католицька ієрархія залишалася «загальним представником Русі» і в очах владущих сфер. Польські консерватори не раз намагалися створити українському русі впливову угодову партію під проводом митрополита. Тривале домінування в національному таборі позначалося на політичному світогляді духовенства, переконаного, що «нема кому його заступити на постерунку боротьби за національне існування»⁴¹.

⁴⁰ О. Аркуша.. Український національно-політичний рух у Галичині наприкінці 80-х рр. XIX ст. // Україна: Культурна спадщина, національна свідомість, державність: Зб. наук. пр., Львів: Ін-т українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України, 1997, вип. 3-4, с.120.

⁴¹ О. Аркуша.. Український національно-політичний рух у Галичині наприкінці 80-х рр. XIX ст. // Україна: Культурна спадщина, національна свідомість, державність: Зб. наук. пр., Львів: Ін-т українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України, 1997, вип. 3-4, с.120.

Однак наприкінці 80-х рр. XIX ст. Греко-католицька церква в Галичині опинилася перед фактом зростання світської інтелігенції, що прагнула поділити або й цілком перебрати її монопольне лідерство. Так, починаючи з 1860-х років роль посередників у контакті з селянами виконували також вчителі початкових шкіл, які здобували освіту в семінаріях. Хоча вони не мали у громаді такого високого авторитету та шанобливої поваги, як священники, проте вже в середині 1880-х років становили принаймні 15% загальної кількості активних учасників руху і відігравали важливу роль національних агітаторів на селі⁴².

Попри все, священники складали істотну частину інфраструктури національного руху на селі: в середині 1880-х рр. вони становили 60 голів читацьких товариств і спілок. Поряд зі священослужителями до групи духовенства належали також дяки, які стояли в соціальному відношенні ближче до селян і також відігравали важливу роль у русі. Вони становили приблизно чверть від загальної кількості діячів українського національного руху у 1880-х роках⁴³. Збіг релігійної конфесії з ідентичністю етнічної групи, спільне протистояння тискові католицької польської шляхти полегшували діяльність українських священиків у селянському середовищі.

Водночас А. Каппелер зазначає, що значення священиків як національних активістів наприкінці XIX ст. (з переходом до фази В), дещо зменшилось. Іван-Павло Химка, вивчаючи греко-католицьке духовенство Галичини, показав процес поступової втрати його впливу й провідної ролі в національному русі на користь світської, здебільшого соціалістично налаштованій еліті. Священники, засновуючи читальні та реалізуючи інші просвітницькі ініціативи, що мали виразно український характер, сприяли розвитку освіченості селян, котрі вже більше не відчували потреби в патерналістській опіці своїх душпастирів; посилювалась критика окремих парохів та Церкви загалом, консервативні погляди яких усе більше входили у суперечність із дедалі популярнішими соціалістично-атеїстичними ідеями. Таким чином, греко-католицьке духовенство було відсунуте на

⁴² А. Каппелер. Національний рух українців у Росії та Галичині: спроба порівняння // Україна: культурна спадщина, національна свідомість, державність, К., 1992, с.113.

⁴³ А. Каппелер. Національний рух українців у Росії та Галичині: спроба порівняння // Україна: культурна спадщина, національна свідомість, державність, К., 1992, с.111; J.P. Himka. The Galician Villagers and the Ukrainian National Movement in the Nineteenth Century, Edmontjne, London, 1988, p.85, 129.

задній план тим рухом, який воно саме започаткувало⁴⁴. Проте, на думку І.-П. Химки, священники обіймали центральне місце у національному українському русі до Першої світової війни⁴⁵.

До того ж українські священники не могли серйозно конкурувати з фаховими польськими політиками на парламентських теренах. Духовенство воліло творити політику у власних єпархіях, завжди підкреслювало пріоритет інтересів віри, рідко виявляло активність у сеймових і парламентських представництвах, оскільки це потребувало рутинної праці та знань з різних галузей.

На середину 1870-х років на Греко-Католицьку Церкву особливу увагу звернули польські політики. До цього спричинилися події на Холмщині, де 1875 р. (не без сприяння вихідців із Галичини) ліквідовано уніатську Церкву. Погляди польських діячів на політику щодо Греко-Католицької Церкви цього періоду М. Мудрий умовно пропонує поділити на дві групи⁴⁶. Перший підхід передбачав, під претекстом боротьби з москвофільством (панславістськими і православними тенденціями), поставити уніатську Церкву в Галичині під контроль польської крайової влади. Його прихильником був Ф. Земялковський, який від 1873 р. в австрійському уряді займав посаду «міністра для Галичини». Другий підхід спирався, з одного боку, на традиційне уявлення про уніатську Церкву в Галичині як про політичного представника українського народу, а з іншого – на погляд на Церкву як на консервативну, а отже, менш антипольську, ніж нечисленна світська українська інтелігенція, силу, здатну формувати суспільні настрої. Такий підхід передбачав привернення уваги до стану речей у Греко-Католицькій Церкві насамперед римських кіл. У цьому напрямі в другій половині 1870-х років активно діяв А. Сапега (на його думку, справжнє джерело українсько-польського конфлікту лежало в господарській та релігійній площині). Відтак поєднання грецького обряду з латинським могло б призвести до ліквідації українсько-польського порозуміння.

⁴⁴ Р. Вульпіус. Релігія та національний рух у Східній Україні. Роль православного духовенства у «націотворенні»(кінець XIX-початок XX ст. // Ковчег: Науковий збірник із церковної історії, Львів, 2001, Ч.3, с. 324.

⁴⁵ J.P. Himka. The Galician Villagers and the Ukrainian National Movement in the Nineteenth Century, Edmontjne, London, 1988, p. 142.

⁴⁶ М. Мудрий. Спроби українсько-польського порозуміння в Галичині (60-70-і роки XIX ст.) // Україна. Культурна спадщина, національна свідомість, державність: Зб. наук. пр., Львів: Ін-т українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України, 1997, Вип. 3-4, с.103-104.

На середину 1880-х рр. чітко простежувалося прагнення Церкви повернути собі лідерство в національно-політичному русі. 1885 р. це призвело до відкритого зіткнення зі світськими політиками. За підтримки намісника Ф. Залеського С. Сембратович почав видавати релігійно-політичний часопис «Мир». У першій програмній статті зазначалося, що світські партії «з містичними і майже ніюли ясно не висказаними програмами» спричинили в Галичині «незмиримий хаос». Тому Церква змушена висунути власне політичне кредо: 1) вірність унії; 2) вірність (С.123) Австрії; 3) неодмінність спільної роботи для народу. Ця програма мала надто загальний характер, однак її позитивною рисою був пошук універсальної платформи консолідації українських сил на ґрунті, що поєднував австрійський лоялізм (заперечення «москвофільства»), католицькі цінності (відкидання радикалізму, наголос на слові «унія» підкреслював українську окремішність) з визнанням неодмінності організації широкого загалу (критика політичної пасивності).

Того ж року С. Сембратович, заручившись згодою Ф. Залеського, домігся перемоги своїх («митрополичих») кандидатів на виборах до Державної Ради над об'єднаним народовсько-старорусинським комітетом. Це викликало обурення українських світських політиків, відтоді «митрополит мав обидві партії проти себе».

Однак Церква не припинила напруженого пошуку свого місця в політичному спектрі. Наступний з черги варіант запропоновано в опублікованій 1890 р. брошурі «Где шукати Русинам спасенія?». У ній зазначалося, що бидві українські партії, відійшовши від свого природного лідера – митрополита – дотримуються неприйнятних крайніх поглядів. Подолати міжпартійну боротьбу пропонувалося через відзискання свого впливу в обох угрупованнях, а згодом – об'єднання під його проводом поміркованих діячів. Базою нового утворення мав стати величезний загал населення (т.зв. «третя партія»), що тримався центристських поглядів. Ця програма мала радше декларативний характер: у неї не було реального підґрунтя. Центристська орієнтація Церкви (властиво – орієнтація на пасивні та аполітичні прошарки) не відповідала повністю її природі, з якої мала б впливати підтримка консерватизму. А такого, беручи до уваги зміну національної платформи Церкви, не могло бути через деформовану структуру українського руху, в якому місце правих займали русофіли. В цьому сенсі модернізація національно-політичної ідеології Греко-католицької церкви була певною мірою викликом свідомому українству, стимулювала виникнення сил, спроможних вживати прийнятних зустрічних заходів.

Надто загальний характер пропонованих Церквою програм, очевидний зв'язок з польськими урядовими колами не могли забезпечити популярність. На силу протримавшись декілька років, часопис «Мир» припинив своє існування.

Низка невдалих зіткнень зі світськими політиками засвідчили безпідставність претензії Церкви на монопольне лідерство. Об'єктивно цей факт зафіксував наближення українського руху до європейських стандартів, згідно з якими носіями духовної та політичної влади мали бути різні прошарки; і в остаточному підсумку пішов на користь самій Церкві, інтересам якої відповідав не опір світським силам, а пошук серед них прийняттого союзника. Засвідчивши, що підтримки владних сфер замало для домінування в українському русі, спроба порозуміння С. Сембратовича з намісництвом водночас продемонструвала можливість угодних контактів, поповнила україніську політику їх досвідом і підтвердила, що особа митрополита досить авторитетна, аби змусити владу вислухати українські постулати.

Наприкінці 1880-х рр. як українські народовці (які потребували «освячення» Церквою «української» програми та її авторитету для контактів з урядовими колами), так і верхівка церковної ієрархії (після невдалих спроб повернути собі лідерство в національному русі усвідомлювала необхідність поступок світським політикам і шукала для цього найсприятливішу силу) об'єктивно були зацікавлені в союзі.

Міжконфесійні й міжрелігійні стосунки. Головні соціокультурні суперечності міжетнічної взаємодії, а подекуди й конфліктів на західноукраїнських землях у досліджуваній період зумовлені об'єктивними і суб'єктивними факторами. З-поміж перших виокремлюємо боротьбу за національну Церкву в умовах тісного переплетіння етнічних та етноконфесійних цінностей. Ціннісні суперечності між суб'єктами інтеракціонізму гальванізувала й мова, яка була одним із каталізаторів етнополітичної мобілізації дискримінованих груп. Сюди ж додалася й боротьба етнічних меншин за школу з рідною для них мовою навчання. Застосування ж владою й польськими політичними акторами релігії як допоміжного засобу етнічної асиміляції «чужих», а також спробу втілення католицького варіанта етнонаціоналізму, на думку І. Монолатія, можна розглядати як фактор суб'єктивний⁴⁷.

⁴⁷ І.С. Монолатій. Разом, але майже окремо. Взаємодія етнополітичних акторів на західноукраїнських землях у 1867-1914 рр.: Монографія, Ів.-Франківськ: Лілея-НВ, 2010, с. 453.

Оскільки міжгрупові суперечності поставали в різних сферах суспільного життя, то у своєрідній градації значущості їх причин головними, вірогідно, слід вважати дві групи соціокультурних конфліктів. Перша з них об'єднувала суперечності й конфлікти, що виникали під дією релігійного фактора. До них в основному відносилися зіткнення між різними конфесіями, суперечності між конфесіями й державою, розбіжності всередині самої конфесії. Друга поєднувала конфлікти, які виникали під впливом етнічного фактора. До них відповідно до категорії соціальних інтересів відносимо ціннісні суперечності між суб'єктами міжетнічної взаємодії⁴⁸.

У 40-50-х роках XIX ст. сфера етноконфесійних відносин стала дзеркалом суперечностей, які чітко простежувалися в українсько-польському ракурсі. Так, під час «Весни народів» ієрархія греко-католицької церкви неприхильно зустріла саму революцію, не підтримала її ідеї і залишалася у фарватері урядової політики, чинячи опір польським діячам, які намагалися залучити руське духовництво та його паству до реалізації своєї мети – відбудови «історичної Польщі»⁴⁹.

Зокрема до напруги в міжконфесійній сфері Львова призводила постійна конфронтація місцевих єврейських кагалів з міською владою і християнським населенням. Схожу тональність мали й взаємини між християнськими конфесіями та юдеями у Станіславі. Так, на середину XIX ст. на 56 крамниць Станіслава тільки десять були в руках римо-католиків, а в 1880-х рр. крамниць християн налічувалося лише 14.

Опосередкованим наслідком польсько-єврейського суперництва в царині торгівлі стали й обмеження стосовно діяльності юдейської громади, формально пов'язані з будівництвом синагоги. Їх узагальнив привілей станіславівський юдейській громаді львівського римо-католицького архієпископа Вацлава Сераковського від 28 червня 1761

⁴⁸ *І.С. Монолатій*. Разом, але майже окремо. Взаємодія етнополітичних акторів на західноукраїнських землях у 1867-1914 рр.: Монографія, Ів.-Франківськ: Лілея-НВ, 2010, с. 453-456.

⁴⁹ *Головна руська Рада (1848-1851): протоколи засідань і книга кореспонденції* / За ред. О. Турія, упоряд. У. Кришталович, І. Сварник / (ред. О. Турій), Львів: Ін-т історії Церкви Українського Католицького Університету, 2002, с. XI; *О. Турій*. Національне і політичне полонофілство серед греко-католицького духовенства Галичини під час революції 1848-1849 рр. // *Записки НТШ. Праці історично-філософської секції*, Т. 228, Львів, 1994, с. 183-206; *І.С. Монолатій*. Разом, але майже окремо. Взаємодія етнополітичних акторів на західноукраїнських землях у 1867-1914 рр.: Монографія, Ів.-Франківськ: Лілея-НВ, 2010, с. 456.

р. Зокрема встановлювалося, що в неділі. З суботи на неділю та церковні свята орендарі, продавці горілчаних виробів, пекарі не мають права торгувати чи виробляти товари для продажу чи власних потреб. Усім іншим євреям-містянам. Які займалися торгівлею, заборонили впродовж недільного чи святкового дня відчиняти свої крамниці, а також займатися публічною торгівлею перед власним будинком чи його воротами (ст. 3). Про обмеження свободи віровизнання свідчили й ті статті привілею, які вказували, що під час процесії на свято Божого Тіла або у випадку, коли римо-католицький священик іде чи їде до хворого з Найсвятішими Тайнами, юдеї мусять заховатися в свої помешкання і зачинити вікна (ст.4). Дійшло до того, що юдеям заборонили запрошувати до себе в помешкання християн і самим до них приходити. Якщо ж такі випадки траплялися, то, скажімо, щодо християн, які їли чи пили в євреїв, передбачалася церковна відповідальність, а такі особи вважалися такими, що впали в гріх перед церквою (ст.6).

Інший ракурс конфліктогенної взаємодії – взаємини євреїв з вірменами.

Водночас серед різних чинників, які провокували напруження в міжконфесійних і міжцерковних стосунках, найсуттєвішу роль відіграла сутність польського етнонаціоналізму. В бчєнні його представників першість римо-католицької церкви була незаперечною, однак в образі «поляка-католика» етнічне мало домінувати над клерикальним. Очевидними були претензії на цивілізаційну місію, яку римо-католицька церква закріпила за собою. Тому такі міфологеми, зрозуміло, ставали на заваді толерантному співіснуванню з «чужими».

Суттєвий приклад – конкордат (угода) між римо-католицькою та греко-католицькою ієрархією про співжиття вірних двох обрядів та їхньої ієрархій в Галицькій церковній провінції. Вперше про таку домовленість заговорили в 1853 р., а вже через десять років її затвердив Папа Пій IX декретом конгрегації від 17 липня 1863 р. В жовтні того ж 1863 року конкордат проголосили як міжобрядове порозуміння поляків і українців у Галичині.

Зауважимо: довгі десятиліття по тому угода 1863 року для політичних акторів поляків залишалася, як згадував Ст. Гломбінський, «символом фактичної незгоди». З іншого боку міжцерковна угода стала своєрідним стимуляційним фактором для активізації римо-католицької церкви в здійсненні ролі форпосту польськості в досліджуваному регіоні.

Спроби реалізації положень конкордату 1863 р. визначили нові тенденції в міжцерковному та міжконфесійному діалозі, адже в

контексті «цивілізаційного підходу» йдеться про зіткнення цінностей , яке контрастніше простежується у фокусі взаємин двох християнських конфесій. (Котигоренко Віктор Теоретичні виміри етнічних контекстів суспільного конфлікту // Людина і політика. – 2002. – №5. – С. 28-29; Шемякин Я.Г. Этнические конфликты : цивилизационный ракурс // Общественные науки и современность. – 1998. – № 4. – С. 49-50). Саме в такому дискурсі прочитується міжетнічна дистанція між римо-католиками і греко-католиками, яка й провокувала латентний етноконфесійний конфлікт. Його значущим компонентом стала проблема прозелітизму (прозелітизм – намагання навернути в свою релігію послідовників інших віровчень), запрограмована конкуренцією християнських церков між собою в «крадіжці душ» або за «вудіння риби в сусідському ставку».

Наприклад, численні закиди в прозелітизмі з боку греко-католиків містилися в публікаціях репрезентантів польського варіанта греко-католицизму: «Не можна навіть дивуватися, що польські селяни, не маючи поблизу костьолу, зтероризовані Русинами , йдуть на спокуси з боку грецьких (греко-католицьких) парохів». Як один із численних дрказів цього наводився факт «навернення » в греко-католицизм 86-ти осіб римо-католицького визнання з с. Буші Бережанського повіту.

Греко-католикам закидали примушування до виховання дітей з мішаних українсько-польських шлюбів (15 % від їх загальної кількості)в одному обряді. Такі шлюби греко-католицька церква нібито використовувала в «гонитві за латинськими душами» не тільки з релігійного запалу, але й з матеріальних міркувань – для поліпшення стану зuboжілих родин. А що йшлося про поляків греко-католицького обряду (які становили, скажімо, в 1910 р., -6,% в Галичині і 6,5% на Буковині), то змагальний характер співіснування культурних підсистем, зумовлений конкуренцією «своїх» і «чужих» у духовній сфері , засвідчує статистика етноконфесійних поділів у досліджуваному хронотопі.

Етноконфесійний поділ Галичини за розмовними мовами станом на 1910 р.:

Римо і вірмено-католиків- 3 732 290

Греко-католиків – 3 379 233

Греко і вірмено-православні – 2 841

Євангелісти – 37 693

Юдеї – 871 804

Інші та безконфесійні – 663.

У цьому випадку почуття етнічної належності зазвичай пов'язувалося з конфесійною належністю і/або мовою повсякденного спілкування.

У цьому контексті потребує вивчення релігійне життя німців Галичини, виконання ними релігійних практик. Переходи німців Східної Галичини протестантського віровизнання в католицизм і греко-католицизм були не окремими епізодами, а звичним явищем⁵⁰. Цікаво було б простежити характер цих процесів. Подальшого вивчення потребує проблема релігійної толерації, скажімо, православних і греко-католиків.

Роль представників церковної ієрархії. Характер етноконфесійних стосунків не в останню чергу залежав від позиції представників вищої церковної ієрархії. Найчисельнішою є група досліджень, присвячена життєвому шляху та діяльності митрополита А. Шептицького. Однак персоналії представників Церкви залишаються лакунарними. Модернізація національно-політичної платформи Греко-католицької церкви припала на час правління митрополита Сильвестра Сембратовича ((1882)(1885)-1898).

Показовими є наголоси А.Шептицького в його пастирському листі від 16 травня 1904 р. «До поляків греко-католицького обряду». У ньому фігурують твердження про згубний вплив прозелітизму і заборона самовільно переходити на інший обряд: «Зміна обряду є зрадою свого законного пастиря і занеханням звичаїв традиції предків. Не годиться порушувати обряд ... з матеріальних причин.[...] зміна обряду, оголошена у старостві, не може бути прийнята церковною владою, бо така не буде законною і правдивою. Віруючі. Навіть якщо вони змінили обряд, не перестають бути підданими духовної влади свого законного пастиря» (Пастирське послання митр. Андрея Шептицького до поляків греко-католицького обряду // Митрополит Андрей Шептицький. Життя і діяльність. Документи і матеріали 1899-1944. – Т. II. Церква і суспільне питання .Кн.I: Пастирське вчення та діяльність – Львів: Вид-во отців Василян «Місіонер», 1998. – С. 327).

Висновки. На основі вивчення сучасних підходів до висвітлення процесів релігійно-церковного життя Галичини другої половини XIX-початку XX ст., актуальними, на нашу думку, є проблеми національної

⁵⁰ П. Сіреджук. Асиміляційні процеси в середовищі німців Східної Галичини (XIX ст.- 30-ті роки XX ст.) // Галичина. Всеукраїнський науковий і культурно-просвітній краєзнавчий часопис, Івано-Франківськ, 2005, № 11, с. 171.

ідентичності, інтегрованість Греко-католицької церкви як самостійного чинника в державно-політичній структурі, статусність Греко-католицької церкви в державно-політичних структурах Австрійської та Російської імперій (порівняльний аспект), проблема співіснування різних конфесій, роль лідерів, типологічна характеристика унійного душпастиря (творення нового типу унійного душпастиря) тощо. Питання полягає в тому, чи можна Греко-католицьку церкву розглядати як впливового актора українського етнічного руху на західноукраїнських землях в умовах пробудження національної окремішності українців Галичини.

Провідна роль греко-католицького духовенства у суспільному житті українського населення Галичини була не лише об'єктивно зумовлена, але й історично обмежена, а тому воно рано чи пізно мусило поступитися місцем іншим силам. Як не парадоксально, але якраз своєю турботою про виховання світської інтелігенції (зокрема й у власних родинях) та титанічною працею серед народу (поширенням освіти і культури, заснуванням читалень, пропагандою тверезості, створенням різних господарських і фінансових об'єднань), - священники власноруч підкопали ті засади, на яких ґрунтувалася ця провідна роль Церкви і підштовхнули українське суспільство (основну масу якого складало селянство) до вироблення нових політичних ідей та формування нових національно-політичних структур аж до виникнення радикальної течії (яка висунула на передній план соціальні вимоги й зайняла відверто антиклерикальні позиції). У 1870-90-х роках розвиток Греко-католицької церкви в Галичині визначали дві суперечливі тенденції: 1) бажання зберегти усталені в середньовіччі цінності та традиції; 2) намагання пристосувати Церкву до нових умов, породжених ліберальними віяннями: в умовах втрати духовної та політичної монополії виробити власну політичну доктрину та, враховуючи реалії. Наприкінці XIX ст. національний рух галицьких українців досяг такого рівня розвитку, коли він уже не потребував політичного проводу Церкви, хоча вона якраз найбільше спричинилася до його становлення. Ще один парадокс полягав в тому, що втрата церковною єрархією своєї провідної ролі в суспільно-політичному житті збіглася з остаточною перемогою української національної ідентичності в масовій самосвідомості галицьких греко-католиків, що відбулося, насамперед, під впливом культурно-освітніх та соціально-політичних, а не конфесійних чи еклезіальних чинників. Церква хоч і втратила свою функцію головного індикатора національної ідентичності, все ж була важливим консолідаційним чинником і духовною опорою в змаганнях за українську державність.

Розділ 6.

РОСІЙСЬКА ПРАВОСЛАВНА ЦЕРКВА В УКРАЇНІ: ЦЕРКВА В УМОВАХ КРАХУ РОСІЙСЬКОЇ ІМПЕРІЇ

Насамперед спробуємо окреслити ситуацію, що склалася на час революційних подій 1917 року, які зруйнували стару державну систему, водночас об'єктивно порушуючи питання про статус церковної інституції в умовах нової політичної дійсності. Разом із тим, зауважимо, що церковна проблема, зокрема ідея реформування самої церкви, гостро постала ще напередодні революційних подій. Динамічні соціально-політичні процеси породжували зміну ціннісних орієнтирів суспільства, які визначали уявлення щодо найважливіших заборон, обмежень, моральних норм. Тому цілком зрозуміло, чому в умовах революційних подій 1917 року та кризових явищ, спричинених Першою світовою війною, перед серйозним світоглядним випробуванням опинилися і православна віра та церква.

Наростання соціальної напруженості, спричинене Першою світовою війною, посилило невдоволення щодо церкви серед населення (поширювалося й на зв'язки з державою), поглибило соціальні і національні суперечності між духовенством, сприяло невдоволенню бюрократизацією централізованої системи устрою тощо. Більше того, не вирішеність релігійного питання фактично стала одним із суттєвих чинників революційної ситуації, що склалася в Російській імперії.

Тому не випадковою стала поява різних варіантів оновлення церкви, перегляду її статусу в державі, змін суспільного устрою в ході революційних подій, в умовах бурхливого розвитку багатопартійності, в тому числі і в Україні. Не вдаючись до детального аналізу ставлення різних соціально-політичних сил до релігійно-церковного питання (його вже наведено в історичних дослідженнях¹), обмежимося лише окресленням основних моделей оновлення церковного життя в цей період. Це, сподіваємося, дасть можливість піддати сумніву відповідну більшовицьку історіографічну модель державно-церковних взаємин.

Утвердження влади Тимчасового уряду в ході революції передбачало демократизацію всіх сфер життя на території Російської імперії. Нова влада низкою постанов („Про скасування віросповідних і національних обмежень” (від 20 березня), „Про свободу совісті” (від 14 липня) та ін.) визначила доволі чіткий курс на проголошення свободи віросповідань, узаконення позавіросповідного громадянського стану, часткове (переважно економічного характеру) відокремлення церкви від держави². На думку історика і церковно-громадського діяча

А. Карташова, Тимчасовий уряд пропонував „не систему „відокремлення” церкви від держави, а лише систему „віддалення” двох сторін одна від одної на таку відстань, яка б давала і Церкві свободу, і Державі дозволяла бути світською, а не однобічно конфесійною”³. Фактично уряд схилився не до відокремлення, а до цивілізованого співробітництва з церквою.

Між тим, ліві російські та українські політичні партії соціалістів-революціонерів і соціал-демократів серед програмних вимог передбачали відокремлення церкви від держави, підтримуючи націоналізацію церковно-монастирських земель. Вони вважали релігію особистою справою кожного⁴.

У той час, коли російські праві партії (монархісти, октябристи) ідеалізували Російську православну церкву, зміцнену матеріальними і моральними зв'язками з державою, українські консерватори в особі представників Української демократично-хліборобської партії домагалися повного забезпечення свободи віри. Причому, на їх думку, поміж рівними за своїми правами всіма віросповіданнями України перше місце мусить належати церкві православній, яка повинна мати соборний устрій і бути автокефальною, незалежною від всяких чужосторонніх політичних впливів і від держави з своїм внутрішнім ладом.

Центристи – російська партія конституційних демократів (кадети), Українська партія соціалістів-федералістів, Українська народна партія, і Українська партія соціалістів-самостійників – обстоювали відокремлення церкви від держави з урахуванням національних традицій. Так, остання з названих партій на з'їзді в грудні 1917 року визначила, що церква в Україні має бути незалежною за статусом і українською за суттю (згідно з історичною традицією), а богослужіння слід відправляти українською мовою. При цьому мала бути декларована свобода віросповідань як запорука свободи народу.

„Пересічному люду” було складно розібратися в нюансах політичних програм різноманітних партій, які мали своєрідні точки зіткнення (зазначимо: радянська історіографія єдиною силою, що боролася за соціалізм, розглядала лише партію більшовиків). У цьому контексті досить промовистим є факт видання пропагандистської літератури. Так, наприклад, своєрідним „бестселером” 1917 року стала брошура В.Лібкнехта „Павуки і мухи”, яка витримала понад 20 видань. У ній яскраво, виразно змальовувався „образ ворога” – павука: „Павуки – це пани, сріблολюбці, експлуататори, дворяни, багачі, попи, звідники, всілякі дармоїди”. Її друкували і більшовицькі, і есерівські, і меншовицькі видавництва⁵. Тому не дивно, що, за підрахунками

Х. Астрахана, станом на 1917 рік 69,5% робітників, не розрізняючи „відтінків”, підтримували всі соціалістичні партії⁶.

Селянська маса теж, як підкреслив російський дослідник В.Булдаков, „виявилася позбавленою імунітету від більш зрозумілої соціалістичної демагогії”⁷. Оскільки в Росії соціальний ідеал практично завжди пов’язувався з народним очікуванням від влади рішучих дій, перемогу могли здобути лише ті, хто давав конкретні відповіді на наболілі питання, пропонував радикальні заходи та відповідний символ віри. Наростання настроїв на користь утвердження „твердої” влади, порядку і дисципліни в країні фіксує на основі масової селянської кореспонденції весни-осені 1917 року дослідниця О.Поршньова⁸. Авторка вважає, що під впливом подій 1917 року поглиблювалася радикалізація соціальних прагнень мас і, як наслідок, спостерігалася поєднання традиційних (скхильність до авторитарного порядку, твердої влади, дисципліни, відданість християнським ідеалам, віра в Бога, православна обрядовість тощо) і революційних (орієнтованих на соціалістичний ідеал) настанов.

Існування такої „змички” в масовій свідомості (оскільки „селянська” свідомість може виступати репрезентантом тогочасного суспільства Росії в цілому) призвело до специфічно традиціоналістської ментальної основи сприйняття соціалістичного ідеалу, коли релігійні уявлення поєднувались із прагненням справедливості й суспільного ідеалу в реальному земному житті. Таким чином, можна припустити, що релігійно-містична свідомість підготувала своєрідний ґрунт для сприйняття соціалістичних ідей як певного надціннісного ідеалу, здатного замінити певною мірою офіційно-церковну ідеологію, яка на той час переживала глибоку кризу (зрозумілими є вимоги „християнського соціалізму”).

„Єдиною силою, здатною, з одного боку, завершити розклад старого, а з іншого – zorganizувати нове.., виявився на той момент лише більшовизм”, – підсумовував М.Бердяєв, аналізуючи прихід партії В.Леніна до влади. – Тільки більшовизм виявився здатним опанувати становищем, тільки він відповідав масовим інстинктам і реальним співвідношенням”⁹. Можна припустити, що популістські ідеї й ставка на диктатуру та вольовий вплив на масову психологію стали одним із чинників утвердження більшовизму. Ліворадикальна альтернатива в Російській імперії змогла реалізуватися, оскільки маси виявилися готові до сприйняття її етики і моралі. Пояснюючи перемогу більшовиків, митрополит Веніамін (Федченков) писав: „Їх прийняв (або, що те ж саме, вибрав з-поміж інших) народ свідомо, по своїй волі”, оскільки відчув у них владність¹⁰.

Вагомим чинником, який впливав на розв'язання питань церковно-правових відносин 1917-1918 років (його не можна було ігнорувати новим державним структурам як Росії, так і Україні), став Помісний церковний Собор. Він розпочав роботу 15(28) серпня 1917 року в Москві і тривав до 7(20) вересня 1918 року (за цей час відбулося три сесії), але, не завершивши роботи, був змушений перервати її. Всі рішення цього форуму поширювали чинність і на Україну. Більше того: на Всеукраїнському Соборі 1918 року вони були визнані обов'язковими до виконання.

25 жовтня на засіданнях Собору продовжувалися суперечки щодо необхідності відновлення патріаршества, коли прийшло повідомлення про штурм Зимового палацу і повалення Тимчасового уряду. Після перерви в роботі і тривалої кількадечної дискусії 30 жовтня Собор ухвалив рішення про обрання патріарха, визначивши кандидатури претендентів.

В умовах остаточного утвердження більшовиків у Москві 4 листопада 1917 року Собор затвердив „Определение о Высшем Управлении Православной Российской Церкви”, в якому зазначалося, що вища влада – законодавча, адміністративна, судова і контролююча – належить Помісному Собору, у складі єпископів, кліриків і мирян; поновлюється Патріаршество і церковне управління очолюється патріархом; патріарх разом з органами церковного управління підзвітний Собору¹¹. 5 листопада 1917 року патріархом Московським і всієї Росії було обрано Тихона (Василя Белавіна). Отже, церква, перш за все, мала опікуватися нагальними проблемами внутрішнього устрою.

Паралельно з реорганізацією вищих органів церковного управління з середини листопада Собор розпочав обговорення проекту щодо правового становища РПЦ. Важливо зважити на той факт, що при обговоренні проекту члени Собору сподівалися на нетривале перебування більшовиків при владі. Протоієрей Георгій Митрофанов стверджує, що лише досить незначна їх частина розуміла, яка небезпека нависла над країною¹².

Слушною видається думка німецького професора Г.Шульца про те, що у Православній церкві, як і у всіх європейських церкв, не було досвіду існування в нових умовах і розуміння нової епохи в той час, коли „Православна Церква, Помісний Собор, і особливо патріарх, а також єпископи, священники і миряни, тобто вся церковна спільнота, зіштовхнулися не просто з революцією в ряду інших європейських революцій, але зі встановленням режиму з тоталітарними рисами, який

відкрив поряд з італійським фашизмом і німецьким націонал-соціалізмом епоху тоталітаризму для європейських церков”¹³.

Загалом Собор і акт відновлення Патріархату не лише започаткували новий важливий етап в історії Російської православної церкви, а й значною мірою вплинули на церковне життя в Україні. Тут церковна проблема набула ще більшої гостроти, ніж у Росії, тому що національне питання стало основним у церковно-визвольному русі за автокефалію Української церкви, який розгорнувся під час визвольних змагань 1917-1921 років.

У цьому контексті зауважимо, що народжений революцією український церковний рух був реакцією на стан справ у церкві. Його живили пробуджений націоналізм, церковний радикалізм і загальне суспільно-політичне піднесення. Цей рух проектував український націоналізм на церковно-релігійну сферу, маючи на меті відродження в ній української національної свідомості. Більше того, церковний рух, почавши з прагнень до організаційної автономії й української літургії, пішов далі – до вимог автокефалії церкви в Україні¹⁴. Таким чином, утворення УАПЦ в 1921 році було підготовлене всім розвитком національно-визвольного руху попередніх років.

Митрополит В.Липківський у праці „Відродження Церкви в Україні. 1917-1930 рр.” пише: „Як тільки пройшли перші дні революції, не стало царя, українці відчули, що ... церкві треба братися за церковні справи при нових умовах. Правда, хоч настали нові умови, але ... єпископат і духовництво на Україні залишилось старе російське...”¹⁵. Наслідком такої ситуації було те, що на початковому етапі церковно-визвольного руху в його „церковних зібраннях ще не досить виступав національний бік: духовенство, як і мирянство, поділилось не по національності, а по ідеології, на консервативне і прогресивне; і в тому, і в другому брали участь і українці, і росіяни”¹⁶. І.Власовський пояснює таке становище тим, що „в Російській Православній Церкві, в складі якої знаходились й єпархії України, ще далеко до революції 1917 року були досить значні течії поступового характеру, в основі яких було глибоке незадоволення тим станом, в якому перебувала Церква в Росії, підпорядкована державній владі і політиці від часів Петра I”¹⁷.

Уже протягом квітня-травня 1917 року пройшли єпархіальні збори віруючих і духовенства, на яких порушувалося питання про надання самостійності, утворення Всеукраїнського церковного центру тощо. В.Ульяновський наголошує, що через пасивність і фактичне самоусунення архієреїв ініціативу на зборах перебрали ліберальні групи священників та мирян. Майже скрізь була поставлена вимога

широкої участі мирян і нижчого духовенства в церковному житті через систему рад та виборність духовенства з єпископом включно, що зумовлювалося значним впливом віруючих, котрі до 1917 року не брали участі в церковних з'їздах, а відтепер уносили нові віяння світського життя в церкву¹⁸.

Сказане підтверджується вимогами постанови Полтавського єпархіального з'їзду, що відбувся 3-6 травня 1917 року: соборний устрій церкви; богослужіння українською мовою; відновлення в богослужбовій практиці давніх українських обрядів і звичаїв; будівництво церковних приміщень у національному українському стилі; створення національної духовної школи для підготовки кадрів священиків; видання православно-богословської літератури українською мовою та ін.¹⁹.

Слід підкреслити розмаїття настроїв духовенства й мирян у підході до принципів існування церкви в нових умовах, у силу чого український церковний рух охоплював лише частину священнодіячів та віруючого люду. Відомий дослідник історії церкви В.Біднов зазначав: „Взагалі кажучи, більшість єпархіальних з'їздів на Україні віднеслася байдуже до справи відродження Української церкви і трактувала церковні справи з погляду Москви”²⁰. Суголосною є думка Ю.Самойловича: „Більшість духовенства пасивно приєднувалася до цих резолюцій [про автокефалію – А.К.] і після з'їздів активно діяла лише меншість його”²¹. Були випадки, коли селянські делегати на з'їздах виступали проти священиків-„українців”²². „Селянство передусім прагнуло задовольнити свої економічні вимоги, свій споконвічний голод на землю й дуже мало цікавилася тим, чи буде українська церква автокефальною, чи ні”, - зауважує Ю.Самойлович²³.

На відміну від більшості сучасних досліджень, заангажованих на показі нестримно наростаючої хвилі симпатиків руху за автокефалію від початку революції до моменту організаційного оформлення УАПЦ, В.Ульяновський чи не вперше звернув увагу на еволюцію поглядів щодо цього різних верств духовного сану й мирян. Завдяки аналізу документів серії єпархіальних з'їздів Поділля 1917-1918 років автор стверджує: „Загалом, це шлях від неймовірного сплеску демократії всупереч традиційній ієрархічності духовного стану, ігнорування єпископату до поступового повернення на позиції канонічного консерватизму й нового визнання ієрархічності Церкви та значення єпископату. Ставлення до українізації та автокефалії Церкви еволюціонувало в тому ж порядку: від визнання потреби таких кардинальних змін до їх різкого й однозначного заперечення”²⁴. Якщо у квітні 1917 року з'їзди Волинської, Полтавської, Подільської та

Київської єпархій виступали за українізацію церкви в розумінні церковної автономії та мови, то вже наступні з'їзди в цих єпархіях (травень-серпень) не підтримали ідеї українізації або значно обмежили її сферу²⁵. На тому, що гасло української церковної автокефалії не набуло характеру широкого народного руху, наголошує А.Зінченко, зазначаючи: „Єдиної точки зору на зміст реформи церковного управління протягом весни-літа 1917 року не склалося. Автономістські та автокефалістські вимоги співіснували”²⁶. Акценти в бік автокефалії, на думку О.Ігнатуші, стали зміщуватися в червні 1917 року²⁷.

Така неоднозначність поглядів на процес реформування церковного життя і структури, хитання у визначенні позицій, на нашу думку, впливали і на весь подальший розвиток як УАПЦ, так і церковно-релігійного руху в цілому.

Крім того, слід урахувати формування національної церкви в умовах нестабільності політичних режимів періоду національно-визвольних змагань, що відразу виокремило необхідність орієнтуватися на площину взаємин (статусу та ін.) з РПЦ (з одного боку) і бачити сприйняття нової церковної структури політичними урядами (з іншого боку). Тому, як наголошує В.Ульяновський, „немає нічого дивного, що більша частина церковного тіла українських єпархій в умовах повного розкладу життя поступово повернулася до правого крила й зорієнтувалася на Собор у Москві та новообраного патріарха”²⁸. Ця течія фактично включала в себе весь єпископат українських єпархій. Всі нагальні проблеми церковного життя і надалі законодавчо вирішував Всеросійський Помісний Собор. Причини цього можна вбачати у відсутності докладної програми устрою й принципів церковного життя в Україні, належної підтримки новацій серед єпископату, в обмеженій кількості популярних і високопрофесійних лідерів, погіршенні матеріального становища духовенства, відстороненні української світської влади.

Таким чином, поступальність розвитку ідеї автокефалії, за яку висловлювалася навесні 1917 року більшість делегатів єпархіальних (Полтавської, Кам'янець-Подільської та ін.) з'їздів, була перервана, що мало подвійний наслідок. З одного боку, породжувалася розгубленість у суспільстві, від чого вигравала традиційна церква, а з іншого – пробуджувалася національна свідомість, стрімко піднімаючись до рівня ідеї здобуття Українською церквою автокефалії.

Зазначимо, що виявом загальних трансформаційних тенденцій, характерних для колишньої Російської імперії початку ХХ сторіччя, стала радикалізація суспільства. Йдеться про наростання антиклерикальних настроїв, які зміцнилися в ході революційних подій

1917 і наступних років. Так, уже через місяць після початку Лютневої революції церковні видання повідомляли, що на Волині лише за два тижні складено понад 60 селянських громадських вироків про вигнання священиків із парафій²⁹. Протягом березня-квітня селяни прогнали служителів культу у восьми селах Харківщини. Протягом У другій половині травня рішення про позбавлення священика парафії винесли селянські збори в селах Деркачі та Іванівка названої губернії. А в Лебединському повіті набув поширення рух за зменшення платні священикам³⁰. До Київської духовної консисторії надходили численні скарги селян на служителів церкви, інформація про стихійні захоплення селянами церковних земель³¹.

Населенням також мусувалося питання про відокремлення школи від церкви ще задовго до утвердження більшовицької влади, причому воно постійно радикалізувалося протягом 1917 року. Так, на з'їзді представників семи волосних комітетів Лебединського повіту 28 травня ухвалили: „...Щоб школа була відокремлена від церкви...”³². Селяни Березівки на Харківщині вимагали відокремлення церкви від держави і школи від церкви³³. Тому декларування декретних принципів 18 січня 1919 року не стало абсолютно неочікуваним для населення, більше того – навіть відповідало інтересам значної (зокрема сільської) його частини. Між тим, слід вести мову лише про симпатії громадян власне принципам, а не методам їх реалізації, запропонованим незабаром у більшовицькій практиці.

Не слід ігнорувати й свідчень самого духовенства щодо настроїв населення. Так, журнал харківської консисторії (1917 рік), вказуючи на досить численні факти негативного ставлення прихожан до своїх пастирів, із занепокоєнням констатує „відсутність у приході міцно організованої групи справді віруючих, які мають в особі пастиря-священика свого духовного вождя і які усвідомлюють необхідність його присутності в кожний даний момент і здатні відстояти його”³⁴. Крім того, „в усіх повітах Харківської губернії мало місце усунення священиків”. 16 травня 1917 року Харківський єпархіальний з'їзд звернув увагу губернського громадського комітету „як повноважного захисника закону і права” на те, що в губернії „продовжуються кошунства над народними святинами, самочинні і безрозсудні виступи безвідповідальних осіб і груп проти духівництва і церковних установ”. Наводилися факти, що свідчили про вимоги до духівництва „негайно піти без суду і слідства з приходів, у позбавленні їх свободи, в забороні їм проводити богослужіння в храмі, в закритті самих храмів, у негайній забороні церквам і монастирям користуватися засівом своїх земель і прибутками від луків і лісів...”³⁵. Священик В.Шаповалов повідомляв

про відхід від церкви значної маси населення і „зростання невіри і релігійного індиферентизму”³⁶.

На з'їзді духовенства Уманського повіту Київської губернії 9 жовтня 1917 року констатувалося: „Зараз вже від багатьох з нас землі відібрані нашими прихожанами, плата за виконання треб або зовсім припиняється, або ж зменшується до смішного знущання; жалування наше 300 руб. на рік, а з вирахуванням – 250 руб....”³⁷.

Отже, безперечним є те, що протягом лютого-жовтня 1917 року, як твердить В.Єленський, антиклерикальні настрої ще більше зміцніли³⁸. Тому декларовані буржуазною революцією принципи „свободи совісті”, „відокремлення церкви від держави” знаходили позитивний відгук частини населення колишньої Російської імперії. Безумовно, інша частина (не менш чисельна), залишаючись відданою ідеї православ'я та християнської любові, намагалася зберегти віковічні устої, захистити батьківську віру, не допустити наруги над церквою та її служителями. Однак, зауважує професор Б.Тітлінов, „сподівання церковних керівників, що „стомільйонна православна Росія” повстане, як один, на захист церкви від „гонінь” абсолютно не справдилися”³⁹. Окремі ж виступи в оборону релігії легко придушувалися силовими заходами світської влади і не відзначалися енергійністю та масштабністю. „Церковний люд виявився пасивним і інертним і, вочевидь, далеко не переймався церковними „образами”, - зауважує автор. Для народних мас здебільшого було не зрозумілим, із-за чого власне ведеться боротьба, заради чого його закликають йти на самопожертви. „Інтереси духовенства й ієрархій не зачіпали народних почуттів, а відчутних для себе результатів церковного володіння народ ніколи не бачив”, - пише Б.Тітлінов. Для церковного люду було мало різниці: вважається церковне майно власністю церкви чи є націоналізованим, якщо користування ним було доступним як і колись⁴⁰.

Таким чином, станом на 1917 рік і світська влада, і церква, і суспільство опинилися перед необхідністю вирішення багатьох складних проблем, визначення пріоритетів та пошуку форм взаємовідносин. Розрив між традиційним транслюванням духовних цінностей і новостверджуваним більшовицьким безрелігійним міфом породжував амбівалентний тип особистості, характерний для смутних часів. У масовій свідомості суперечлива дійсність призводила до конфлікту старих і нових цінностей, що породжувало характерну для перехідних періодів своєрідну подвійність людських емоцій, думок, поглядів, учинків⁴¹. У контексті такої глибоко руйнівної поведінки мас, на думку Ж.Бодріяра, лежить зміна смислових орієнтирів. Те, що

раніше вважалося втіленням духоної сили, несподівано стає навпаки лише неясно окресленим і побіжним⁴².

До того ж слід ураховувати і вплив спричинених модернізаційними процесами початку ХХ сторіччя та Першою світовою війною чинників, котрі, на думку італійського дослідника А.Граціозі, породжували „відчуття психологічної безпритульності” і спричинювали появу погано або замало пристосованих соціальних прошарків і груп, що „зависли між старим та новим світом і яких приваблювали примітивні ідеологічні схеми”⁴³.

Вважаємо за необхідне наголосити, що основна маса населення все ж залишалася досить далекою від політичних пристрастей, зокрема й проблеми налагодження державно-церковних відносин. Ніби абстрагуючись від „глобального” вирішення питання, населення імплікувало всі постаті цих взаємин на конкретному рівні „власної” парафії і „власного” священника. Нездатність адекватно визначити сутність ситуації і страх відповідальності за прийняття рішень породжували в масах прагнення перенести відповідальність на певну владну структуру та віру у „вождя”. Ця своєрідна „втеча від свободи” зробила можливим швидке утвердження нових більшовицьких світоглядних установок замість релігійних.

В Україні національно-визвольні змагання 1917-1920 років наклали відбиток і на своєрідність розвитку церкви в умовах утвердження різноманітних політичних режимів. Зокрема, спостерігалися розвиток українського автокефального руху, поглиблення церковного розколу в раніше єдиній РПЦ, боротьба між тихонівською й українською автокефальною церквами, пошук власного місця в новій системі державно-церковних відносин залежно від конкретного політичного режиму. Вже в ході революційних подій 1917 року в православній церкві в Україні виникли такі течії, як автономізм, автокефалізм, і обновленство⁴⁴. Безумовно, всі названі процеси не могли залишити статичним суспільство. Як наслідок, в цих умовах спостерігалися „коливання” між новими цінностями і „відкат” до перевірених патріархальних – релігій, що знайшло своє відображення на зрізі відносин у трикутнику «держава – церква – суспільство».

Джерела та література

¹ Сухоплюєв І. Ставлення соціалістичних партій II Інтернаціоналу до релігії. – Харків, 1932. – С. 294-306; Ульяновський В. Церква в Українській Державі 1917-1920 рр. (доба Української Центральної Ради): Навч. посіб. – К.: Либідь, 1997. – С. 22-38 та ін.

- ² Одинцов М.И. Государство и церковь (История взаимоотношений. 1917-1938 гг.). – М.: Знание, 1991. – С. 4; Ульяновский В. Церква в Українській Державі 1917-1920 рр. (доба Української Центральної Ради)... – С. 34.
- ³ Карташев А.В. Временное правительство и Русская церковь // Из истории христианской церкви на Родине и за рубежом в XX столетии. – М.: Крутицкое Патриаршее Подворье, 1995. – С. 21, 22.
- ⁴ Українські політичні партії кінця XIX – початку XX століть. Програмові і довідкові матеріали. – К.: "Консалтинг"; „Фенікс”, 1993. – С. 41, 97, 120, 175; Сухоплюєв І. Ставлення соціалістичних партій... – С. 294-306.
- ⁵ Колоницкий Б.И. Антибуржуазная пропаганда и „антибуржуазное” сознание // Анатомия революции. 1917 год в России: массы, партии, власть: Матер. междунар. коллоквиума, г. Санкт-Петербург, 11-15 янв. 1993 г. / Под ред. В.Ю. Черняева. – С.Пб.: Глаголь, 1994. – С.189.
- ⁶ Астрахан Х.М. Большевики и их политические противники в 1917 году. – Л.: Лениздат, 1973. – С.76.
- ⁷ Булдаков В. Красная смута. Природа и последствия революционного насилия. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 1997. – С.25.
- ⁸ Поршнева О.С. Крестьяне, рабочие и солдаты России накануне и в годы Первой мировой войны. – М.: РОССПЭН, 2004. – С.217-224.
- ⁹ Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. Репринт. воспроизведение издания YMCA-PRESS, 1955. – М.: Наука, 1990. – С.114-115.
- ¹⁰ Митрополит Вениамин (Федченков). На рубеже двух эпох. – М.: Изд-во «Отчий дом», 1994. – С.158.
- ¹¹ Послание Священного Собора Православной Российской Церкви (11.11.1917) // Русская Православная Церковь в советское время (1917-1991). Материалы и документы по истории отношений между государством и Церковью / Составитель Г.Штриккер. – М.: «Пропилей», 1995. – С. 105.
- ¹² Митрофанов Г., протоиерей. История Русской Православной Церкви 1900-1927. – СПб: Сатисъ, 2002. – С. 108.
- ¹³ Шульц Г. 1914-1918 гг. как поворотный пункт в церковной истории России // Церковно-исторический вестник. – 2001. – №8. – С. 103.
- ¹⁴ Преловська І. ВПЦР – організаційний осередок УАПЦ (1917-1921 рр.) // Український церковно-визвольний рух і утворення Української Автокефальної Православної Церкви: Матеріали наук. конф., м. Київ, 12 жовт. 1996 р. / За ред. А. Зінченка. – К.: Логос, 1997. – С. 29.
- ¹⁵ Липківський В. Відродження Церкви в Україні 1917-1930 рр. – Торонто: Укр. вид-во „Добра книжка”. З друкарні ОО Василян, 1959. – С. 14.
- ¹⁶ Там само. – С. 16.
- ¹⁷ Власовський І. Нарис історії Української Православної Церкви. – Т. 4 (XX ст.). – Ч. 1. – К.: Либідь, 1998. – С. 7.
- ¹⁸ Ульяновський В.І. Церква в Українській Державі 1917-1920 рр. (доба Української Центральної Ради). – С. 90.
- ¹⁹ [Булдовський Феофіл]. Про українізацію Церкви. Доклад, прочитаний на Полтавському єпархіальному з'їзді духовенства і мирян. 3-8 травня 1917 р. – Лубни: [Б.в.], 1917. – С. 8-10; Власовський І. Нарис історії Української Православної Церкви. – В 4-х кн. – К.-Нью-Йорк, 1990. – Т. 4. – Ч. 1. – С. 14.
- ²⁰ Біднов В. Церковна справа на Україні. – Тарнів: [Б.в.], 1921. – С. 13.

- ²¹ Самойлович Ю. Українська церква на послугах у національній контрреволюції (Дослід з історії УАПЦ) // Революція й релігія: Зб. комісії для дослідження релігійної ідеології. – Х.; К.: Держвидав України, 1930. – Кн. 2. – С. 222.
- ²² Симоновський В. З'їзд Подільського духовенства і мирян // Нова Рада. – 1917. – 10 травня.
- ²³ Самойлович Ю. Назв. праця. – С. 223.
- ²⁴ Ульяновський В.І. Церква в Українській Державі... (доба Української Центральної Ради). – С. 99.
- ²⁵ Там само. – С. 97.
- ²⁶ Зінченко А.Л. Визволитися вірою: Життя і діяння митрополита Василя Липківського. – К.: Дніпро, 1997. – С. 157.
- ²⁷ Ігнатуша О. Документи державних архівів України з історії Української Автокефальної Православної Церкви (1917-1930 роки) // Архіви України. – 1994. – № 1-6. – С. 48.
- ²⁸ Ульяновський В. Церква в Українській державі 1917-1920 рр. (доба Української Центральної Ради). – С. 183.
- ²⁹ Емелья Л.И. Атеизм и антиклерикализм народных масс в 1917 году // Вопросы истории религии и атеизма. Сб. ст. – М.: Изд-во АН СССР, 1958. – Вып. 5. – С. 66.
- ³⁰ Решодько П.Ф. Виступи селян Харківщини проти духовенства в 1917 р. // УГЖ. – 1962. - №3. – С. 79-82.
- ³¹ ЦДІАК. – Ф. 127. – Оп. 876. – Спр. 1194, 1212; оп. 953. – Спр. 2, 25, 65; Оп. 1054. – Спр. 60, 74, 80, 88, 93, 98, 172 та ін.
- ³² Постановления и резолюции съезда представителей семи волостных Комитетов (28 мая) // Лебединские известия. – 1917. – 9 июня.
- ³³ Решодько П.Ф. Виступи селян Харківщини проти духовенства... – С. 82.
- ³⁴ Там само. – С. 81.
- ³⁵ Там само. – С. 82.
- ³⁶ Шаповалов В. Призыв (Голос священника к православным христианам по поводу предстоящих выборов мирян на епархиальный съезд) // Известия Харьковского Губернского Общественного Комитета (Губернские ведомости). – 1917. – 8 апреля.
- ³⁷ Емелья Л.И. Назв. праця. – С. 71.
- ³⁸ Єленський В.Є. Державно-церковні взаємини на Україні (1917-1990 рр.). – К.: [Б.в.], 1991. – С. 7.
- ³⁹ Титлинов Б.В. Церковь во время революции. – М.; Петроград: Былое, 1924. – С. 170.
- ⁴⁰ Там само.
- ⁴¹ Головаха Е.И. Социологическая публицистика. – К.: Ин-т социологии НАН Украины, 2001. – С. 163, 184.
- ⁴² Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства, или конец социального. – Екатеринбург: [Б. и.], 2000. – С. 16.
- ⁴³ Граціозі А. Війна і революція в Європі 1905-1956 рр. / Пер. з іт. М.Прокопович; Передм. А.Граціозі. – К.: Вид-во Соломії Павличко „Основи”, 2005. – С. 96.
- ⁴⁴ Історія християнської церкви на Україні. Релігієзнавчий довідковий нарис. Відп. ред. О.С. Онищенко. – К.: Наукова думка, 1991. – С. 17.

Розділ 7.

СТРАТИФІКАЦІЯ УКРАЇНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА В УМОВАХ УПРОВАДЖЕННЯ БІЛЬШОВИЦЬКОЇ МОДЕЛІ ДЕРЖАВНО-ЦЕРКОВНИХ ВІДНОСИН (1917 – 1930-ТІ РОКИ)

Провідною думкою більшості досліджень залишається теза про безпосередній диктат з боку державно-партійної структури щодо релігії та церкви, порушення декларованих владою принципів свободи совісті та відокремлення церкви від держави. Власне сформувався цілком однозначний погляд на проблему: відбувалося нищення більшовицькою владою всілякими засобами й методами релігії і церковної організації. Але в такому викладі простежується спрощений механізм упровадження більшовицької моделі державно-церковних стосунків.

На нашу думку, вироблення та втілення тієї моделі відносин влади і церкви, яка склалася в зазначений період, було цілком закономірним у силу не лише суб'єктивних прагнень режиму, а й завдяки дії об'єктивних чинників. Причому слід особливо наголосити: не лише партійно-державні структури насаджували саме таку модель, але суспільство дозволило її втілення, сприйняло такий перебіг справ і, навіть більше того, стало повноправним творцем нового змісту стосунків влади і церкви. Постає логічне запитання: чому населення, для якого релігійність впродовж багатьох віків була своєрідною світоглядною системою, а належність до православ'я давала більшості можливість самоідентифікації, ледь не власноручно руйнувало такий спадок, нищивши храми і переймаючись новою, атеїстичною ідеологією.

Спробуємо розглянути казуальність відповідних дій держави шляхом аналізу стану тогочасного соціуму радянської України. Гадаємо, такий підхід необхідний, оскільки дозволяє наблизитися не тільки до трактування того, „що” відбувалося, а й розуміння, „чому” стало можливим втілення системи диктату держави щодо церкви. Водночас уважаємо за потрібне вказати на складність і неоднозначність порушеної проблеми, яка, в свою чергу, вимагає глибокого аналізу глобальніших питань: впливовість юрби і мас, стан соціальної і національної ідентичності, особливості мотивації дій та вчинків, громадського характеру і стану суспільства тощо. З огляду на зазначене актуалізується необхідність розробки спільних соціо-історичних та історико-психологічних досліджень.

Отже, спробуємо стратифікувати суспільство радянської України 1917-1930-х років, урахувавши, що названий період був часом його

трансформації⁵¹ (в нашому випадку – в інший стан). Тож йдеться про радикальну зміну самого способу виробничих стосунків, практики комунікації людей і соціального дискурсу. Як правило, подібні ситуації характеризуються конфліктом цінностей або, за М.Вебером, „ціннісним політеїзмом”. Мову слід вести про своєрідне зіткнення ідентичностей, оскільки спостерігалася руйнація старих її форм і виникнення та розвиток нових, котрі відповідали умовам існування нового суспільства.

Радянська історіографія вичленовувала триетапний процес створення однотипової соціально-єдиної класової структури Радянського Союзу.

Перший етап (жовтень 1917 – 1920 роки) звівся до формування соціалістичної соціально-класової структури радянського суспільства. Тоді „було повалено капіталістів і поміщиків, ...вони були експропрійовані, ...в основних (середньорозвинених у капіталістичному відношенні в минулому) регіонах було усунено докапіталістичні протиріччя і завершені революційно-демократичні перетворення аграрного ладу”⁵².

Другий етап (1921 – 1929 роки) – час еволюційно складного і суперечливого розвитку соціального устрою суспільства перехідної епохи, який реалізувався в умовах багатоукладної економіки, коли діяв принцип „хто – кого?”. У ті роки йшов процес витіснення капіталістичних елементів з економіки і соціальної структури суспільства.

Третій етап (кінець 1929 – середина 1930-х років) мав змістом вирішальні зміни в перетворенні соціально-класової структури радянського суспільства. Вони сталися внаслідок соціалістичної реконструкції економіки і „призвели до перемоги однотипної соціально-класової структури націй і народностей, які вступили на

⁵¹ До активного дискурсу поняття трансформації запровадили політологи. Взяте у своєму етимологічному значенні, воно означає перетворення, зміну певної форми, перехід останньої в якусь нову із якісно новим змістом. Прикладене до суспільства це поняття почало використовуватися на означення масштабних перетворень соціального організму, які спричинюють появу нових якісних характеристик суспільства. Детальніше див.: Цветков В.В., Коваленко А.А. Суспільна трансформація і державне управління в Україні. Політико-правові детермінанти. – К.: Концерн Видавничий дім „Ін Юрс”, 2003. – 496 с.

⁵² Селунская В.М. Общее и особенное в процессе изменения социальной структуры народов СССР в 20-30-е годы // Изменение социальной структуры народов СССР. Вопросы истории и историографии социальных преобразований 20-30-х годов. – М.: Изд-во Московского ун-та, 1982. – С. 11.

шлях соціалізму в жовтні 1917 року”⁵³.

Компартійна історіографія стверджувала, що за змістом, характером і сутністю соціальних перетворень всі народи СРСР пройшли ці три етапи, наслідком чого стало формування соціалістичних робітничого класу, селянства і (прошарку) нової робітничо-селянської, справді народної інтелігенції⁵⁴. На нашу думку, подання саме такої, тричленної стратифікації було зумовлене прагненням підкреслити нівелювання соціальних розбіжностей в радянському суспільстві. Адже класова структура мала відображати перехідний до уніфікованого суспільства стан, в якому два дружні класи (з прошарком) об’єднані спільною метою.

Наприкінці 1980-х років проти офіційної (вищевикладеної) концепції вперше виступили вітчизняні вчені Л.Гордон, Е.Клопов⁵⁵, Т.Заславська, Р.Ривкіна⁵⁶, Є.Стариков⁵⁷, котрі порушили питання про формування радянського суспільства не як класового, а як неостанового. Найбільш обґрунтовано і всебічно зміну усталеного погляду на соціальну структуру радянської доби (1917-1991 років) викладено в колективній монографії Інституту соціології Російської Академії наук⁵⁸. Її автори підкреслили, що неостановість як соціальний феномен радянського тоталітаризму є результатом взаємодії трьох основних полів: політичного (влада монократії партії-держави), економічного (симбіоз позаекономічного і економічного) та ідеологічного (світська релігія і міфологія християнізованого марксизму)⁵⁹.

Пов’язуючи стратифікацію зі становленням громадянського суспільства в Росії, зазначені науковці твердять, що трансформація станів у класи та диференціація останніх почалася зі скасування кріпацтва в 1861 році і тривала до 1914 року. Перша світова війна каталізувала процес декласування, який фактично розпочався революційними подіями 1917 року. До кінця 30-х років XX століття відбувався процес практично насильницького декласування – не лише

⁵³ Там само.

⁵⁴ Там само. – С. 19.

⁵⁵ Гордон Л.А., Клопов Э.В. Что это было? Размышления о предпосылках и итогах того, что случилось с нами в 30-40-е годы. – М.: Политиздат, 1989. – 319с.

⁵⁶ Заславская Т.Н., Рывкина Р.В. Социология экономической жизни. – Новосибирск, 1991. – С. 434-435.

⁵⁷ Стариков Е.Н. Новые элементы социальной структуры // Коммунист. – 1990. - №5. – С. 30-32.

⁵⁸ Структура общества и массовое сознание. – М.: [Б.и.], 1994. – 195 с.

⁵⁹ Там само. – С. 33.

старої „еліти” (буржуазії, поміщиків, куркулів), але й селянства (розселянювання через систему позаекономічного примусу в колгоспах), робітників (люмпенізація і деморалізація, злиденна платня і скромні умови проживання, знищення активного авангарду і традицій страйкової боротьби) та інтелігенції (деінтелектуалізація шляхом знищення або заслання „буржуазних” фахівців високої кваліфікації, різке зниження культурного рівня, залежність від бюрократії)⁶⁰.

Починаючи з 1937 року, на думку авторів монографії, набували силу становлення і зміцнення неостанового суспільства сталінського типу, які тривали до 1953 року⁶¹. Дослідники особливо наголошують на відмінностях неостановості тоталітарного суспільства і класичної феодальної становості: не успадковується (принаймні, формально); є „ліфт мобільності”, який дозволяє переходити з одного стану в інший (партійно-комсомольсько-профспілковий, галузевий, освітній, кваліфікаційний); допускається соціальне переміщення (із селян – у робітники, із селян і робітників – в інтелігенцію)⁶².

Запропонована дослідниками соціальна піраміда неостанового суспільства, таким чином, включала:

- тоталітарну олігархію, котра складалася з трьох страт: політична (вищого, середнього і нижчого рангів), ідеологічна (науково-мистецько-культурна) і військово-господарська (червоні командири, директори, керівники великих радгоспів і колгоспів);

- робітничий клас, який настільки різнився за вертикальними і горизонтальними стратами, що лише ідеологічні міфи вели мову про його єдність;

- селянство, штучно поділене на працівників радгоспів (з дещо вищим прибутком) і колгоспників (найбідніші серед зайнятого населення), диференційоване за характером праці на механізаторів і зайнятих тяжкою ручною працею (головно жінки);

- інтелігенцію, негомогенну соціально, стратифіковану вертикально і горизонтально, різноспрямовану за інтересами (часто протилежними);

- духовенство (вищого, середнього і нижчого рангів);

- латентну буржуазію, яка об'єднувала ділків „тіньової економіки” і організованої злочинності, реальних володарів власності і значних сум;

- соціальне дно, утворене проституцією, наркоманією,

⁶⁰ Там само. – С. 30-32.

⁶¹ Там само. – С. 33.

⁶² Там само. – С. 39.

безпритульністю, професійною злочинністю, рецидивістами тощо.

Цей вкрай мозаїчний і роздроблений конгломерат нових станів складався історично як результат революції і громадянської війни. Саме тоді відбулося знищення самостійного, активного, незалежного прошарку в кожній суспільній групі від робітників до інтелігенції, а натомість як на дріжджах зростала паразитуюча верства тоталітарної олігархії. Аналіз запропонованої стратифікації суспільства свідчить про його розпорошеність, розмежованість не лише за привілеями, але й за ціннісно-нормативними системами.

Абсолютно логічним видається постановка запитання: що могло утримати певну цілісність такого різнорідного і різновекторного суспільства? Однією з найбільш дієвих констант була зовнішня сила примусу, система команд „зверху-донизу”, фактично без зворотнього зв'язку, без урахування інтересів і потреб пригнічених і розмежованих „низів”. У царстві казарменого соціалізму єдиним активним і дієвим суб'єктом, наголошують названі автори, виступала тоталітарна олігархія, всі інші стани були соціально мертвими, політично безголосими і духовно інертними.

Слушною є думка А.Новикова, згідно з якою особливості демократії, диктатури або будь-яких інших політичних систем завжди обумовлені станом самого суспільства, його культурним, моральним та економічним потенціалом⁶³.

Узявши до уваги вищезазначені міркування, звернемося до кількісних показників населення України. Найбільш повні дані про його структуру містяться в матеріалах перепису, проведеного 17 грудня 1926 року. На той час в республіці проживало 29 019 747 чоловік, що становило 19,8% (мало не п'яту частину) населення СРСР⁶⁴. З них у сільській місцевості мешкали 23 637 300 чоловік (81,4%), у тому числі 11 446 711 чоловіків (48,3%) і 12 190 589 жінок (51,7%)⁶⁵.

Загальний перепис населення 1926 року зареєстрував українців

⁶³ Новиков А. Отрывки революции. Советский экстремизм: психологический портрет явления // Дружба народов. – 1993. - №2. – С. 14.

⁶⁴ Короткі підсумки перепису населення в Україні 17 грудня 1926. Національний і віковий склад, рідна мова та письменність населення. – Харків: [Б.в.], 1928. – С.VII.

⁶⁵ Там само. С. 2-3. Зазначимо, що С.В.Мінаєв подає інші цифри: „Всього жителів в УСРР в 1926 р. було 29 019 000 чол. (в тому числі Автономна Молдавська СРР – 572 339 чол.), з яких 23 712 500 чол. живуть по сільських місцевостях та 5 307 200 чол. по містах” Виходить, що в містах мешкало лише 18% населення, а на селі – 82%. Див.: Мінаєв С.В. Наслідки вселюдського перепису 1926 р. на Україні. Населення України. Міський житловий фонд. – Харків: [Б.в.], 1928. – С. 5.

як найменш урбанізовану національну групу, адже в містах проживали тільки 11% їхньої загальної кількості (у росіян цей показник – 50%, у євреїв – 77%)⁶⁶. У 1928 році, аналізуючи наслідки перепису, С. Мінаєв зауважував: „Коли зважити, що перепис 1926 року охопив велике коло міст, з-поміж яких багато мало чим відрізняються від сіл, то стане зрозумілим, через що нашу країну й до цього часу взивають країною переважно сільськогосподарською”⁶⁷. Дійсно, в Українській СРР лише шість міст мали населення понад 100 тисяч чоловік: Київ (493 873), Одеса (411 416), Харків (409 505), Дніпропетровськ (187 570), Сталіно (105 855), Миколаїв (101 182). Більшість же міст України, як і всього СРСР, були невеликими, з населенням менш як 50 тисяч чоловік. Із 176 міст України такий показник мали 160⁶⁸.

Але протягом 1930-х років в українському суспільстві відбулися значні зміни. Урбанізація, індустріалізація й розширення освіти докорінно змінили соціальну структуру української нації. Станом на 1939 рік 29% українців належали до робітництва, 55% значилися колгоспниками, 13% - службовцями⁶⁹.

Можна припустити, що вищеназвані процеси руйнували традиційну, в тому числі православно-духовну, культуру зсередини, змінювали властиве їй ставлення до світу. Людина цей новий світ уже не могла впорядкувати в звичний спосіб, а повсякденну незаперечну реальність змушена була оцінювати крізь призму нової ідеології. Злам соціальної структури стимулював трансформацію загальносуспільної релігійної психології.

Російський дослідник В. Барулін слушно вказує на необхідність розглядати тогочасне радянське суспільство в площині ніби двох своєрідних світів: побутово-онтологічному й ідеолого-герменевтичному⁷⁰. Перший – це власне життя суспільства, окремої людини в його реальному вимірі, це – саме життя з безліччю його проблем. Основним змістом ідеолого-герменевтичного світу в радянському суспільстві була марксистсько-ленінська ідеологічна доктрина соціалізму і комунізму, згідно з якою трактувалося й оцінювалося все життя суспільства. Особливість і парадокс радянської

⁶⁶ Кравченко Б. Соціальні зміни і національна свідомість в Україні ХХ століття. – К.: Основи, 1997. – С. 74, 77.

⁶⁷ Мінаєв С.В. Назв. праця. – С. 5.

⁶⁸ Там само. – С. 8.

⁶⁹ Арутюнян Ю. Изменение социальной структуры советской нации // История СССР. – 1972. - №4. – С. 6.

⁷⁰ Барулін В.С. Российский человек в ХХ веке. Потери и обретения себя. – СПб.: Изд-во «Алетейя», 2000. – С. 39.

спільноти полягали саме в тому, що всі реальні події і явища ніби не існували в „чистому вигляді”, у своїй онтологічній заданості, а були нерозривно зрощені з соціалістично-комуністичною інтерпретацією. У цьому суспільстві події розглядалися не як такі, а лише в контексті відповідності чи невідповідності ідеології. Інакше кажучи, ідеологія слугувала своєрідною матрицею для самоідентифікації людини в суспільстві.

Однак справжнє життя було складнішим і багатограннішим, тож і виникали непередбачувані явища і процеси. У такій ситуації, маючи справу з „неслухняною” дійсністю, ідеолого-герменевтичний світ виступав у ролі своєрідного соціального коректора. Один із напрямів такої корекції – це своєрідне створення ідеолого-герменевтичних реалій, які були покликані відповідати канонам марксистсько-ленінської концепції, принципам побудови соціалізму і комунізму.

Враховуючи вищенаведені міркування, звернемося до аналізу кожного стану тогочасного суспільства Української СРР, у тричленній структурі якого, згідно з радянською історіографією, пріоритетне місце належало робітничому класу. 1921 року республіка мала тільки 260 000 заводських робітників, що складало ледь більше одного відсотка населення або половину дореволюційного показника. Але в ході нової економічної політики та відбудови промисловості робітництво почало відтворюватися, збільшившись 1924 року до 360 000, а 1927 – до 675 000 осіб. Загальна кількість робітників (у промисловості, транспорті і зв'язку) між 1924 і 1927 роками зросла більше ніж удвічі: від 1,2 до 2,7 мільйона⁷¹.

Зміна соціального статусу відривала робітника від традиційного побутового та родинного середовища, руйнувала його звичну релігійність, віддаляючи від церкви.

Таким чином, перед новим поповненням робітничого класу поставала проблема ідентифікації з новою соціальною групою, аби „бути як усі”.

Зазначимо, що в рамках соціалістично-комуністичної інтерпретації сформувався й існував особливий ідеолого-герменевтичний феномен робітничого класу як класу-месії, котрий мав слугувати доказом непинного просування до комунізму, міцності соціальної опори Комуністичної партії. З одного боку, відбувалися реальні процеси формування робітничого класу, але, з іншого, в світі ідеолого-герменевтичному утворився і діяв саме цей клас-міф., Як носій ідеалів партії і її опора, він культивував несприйняття і

⁷¹ Кравченко Б. Назв. праця. – С. 105.

зневажливе ставлення до релігії та церкви, прагнуч нівелювати православну обрядовість, оскільки „свідомий робітник повинен вести боротьбу з релігійною контрреволюцією”⁷².

Повертаючись до запропонованої соціальної піраміди, зважимо на неоднорідність робітництва. 1928 року, виступаючи на VI Конгресі Комінтерну, знаний більшовик Д.Мануїльський зазначав: „Наш пролетаріат – пролетаріат величезної селянської країни... не є сталою кількісно і якісно величиною. Всередині нього є різні прошарки: є досить незначний стан чистопородних пролетарів, які розірвали з селом, але поряд з ними існує величезна маса пролетарів, пов’язаних побутовими, родинними, економічними умовами з селянським побутом”⁷³. Справді, на початку 1920-х років розрізнялося кілька соціальних груп робітництва: спадкові пролетарі, кадрові робітники непролетарського походження, змістом життя яких стала праця на фабриках і заводах, вихідці з селян, дрібних торговців, робітнича аристократія та інші⁷⁴. Це свідчило не лише про соціальну диференціацію, але й про неоднорідність рівня політичної свідомості та культури.

За переписом 1926 року, тільки 1,5% робітників Союзу РСР мали середню освіту⁷⁵. У 1939 році на 1000 робітників припадало всього 82 з вищою або середньою (в тому числі неповною) освітою. В Україні на 1 тисячу зайнятих осіб освіти мали тільки 109 чоловік⁷⁶. Особливістю формування робітничого класу в республіці був доволі тривалий зв’язок працівників промисловості з землею і селом, особливо це характерно для 20-х років. Наступного десятиріччя робітничий клас активно формувався за рахунок знедоленого селянства, яке тікало від колективізації. Приваблювані вищими життєвими стандартами та можливостями соціальної мобільності, що їх відкривала робота в промисловості, сотні тисяч селян ринули юрбами в промисловість, чий потреби в робочих руках нагально зростали. Так, 1930 року майже 80%

⁷² Церковь наступает. – М.: Издание Об-ва «Безбожников», 1928. – С. 2.

⁷³ Мануїльський Д. Классы, государство, партия в период пролетарской диктатуры. Русский вопрос на VI Конгрессе Коминтерна. – М.: Госуд. изд-во, 1928. – С. 87.

⁷⁴ Матюгин А.А. Основные направления развития рабочего класса в переходный период от капитализма к социализму // Формирование и развитие советского рабочего класса (1917-1961 гг.). – Сб. ст. – М.: Изд-во «Наука», 1964. – С. 45.

⁷⁵ Итоги Всесоюзной переписи населения 1959 года. СССР. Сводный том. – М., 1962. – С. 176.

⁷⁶ Рогачевская Л.С. Образовательный уровень рабочего класса СССР накануне развернутого строительства коммунизма // Формирование и развитие советского рабочего класса (1917-1961 гг.). Сб. ст. – М.: Изд-во «Наука». – С. 133, 136.

новозавербованих на шахти Донбасу були вихідцями з українського села⁷⁷.

У перші роки суцільної колективізації механічний приріст міського населення був надзвичайно високим. Якщо протягом 1923-1926 рр. із сільської місцевості в місто в цілому по країні перейшло близько 3 млн. чол.⁷⁸, у 1928-1929 роках щорічний приріст міського населення перевищував 1 млн. осіб, то наступного десятиріччя він складав (у середньому) 2 633 тис. чоловік щорічно⁷⁹ (за один рік у місті осідало стільки людей, як за весь період відбудови).

У 1931 році кожен п'ятий-шостий селянин полишав село, у „відході” знаходилося 4,5 млн. чоловічого населення. Протягом 1930-1932 років до міста на постійне проживання перейшло близько 9,5 млн. селян (дані по СРСР)⁸⁰.

Що дає нам аналіз цієї структурної суспільної групи в контексті причинності утвердження більшовицької моделі державно-церковних відносин?

По-перше, шляхи та темпи поповнення робітничого класу мали наслідком кризу соціальної ідентичності. Остання – це усвідомлення особистістю чи певною групою своєї належності до якогось цілого, „дискурс власної легітимації в просторі певного соціально-культурного поля або символічного універсуму культури”⁸¹. Отже, „вирвавшись” із традиційного православно-селянського середовища, робітник з одного боку одержує потребу відмежуватися від усього „колишнього”, знайти власну нішу в новому середовищі. З іншого боку, як підкреслює А.Річинський, „індивідуальність не сміє вибитися поза загальноприйняті рамки, росте культ маси, „общини”, почуття стадності”⁸². Робітництво поволі переймалося потребою бути відданим партійно-державному керівництву, яке вбачало в новому робітничому

⁷⁷ Кравченко Б. Назв. праця. – С. 169.

⁷⁸ Контрольные цифры по труду на 1928/29 гг. – М.: [Б.в.], 1929. – С. 11, 23.

⁷⁹ Социально-экономическое строительство в СССР. Статистический ежегодник. – М.: [Б.и.], 1936. – С. 545.

⁸⁰ Арутюнян Ю.В. Коллективизация сельского хозяйства и высвобождение рабочей силы для промышленности // Формирование и развитие советского рабочего класса (1917-1961 гг.). Сб. ст. – М.: Изд-во «Наука», 1964. – С. 111.

⁸¹ Миненков Г.Я. Проект идентичности в контексте образования: антропологическая перспектива // Наука и богословие: Антропологическая перспектива / Ред. В.Порус. – М.: Библийско-богословский институт св. Апостола Андрея, 2004. – С. 288.

⁸² Річинський А. Проблеми української релігійної свідомості. – К.-Тернопіль: „Воля”, 2000. – С. 179.

класові надійну опору.

Позатим, релігійність робітничого середовища залишалася доволі значною. Навіть у Москві станом на 1931 рік „серед найбільш класово-свідомих робітників – 11,2% віруючих, серед безпартійних робітників їх було ще більше – 15,9%, серед неграмотних – 31%”⁸³. Про доволі високий рівень релігійності свідчить також дотримання православних традицій і обрядової практики. Наприклад, у перший день Великодня 1931 року на Харківському паравозобудівному заводі не вийшли на роботу 634 чоловіки, на тракторобудівному – 1 293, на Київській кондитерській фабриці „Жовтень” – 79 осіб⁸⁴. Складність аналізу цих даних полягає у факті викривлення чи своєрідної „підгонки” статистики офіційними особами – з одного боку, з іншого – в очевидності небажання громадянами афішувати власну релігійність, особливо в 1930-ті роки⁸⁵. Тому можна припустити збереження доволі значного (на порядок вищого, ніж за офіційними даними) відсотку віруючих і серед робітництва. Доречно взяти до уваги зауваження російської дослідниці Н.Лебіної: „Релігія в її побутовому контексті все більше й більше відходила в приватну сферу повсякденного життя”⁸⁶. Тож можемо констатувати помітну складність формування світоглядних уявлень в суспільстві в цілому, у робітничому середовищі зокрема. Вищенаведені міркування сприяють розумінню (не виправдовуванню) мотивів і причин посилення антирелігійної пропаганди і застосування злочинних дій щодо церкви та її прихильників з боку більшовицької влади. Разом із тим, можна припустити, що з боку робітництва (беремо до уваги усереднено-взагальнений варіант) вірогідно не варто було чекати захисту релігійно-церковного життя, інтересів віруючих чи збереження церкви як соціального інституту. Особливо це стосується 1930-х років зі швидкими темпами урбанізації та індустріалізації. Робітничий клас як опора Комуністичної партії, таким чином, мав виступати послідовним носієм відповідної більшовицької ідеології.

По-друге, особливістю формування робітничого класу, про яку йшлося вище, було оновлення його складу за рахунок селянства, тісний

⁸³ Степанов (Русак). Свидетельство обвинения. – Т. 2. – М.: Русское книгоиздат. товарищество, 1993. – С. 175.

⁸⁴ Матеріали до антиріздвяних доповідей. Різдво на службі нашого класового ворога // Безвірник. – 1931. - №21-22. – С. 29.

⁸⁵ Степанов (Русак). Назв. праця. – С. 175-176.

⁸⁶ Лебина Н.Б. Повседневная жизнь советского города: нормы и аномалии. 1920-1930 годы. – СПб.: Журнал «Нева». – Издат. торговый дом «Летний сад», 1999. – С. 138-139.

зв'язок з котрим мав наслідком тривкі старі звичаї, в тому числі й систему традиційного (сільського) православ'я. Зважимо на той факт, що православна релігійність за багато віків стала своєрідним світоглядом, який не можна було зруйнувати миттєво, водночас. Тому (хоч в ідеолого-герменевтичному світі було сформовано ще один міф про „безбожність” і антирелігійність робітничого класу) реальна картина була неоднозначною. Заслуговує на увагу досить детальний звіт Полтавського губкому КП(б)У до ЦК КП(б)У про стан релігійного руху на Полтавщині на початку 1925 року. Згідно з обстеженням семи міст (Полтави, Лохвиці, Прилук, Ромнів, Переяслава, Золотоноші і Гадяча) до православних громад уходило 13,9% робітників (до Українського екзархату РПЦ – 16%, до УАПЦ – 11,9%). Вони становили доволі високий (17,8) відсоток у церковних радах громад Українського екзархату РПЦ, а в громадах УАПЦ не були представлені зовсім⁸⁷.

Але, на нашу думку, питання динаміки релігійності робітництва потребує глибшого вивчення, з урахуванням регіональної специфіки, галузевої спеціалізації, традицій, національного складу, процесів урбанізації, індустріалізації, колективізації тощо.

Третьою особливістю формування робітництва в Україні був неоднорідний віковий склад. У 1937 році молоді (до 25 років включно) у великій промисловості було близько 540 тисяч (40%)⁸⁸. Це покоління формувалося цілком в умовах більшовицької влади і нової комуністичної ідеології. Релігійність усе більше в очах молодого робітництва ставала атавізмом. До того ж молоді об'єктивно притаманні певний екстремізм, максималізм, прагнення до самоствердження тощо. Тому лозунги партії щодо „викорінення” релігії і церкви швидко знаходили відгук у цьому поколінні.

Таким чином, з боку робітничого класу, попри складність і суперечливість усіх його характеристик, важко (точніше: марно) було сподіватися захисту релігії і церкви від наступу з боку влади.

Проаналізуємо стан іншої групи – селянства. Для з'ясування тенденцій динаміки демографічних процесів дещо розширимо хронологічні рамки. Станом на 1916 рік в Україні (підросійській) сільського населення нараховувалося 20,2 млн. чол., на 1923 рік його кількість (у межах тих самих губерній) зменшилася до 19,4 млн. чол.⁸⁹.

⁸⁷ ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 20. – Спр. 2006. – Арк. 93-93зв.

⁸⁸ Радянська Україна за 20 років. – К.: Партвидав ЦК КП(б)У, 1937. – С. 89.

⁸⁹ Історія селянства Української РСР: У 2-х т. – Т. II. Від Великого Жовтня до наших днів. – К.: Наук. думка, 1967. – С. 93.

За переписом 1926 року, як уже зазначалося, селян було 23,6 млн. осіб⁹⁰.

За віковим цензом сільське населення в середині 20-х років розподілялося так: дітей до 13 років – 8,6 млн. чол. (36,4%); підлітків від 14 до 17 років – 2,5 млн. чол. (10,6%); працездатних 18 – 60 років – 11,3 млн. чол. (47,9%) (серед останніх переважали жінки – 53%); селяни віком понад 60 років – 1,2 млн. чол. (5,1%)⁹¹.

Культурний рівень українського селянства був у край низьким. 1920 року майже дві третини (62,3%) населення республіки були неписьменними. Не вміли читати і писати 54,3% чоловіків і 79,3% жінок⁹². Через 6 років неписьменною залишалася половина населення старшого від 7 років (33,2% чоловіків, 66,6% жінок)⁹³. Ці показники наближалися до середніх у Радянському Союзі⁹⁴. Як і робітничий клас, селянство було доволі неоднорідним і за соціокультурними, економічними, віковими параметрами.

Підсумовуючи розвиток села за двадцятиріччя радянської влади в Україні, тодішнє академічне видання констатувало: „Село, яке раніш не знало інших спеціальностей, крім лимаря, тесляра і коваля, стає селом багатьох спеціальностей кваліфікованої, висококультурної праці: комбайнер, тракторист, механік, рільник, тваринник, штурвальник і т. ін. Село Радянської України має багатотисячну армію спеціалістів”. У середині 1937 року в МТС та колгоспному селі УРСР налічувалося 16,5 тис. агрономів, інженерів і техніків, 26,4 тис. бригадирів тракторних бригад, 120,6 тис. трактористів. До них треба додати радгоспних інженерів і механіків (1 622 чол.), агрономів (2 175 чол.), агротехніків (917), зоотехніків (1 399) і ветеринарних лікарів (776)⁹⁵.

Таким чином, було змінено не лише характер господарства, але й зруйновано досить однорідну (раніше) за характером діяльності спільноту. Щоправда, звертаючись до аналізованої соціальної піраміди, підкреслимо певну штучність поділу селянства на працівників радгоспів і колгоспників, стратифікацію за характером праці тощо.

Віками православ'я було єдиною формою духовного життя величезної кількості малограмотного населення, особливо на селі⁹⁶.

⁹⁰ Короткі підсумки перепису населення України... – С. 2-3.

⁹¹ Історія селянства Української РСР... Т. II. – С. 93-94.

⁹² Там само. – С. 94.

⁹³ Короткі підсумки перепису населення України... – С. 210.

⁹⁴ Арутюнян Ю.В. Коллективизация сельского хозяйства... - С. 101.

⁹⁵ Радянська Україна за 20 років... - С. 87.

⁹⁶ Харчев А.Г. Социалистическая революция и семья // Социологические исследования. – 1994. - №6. – С. 91.

Сторіччями усталена релігійність українців адаптувалася до переважно селянського способу життя. „Для селянства, - стверджує В.Янів, - є притаманним консерватизм, який – незаперечно – спричинився до історично зумовленої і традицією переданої релігійності української спільноти”. Автор наголошує: „...селянською нацією ми були не тільки у результаті історичного процесу і не тільки соціологічно: нею були ми насамперед зі самої природи, - з вдачі, - селянською нацією були ми психологічно”. Як висновок, В.Янів пише: „А для психіки селянина, зв’язаного з природою та землею, саме релігійність дуже своєрідна та властива”⁹⁷. Отже, набожність українців виокремлювалася як одна з найістотніших рис національного світогляду.

Феномен релігійності українців полягав у тому, що через брак власної держави церква фактично виконувала функції етноконсолідатора, в силу чого релігійна духовність перебрала на себе не властиві релігії функції – і етноінтегруючу, і етноконсолідуючу, і звичаєвозберігаючу, „ставши і світоглядом народу, і його етикою, і його правовим регулятором, і господарським регламентатором, і політичним компендіумом”, - підкреслюють дослідники А.Колодний і Л.Филипович⁹⁸.

Отже, в Україні релігійна духовність єднала народ не тільки морально, а й буттєво і етично. Для того щоб марксизм став домінантою колективної й персональної свідомості, необхідно було викоринити традиційну релігійність (у першу чергу, серед селянства).

У селянському середовищі, з одного боку, відбувалися реальні процеси перетворень, але, з іншого – у світі ідеолого-герменевтичному – сформувався і діяв міф колективізованого селянства. Зокрема, процес колективізації селянства наприкінці 20-х – на початку 30-х років XX сторіччя був своєрідним способом розселянювання, нищення економічних основ селянства, руйнування традицій життя села. Однак в ідеолого-герменевтичному світі акція одержала іншу інтерпретацію. Колективізація видавалася за становлення нового соціалістичного селянства, вірного союзника робітничого класу.

Таким чином, на основі аналізу соціальної структури селянства можна вичленувати кілька висновків.

⁹⁷ Янів В. Релігійність українця з етнопсихологічного погляду // Релігія в житті українського народу. 36. матер. наук. конф. у Рокка ді Папа (18-20 жовтня 1963 р.). – Мюнхен-Рим-Париж, 1966. – С. 183.

⁹⁸ Колодний А., Филипович Л. Релігія в контексті духовного і національного життя незалежної України // Перший Всеукраїнський християнський конгрес „Примирення – дар Божий, джерело нового життя”. Тексти виступів та доповідей, 23-24 вересня 1999 р. – К.: [Б.в.], 1999. – С. 70.

По-перше, кількісна домінантність цієї соціальної групи в структурі суспільства справляла дуже сильний вплив на перебіг усіх процесів соціально-економічного і суспільно-політичного життя. Цим же визначався й непростий характер утвердження більшовицької моделі державно-церковних взаємин, оскільки переважання селянства змушувало владу рахуватися з його традиційними глибокою набожністю і консерватизмом.

По-друге, низький освітній рівень селянина мав подвійні наслідки. З одного боку, йому важко було розібратися в складних процесах суспільно-політичного життя, і він тяжів до колишньої стабільності. З іншого боку, ця обставина полегшила партійно-державному керівництву здобуття перемоги над селянами, зокрема завдяки впровадженню потрібної режимові моделі державно-церковних відносин.

По-третє, в умовах радикального реформування суспільства посилюється диференціація в середовищі селянства, що викликає необхідність осмислення нових процесів та потребу ідентифікації (соціальної, культурної, політичної). У контексті цього дискурсу зважимо на складність ситуації, яка змушувала селянина розібратися в зміні статусу інших соціальних груп, котрі в нових умовах оголошувалися „класовими ворогами” (куркулі, духовенство і т.п.). Застосуванням примусу, насильства і репресій влада „допомагала” зробити „правильний” вибір.

По-четверте, переважання жіноцтва в цій соціальній групі, з огляду на його більшу схильність до релігійності, обмежувало і гальмувало антицерковний наступ.

Подаючи характеристику релігійних рухів в УСРР станом на 1 травня 1927 р., голова ЦР Співки безвірників України Д.Ігнатюк навів склад сільських релігійних громад кількох округ за статевою ознакою⁹⁹:

Округи	% населення за статтю		% віруючих за статтю	
	чоловічого	жіночого	чоловіків	жінок
Харківська	49,8	50,2	47,5	52,5
Артемівська	49,3	50,8	45,3	54,7
Білоцерківська	48,1	51,9	46,1	53,9
У середньому	49,1	51,0	46,3	53,7

⁹⁹ Ігнатюк Д. До характеристики релігійних рухів на Україні // Безвірник. – 1928. - №2. – С. 71.

На жаль, брак статистичних матеріалів не дає можливості проаналізувати динаміку співвідношення між чоловічим і жіночим населенням у складі релігійних громад упродовж 1930-х років. На основі опосередкованих матеріалів можна бачити превалювання жіноцтва в складі громад.

Отже, аналіз соціального складу та особливостей формування селянства дозволяє стверджувати: з одного боку, селянство, для якого глибинна релігійність була основою національного і станового світогляду, певною мірою прагнуло захистити церкву та її служителів, стримуючи антицерковний революційний радикалізм. З іншого боку, селянство, виховане на православ'ї, мало ті риси, які цілком давали владі можливість упровадити саме таку модель державно-церковних відносин, яку режим мав у 1917-1930-х роках.

В умовах втрати ціннісно-культурних і соціальних орієнтирів, згідно з концепцією П.Бурдье, значна кількість людей губить як життєві можливості, так і „напрацьований життєвий капітал”. Порушення рівня самоідентифікації, розгубленість, прагнення до визначеності, стабільності, значимості тощо, притаманні селянству, полегшили утвердження більшовицької влади. Частина селян, більше не боячись Божої кари, відкривала для себе „нову релігію”. Інші ж навпаки: наполегливо, до останнього захищали віру й церкву. Треті, втративши віру, збайдужіли і „пливли за течією”.

Звернемося до аналізу стану інтелігенції. Радянська історіографія оперувала лєнінським визначенням інтелігенції як міжкласового прошарку, який включав „усіх освічених людей, представників вільних професій, взагалі представників розумової праці ... на відміну від представників фізичної праці”¹⁰⁰. За цих обставин складно досліджувати таке важливе джерело як статистика, щоб вивчити динаміку цього стану, оскільки тоді інтелігенція не виокремилася як самостійний об'єкт спостереження і вивчення, включаючись до ширшої категорії „службовців”. Так, міський перепис населення 1923 року зафіксував в Українській СРР 334,7 тис. службовців, зарахувавши до цієї категорії поряд із спеціалістами, професійно зайнятими розумовою працею, й так званий молодший обслуговуючий персонал (вахтери, двірники, кур'єри, санітари, прибиральниці, домашня обслуга тощо)¹⁰¹.

¹⁰⁰ Ленин В.И. Полн. собр. соч. – Т. 8. – С. 309.

¹⁰¹ Нарис історії української інтелігенції (перша половина XX ст.): У 3-х кн. – Кн. II. – К.: [Б.в.], 1994. – С. 3.

Одним із перших спробу проаналізувати склад інтелігенції станом на 1924 рік здійснив В.Арнаутів¹⁰². Він детально вивчив дані перепису міського населення 1923 року і навів важливі для нас статистичні дані. Із 5 069 613 чоловік населення міст „так званих самостійних, тобто дорослих, що живуть із свого заробітку – 1 846 414, безробітних – 186 558, всього – 2 032 972. Із них службовців було 334 352 чол., або 6,6% всього міського населення”. За чисельністю на першому місці стояв „діловодський” та „обліково-конторський” персонал – 112 284 чол., далі – культурно-освітній персонал – 38 357 чол., торгівельні службовці та господарники – 37 397 чол., інженери, агрономи, молодші й середні техніки – 25 252 особи, медики й санітари – 19 398 чол., адміністрація й суд – 24 912 осіб, комсклад Червоної Армії – 13 480, нарзв’язок – 10 913, учнів ВУЗів – 14 426, інших – 146 048 чол.¹⁰³ [46].

Логічно впливає висновок автора: „Із цього переліку ясно, що кількість справжньої інтелігенції повинна бути значно меншою, ніж „службовців”. Бо в усіх перелічених групах є також персонал з порівняно низьким освітнім рівнем (молодший технічний персонал, молодший медичний, значна частина діловодського й торговельного персоналу й т.д.)”.

Аналіз стану сільської інтелігенції ускладнюється відсутністю чіткої статистики. За приблизними даними відомств на той період (1924 рік) учителів було 35 000, агрономів, землемірів, лісоводів та інших – 2 800, медичного персоналу – близько 6000 чоловік. Щодо осіб духовного звання В.Арнаутів використав дані перепису 1897 року, згідно з якими на селі значилося 31 150 священнослужителів. Відокремивши приблизно 1/3 цієї кількості як ченців („не слід вважати інтелігенцією”), автор наводить показник 20 000 чоловік. Станом же на 1924 рік В.Арнаутів налічував приблизно 35 тисяч інтелігенції духовного звання, констатуючи, таким чином, загальну кількість інтелігенції села в розмірі 78 000 осіб. Без будь-яких оціночних характеристик він зазначає: „Із них [78 000 – А.К.] 35 000 напевне ворожі комуністичній партії”. До решти 43 000 (учителів, агрономів, лікарів) автор пропонує додати ще близько 20 000 осіб сільської адміністрації, суду й нарзв’язку, „що можуть бути віднесені до інтелігенції”. Таким чином, сільська інтелігенція налічувала 1924 року

¹⁰² Арнаутів В. Інтелігенція й Радянська влада // Знання. Щотижневий науково-популярний і громадський журнал Головополітосвіти (Харків). – 1924. - №21-22. – С. 6-7.

¹⁰³ Там само. – С. 6.

менше 0,3% усього населення села¹⁰⁴.

Однак, поряд з такою незначною кількістю, українська інтелігенція в 1920-і роки мала ще одну особливість. „Вона, - писав І.Чопівський, - лише в рідких випадках одійшла від селянина-хлібороба на два покоління, яка в більшості випадків ще в дитинстві виконувала всі обов'язки селянської дитини: пасла гусей, свиней і т.п., а часто-густо і по сей час підтримує найтісніші зв'язки з селом, яка є плоть од плоті і кров од крові українського трудового селянства...”¹⁰⁵.

У процесі „соціалістичного будівництва” ставилося завдання створити в соціальній структурі суспільства якісно новий стан: робітничо-селянську інтелігенцію. Як підкреслюють автори „Нарисів історії української інтелігенції (перша половина XX ст.)”, нова інтелігенція мала відзначатися „відданістю більшовизму і одностайністю з партійно-державним апаратом”¹⁰⁶. У тричленній структурі соціалістичного суспільства інтелігенції було визначено місце прошарку між пануючим класом робітництва і колгоспним селянством, місце другорядне, підпорядковане і, за визначенням, дискримінаційне.

Слідом за авторами „Нарисів...” відзначимо надзвичайно швидкі темпи зростання кількості працівників кваліфікованої розумової праці. Між переписами населення Української РСР 1926 і 1939 років число зайнятих збільшилося вдвічі, а кількість осіб, причетних до розумової праці, - у 3,8 раза (1939 року їх налічувалося понад 1 млн. осіб). У розрахунку на 1 000 чоловік кількість інтелігенції за цей період зросла з 40 до 70 осіб. Питома вага працівників розумової праці в складі самодіяльного населення збільшилася з 4 до 17,2%¹⁰⁷.

Походячи з надр робітничого класу і селянства, нова інтелігенція була носієм їхніх традицій, морально-етичних і соціально-психологічних рис. Як впливає з цього, вона мала б репрезентувати доволі глибокі традиції православ'я. Але вже з другої половини XIX століття, перш за все серед російської інтелігенції, в середовищі якої діяло й українство, зростала релігійна апатія, розчарування в Православній церкві, ширилися атеїстичні погляди¹⁰⁸.

¹⁰⁴ Там само. – С. 6-7.

¹⁰⁵ Чопівський І. Економічний нарис України. Природні багатства та велика промисловість. – К.: [Б.в.], 1918. – С. 93.

¹⁰⁶ Нарис історії української інтелігенції...Кн. II. – С. 57.

¹⁰⁷ Там само. – С. 58.

¹⁰⁸ Хейер Э. Религиозный раскол в среде российских аристократов в 1860-1900 годы. Редстокизм и пашковщина / Пер. В.Сильчука. – М.: Изд-во «Икар», 2002. – С. 26, 31.

У 1920-і роки до здобуття освіти долучилися величезні маси молоді – честолюбної, не вельми грамотної, проте з глибоким переконанням стосовно власних класових переваг і права відкидати й нищити в культурній спадщині все, що не відповідало її уявленню про класові пріоритети. Звісно, ні релігії, ні церкви серед останніх бути не могло. Від радянської інтелігенції насамперед вимагалось неухильне дотримання пролетарських класових принципів та ідеологічних догм.

Перед інтелігенцією, як і перед іншими соціальними групами, постала проблема суспільної ідентифікації. Вигідніше було відмежуватися від усього „класово ворожого”, щоб не опинитися на маргінесі нового суспільства.

Отже, інтелігенція в силу аморфності, нечисленності, розпорошеності, необхідності ідентифікації тощо не могла протидіяти (говорячи загально) впровадженню нав'язуваної більшовицькою владою моделі державно-церковних відносин.

Серед різних станів української інтелігенції найтрагічніша доля випала служителям культу. Звичайно, духовенство виступало на захист храмів і релігії загалом. Хоча Всесоюзні переписи населення 1926 і 1939 років не передбачали окремого обліку цієї категорії (цим, вочевидь, наголошувалося на приреченості „ворожого елементу”) і точних даних кількісної характеристики і стратифікації в самій групі не знаходимо, проте можна зробити певні припущення. Насамперед, укажемо на складні процеси, пов'язані з церковними розколами, утиски з боку місцевих і центральних органів влади, котрі часто змушували духовенство зрікатися сану і робити спробу „вписуватися в соціальне середовище”.

Отже, серед усіх вищеназваних груп об'єктивно не було керманича, який би, маючи глибокі релігійні переконання і зберігаючи традиції православ'я, відзначаючись згуртованістю і солідарністю, мобілізував певні суспільні сили на протидію насаджуваному щодо релігії і церкви насильству чи спонукав режим до більш м'якого варіанту вживлення його концепції державно-церковних стосунків.

Натомість з числа партійно-державних органів формувалася та соціальна група, яка ставала архітектором і виконавцем будівлі атеїстичного суспільства. Склад і обличчя цього сегменту доволі промовисті. Як зазначає Я.Грицак, „партія була політичною структурою „самою у собі” – міським військово-бюрократичним неукраїнським апаратом, що мав дуже мало спільного з самим

суспільством”¹⁰⁹. За переписом 1922 року, в КП(б)У нараховувалося 56 000 чол. Майже половина (48%) були офіцерами і бійцями Червоної Армії, серед яких лише 14% становили українці.

Хоча 51% членів КП(б)У заявляв про належність до пролетаріату, майже 90% усіх робітників у партії були державними, партійними, профспілковими функціонерами або управлінцями в господарстві¹¹⁰. Б.Кравченко акцентує увагу на тому, що керівні посади займали 92% членів партії. „Трудовий елемент” у ній репрезентували хіба що 7% членів, які працювали на фабриках і заводах, і 1% - у сільському господарстві¹¹¹. У зв’язку з даними міркуваннями викликають сумнів дані про обстеження складу партійного, господарського та профспілкового апаратів (станом на 1 січня 1927 року), де зазначено відповідний відсоток робітників: 53,3; 69; 75,5¹¹². Вочевидь, цифри „підганялися” під вимогу курсу державної партії на пролетаризацію апарату, проголошеного одночасно з лінією на індустріалізацію, адже остання підвищувала відсоток робітництва серед населення.

Новий державний апарат у перші роки формувався стихійно, про що говорив 1922 року вождь революції. Але в результаті відбувся поділ влади і управління, утворилася соціальна група номенклатурних партійно-державна бюрократія.

На думку дослідника М.Дорошка, в період „воєнного комунізму” диктатура партії, яка в соціальному відношенні була диктатурою верхівки революційної інтелігенції, вважала себе авангардом суспільства¹¹³. За В.Леніним, „виходить справжнісінька олігархія”, бо „жодне важливе політичне або організаційне питання не розв’язується жодною державною установою в нашій республіці без керівних вказівок Цека партії”¹¹⁴. Але тоді більшовицька влада ще

¹⁰⁹ Грицак Я. Нарис історії України. Формування модерної української нації XIX-XX ст. – К.: Вид-во „Генеза”, 1996. – С. 169.

¹¹⁰ Кравченко Б. Назв. праця. – С. 133-134.

¹¹¹ Там само. – С. 134.

¹¹² ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 20. – Спр. 2440. – Арк. 13.

¹¹³ Дорошко М. Партійні чистки як засіб ліквідації опозиції КП(б)У в 20-30-ті роки XX ст. // Проблеми історії України: Факти, судження, пошуки. Міжвідомчий збірник наукових праць. – Вип. 7: Спеціальний. – К.: Ін-т історії України НАН України, 2003. – С. 128.

¹¹⁴ Ленін В.І. Повне зібрання творів. – Т. 41. – С. 29.

¹¹⁴ Боцюрків Б. Головні тенденції та етапи радянської релігійної політики // Ювілейний зб. Української вільної Академії наук в Канаді. – Вінніпег-Манітоба: Видання УВДН, 1976. – С. 141-142.

стверджувала, що диктатура партії є тимчасовою, своєрідною „виховною” диктатурою, яка відімре, як тільки буде подолано історичну відсталість, і маси виявляться достатньо зрілими до комуністичного самоврядування. Хоча на цьому початковому етапі, підкреслює М.Дорошко, деякі суспільні сфери, наприклад, культура, частково духовне життя, залишалися поза безпосереднім державним диктатом.

На нашу думку, це твердження не зовсім справедливе, оскільки вже перші дії більшовиків свідчили про прагнення формувати власну модель в усіх сферах життя (згадаймо хоча б низку законів та розпоряджень щодо релігії і церкви) і, перш за все, силовими методами. Інша справа, що їм бракувало можливостей охопити контролем усі прояви життєдіяльності в складній соціально-культурній обстановці.

Вчимо до уваги й думку канадського історика Б.Боцюрківа: „Хоч в рядах компартії назагал не було розходжень щодо остаточної мети її церковної політики – а саме повної „ліквідації” релігії в суспільстві – серед більшовиків завжди були розходження як відносно методів і темпу антирелігійної боротьби, так і відносно ролі, яку в цій боротьбі мали відігравати, з однієї сторони, державна влада і право, а з другої сторони, партія та маніпульована нею „революційна ініціатива мас”, так врешті і відносно тактичного використання релігії для досягнення цілей режиму”¹¹⁵.

Вчений виділяє дві протилежні тенденції в розвитку радянської релігійної політики: як „фундаменталістичну”, наявну зокрема в партійному агітпропі та комсомолі, так і „прагматичну”, яку виявляли „практичні” працівники державного апарату та органів державної безпеки¹¹⁶. Виразники першої робили наголос на постійній, інтенсивній антирелігійній боротьбі, „принциповій” ворожості до релігії й церкви. Від самого початку „фундаменталісти” були проти будь-якої співпраці між режимом і церквою, дотримуючись висловленої В.Леніним думки: чим більш реакційна, чим більш темна релігія, тим успішнішою буде антирелігійна пропаганда. Спрямовані на якнайскорішу „ліквідацію” релігії, вони готові були вживати проти церкви і дискримінаційне законодавство, й адміністративну сваволю та насильство¹¹⁷.

¹¹⁵ Боцюрків Б. Головні тенденції та етапи радянської релігійної політики // Ювілейний зб. Української вільної Академії наук в Канаді. – Вінніпег-Манітоба: Видання УВДН, 1976. – С. 141-142.

¹¹⁶ Там само. – С. 142.

¹¹⁷ Там само.

„Прагматисти” розрізняли між релігійними групами (залежно від того, до якої міри вони були готові і здатні підтримувати чи саботувати нагальні політичні й економічні заходи режиму) „приятелів”, нагороджуючи їх концесіями, і „ворогів”, застосовуючи проти них репресії. Менш оптимістичні відносно негайних успіхів атеїстичної пропаганди, „прагматисти” прямували до „орадянщення”, „советизації” релігійних груп, як задля внутрішньої безпеки, так і з метою легітимації режиму серед віруючих мас. Тому в подальшому від усіх релігійних груп вони домагалися визнання радянського режиму „де юре”, як „Богом даного”, котрому вірні зобов’язані коритися „не страху, а совісті ради”¹¹⁸. Узагальнюючи, Б.Боцюрків підкреслює: „Мимо протиріч, ці дві тенденції взаємно собі сприяли й себе доповнювали у практиці радянської церковної політики”¹¹⁹.

Таким чином, проаналізувавши основні соціальні групи тогочасного суспільства, можемо зазначити, що для української спільноти в ті роки не існувало вибору: бути чи не бути людьми своєї епохи, на виклики якої вони мусили реагувати. Реально для пересічних громадян боротьба на рівні „ідеологій” (нової – марксистсько-ленінської і традиційної – православної) була непомітною. Вони (згідно з теорією соціального характеру Е.Фромма) жили і діяли не просто в умовах соціалізації суспільства, а в обстановці „вживлення” кожного до соціальної структури. Адже людина діє певним чином не стільки під тиском, скільки тому, що хоче чинити у згоді з вимогами соціуму. Останнє, власне, і становить мотиваційну аксіому. Один із видатних російських соціологів М.Ковалевський, розробляючи проблему взаємин суспільства і держави, зауважив, що жодна держава не можлива за відсутності у підлеглих бажання добровільно підкоритися владі. Отже, в основі будь-якого державного співжиття лежить психологічний мотив – готовність мас підкоритися¹²⁰. Разом із тим, розглядаючи проблему державно-церковних відносин, слід пам’ятати, що не існувало окремих один від одного релігійного, економічного, культурного чи будь-якого іншого питань, як не було окремо проблем церкви: всі вони інтегрувалися в структуру держави і суспільства. Комплексне осмислення зазначеного ще чекає на дослідника.

¹¹⁸ Там само. – С. 142-143.

¹¹⁹ Там само. – С. 143.

¹²⁰ Ковалевский М.М. Общее учение о государстве. – М.: [Б.и.], 1909.

Розділ 8.

МЕНТАЛЬНІ ІМПЕРАТИВИ УКРАЇНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА: «ЗСУВ ПАРАДИГМ» В УМОВАХ УТВЕРДЖЕННЯ ТОТАЛІТАРИЗМУ

Утвердження більшовицької моделі державно-церковних відносин було сфокусовано на досягненні головної стратегічної цілі – подолання релігії та релігійного світогляду у всіх їх проявах, а отже – знищення будь-яких релігійних організацій і церкви як суспільного інституту. Для досягнення цієї мети партійно-державним функціонерам необхідні були такі засоби, які, по-перше, дали б можливість усунути із суспільного життя могутній інститут, що уособлювала церква; по-друге, пропагували як комуністичні ідеали на перспективу, так і найближчі завдання партії; по-третє, впроваджували атеїзацію настроїв суспільства; по-четверте, сприяли формуванню «нової» людини. На думку Г.Лебона, «соціалізм став могутнім саме завдяки тому, що він «запропонував велику ілюзію».

Такий висновок вповні підтверджується комуністичною культурно-ідеологічною практикою 1920 – 1930-х років. У цей час відбувалося зіткнення декількох ментальних рівнів, зокрема релігійної свідомості та комуністичної ідеології, що супроводжувалося зміною суспільних морально-ціннісних імперативів. Об'єктивними факторами становлення нового ментального рівня стали урбанізація і культурна революція.

М.Бердяєв відзначав той факт, що більшовики «створили поліцейську державу, але організувати маси, підпорядкувати собі робітничо-селянську верству населення неможливо тільки силою зброї, чистим насиллям. Необхідна була цілісна доктрина, цілісний світогляд, необхідні були символи, які б їх об'єднували». Не випадково однією із дієвих складових механізму регулювання державно-церковних відносин було впровадження антирелігійної пропаганди. Одночасно, модель відносин більшовицької влади і церкви виглядає закономірно не тільки з причини суб'єктивних прагнень режиму, але й завдяки дії об'єктивних факторів: не тільки партійно-державні структури насаджували саме таку модель, але й суспільство дозволило її втілення, сприйняло такий стан справ, ставши повноправним творцем нового змісту відносин між владою і церквою.

Якщо перефразувати положення сучасного російського

дослідника Аркадія Ізвекова¹²¹, то в найзагальнішому плані треба говорити про особливу роль внутрішнього ментально-духовного конфлікту, який формується в макрокультурних подіях переломних моментів в історії різних народів і держав Європи. Надзвичайно вагомо звучить таке положення для суспільства радянської України перших двох десятиліть після потрясінь світової війни 1914 – 1918 рр. і революції 1917 – 1921 рр. Світова війна, революція, громадянська війна, післяреволюційна та повоєнна розруха були справжнім потрясінням, що призвело до радикальної руйнації реального і ментального універсуму, тобто «сукупності готовностей, настанов та схильностей індивіда або соціальної групи діяти, міркувати, відчувати та сприймати світ певним чином»¹²².

Можна стверджувати, що партійно-державний лад в радянській країні перебрав на себе дуже багато від старого режиму, перейнявши естафету абсолютизму Російської імперії. Адже царська влада намагалася (хоч і не завжди успішно) втручатись у всі сфери життя суспільства, легітимізувала станове відмінності і, спираючись на релігійний світогляд, здебільшого регламентувала духовне життя країни.

Слушним видається твердження М.Піскотіна про те, що певна частина уявлень і традицій у сфері держави, права, культури не могла зникнути разом із старою зруйнованою державною машиною і знищеними класами; вона виявилася досить стійкою, оскільки чинники, що її породили, або повністю збереглися, або вимагали для своєї зміни тривалого часу¹²³.

У швидкому ствердженні партійно-більшовицького механізму регулювання відносин з релігійними організаціями, як і у сприйнятті нової ідеології надзвичайну роль відіграли всі попередні обставини життя суспільства. Економічні, соціально-політичні, морально-ціннісні орієнтири і прагнення суспільства у першій третині ХХ сторіччя виявилися суголосними ідеям соціалістичної перебудови Росії, запропонованим більшовиками.

Доречно пригадати характерну для Російської імперії традицію залежності, в рамках якої формувалося світосприйняття переважної

¹²¹ Ізвеков А.И. Проблема личности постмодерна: Кризис культурной идентификации. – СПб.: Санкт-Петербургский ун-т, 2008. – С. 3.

¹²² Цит за: Присяжнюк Ю. Ментальність і ремесло історика. Методологічна парадигма селянствознавчих студій в Україні на зламі ХХ – ХХІ ст. – Черкаси: Вертикаль, 2006. – С. 12.

¹²³ Пискотин М.И. Социализм и государственное управление / Отв. ред. докт. юрид. наук Б.М. Лазарев. – М.: Наука, 1984. – С. 213.

більшості населення, ідею соборності, яку розвивало православ'я, уявлення про гіпертрофовану роль державності та могутність влади.

Ці фактори діяли впродовж століть, формуючи духовний світ людини. Тому появу соціалізму, ідеї більшовизму, як виявилось, суспільство було готове прийняти. Мотиви спільності, ідею царя-покровителя і захисника, пріоритет колективного над індивідуальним (особистісним) – ці інтенції, архетипи жили на рівні свідомості чи підсвідомості, трансформувавшись в ідею соціалізму як „суспільства справжньої гуманності”.

Після перемоги більшовиків, коли релігія знищувалася насильницькими методами, її канони стали замінюватися новими положеннями, що ґрунтувалися на марксистсько-ленінському вченні про світову революцію, диктатуру пролетаріату, класову демократію, пролетарську справедливість тощо. Відбулася заміна морально-ціннісних орієнтирів. Моральним тепер визнавалося все те, що слугувало для перемоги соціалізму. Ця ленінська теорія стала виправданням усіх жорстокостей, свавілля, утисків, які використовувалися державою для утвердження влади більшовиків. Насаджувалася ідея превалювання суспільного інтересу над особистим, яка підкорила людину тоталітарній державі і авторитарному колективу.

У конкретних умовах тогочасної дійсності ідеї соціалізму певним чином виявилися породженням і втіленням внутрішніх потреб самого суспільства, а більшовицька влада тільки досить чітко відчула настрої і прагнення мас. Представник французької емпіричної соціології М.Кроз'є зазначав: „Ми досить легко перекладаємо причину своїх ускладнень на абстрактні „пужальна”, в той час, коли причину слід шукати в самих людях, які свідомо чи несвідомо причетні до всіх процесів”¹²⁴.

Отже, особливості демократії, диктатури чи будь-яких інших політичних систем завжди зумовлені станом суспільства, його політичним, економічним і культурним потенціалом. Звідси випливає висновок: суспільство радянської України 1920-1930-х років „дозволило” ліквідувати традиційну православну ідеологію, зруйнувати релігійні організації, знищити церкви, попри те, що православ'я було єдиною формою духовного життя більшості малограмотного населення України, особливо на селі.

¹²⁴ Крозьє М. Бюрократический феномен. Исследования бюрократических тенденций современных систем организации и их отношений с социальной и культурной системой во Франции // Лапин Н.И. Эмпирическая социология в Западной Европе: Учеб. пособие. Хрестоматия. – М.: ГУ ВШЭ, 2004. – С. 221.

Уже в роки революції побліднів міф про глибоку релігійність народу і відданість його православ'ю. Та й церква не змогла виконати історичний обов'язок, який полягав, за словами О.Оболонського, в необхідності виховати у народі систему твердих моральних принципів¹²⁵. Як висловився С.Аскольдов, православна церква не змогла відіграти „роль совісті” суспільного організму, більше того, саме Російська православна церква в її емпіричній земній організації була тим осердям і основою релігійного життя, звідки поширилися послаблення і занепад релігійного духу¹²⁶.

„Ніколи, мабуть, - стверджує Д.Поспеловський, - престиж православної Церкви не падав так низько, як напередодні перемоги більшовиків”¹²⁷.

Отже, швидка атеїзація населення в умовах радянської дійсності була закономірною, оскільки її передумови визріли задовго до 1920–1930-х років. Руйнування традиційного духовно-культурного середовища призвело до кризи церковної організації. Більшовики лише надали радикально-екстремістського спрямування розвитку кризового сценарію долі православної церкви.

Важливим чинником (і наслідком), між тим, поступово ставав розкол суспільства, довершення якого спостерігаємо в умовах утвердження радянської влади протягом 20-30-х років минулого сторіччя. І церква, і держава постали перед необхідністю обрання орієнтирів та визначення ролі і місця в подальшому існуванні. Але якщо церква сподівалася на повернення свого колишнього статусу та авторитету в системі державно-церковних відносин, то влада мала намір витіснити колишню головну ідеологічну інституцію із її звичної соціокультурної ніші, знищивши „старих” богів і проголосивши „нову” релігію.

За цими процесами стояли не якісь абстрактні структури. Учасниками або (щонайменше) свідками подій були конкретні люди, яких виховувала сама дійсність. Не випадково суспільство виявилось розколотим: частина виступила на захист православної віри. Інші ж виявили, навпаки, бажання нищити й руйнувати все, пов'язане з церквою, зрікаючись віри. Багато хто поставився до гонінь на церкву

¹²⁵ Оболонский А.В. Человек и власть. Перекрестки Российской истории. – М.: [Б.и.], 2002. – С. 183-184.

¹²⁶ Аскольдов С.А. Религиозный смысл русской революции // Из глубины: Сб. ст. о русской революции: – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1990. – С. 38.

¹²⁷ Поспеловский Д. Православная Церковь в истории Руси, России и СССР: Уч. пособие. – М.: Библейско-Богословский ин-т св. Апостола Андрея, 1996. – С. 214.

байдуже, займаючись повсякденними клопотами. Навіть духовенство констатувало: „Людність селянська зараз так забита своїми господарсько-фінансовими справами, що виявляє свою активність у тому, що прийде коли-не-коли до храму помолитися і в суто церковні ідеологічні змагання не хоче втручатися”¹²⁸.

З руйнуванням усталеної структури суспільства і втратою колись єдиних морально-ціннісних орієнтирів не випадковим видається сприйняття частиною суспільства нової світоглядної системи, запропонованої більшовицькою партією.

Одна з причин цього полягає в тому, що більшовики (свідомо чи несвідомо) підтримали прагнення народу до саморефлексії, пропонуючи людині, вихованій в системі ієрархічної підпорядкованості, переміститися з маргіналів до складу тих, хто є творцем нового.

Суспільство дуже швидко стало грати за правилами, запропонованими державною системою, відгукуючись на основні лозунги партії та влади. Закриття храмів, наступ на релігію і церкву стали можливими через позицію самого суспільства.

Метою комуністичного режиму, заснованого на диктатурі правлячої партії, було поступове обмеження, витіснення, а в перспективі викорінення релігії. Але в 1920 – 1930-ті роки радянська держава мусила докладати зусилля до боротьби з релігією як найбільш сильною інституцією на кожному конкретному часовому проміжку. Головним об’єктом упокорення і доведення до стану „лояльного ставлення до Радянської влади” на початку 1920-х років було обрано РПЦ, як панівну при колишньому самодержавному ладі. „По відношенню до Патріаршої православної церкви, - пише Д.Поспеловський, - політика епохи НЕПу була репресивно-очікувальною”¹²⁹. РПЦ до 1927 року навіть не мала державної реєстрації своїх керуючих органів. З другої половини 1920-х років активізувався наступ на УАПЦ, який завершився її ліквідацією 1930 року.

Новопосталі церкви поспішали декларувати лояльність радянській владі, як владі трудящих, розраховуючи на відповідну підтримку. Із загостренням державно-церковних взаємин або виникненням конфліктних ситуацій релігійні об’єднання, немов „виправдовуючись”, час від часу принизливо засвідчували своє

¹²⁸ ЦДАВО України. – Ф. 4215. – Оп. 1. – Спр. 11. – Арк. 11.

¹²⁹ Поспеловский Д.В. Тоталитаризм и вероисповедание. – М.: Библийско-Богословский ин-т св. Апостола Андрея, 2003. – С. 360-361.

лояльне ставлення до режиму.

Кожна із численних конфесій того періоду переживала непростий процес становлення, який супроводжувався формуванням їх канонічних засад, організаційних принципів, визначенням ставлення до інших церков та влади, спробами розв'язання питання про набуття богослужбових приміщень, культового майна тощо. Доля кожного з релігійних об'єднань залежала від ставлення влади. У цій ситуації ідейно-моральні міркування відсувалися на другий план.

У сприйнятті суспільством влади в 20-30-ті роки ХХ сторіччя дуже помітно простежується двоїстість. З одного боку, спостерігається недовіра до влади. „Ця недовіра, - зазначає дослідниця Д.Ібрагімова, - мала до певної міри генетичний характер і визрівала протягом віків по мірі налагодження відносин „держава – селянство”¹³⁰. Селяни не були знайомі з функціонуванням держави як складного механізму і сприймали її як своєрідного монстра. Особливість цієї риси знаходила вияв у недовірі до місцевих структур влади.

З іншого боку, суспільство (переважно селянство) не уявляло себе поза сферою державного впливу, що породжувало своєрідне „обожнення” чи возвеличення центральних органів влади. Архіви зберігають численні заяви, прохання, скарги, в яких населення апелює до вищестоячих владних структур або до вождя держави, як до єдиного можливого засобу вирішення своїх проблем¹³¹.

Невдоволення селян викликали практична безкарність комуністів¹³² і те, що досить часто місцеві органи ігнорували розпорядження центральних владних інституцій¹³³. Для партійних функціонерів характерними рисами, що виявилися в реалізації релігійно-церковної політики, стали деспотизм, насильство, примус, віра у вседозволеність, нехтування людською гідністю тощо. Так, селяни Лубенської округи у скарзі до РНК та ВУЦВК звертали увагу на гоніння і всілякі переслідування церкви, православного духовенства і віруючих з боку представників місцевих органів влади, котрі „надзвичайно утискують, включно до позбавлення громадянських

¹³⁰ Ібрагімова Д.Х. Нэп и перестройка. Массовое сознание сельского населения в условиях перехода к рынку. – М.: Памятники исторической мысли, 1997. – С. 191.

¹³¹ ЦДАВО України. – Ф. 1. – Оп. 7. – Спр. 171. – Арк. 115; Арк. 148; Спр. 115. – Арк. 157-158; Ф. Р. 5. – Оп. 2. – Спр. 233. – Арк. 164-164 зв., 165, 166, 167, 168; ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 20. – Спр. 1757. – Арк. 173-176; Спр. 2114. – Арк. 29 та ін.

¹³² ЦДАГО України. – Ф.1. – Оп. 20. – Спр. 2114. – Арк. 29.

¹³³ ЦДАВО України. – Ф.Р.5. – Оп.2. – Спр. 233. – Арк. 69, 70; Оп.1. – Спр. 2199. – Арк. 54 та ін.

прав, явно і відверто знушаються і кривдять релігійні почуття віруючих”. Особливо наголошувалося: „Ці представники, почуваючи себе необмеженими господарями над майном, особистістю і навіть життям забитого і заляканого ними темного селянства, окрім явного і відкритого переслідування, глузу і ніде в світі нечуваного знушання, з явно конкретною метою перешкодити віруючим вільно виконувати свої релігійні обряди і переконання релігійного культу, у багатьох місцях округи встановили непомірно високу платню з громадян за хрещення, вінчання, видачу метрик тощо”¹³⁴.

Типовими в ставленні керівників усіх щаблів влади на місцях до громадян стали грубість, брутальність, хамство, зневага, а одним із головних аргументів – крик і погрози. Показовим щодо протистояння двох типів культур (традиційно-православної „колишньої” і радянсько-комуністичної „революційної”) є документ із свідченням-звітом одного з протоієреїв Синодальної церкви (1931 рік)¹³⁵. На погрози і крик голови сільради („Я тебе не допущу служити в Ново-Краснянці, та і взагалі, ти тут не послужиш і не житимеш”, „Я тебе заарештую і засуджу. Зробити це я зможу одним махом”) протоієрей з гідністю відповів, що його погроз не боїться, оскільки служить священиком за переконанням¹³⁶.

Серед правлячих більшовицьких верств спостерігалось торжество руйнівної етики всездозволеності, котра „відключала” системи звичних моральних регуляторів людських взаємин, особливо в тих випадках, коли йшлося про втілення в життя рішень, необхідних для досягнення осяйних ідеалів комуністичної утопії. Внаслідок Першої світової війни серед народних мас значно активізувався психологічний синдром революційного соціального невротизму¹³⁷, суть якого полягала в тому, що для поведінки мас характерними стають підвищене збудження, невірноваженість, агресивність, безвідповідальність і навіть ірраціональність.

Особливість 1920-1930-х років визначалася тим, що тоталітарна влада, як зазначає один із класиків західного суспільствознавства, політолог і економіст Ф.Хайек, „відкривала широкі можливості перед людьми жорстокими і нерозбірливими в засобах”, які прагли влади як такої, а „нагородою за всі аморальні дії було те, що можна було

¹³⁴ ЦДАГО України. – Ф.1. – Оп. 20. – Спр. 1757. – Арк. 173.

¹³⁵ ЦДАВО України. – Ф.1. – Оп. 7. – Спр. 171. – Арк. 21-22.

¹³⁶ Там само. – Арк. 22.

¹³⁷ Оболонский А.В. Человек и власть. Перекрестки Российской истории. – М.: [Б.и.], 2002. – С. 268.

тішитися тим, що тобі скоряються і що ти – частина величезної і могутньої машини, перед якою ніщо не встоїть”¹³⁸.

Один із теоретиків соціології Г.Лебон підкреслив, що серед послідовників соціалізму виокремлюються колишні маргінали суспільства. Під впливом палкого прагнення вербувати собі послідовників проповідники-соціалісти не зупиняються ні перед якими стражданнями, проповідуючи свої ідеї. Заради останніх вони поривають власні сімейні і дружні зв'язки, втрачають робочі місця, засоби до існування; вони готові йти на ув'язнення, каторгу чи смерть заради ідеї. Але, наголошує Г.Лебон, „встановлено, що соціалісти-проповідники всіх толків і сект однаково одержимі жагою руйнування... Майже в усі часи існував загальний психологічний закон, згідно з яким не можна бути апостолом чогось, не відчуючи настійливої потреби либонь-кого умертвити або будь-що зруйнувати”¹³⁹.

Ще 1918 року громадський діяч О.Ізгоев, аналізуючи наслідки утвердження більшовизму, писав: „Соціалізм боровся з релігією, націоналізмом, патріотизмом, як явищами реакційними, що слугують перешкодою на шляху людства до загального щастя. Але люди, яких соціалізм звільнив від релігії, виявилися навіть не людьми, а кровожерливими, хижими звірами, небезпечними для будь-якого людського співжиття. Позбавлені зв'язку з Богом так, як вони Його раніше розуміли, ці люди отупіли і морально, і розумово”. Усталений світ з опорою на православ'я раптом зник, „із загибеллю віри в Бога у маси людей розірвалися і всілякі соціальні зв'язки з ближніми, зник необхідний критерій ставлення до них, тобто зникла основа моральності”¹⁴⁰.

Водночас, засуджуючи дії місцевих керівних органів, селянство продовжувало вірити в силу закону і справедливості: „Адже влада нікому не заважала і не заважає вірувати як кому хочеться, аби не було порушень законів влади”¹⁴¹.

Отже, серед населення влада уособлювала своєрідний абсолютизм, виступаючи як певний імператив, на котрий варто орієнтуватися, щоб будувати власну життєдіяльність суголосно дійсності. У минулому

¹³⁸ Хайек Ф.А. Дорога к рабству // Вопросы философии. – 1990. – № 10. – С. 164, 165.

¹³⁹ Лебон Г. Психология социализма. – С.Пб.: Макет, 1996. – С. 83-87, 125, 126-127.

¹⁴⁰ Изгоев А.С. Социализм, культура, большевизм // Из глубины: Сб. ст. о русской революции. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1990. – С. 168.

¹⁴¹ ЦДАВО України. – Ф.1. – Оп. 7. – Спр. 179. – Арк. 159-159зв.

роль абсолюту виконувала релігійна віра, а в політиці – монархічний лад. В умовах руйнації цих імперативів мав з'явитися новий абсолют, яким стали вищі владні структури, в першу чергу – комуністична партія, котра сприймалася не просто як політичний інструмент чи ідеологічна система, але як об'єкт віри і поклоніння. Недаремно на А.Луначарський говорив: „Партія повинна бути повсюди, як біблійний дух божий”¹⁴².

Таким чином, очевидно для людей, котрі жили в перехідного типу суспільстві, не звільнившись повністю від старих уявлень та стереотипів, характерним був стан подвійних стандартів. Спостерігалось паралельне співіснування старих і нових норм та принципів, що породжувало певні парадокси або феномени в соціальному і політичному житті.

Серед психологічних феноменів, характерних для суспільств, що переживають трансформацію, дослідники відзначають такі: аномічної деморалізованості, терпіння нестерпного, соціальної захищеності від держави та інші¹⁴³.

Із руйнуванням Російської імперії одночасно були зруйновані практично всі основні підвалини суспільного життя: політичні, економічні, ідеологічні, духовні. Внаслідок цього виникли соціальна невизначеність, аморфність суспільних цінностей і норм. Ще 1950 року американським психоісториком Л.Фестингером було сформульовано концепцію когнітивного дисонансу. Суть її полягає в тому, що при зіткненні двох знань („когніцій”) про один предмет людина відчуває психологічний дискомфорт.

У залежності від менталітету, історичних традицій, рівня розвитку суспільства, особистих свобод та інших чинників „конфлікт” долається різними способами: людина або може засвоїти нові знання і відкинути старі, або ж прагнути закріпити, захистити старі знання, відсторонившись від нових.

У суспільстві 1920-1930-х років, що трансформувалося, події розгорталися надзвичайно динамічно. Соціальна дійсність змінювалася на очах. Натомість свідомість людей, їхня картина світу та категорії її опису перебудовувалися значно повільніше. Поставала проблема адаптації до нових цінностей та пошуку орієнтирів у новому

¹⁴² Десятий съезд РКП(б). Март 1921: Протоколы. – М.: Партиздат, 1933. – С.158.

¹⁴³ Скалацька Д. Феномен соціальних і політичних перетворень та їх вплив на формування громадської думки у перехідних суспільствах // Політологічний вісник: Зб. наук. праць. – К.ТОВ „XXI століття: Діалог культур”, 2004. – Вип. 16. – С. 117.

суспільстві. Апеляція до базових цінностей культури, до перевірених часом орієнтирів православної віри була своєрідною захисною реакцією на небезпечні зміни. Суспільство виявилось розколотим. Частина його за відносно короткий період перейшла від віри в Бога до сповідання марксистської ідеології, плюндруючи і нищачи православні святині. Інші виступили на захист православної віри і свого права її сповідувати. „Мовчазна більшість” поставилася до гонінь на церкву загалом індиферентно.

Особливе смислове навантаження у досягненні такого результату відіграли більшовицькі лозунги, в яких знаходило відображення ставлення держави до певних явищ, подій, визначалася своєрідна соціальна ієрархія¹⁴⁴. Звернемо увагу, що газета „Правда” вже 1923 року писала про переваги методів насильницького вкорінювання основних елементів доктрини нового ладу в свідомість населення: „У кожен визначений момент наша преса з особливою яскравістю висуває основні лозунги, вузлові пункти, утаєні точки і б'є по них настійливо, наполегливо, систематично, – „надокучливо”, – говорять наші вороги. Так, наші книжки, газети, листівки „вбивають” в голови маси нечисленні, але основні, вузлові формули і лозунги¹⁴⁵. „Нова ментальність зовсім не потребувала, щоб маси глибоко розуміли причини і наслідки чи глибоко усвідомлювали зміст політичних „ярликів”. Та й рівень освіченості мас не дозволяв їм дошукуватися причинно-наслідкових зв'язків. Тому лозунги та своєрідні політичні формули мали чисто функціональне призначення – вони мали слугувати своєрідними орієнтирами в політичному середовищі, в ідеолого-герменевтичному світі.

Гадаємо доречно зацитувати відомого вченого В.Клемперера: „Слова можуть порівнюватися з мізерними дозами миш'яку: їх непомітно для себе ковтають, вони ніби не виявляють ніякої дії, але через деякий час з'являються ознаки отруєння”¹⁴⁶. Така своєрідна індокринія (з англ. – „навіювання ідей”, „ідеологічна обробка”) була характерною для тоталітарної системи. На нашу думку цей аспект частково дає пояснення успіху антирелігійної пропаганди і, як наслідок, - атеїзації населення. Однак, ми лише окреслили проблему

¹⁴⁴ Лозунги к антипасхальной кампании // Антирелигиозный сборник для деревни. – М. Акц. изд-во «Безбожник», 1930. – С. 9, 46.

¹⁴⁵ Селищев А.М. Язык революционной эпохи. Из наблюдений над русским языком последних лет (1917-1926). Изд. 2-е. – М.: „Работник просвещения”, 1928. – С. 24-25.

¹⁴⁶ Клемперер В. LT&. Язык Третьего рейха. Записная книжка филолога / Пер. с нем. А.Б.Григорьева. – М.: Прогресс-Традиция, 1998. – С. 25.

тоталітарної індокринатії, вважаючи, що вона має бути самостійним дослідженням.

Загалом, слід визнати справедливість твердження Г.Лебона: „Соціалізм став могутнім саме завдяки тому, що він запропонував велику ілюзію”¹⁴⁷. Продовжуючи ці міркування, автор наголосив, що переконання має завжди прагнути здобути релігійну форму: „Символ віри, політичний, релігійний чи соціальний, прийнятий натовпом, засвоюється ним і завжди щиросердно шанується без вагань”¹⁴⁸. Людина потребує вірування для „машинального” скеровування свого життя, для уникнення будь-яких зусиль, пов’язаних із роздумами і прийняттям рішень. У цьому сенсі соціалізм повертав людині певні ілюзії й надії. До того ж він зумів знайти категоричну і просту форму для вираження своїх ідей, що давало можливість їх легкого сприйняття¹⁴⁹. Нова доктрина з’явилася саме там і тоді, де і коли почали вмирати релігійні й соціальні вірування попередньої епохи.

Якщо на 1920-і роки припадає значне число виступів населення на захист віри, церкви та духовенства, то в наступному десятиріччі помічається спад такої активності. Безперечно, серед пояснень є кілька чинників: наслідки антирелігійної пропаганди, поповнення лав атеїстичного авангарду молоддю, вихованою на нормах революційної моралі; послідовне закриття храмів і обмеження прав духовенства; непомірні розміри податків, застосування силового тиску щодо духівництва тощо. Разом із тим, наголосимо, що в той період спрацював також механізм психологічної втомлюваності. Аналізуючи післякризовий пореволюційний період, О.Оболонський зазначав: „Історичний досвід свідчить, що ціле покоління не може прожити життя в стані революційного збудження, в ситуації кризи чи супроводжуваної нею нестабільності. Ще донедавна не визнаючи ні найменших обмежень своєї свободи, тепер народ готовий до сприйняття правління навіть найжорстокішого деспотизму...”¹⁵⁰.

У такій ситуації більшовицька влада вдалася до соціального маніпулювання, вміло використовуючи засоби агітації і пропаганди, у тому числі й антирелігійної. Величезна православна країна перейшла до системи світських вірувань, сакралізації партії, її вождів і цілей, вклавши в цей процес увесь потенціал і навички релігійності, що були зумовлені її історичними і культурно-цивілізаційними особливостями.

¹⁴⁷ Леон Г. Психология народов и масс. – СПб.: „Макет”, 1995. – С. 228.

¹⁴⁸ Його ж: Психология социализма. – СПб.: „Макет”, 1996. – С. 119-120.

¹⁴⁹ Його ж: Психология народов и масс. – С. 187; Психология социализма. – С. 119.

¹⁵⁰ Оболонский А.В. Человек и власть. – С. 274.

В одній із доповідей, представлених на III Міжнародний конгрес українців (серпень 1996 року), максимально узагальнюючи все досі оприлюднене про внутрішню політику більшовиків, С.Білокінь звів цю політику до двох головних напрямків: формування людини нового типу – будівника комунізму; усунення тієї частини населення, яка для цього з тих чи інших причин не підходила¹⁵¹, підкреслюючи їх надзвичайну діалектичну взаємопов'язаність. „Винищуючи частину населення, – зазначає історик, – влада вже одержувала дещо інший, новий тип людини. Терор став одним із дійових засобів її формування...”¹⁵². На думку автора, діючи в таких протилежних напрямках, неможливо спершу не відділити одну частину людності від іншої. В основі такого поділу лежала сегрегація (лат. segregatio - відділення), за якою влада виокремлювала завідомо позитивних від завідомо негативних, своїх від чужих, тих, що перебувають у системі, від позасистемних, прямим подовженням чого стали, природно, репресії. Особливий склад першої групи населення, що лишалася, й другої, що передбачалася для ліквідації, визначався на підставі марксистсько-ленінської теорії боротьби класів. Але межі цих двох кіл („позитивних” і „негативних”) перебували в постійній динаміці, пульсували.

У контексті проблеми нашого дослідження вищенаведені міркування дають підстави стверджувати, що атеїзація настроїв населення відбувалася під впливом, з одного боку, ідеологеми про постійну ворожу контрреволюційну діяльність церкви та її служителів, з іншого – активного утвердження комуністичної ідеології через організації диспутів, лекцій, хат-читалень, антирелігійних гуртків, школу, профспілки, комсомол, антирелігійну літературу тощо. На жаль, суспільство і церква не спромоглися організувати належної протидії наступу богоборчої влади.

Одна із відповідей на запитання: чому стало можливим впровадження моделі державно-церковних взаємин у 1917-1930-х роках за більшовицьким сценарієм, полягає в тому, що більшовицька влада, як колись церква, пропонувала готову модель життєвої поведінки, але вже згідно принципів марксистсько-ленінського вчення. Комуністична партія, очолювана вождем, була дороговказом до світлого комуністичного майбутнього. Ідеологічні постулати

¹⁵¹ Білокінь С. Що таке „єдиний советський народ”? // Третій Міжнародний Конгрес українців, 26-29 серпня 1996 р.: Історія. – Харків, 1996. – С. 158-163.

¹⁵² Його ж: Масовий терор як засіб державного управління в СРСР (1917-1941 рр.). Джерелознавче дослідження. – К.: [Б.в.], 1999. – С. 145.

диктували моральні, етичні та побутові норми. Виходячи з того, що „релігійність українців - протонародна, - як підкреслив А. Колодний, - а тому вона завжди зорієнтована на утвердження соціальної рівності й справедливості”¹⁵³, стає очевидним прийняття суспільством лозунгів рівності і братерства, проголошених комуністичною владою.

Отже, можна говорити про кризу суспільної свідомості, для якої характерним є вакуум моральності. Це явище виникає тоді, коли з тих чи інших причин колишня система моральних норм перестає виконувати роль регулятора реальної поведінки людей, а нова система не встигла ще остаточно утвердитися. Моральні деформації в суспільстві за таких умов були просто незворотніми як мінімум у межах одного покоління. Це, водночас, вело до руйнації або незавершеності процесу формування ключових ментальних імперативів українського суспільства і, відповідно, його слабкості в протистоянні з радянською державною машиною. Тож, і утвердження більшовицької моделі державно-церковних відносин було за тих обставин цілком закономірним явищем.

¹⁵³ Колодний А. Християнські вияви духовності українця //Християнство і духовність: Збірник матеріалів другої міжнародної наукової конференції циклу наукових конференцій „Християнство: історія і сучасність” / Редкол.: А.М.Колодний (гол. ред.) та ін. – К.: Знання, 1998. – С. 42.

Розділ 9.
ПОЛІТИЧНІ ЧИННИКИ УТВЕРДЖЕННЯ
БІЛЬШОВИЦЬКИХ МОРАЛЬНО-ЦІННІСНИХ ІМПЕРАТИВІВ
ПІСЛЯ ПЕРШОЇ СВІТОВОЇ ВІЙНИ
(НА ПРИКЛАДІ РАДЯНСЬКОЇ УКРАЇНИ)

З початком XX століття ціннісно-нормативна система з усталеними звичаями, ритуалами, етикетом, нормами і правилами, які становили каркас традиційного укладу життя, поведінки індивіда і його відповідальності перед соціумом зазнає складних випробувань. Світова війна, революція 1917 року, громадянська війна, а також післяреволюційна та повоєнна розруха були справжнім потрясінням, що призвело до радикальної руйнації реального і ментального універсуму.

У першу чергу політичні, економічні та соціальні зміни вплинули на погляди селянства, яке становило більшість українського населення і було найбільш релігійним. У його середовищі протягом 1917-1930-х років відбувався серйозний перелом у світоглядних уявленнях [1, Ф.Р. 5. – Оп. 2. – Спр. 168. – Арк. 82]. Не меншою мірою зазнали перегляду й моральні критерії та світоглядні устої робітництва, службовців, інших соціальних груп, котрі, по-перше, ніколи не були ізольовані від селянства, по-друге, значною мірою поповнювалися в зазначений період вихідцями з селян.

Власне, мова йде про справжню соціальну катастрофу епохи, коли, за влучним визначенням Хосе Ортега-і-Гасета, стався вихід внутрішніх (людини та її духу) або зовнішніх (більш формальних і ніби механічних) змін. Серед цих останніх іспанський мислитель, як найважливіше, визначав „переміщення влади”, що у свою чергу призводить до „переміщення духу”. Тому, коли ми намагаємось зрозуміти якусь добу, наголошував філософ, „одним із наших перших запитань мусить бути: „Хто в цю пору панує в світі?” [2, с. 92].

До влади в Росії у жовтні 1917 року (в Україні – дещо пізніше) прийшли комуністи. Порушуючи питання „Що таке більшовизм?”, Л.Шестов виділив одну з головних рис сутності цього явища: „Більшовизм... – реакційний, він не вміє нічого створювати. Він бере те, що у нього під рукою, що зробили без нього інші. Коротко кажучи: більшовики – паразити за самою своєю суттю” [21, с. 343].

Поділяючи вище сказане (хоч і без надмірної емоційності), акцентуємо, однак увагу на іншому. Можна стверджувати, що партійно-державний лад в радянській країні перебрав на себе дуже багато від старого режиму, фактично перейняв естафету абсолютизму

Російської імперії. Адже царська влада намагалася (хоч і не завжди успішно) втручатись у всі сфери життя суспільства, легітимізувала станові відмінності і, спираючись на релігійний світогляд, здебільшого регламентувала духовне життя країни.

Слушним видається також і твердження М.Піскотіна про те, що певна частина уявлень і традицій у сфері держави, права, культури не могла зникнути разом із старою зруйнованою державною машиною і знищеними класами; вона виявилася досить стійкою, оскільки чинники, що її породили, або повністю збереглися, або вимагали для своєї зміни тривалого часу [15, с. 213].

Доречним видається нагадати універсальний соціальний закон історичної спадковості, сформульований О.Зінов'євим: „Якщо якесь суспільство руйнується, але при цьому зберігається людський матеріал і основні умови його виживання, то із залишків цього суспільства може виникнути нове, максимально наближене за соціальним типом до зруйнованого” [7, с. 67]. На продовження цієї думки констатуємо, що з переходом влади з рук у руки політичний процес не може зазнати миттєвого радикального переродження або здмхнути за чийось повелінням прах історичних традицій країни, соціально-політичної ментальності народу, проігнорувати специфіку його суспільної свідомості чи характерні риси політичної культури [6, с. 3].

Таким чином, аналізуючи „швидкість” перемоги більшовиків та марксистської ідеології у протиборстві з православною ідеологією, слід врахувати, що визрівання передумов цих процесів відбувалося в попередні роки. Уже в другій половині XIX століття спостерігається розчарування в православній церкві і наростання релігійної апатії в аристократичному середовищі, поширення атеїстичних поглядів серед радикальної інтелігенції Росії, яка переживала своєрідну релігійну кризу [20, с. 25]. „Скрізь була певна кількість явних або, частіше, більш чи менш потаємних безвірників і байдужих, але серед загального складу нації вони становили меншість, - пише С.Аверинцев. – Віра мас „відчутно холонула”, але вона трималася, трималася хоча б за інерцією” [2, с. 360]. Причини появи цієї кризи, як наголошував П.Мілюков, шукали де завгодно, але не у внутрішньому психологічному розвитку народу [22, Р. 78].

Що власне відбувається з уявленням про соціальну норму в ситуації радикальної трансформації суспільства? На зразок людини, яка пережила гостру ідейну і психологічну кризу, перехідне післяреволюційне суспільство почувається незахищеним, слабким, нездатним упоратися з лавою інформації про нові умови суспільних відносин. З точки зору втраченої гармонії „старого режиму”, а також з

позиції впровадження нових норм, перехідне суспільство є хворим [10, с. 70 – 71].

На думку англійського соціолога В. Петті, люди, справи котрих занепадають, або які вважають стан своїх справ незадовільним, „не докладають (як деякі схильні вважати) найбільших зусиль до того, щоб протистояти нещастям, що насуваються на них, а, навпаки, стають більш млявими і менш енергійними у всіх своїх діях, не переймаючись навіть тим, щоб забезпечити можливі рятівні засоби” [14, с. 235].

Загальним наслідком подібних метаморфоз Е.Геллнер вважає дезорієнтацію, вагання, відчуття хаосу і протиріч, прагнення відновити якусь подобу впорядкованості і осмисленої перспективи [10, с. 70]. Таке суспільство не здатне чинити опір, воно піддається силі влади і тиску. За твердженням Г.Лебона, найтяжче людина переносить зміну усталених ним звичок і способу мислення [9, с. 92].

Враховуючи той факт, що основною рушійною силою поведінки чи будь-якої людської діяльності виступають інтереси [16, с. 64], слід визнати, що вся політична і стратегічна спрямованість діяльності органів державної влади, дії політичних партій, рухів чи будь-яких організацій породжені досить конкретними обставинами і мають цілком певну мотивацію.

Можна констатувати, що економічні, соціально-політичні, морально-ціннісні орієнтири і прагнення суспільства у першій третині ХХ сторіччя виявилися суголосними ідеям соціалістичної перебудови Росії, запропонованим більшовиками. У швидкому ствердженні партійно-більшовицького механізму регулювання відносин з релігійними організаціями, як і у сприйнятті нової ідеології, надзвичайну роль відіграли всі попередні обставини життя суспільства.

Доречно пригадати глибоко вкорінену і характерну для кріпосницької Російської імперії традицію залежності, в рамках якої формувалося світосприйняття переважної більшості населення, ідею соборності, яку розвивало православ'я, уявлення про гіпертрофовану роль державності та могутність влади.

Усі ці фактори діяли впродовж століть, формуючи духовний світ людини. Тому появу соціалізму, ідеї більшовизму, як виявилось, суспільство вже було готове прийняти. Мотиви спільності, ідею царя-покровителя і захисника, пріоритет колективного над індивідуальним (особистісним) – усі ці інтенції, архетипи жили на рівні свідомості чи підсвідомості. Вони лише трансформувалися в ідею соціалізму як „суспільства справжньої гуманності”.

Відома формула царизму: самодержавство, православ'я, народність – певним чином трансформувалася в радянську тріаду:

партія і держава; марксистсько-ленінська ідеологія; трудящі маси, де пріоритет належав партії [4, с. 34]. Аналізуючи процеси пожовтневого (1917 року) розвитку, О.Оболонський підкреслив їх закономірність для Росії з її общинною, антиіндивідуалістською ідеологією, сліпим підкоренням владі, масовим психологічним несприйняттям будь-яких проявів самостійності особистості, авторитарністю псевдоколективізму [11, с. 235]. Завжди традиційна мораль суспільства в умовах Російської імперії розвивалася під впливом релігії.

Після перемоги більшовиків, коли релігія знищувалася насильницькими методами, її канони стали замінюватися новими положеннями, що ґрунтувалися на марксистсько-ленінському вченні про світову революцію, диктатуру пролетаріату, класову демократію, пролетарську справедливість тощо. Відбулася заміна морально-ціннісних орієнтирів. Моральним тепер визнавалося все те, що слугувало для перемоги соціалізму. Ця ленінська теорія стала виправданням усіх жорстокостей, свавілля, утисків, які використовувалися державою для утвердження влади більшовиків. Насаджувалася ідея превалювання суспільного інтересу над особистим, яка підкорила людину тоталітарній державі і авторитарному колективу [18, с. 216]. Як зазначає С.Аверинцев, „не можна заперечувати, що традиційна релігійність і народна релігійна культура країни, яку називали колись „Святою Руссю”, виявилася порушеною в таких масштабах, у можливість яких надто важко було повірити заздалегідь” [18, с. 360].

Однак не можна заперечити й того факту, що в конкретних умовах тогочасної дійсності ідеї соціалізму певним чином виявилися породженням і втіленням внутрішніх потреб самого суспільства, а більшовицька влада тільки досить чітко відчула настрої і прагнення мас. Один із представників французької емпіричної соціології М.Кроз'є зазначав: „Ми досить легко перекладаємо причину своїх ускладнень на абстрактні „пугала”, в той час, коли причину слід шукати в самих людях, які свідомо чи несвідомо причетні до всіх процесів” [8, с. 221].

Отже, особливості демократії, диктатури чи будь-яких інших політичних систем завжди обумовлені станом самого суспільства, його політичним, економічним і культурним потенціалом. А звідси логічним видається висновок: суспільство радянської України 1917-1930-х років „дозволило” ліквідувати традиційну православну ідеологію, зруйнувати релігійні організації, знищити церкви, попри те, що православ'я, фактично, було єдиною формою духовного життя переважної більшості малограмотного населення дореволюційної

України, особливо на селі.

У контексті такої глибоко руйнівної поведінки мас, на думку Ж.Бодріяра, лежить зміна смислових орієнтирів. Те, що раніше вважалося втіленням духовної сили, несподівано стає навпаки лише неясно окресленим і побіжним [5, с. 16]. Уже в роки революції побліднів міф про глибоку релігійність народу і відданість його православ'ю. Та й православна церква не змогла належним чином виконати свій історичний обов'язок, який полягав, за словами О.Оболонського, в необхідності виховати у народі систему твердих моральних принципів [12, с. 183 -184]. Як влучно висловився С.Аскольдов, православна церква не змогла відіграти „роль совісті” суспільного організму, більше того, саме Російська православна церква в її емпіричній земній організації була тим осердям і основою релігійного життя, звідки поширилися послаблення і занепад релігійного духу [3, с. 38].

Між тим, згідно зі статистикою, церква напередодні революції була доволі могутньою організацією. За даними Д.Поспеловського, станом на 1914 рік у Російській імперії православних було 117 млн. душ; конфесія мала 48 тис. Приходських храмів, близько 25 тис. Різноманітних часовень і монастирських храмів, 50 тис. Священнослужителів усіх рангів і 130 архиєреїв у 67 єпархіях. Церква тримала на балансі 35 тис. Початкових шкіл, 58 семінарій і 4 духовні академії [17, с. 215].

Але за цими поважними показниками приховувалися тривожні тенденції. Насправді, починаючи з 1906 року, до Синоду регулярно надходили тривожні звістки про послаблення віри серед народу, особливо в промислових районах. У звітах до Синоду йшлося про популярність лозунгів серед робітників на кшталт: „Немає Бога, геть Церкву!”; про те, що майже всі семінаристи, студенти і школярі – діти духовенства – на боці революціонерів; про небажання чи лінощі священнодіячів викладати у церковно-приходських школах, які занепадали (у той же час зростала антицерковна пропаганда в земських школах).

Вочевидь, не випадково на Помісному Соборі 1917 – 1918 років один із депутатів зазначив: „Говоримо, що за нами 110 млн. православних, а можливо їх лише 10 млн.” [17, с. 214]. „Ніколи, мабуть, - висновує Д.Поспеловський, - престиж православної Церкви не падав так низько, як напередодні перемоги більшовиків” [17, с. 215].

Отже, швидка атеїзація населення в умовах радянської дійсності була закономірною, оскільки її передумови визріли ще до 1917 – 1930 років. Руйнування традиційного духовно-культурного середовища,

вочевидь, призвело б (навіть не залежно від більшовицької антирелігійної істерії на державному рівні) до кризи церковної організації. Більшовики лише надали радикально-екстремістського спрямування розвитку кризового сценарію долі православної церкви.

Важливим чинником (і наслідком), між тим, поступово ставав розкол суспільства, довершення якого спостерігаємо в умовах утвердження радянської влади протягом 20-30-х років минулого сторіччя. На нашу думку, слід констатувати той факт, що і власне Церква (духовенство), і держава (більшовики) фактично постали перед необхідністю обрання орієнтирів та визначення ролі і місця в подальшому існуванні. Але якщо церква сподівалася на повернення свого колишнього статусу та авторитету в системі державно-церковних відносин, то влада мала намір витіснити колишню головну ідеологічну інституцію із її звичної соціокультурної ніші, знищивши „старих” богів і проголосивши „нову” релігію.

Не слід забувати, що за цими процесами стояли не якісь абстрактні структури. Учасниками або (щонайменше) свідками подій були конкретні люди, яких виховувала сама дійсність. Не випадково, суспільство виявилось розколотим: частина виступила на захист православної віри і свого права її сповідувати. Інша ж частина, і, як свідчить розвиток подій, не менша, виявила, навпаки, бажання нищити й руйнувати все, пов'язане з церквою, зрікаючись віри. Багато хто поставився до гонінь на церкву просто байдуже, займаючись повсякденними клопотами. Навіть духовенство констатувало: „Людність селянська зараз так забита своїми господарсько-фінансовими справами, що виявляє свою активність у тому, що прийде коли-не-коли до храму помолитися і в суто церковні ідеологічні змагання не хоче втручатися” [1, Ф. 4215. – Оп. 1. – Спр. 11. – Арк. 11].

В умовах розколотого суспільства ще рельєфніше поставала потреба світоглядних орієнтацій, оскільки базовою потребою людини є прагнення бути цілеспрямованою в середовищі існування. У світі, де живе людина, підкреслював Е.Фромм, необхідна система координат, щоб орієнтуватися в ньому та мати точку опори. Людині потрібен об'єкт як мета, і цим об'єктом може бути що завгодно [19]. До бурхливих подій початку ХХ століття саме традиційна релігія давала суспільству досить впорядковану картину світу, вносячи в людське життя узгодженість і визначаючи її місце в світі.

З руйнуванням усталеної структури суспільства і втратою колись єдиних морально-ціннісних орієнтирів абсолютно не випадковим видається сприйняття частиною суспільства нової світоглядної системи, запропонованої більшовицькою партією.

На нашу думку, одна з причин цього полягає в тому, що більшовики (свідомо чи несвідомо) фактично підтримали прагнення народу до саморефлексії. Заклики партійно-державного керівництва пропонували людині, вихованій в системі чіткої ієрархічної підпорядкованості, з поклонінням „вищестоячим”, яка немов би мусила усвідомлювати від народження свою меншовартість, переміститися з маргіналів до складу тих, хто є творцем нового, перебуваючи в когорті лідерів революції, активних членів суспільства.

Певне усвідомлення своєї „обраності”, приналежності до авангарду свободи і прогресу слугувало в очах пересічного громадянина свого роду виправданням, своєрідною реабілітацією і низького рівня життя, і всіх тих негараздів, які випадали на його долю. „Ми голі, бідні, босі, ми відмовляємо собі в усьому, але натомість ми на чолі з Комуністичною партією знищили соціальну несправедливість і будемо країну, яка найкраща, найсправедливіша”. Приблизно з таких позицій оцінювалися й тотальна залежність, й індивідуальна несвобода, які компенсувалися загальною роллю і статусом радянської людини.

Чому суспільство сприйняло модель більшовизму? Вочевидь, людина радянська відчувала певне задоволення від того, що вона була позбавлена, за Ф.Достоевським, і страшних нагальних мук відповідальності, і обов’язкового вирішення багатьох проблем: віддавши „кесарю-кесарево”, вона ніби перекладала на партійно-державні структури вирішення всіх задач.

Джерела та література

1. ЦДАВО України.
2. Аверинцев С. Софія – Логос. Словник. Вид. 2-е, випр. І доп. – К.: Дух і літера, 2004.
3. Аскольдов С.А. Религиозный смысл русской революции // Из глубины: Сборник статей о русской революции: - М.: Изд-во Моск. Ун-та, 1990.
4. Барулин В.С. Российский человек в XX веке. Потери и обретения себя. – СПб.: Изд-во «Алетейя», 2000.
5. Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства, или конец социального. – Екатеринбург: [Б. И.], 2000.
6. Власть и оппозиция. Российский политический процесс XX столетия. – М.: Рос. Полит. Энциклопедия [РОССПЭН], 1995.
7. Зиновьев А.А. Гибель „империи зла” (очерк Российской трагедии) // Социс. – 1994. - № 10.
8. Крозье М. Бюрократический феномен. Исследования бюрократических тенденций современных систем организации и их отношений с социальной и культурной системой во Франции // Лапин Н.И. Эмпирическая социология в Западной Европе. Уч. Пособие. Хрестоматия. – М.: ГУ ВШЭ, 2004.

9. Лебон Г. Психология социализма. – СПб.: Макет, 1996.
10. Могильнер М.Б. Трансформация социальной нормы в переходный период и психические расстройства // Общественные науки и современность. – 1997. - № 2.
11. Оболенский А.В. Драма российской политической истории: система против личности. – М.: б. И., 1994.
12. Оболенский А.В. Человек и власть. Перекрёстки Российской истории. – М.: [Б. И.], 2002.
13. Ортега-и-Гасет Х. Вибрані твори / Перекл. З іспанської В.Бурггардта, В.Сахна, О.Товстенко. – К.: Основи, 1994.
14. Петти В. Политическая арифметика, или рассуждения... // Лапин Н.И. Эмпирическая социология в Западной Европе. Уч. Пособие. Хрестоматия. – М.: ГУ ВШЭ, 2004.
15. Пискотин М.И. Социализм и государственное управление. – М.: Наука, 1984.
16. Политическая социология / Под ред. Чл.-корр. РАН Ж.Т.Тощенко. – М.: ЮНИТИ – ДАНА, 2002.
17. Пospelовский Д. Православная Церковь в истории Руси, России и СССР. Уч. Пособие. – М.: Библейско-Богословский институт св. Апостола Андрея, 1996.
18. Право и культура. Монография / Нерсисянц В.С., Муромцев Г.И., Мальцев Г.И. и др. – Изд-во РУДН, 2002.
19. Фромм Э. Иметь или быть. – М., 1990.
20. Хейер Э. Религиозный раскол в среде российских аристократов в 1860 – 1900 годы. Редстокизм и пашковщина / Пер. В.Сильчука. – М.: Изд-во. „Икар”, 2002.
21. Шестов Л. Що таке більшовизм? // Дух і літера. – К.: Факт, 1997. - № 1-2.
22. Miliukov P. Religion and the Church (Outline of Russian Culture). – N.Y., 1943. – Part I.

Розділ 10.

УТВЕРДЖЕННЯ КОМУНІСТИЧНОГО ПОБУТУ В СУСПІЛЬСТВІ РАДЯНСЬКОЇ УКРАЇНИ 1920-Х РОКІВ: ОНТОЛОГІЧНИЙ І АКСІОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТИ

Заявлена проблема актуальна з огляду на два компоненти: активізація вивчення історії повсякденного життя суспільства, його структури й сутнісних характеристик, а також необхідність осмислення процесів релігійно-церковного життя на різних етапах історичного розвитку. У хронологічному вимірі на особливу увагу дослідників заслуговують періоди соціальних зламів і трансформацій. Підтвердженням цього є спроба колективу авторів Інституту історії України НАН України узагальнити історію повсякденного життя в радянській Україні в роки нової економічної політики¹⁵⁴.

Окремі аспекти історії повсякденності суспільства 1920-х років знайшли висвітлення в історіографії¹⁵⁵. Ми ставимо за мету окреслити процеси конструювання та утвердження нового побуту в радянському суспільстві 1920-х, а також з'ясувати системи методів і прийомів державно-партійного апарату по втіленню визначених завдань.

¹⁵⁴ Нариси повсякденного життя радянської України в добу непу (1921-1928 рр.): Колективна монографія / Відп. ред. С.В. Кульчицький: В 2-х ч. – Ч.1. – К.: Інститут історії України НАН України, 2009. – 445 с.; – Ч.2. – К.: Інститут історії України НАН України, 2010. – 382 с.

¹⁵⁵ Бойко А.І. Соціальна трансформація суспільства та проблема світогляду // Наукові праці: Наук.-метод. журн. / Миколаїв. держ. гуманіт. ун-т ім. П. Могили. – Миколаїв, 2004. – Т. 32, вип. 19: Історичні науки. – С. 23-26; Змерзлий Б.В. Атеїстична робота владних структур проти православної церкви у Криму в 1920-х роках // Актуальні проблеми міжнародних відносин / Київ. нац. ун-т ім. Т. Шевченка. Ін-т міжнар. відносин. – 2000. – № 22. – С. 89-101; Ігнатуша О. Інституційний розкол православної церкви в Україні: генеза і характер (XIX-30-і рр. XX ст.). – Запоріжжя: Поліграф, 2004. – 440 с.; Киридон А.М. Державно-церковні відносини в радянській Україні 1920-1930-х років: Соціальний вимір // Проблеми історії України: факти, судження, пошуки: Міжвід. зб. наук. пр. – К.: Ін-т історії України НАН України, 2004. – Вип. 12. – С. 234-256; Киридон А.М. Втілення радянської моделі державно-церковних відносин в Україні // Проблеми історії України: факти, судження, пошуки: Міжвід. зб. наук. пр. – К.: Ін-т історії України НАН України, 2005. – Вип. 13. – С. 274-294; Киридон А. Час випробувань: держава, церква і суспільство в радянській Україні 1917-1930-х років. – Тернопіль: Підручники і посібники, 2005. – 384 с.; Коляструк О.А. Повсякденне життя інтелігенції УРСР 1920-х рр.: між Сцілою радянської політики і Харибдою більшовицької ідеології // Інтелігенція і влада: Матеріали П'ятої Всеукр. наук. конф.: У 3-х ч. – Ч. 2. – Одеса: Астропринт, 2009. – С. 86-91 та ін.

Водночас, усвідомлюючи масштабність задекларованої теми, виокремлюємо розгляд процесу лише в контексті витіснення релігійної обрядовості. Вирізнання онтологічного аспекту задекларованої проблеми дозволяє сформулювати уявлення про змістову складову процесів (обставини життя людей, їх взаємодію, умови організації побутових практик). Аксиологічна складова дозволяє з'ясувати реакцію (рефлексії) на процеси трансформаційних змін. Хронологічний вимір означеної проблеми (1920-і роки) мотивується неоднозначністю процесів радянської дійсності, передусім в конструюванні нового соціуму.

Важливу роль в атеїзації настроїв населення відіграло створення нового комуністичного побуту, який повинен був охопити всі сторони як виробничої, так і невиробничої сфери життєдіяльності людини. А.Луначарський підкреслював: „Йдучи шляхом вдосконалення нашого [тобто комуністичного – А.К.] побуту, ми будемо нищити релігію”¹⁵⁶. Уже в 1921 році „Тези з антирелігійної пропаганди” за головний підхід антицерковної пропаганди визнавали „наполегливу боротьбу” з церковними обрядами: таїнствами (хрещення, шлюб), богослужінням, святкуваннями, а найближче завдання пропаганди полягало в тому, щоб „обмежити, викрити, знищити і особливо замінити обстановкою комуністичного побуту зовнішній вплив обрядів на психіку віруючих”, „позбавити обряди їх таємничого змісту”, „викриття будь-якої чудотворності, повне розвінчування обрядової оболонки релігійного почуття”¹⁵⁷.

Водночас на початок 1920-х років рівень релігійності населення в Україні був доволі високим, про що свідчила навіть радянська статистика, зацікавлена у применшенні зазначених показників. За наведеними сучасним харківським дослідником В. Силантьєвим даними Центрального статистичного управління УСРР станом на 1923р. 40,4% дорослого населення України дотримувались релігійних обрядів, а значна частка решти населення – 50,6 %, не перебуваючи у складі релігійних громад, все ж не поривали з церквою¹⁵⁸. За даними Антирелігійної комісії при Політбюро ЦК КП(б)У на середину 1925 р. у сфері впливу православних конфесій знаходилося близько 12 млн. чол., об'єднаних в 9 тис.165 громад(що становило 83,3% від загального

¹⁵⁶ Луначарский А. Культура, быт и религия // Антирелигиозник. – 1927. – №4 (апрель). – С. 5.

¹⁵⁷ ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 20. – Спр. 749. – Арк. 101.

¹⁵⁸ Силантьев В.И. Большевики и Православная церковь/церковь на Украине в 20-е годы. – Х.: Харьк. гос. политех. ун-т, 1998. – С.193.

числа релігійних громад УСРР)¹⁵⁹. Попри втрату церквою державно-правових функцій, православні традиції залишалися звичними і невід’ємними елементами духовної культури.

Зрозуміло, що партійно-державне керівництво не могло миритися з подібним станом речей: будь-які атрибути релігійної обрядовості мали бути знищені. „Що собою являла щодо внутрішньої прикраси селянська хата перед революцією?” – порушує питання одне з видань „Бібліотеки” масової антирелігійної літератури і змальовує „інтер’єр”: „Головним об’єктом прикраси селянської хати були ряди образів „бога-отця”, „бога-сина” й „духа святого”, декілька „богородиць” та сила всяких „святих”. Поруч них по стінах висіли малюнки різних монастирів та „святих місць”, а ще далі – портрети царів та генералів з довгими вусами, орденами й медалями”. Звісно, нові умови комуністичного існування потребували „іншого змісту прикрас хати”. Тому пропонувалося: „замість образів, малюнків монастирів та іншого старого сміття, на стінах хати колгоспника повинні стати портрети вождів революції, малюнки з громадянської війни та соціалістичного будівництва”¹⁶⁰.

Приклад у налагодженні нового селянського побуту на противагу церковному згідно з рішеннями партійних органів мали подавати комуністи, а також учителі, агрономи, землеміри, члени волосних комітетів і КНС¹⁶¹. Слід наголосити, що питання відносно того, чи може комуніст одночасно бути „віруючим” і перебувати в лавах комуністичної партії стояло досить гостро. На сторінках партійної преси ця проблема активно дебатовалася вже в 1918-1920 роках. Однак, конкретної відповіді з цього питання дискусія не дала. У часописі „Революція і церква” зазначалося: „Не лише на практиці, що спостерігається на місцях, але й у принципових роз’ясненнях, що даються різноманітними, навіть нейтральними урядовими органами РСФРР, відсутні в цьому відношенні необхідні єдність і узгодженість дій”, тому партійні організації на місцях „або виносять зовсім суперечливі з даного питання постанови, або просто ухиляються під розгляду питання”¹⁶². Позиція В.Леніна влітку 1919 року була на боці тих, хто виступав за виключення з партії виконавців релігійних

¹⁵⁹ Ігнатуша О. Інституційний розкол православної церкви в Україні: генеза і характер (XIX-30-і рр. XX ст.). – Запоріжжя: Поліграф, 2004. – С.256.

¹⁶⁰ Кривохатський М. За новий безрелігійний побут у колгоспах. – Харків: Вид-во „Пролетар”, 1931. – С. 41.

¹⁶¹ ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 20. – Спр. 1839. – Арк. 177-178.

¹⁶² Горев М. Коммунизм и религиозные обряды // Революция и церковь. – 1919. - №6-8. – С. 15, 16.

обрядів¹⁶³. Однак, це принципове питання потребувало партійно-статутного вирішення.

У тезах „Комуністи і обрядовість” І.Сухоплюєв наголошував: „Комунізм і релігія несумісні. Комуністи ... не мають права ні брати участь у здійсненні релігійних обрядів будь-якого культу, ні хрещення, ні обрізання, ні поховання, ні вінчання, ні відвідувати богослужіння будь-якою релігійного культу”¹⁶⁴.

На початку 1920-х років виникла потреба в чіткості позиції комуністів щодо питань релігії взагалі. За свідченням О.Ярославського, питання постало „у зв’язку з тим, що окремі члени партії брали участь у церковних хорах або читали Псалтир і Євангеліє у церкві”¹⁶⁵. Партійні організації на місцях, не маючи чітких директив щодо подібної ситуації, діяли на власний розсуд. На це, зокрема, зверталася увага в обіжнику ЦК РКП(б) „Про порушення програми партії в галузі релігії”, надрукованому газетою „Правда” за підписом секретаря ЦК О.Ярославського¹⁶⁶. 18 травня 1921 року питання про порушення членами партії 13 пункту партійної Програми розглянув пленум ЦК РКП(б), доручивши спеціально створеній комісії підготувати відповідні документи на затвердження політбюро ЦК. Комісія, очолювана О.Ярославським, протягом півроку з’ясувала неоднозначний підхід до питання „комуніст і релігія”: від закликів „негайно відмовитися від релігійної обрядовості” до „досить обережного підходу до питання”, „виявляти поблажливість і розуміння”¹⁶⁷.

В одному з партійних документів (обіжник ЦК 1921 року) зазначалося: „Ще не всі члени партії поклали край дрібнобуржуазній ідеології, спостерігається, що члени партії вінчаються в церкві, хрестять дітей, співають на кліросах”¹⁶⁸.

Попри прийняттю 9 серпня 1921 року пленумом ЦК РКП(б) постанову „З питання про порушення п.13 Програми та постановки антирелігійної роботи”, в якій до комуністів висувалася ультимативна вимога „припинити зв’язок з церквою будь-якого віросповідання і виключати із партії, якщо вони не поривають цього зв’язку”¹⁶⁹, –

¹⁶³ Ленин В.И. Полн. Собр. Соч. – Т. 50. – С. 330.

¹⁶⁴ ЦДАВО України. – Ф. 8. – Оп. 1. – Спр. 768. – Арк. 15.

¹⁶⁵ Ярославский Ем. О религии. – М.: Госуд. изд-во полит. лит-ры, 1957. – С. 67.

¹⁶⁶ О нарушениях программы партии в области религии. Ко всем организациям и членам ЦК РКП(б) // Правда. – 1921. – 31 марта.

¹⁶⁷ Алексеев В.А. Иллюзии и догмы. – С. 267-270.

¹⁶⁸ ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 20. – Спр. 513. – Арк. 191.

¹⁶⁹ КПСС в резолюциях. – Т. 2. 1917-1922. – С. 444-445.

виконання релігійної обрядовості комуністами залишалося доволі поширеним явищем до початку 1930-х років. Обстеження, проведене 1928 року в семи партосередках Сталінського повіту, виявило, що 6% комуністів мали в домівках ікони, виконували релігійні обряди, співчували релігії або займали нейтральну щодо церкви позицію¹⁷⁰.

Поза площиною досліджень досі залишається проблема впливу атеїзації на родинно-сімейні взаємини. Йдеться про конфліктність у сім'ях, де один із членів ставав комуністом. Чи можна це вважати фактором впливу на атеїзацію настроїв інших членів родини? Часто сімейні конфлікти призводили до виходу з партії. Так, в одній із заяв комуніста тих часів написано: „Прошу бюро осередка зняти з мене кандидатуру КП(б)У через надзвичайний розбрат і чвари в моїй сім'ї майже з самого початку мого вступу до партії КП(б)У. Я намагаюсь переконувати сім'ю, тобто дружину і батьків, але це не допомагає. Доводиться часто-густо застосовувати кулачні бої, а стосовно розлучення я поки ще не маю наміру, оскільки я вже одружений втретє, і життя моє розладжене далі нікуди, а тому прошу бюро осередку зняти з мене кандидатуру КП(б)У”¹⁷¹.

У постанові згадуваного пленуму ЦК РКП(б) стосовно питання про порушення 13 пункту програми і постановку антирелігійної пропаганди зазначалося, що в умовах непу мало місце посилення впливу буржуазної ідеології, в тому числі релігії, на маси трудящих і навіть на деяку частину комуністів. У зв'язку з цим наголошувалося: „Перед членами партії ... поставити ультимативну вимогу припинити зв'язок з церквою будь-якого віросповідання і виключити їх з партії, якщо вони цього зв'язку не припиняють”, „члени партії, що посідають відповідні посади, ведуть активну радянську або партійну роботу, за порушення партійної програми в галузі релігійній, за зв'язок з тим чи іншим релігійним культом виключаються з партії”. Однак, своєрідним компромісом став 5 пункт постанови, котрий формулював: „Допускати в окремих випадках, як виняток, участь у партії віруючих, якщо вони своєю революційною боротьбою або роботою на користь революції, захистом її в найнебезпечніші моменти, доводили свою відданість

¹⁷⁰ ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 20. – Спр. 2917. – Арк. 76.

¹⁷¹ ДАПО. – Ф.П. 9032. – Оп. 1. – Спр. 111. – Арк. 5.

комунізму”¹⁷². Разом із тим, головною тезою залишалося гасло: „Комунізм непримиренний ні з якою релігійністю”¹⁷³

У тезах з антирелігійної пропаганди, схвалених пленумом і затверджених політбюро ЦК КП(б)У, зазначалося: „Необхідно рішуче і серйозно поставити боротьбу з релігійними забобонами членів партії, порушивши в першу чергу питання про зняття ікон, викорінення обрядів із сімей комуністів”¹⁷⁴. Поступово проблема несумісності перебування віруючих у лавах партії перетворювалася на найбільш нагальну.

Кампанія зі знищення релігійної атрибутики розгорталася повільно, але цілеспрямовано, в дусі положення: „Не місце іконам у державних закладах!”¹⁷⁵. Наприклад, 1922 року завідувач відділу НКВС УСРР з відокремлення церкви від держави І.Сухоплюєв вимагав провести обшук на залізничних станціях на предмет виявлення ікон¹⁷⁶. У травні 1923 року НКЮ УСРР запропонував ЦК КП(б)У поширити заборону на „вивішування в громадських місцях релігійних зображень” на приватні і промислові підприємства, хоча політбюро ЦК КП(б)У в липні того ж року цю пропозицію відхилило¹⁷⁷. Хоча архівні документи свідчать про наявність ікон в домівках комсомольців і комуністів¹⁷⁸, усе частішали випадки зняття ікон. Так, 1930 року загальні збори комнезаму хутора Войтовці Полтавської округи одноголосно ухвалили: „Жодного образу в хаті члена КНС”, а наступного дня понад 1000 ікон було кинуте в багаття¹⁷⁹. У десяти районах Полтавщини вчителі не тільки зняли ікони, а й вирішили не говіти¹⁸⁰.

Принагідно зазначимо, що не поститися й не говіти вважалося тоді за великий гріх, таких вважали „боговідступниками”. Однак, наприкінці 1920-х років подібні випадки явно почастишали. У селі

¹⁷² Постанова пленуму ЦК РКП(б) у питанні про порушення пункту 13 програми і про постановку антирелігійної пропаганди // Комуністична партія Радянського Союзу в резолюціях. – Т. 2 (1917-1924). – С. 268-269.

¹⁷³ ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 20. – Спр. 749. – Арк. 100.

¹⁷⁴ Там само. – Спр. 1772. – Арк. 12.

¹⁷⁵ Там само. – Спр. 216. – Арк. 19.

¹⁷⁶ ЦДАВО України. – Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 1083. – Арк. 36.

¹⁷⁷ ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 6. – Спр. 40. – Арк. 77.

¹⁷⁸ ДАЧО. – Ф.П. 342. – Оп. 1. – Спр. 887. – Арк. 105; ДАЖО. – Ф.П. 134. – Оп. 1. – Спр. 149. – Арк. 10; ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 20. – Спр. 2112. – Арк. 23; Спр. 2006. – Арк. 76 зв.

¹⁷⁹ Кривохатський М. За новий безрелігійний побут у колгоспах. – Харків: Вид-во „Пролетар”, 1931. – С. 11.

¹⁸⁰ ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 20. – Спр. 2006. – Арк. 76 зв.

Кашперівці Запорізької округи, котре до революції відзначалося високим ступенем релігійності (не останню роль відіграв чудотворний образ Кашперівської богоматері), говільників 1927 року було 548, наступного – 314, 1929 – 40 осіб¹⁸¹. Але в окремих місцевостях, навпаки, спостерігалось зростання кількості говільників: у 52 общинах Лубенської округи 1925 року говіло 72 453 особи, 1926 – 75 017. 1927 – 78 537; у 30 общинах Харківщини 1926 року говіло 37 560, а наступного – 39 375 осіб¹⁸².

У доповідній записці НКВС „Про наслідки обстеження стану роботи Інспектури культів Київського і Вінницького Окрадмінвідділів” відзначалося підвищення рівня релігійності населення у 1928 році, зокрема в Київській окрузі, де кількість віруючих протягом року зросла з 303 045 до 311 713 чоловік¹⁸³. За даними агітпропу ЦК КП(б)У поширення релігійності в округах було нерівномірним. Станом на 1 січня 1927 року до релігійних громад Артемівської округи (без міст) входило 38,1% населення, Білоцерківської (без центру округи) – 52,1%, Херсонської – 60,8%, Харківської (без Харкова) – 85,2%. Найбільшого охоплення релігійними громадами досягли ті місцевості, де міжцерковна боротьба відбувалася в найгостріших формах. Причому агітпропвідділ зазначав: „На селі число релігійних резервів (і втягнених у громади, і тих, що їх можна б утягти) очевидно ні трохи не менше як 85% пересічно”.

У сільських громадах 53% становили жінки¹⁸⁴. У містах до релігійних громад уходило від 14 до 22% дорослого населення¹⁸⁵. 62 відсотки в цих громадах були представлені жіноцтвом. Разом із тим, підкреслювалося, що до цих показників належать переважно „віруючі за традицією”¹⁸⁶.

Навіть на початок 1930-х років зберігався достатньо високий рівень дотримання релігійної обрядовості. Архієпископ Білоцерківської єпархії УПЦ В.Бржосньовський, констатує помітне зменшення кількості шлюбів і числа говільників у храмах, водночас підкреслював: „У той же час помітним стало краще ставлення вірних

¹⁸¹ Кривохатський М. Назв. праця. – С. 12.

¹⁸² ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. Спр. 2494. – Арк. 13.

¹⁸³ ЦДАВО України. – Ф. 1. – Оп. 20. – Спр. 2706. – Арк. 33.

¹⁸⁴ ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 20. – Спр. 2494. – Арк. 19; Спр. 2684. – Арк. 11.

¹⁸⁵ Там само. – Спр. 2494. У копії документу допущено друкарську помилку: замість „20-22%” надруковано „40-22%”. Тому в історіографії іноді зустрічаємо хибний показник „40%”.

¹⁸⁶ ЦДАВО України. – Ф.Р. 5. – Оп. 2. – Спр. 196. – Арк. 176.

до церкви, ...взаємовідношення з причтом. Невінчані батьки майже всі хрестять дітей... Вірні шукають містичних переживань”¹⁸⁷.

Сучасний дослідник історії церкви О.Ігнатуша звертає увагу на стратифікацію обрядових цінностей, які в минулому становили органічну єдність, однак стиль повсякденного життя новітньої доби перетворював їх у релікти побутової практики: «Відмова держави підтримувати ці обряди відтісняла їх у сферу приватного»¹⁸⁸. В силу зазначеного очевидно можна говорити не стільки про згасання, скільки про трансформацію традиційної релігійності.

Таким чином, у повсякденному житті пересічного громадянина спостерігалися доволі непрості, часто неоднозначні процеси, які, на нашу думку, свідчать про своєрідний психологічний злам, пов'язаний зі зміною морально-ціннісних орієнтирів в оновленому суспільстві. З одного боку, людина мовби підпорядкована власним переживанням, віруванням, почуттям, вихованим на певних традиціях (у нашому випадку – православної релігійності). Але, разом із тим, життя кожної людини було пов'язане багатьма невидимими нитками з суспільством, вплив якого був надто вагомим. Отже, людина, живучи в соціумі, пристосовуючись до нього, почувалася або в гармонії, або без неї (незатишно і дискомфортно). Будь-які крайнощі неминуче призводили до трагедійного розриву, тому індивід поволі сприймав правила гри цього суспільства. Відбувалася немовби абсолютизація буття в соціумі і своєрідне обмеження „буття в собі” (власних бажань, почуттів, схиляння перед колективізмом тощо).

Через страх опинитися на маргінесі, індивід мусив приймати нову комуністичну ідеологію, проголошену пануючою в суспільстві замість колишньої (традиційної) „релігійної”. Але покінчити з віковою традиційною християнською мораллю для більшості було не просто. До того ж у набожної людини надовго, на рівні підсвідомості, залишався страх перед покаранням, перед карою Господньою (припустимо, що в подальшому це стало однією з причин утвердження механізму партійно-тоталітарної репресивної машини). Боячись вакууму свого існування, прагнучи ототожнити себе з суспільством, людина поступово вбирала морально-ціннісні норми нового суспільства.

Однією з поширених форм витіснення релігійної обрядовості стали „антиріздвяні” та „антипасхальні” кампанії. Першим досвідом

¹⁸⁷ Там само. – Ф. 1. – Оп. 6. – Спр. 212. – Арк. 16; Оп. 7. – Спр. 174. – Арк. 16.

¹⁸⁸ Ігнатуша О. Інституційний розкол православної церкви в Україні: генеза і характер (XIX-30-і рр. XX ст.). – Запоріжжя: Поліграф, 2004. – С.258.

розгортання такої роботи на селі стало проведення „комсомольського Різдва” 1922 року¹⁸⁹. Основним лозунгом дійства став „огляд скинутих богів”. Організатори ставили за мету „спростувати святість богів і показати, що новому поколінню не потрібні ні боги, ні чорти”¹⁹⁰. Вказівки ЦК РКСМ, дані щоправда з запізненням, рекомендували ходити по домівках з червоною зіркою, прославляючи радянську владу, влаштовувати „червоні ялинки”, проводити масові карнавали тощо. Однак, цей захід викликав обурення віруючих через хуліганські вчинки і грубі насмішки молоді над релігійними почуттями¹⁹¹.

З нагоди проведення „комсомольської Паски” на нараді в ЦК РКСМ 27 січня 1923 року було прийнято рішення підготувати захід належним чином, із залученням Наркомосу. Крім того, було запропоновано створити спеціальну літературну комісію в складі О.Ярославського, І.Скворцова-Степанова і П.Красікова. 11 березня комісія дала директиву про вуличні карнавали і процесії.

Політбюро ЦК КП(б)У 23 березня ухвалило рішення: „Запропонувати губкомам комсомолу „паски не влаштовувати”¹⁹². Починаючи з 1924 року комсомольські карнавали не рекомендувалися, „комсомольська Паска” тоді пройшла під гаслом „Боротьба за новий побут”, а „комсомольське різдво” – „за поширення в масах природничо-наукових матеріалістичних знань”¹⁹³.

У середині 1920–х років партійні комітети стали відмовлятися від проведення деяких масових антирелігійних акцій, оскільки вони давали скоріше негативні результати, призводячи тільки до зростання кількості віруючих. Відповідна пропаганда в дні релігійних свят проводилася й далі, але в інших формах. Так, бюро Харківського окружного КП(б)У запропонувало в дні релігійних свят Різдва 1926 року зосередити роботу переважно в клубах, сільбуддах і хатах-читальнях, спрямовуючи її на роз’яснення причин виникнення християнства, різдвяних свят, критику класового характеру християнського вчення, Завданням же було: вести агітацію проти

¹⁸⁹ ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 20. – Спр. 1448. – Арк. 211; Келембетова В.Ю. Побут і релігійні пережитки (Етнографічно-соціологічне дослідження). – К.: Вид-во „Наук. думка”, 1974. – С. 32.

¹⁹⁰ Вакурова А. Комсомол на антирелігійному фронті // Воинствующее безбожие в СССР за 15 лет. – С. 305.

¹⁹¹ ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 20. – Спр. 1662. – Арк. 41; Ф. 5. – Оп. 2. – Спр. 190. – Арк. 97.

¹⁹² Там само. – Оп. 6. – Спр. 40. – Арк. 37 зв.

¹⁹³ Сакурова А. Назв. праця. – С. 306.

святкових прогулів, п'янства, кулачних боїв та інших негативних побутових явищ, пов'язаних із релігійними святами¹⁹⁴.

Однак, населення продовжувало відзначати традиційні православні свята попри заборони влади. Досить вдало ситуацію передав сучасник подій, громадсько-політичний діяч, віце-президент Всеукраїнської Академії наук, літератор і публіцист С.Єфремов: „1926 рік. 7 січня. Щороку відбувається в ці дні мовчазний, але запеклий бій. Влада об'являє Різдво по старому стилю робочим днем – обиватель (робітник і службовець) мовчки це приймає, але робить усе, щоб на роботу не вийти. Йдуть навіть на хитрощі. Наприклад, зрікаються святкувати Різдво по новому стилю – і совітські газети тріумфують, добачаючи в цьому антирелігійність, – але з умовою святкувати потім день за власним вибором і вибирають той день, на який припадає Різдво по старому стилю”¹⁹⁵.

Ще одним рішенням державних структур було скорочення кількості релігійних свят. 5 вересня 1924 року Президія ВЦВК ухвалила рішення „Про скорочення особливих днів відпочинку (релігійних свят)” і рекомендувала таким же органам союзних республік установити за можливості однаковий перелік днів відпочинку (вісім), скасувавши вихідні 6 січня і 25 березня. У відповідь Президія ВУЦВК 30 грудня вирішила: „Повідомити ЦВК Союзу про те, що Президія ВУЦВКу вважає більш доцільним скасування особливих днів відпочинку: 25 березня (Благовіщення), а, замість 6 січня скасувати день відпочинку 5 червня (Вознесіння)”¹⁹⁶.

На початку 1920-х років однією з форм антирелігійної пропаганди було перенесення на підприємствах дня відпочинку з неділі на інший день¹⁹⁷. Однак, ще й на початку наступного десятиріччя неділю святкували навіть у селах, де були комуни¹⁹⁸.

Ведучи боротьбу з релігійним побутом, Виконбюро Всеукраїнської ради спілок безвірників у 1929 році запропонувало реформу календаря: замість днів відпочинку, що значилися як релігійні свята (Великодня субота, другий день паски, день „зелених свят”, Різдвяні дні), запровадити нові революційні і побутові свята: день Оборони країни (річниця Червоної армії), дні робітниці, кооперації,

¹⁹⁴ Силантьев В.И. Большевики и Православная церковь на Украине в 20-е годы. – С. 138.

¹⁹⁵ Єфремов С.О. Щоденники, 1923-1929. – К.: ЗАТ „Газета Рада”, 1997. – С. 321.

¹⁹⁶ ЦДАВО України. – Ф. 2. – Оп. 3. – Спр. 414. – Арк. 2,5.

¹⁹⁷ ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 20. – Спр. 1662. – Арк. 41.

¹⁹⁸ Там само. – Ф. 7. – Оп. 1. – Спр. 737. – Арк. 19.

народів СРСР, урожаю, юнацтва тощо. Вочевидь, щоб уникнути навіть згадки чи ознак урочистостей, пов'язаних із неділею, пропонувалося „закріпити за кожним святом не числа, а тижні, застосовуючи свята до понеділків”. Так, рекомендувалося день народів СРСР відзначати в понеділок першого тижня липня, юнацький день – у понеділок першого тижня вересня. Стабільними залишалися тільки 1 Травня і день Жовтневої революції¹⁹⁹.

Були й пропозиції щодо впровадження „радянського вічного календаря”, згідно з яким скасовувалися субота й неділя як такі, а тиждень тривав п'ять днів. Літочислення слід було починати від Жовтневої революції 1917 року. Однією з цілей такого реформування було прагнення до того, „щоб дні відпочинку, свята не зв'язували у свідомості трудящих з релігійними легендами”. Крім того, вказувалося, що „релігійні свята мають політичне значення”: „це політична агітація в інтересах експлуататорських класів”, відповідно - треба ліквідувати не тільки свята, але навіть згадку про них²⁰⁰. Цій же меті в боротьбі за антирелігійний побут слугувало й безперервне виробництво, якому надавалося особливого значення „у скасуванні старого семиденного біблійного тижня”. У реформованому тижні пропонувалося ввести такі назви, які б „відбивали нові віяння життя”: партдень, юнден, жінден і т.д.²⁰¹.

Разом із тим були й яскраві прояви атеїзації мас. Так, в Україні 1929 року робітники окремих підприємств підтримали кампанію „За роботу в дні Різдва”. Незважаючи на розпорядження Наркомпраці, який пропонував вважати Різдво днем відпочинку, значна кількість робітників Донбасу, Одеси, Києва, а подекуди (наприклад, Кременчук) – і всі, без винятку²⁰². Безвірники виступили з гаслом: „Дні Різдва перетворити на дні індустріалізації”²⁰³. На Запоріжжі під час антиріздвяної компанії 1930 року було спалено до 8 000 ікон та священних книжок, у 16 сільрадах зняли дзвони з церков, у місті

¹⁹⁹ Реформа календаря // Безвірник. – 1929. - №7. – С. 42-43.

²⁰⁰ Боротьба з релігійними святами – боротьба за п'ятирічку, за колективізацію, за безперервку, за новий календар // Зброя безвірника, Антирелігійна читанка. – Харків-Дніпропетровське: Держ. вид-во Укр., 1930. – С. 200-202.

²⁰¹ Гнєздилов М. Безперервне виробництво та питання безвір'я // Там само. – С. 211.

²⁰² Игнатюк Д. Ко второму съезду Союзов безбожников // Антирелигиозник. – 1929. - №6. – С. 62-63.

²⁰³ На антирелігійному фронті // Безвірник. – 1930. - №4. – С. 28.

дзвони познімали з усіх церков, а одна з профспілок навіть висунула гасло: „До великодня закрити всі церкви”²⁰⁴.

1930 року вперше спостерігалася масова відмова від святкування Великодня і масовий вихід селян на поле під час свята. У Ржищевському районі Київської округи першого для Великодня працювали всі колгоспи району та в 17 селах індивідуальні господарства, у Переяславському районі на поле вийшло 6 сіл. Половина людності району брала участь в антирелігійних зборах, присвячених Великодню. Першими організаторами роботи на полі на Великдень були переважно колгоспники - члени СВБ. У Куп'янській окрузі з ініціативи осередку СВБ перед Великоднем на зборах, де були присутні переважно колгоспники, ухвалили: „Великодня - попівського свята, не святкувати. Всі на поле!”²⁰⁵.

Після XV з'їду ВКП(б) спостерігався процес створення безвірницьких колгоспів і комун. Одними з перших у цьому русі стали безвірники Першотравенщини на Одещині. Так, у 1928 році в селі Тарасівка створено комуну „Пролетарський Безвірник”, а в селі Грушки, за постановою осередку СВБ, засновано колгосп „Войовничий Безвірник”. Показово, що це рішення осередок СВБ свідомо приймав перед Великоднем, а вже „на перший день Великодня, коли релігійні селяни святити паски, 47 безвірників з кіньми, плугами й сівалками вирушили в степ обробляти й засівати шкільну й сільбудівську землю”²⁰⁶. У 1931 році в Україні було вже понад 20 безвірних колгоспів²⁰⁷.

Усіляко пропагувалося проведення радянських офіційних свят. Такими в Україні вважалися визначені ще 1918 року РНХ РСФРР 1 січня - Новий рік, 22 січня — День січневого повстання (9 січня 1905 року), 32 (!) березня - день скинення самодержавства, 18 березня - День Паризької Комуні, 1 травня - День І Інтернаціоналу, 7 листопада - День пролетарської революції. 22 січня 1924 року академік С.Єфремов у щоденнику написав: „Я згадав, що сьогодні свято „9 січня” і побіг прив'язувати коло брами флага, та ще високо, бо інакше вкрадуть. Святкуємо однаково, - як колись „высокоторжественные дни”, так тепер революційні свята, тільки що були трьохколірні флага, а тепер червоні. Та ще тоді було „от усердия”, а тепер усе до дрібниць

²⁰⁴ Там само.

²⁰⁵ Кривохатський М. Назв. праця. – С. 12.

²⁰⁶ Руденко І. Як безвірники допомагають колективізації (з досвіду Першотравенщини). – Харків: Книгоспілка, 1930. – С. 7-14.

²⁰⁷ Кривохатський М. Назв. праця. – С. 59.

регламентовано: який завбільшки має бути флаг, яке завтовшки держало, які літери – і конче золотом –мають бути і в якому куточку... Те ж саме і з портретами: замість царя – Маркс, Ленін...Цілий іконостас...”²⁰⁸.

Проведення загальнодержавних радянських свят чітко регламентувалося партійним керівництвом²⁰⁹. Особлива увага надавалася проведенню свят у разі збігу радянських і релігійних. Так, наприклад, 1921 року 1 травня збіглося з Паскою, тому ЦК КП(б)У рекомендував „першотравневому святу надати характеру святкових масових вуличних розваг, концертів, спортивних виступів, виставок корисних винаходів і вдосконалень”. Під час мітингів рекомендувалося „підкреслити різницю між пролетарським святом і релігійним”²¹⁰.

Особливе смислове навантаження (зокрема і під час проведення свят) мали лозунги, в яких знаходило відображення ставлення держави до певних явищ, подій, визначалася своєрідна соціальна ієрархія²¹¹. Звернемо увагу, що газета „Правда” вже 1923 року писала про переваги методів насильницького вкорінювання основних елементів доктрини нового ладу в свідомість населення: „У кожен визначений момент наша преса з особливою яскравістю висуває основні лозунги, вузлові пункти, утаєні точки і б’є по них настійливо, наполегливо, систематично, – „надокучливо”, – говорять наші вороги. Так, наші книжки, газети, листівки „вбивають” в голови маси нечисленні, але основні, вузлові формули і лозунги”²¹². „Нова ментальність зовсім не потребувала, щоб маси глибоко розуміли причини і наслідки чи глибоко усвідомлювали зміст політичних „ярликів”. Та й рівень освіченості мас не дозволяв їм дошукуватися причинно-наслідкових зв’язків. Тому лозунги та своєрідні політичні формули мали чисто функціональне призначення – вони мали слугувати своєрідними орієнтирами в політичному середовищі, в ідеолого-герменевтичному світі.

Гадаємо доречно зацитувати відомого вченого В.Клемперера: „Слова можуть порівнюватися з мізерними дозами миш’яку: їх

²⁰⁸ Єфремов С.О. Назв. праця. – С. 59.

²⁰⁹ ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 20. – Спр. 748. – Арк. 59, 63-63 зв., 123-126; Спр. 753. – Арк. 17-19.

²¹⁰ Там само. – Спр. 748. – Арк. 59.

²¹¹ Там само. – Арк. 123-126; Спр. 753. – Арк. 17-19; Лозунги к антипасхальной кампании // Антирелигиозный сборник для деревни. – М. Акц. изд-во «Безбожник», 1930. – С. 9, 46.

²¹² Селищев А.М. Язык революционной эпохи. Из наблюдений над русским языком последних лет (1917-1926). Изд. 2-е. – М.: „Работник просвещения”, 1928. – С. 24-25.

непомітно для себе ковтають, вони ніби не виявляють ніякої дії, але через деякий час з'являються ознаки отруєння"²¹³. Така своєрідна індокриннація (з англ. – „навіювання ідей”, „ідеологічна обробка”) була характерною для тоталітарної системи. На нашу думку цей аспект частково дає пояснення успіху антирелігійної пропаганди і, як наслідок, - атеїзації населення.

Однією з форм упровадження радянської обрядовості 1920-х років стали „жовтневини” („октябрини”) та „революційні (червоні) весілля”. Зокрема, в Київській, Харківській та інших округах ініціаторами їх проведення стали жіночі відділи окружкомів КП(б)У. У Полтаві за кілька місяців восени 1924 року було зареєстровано близько 1,5 тисячі „октябрин”, цивільних шлюбів і поховань²¹⁴.

При народженні дитини частина населення вдавалася до нового революційного обряду «жовтневин» («октябрин»), який проводився в сільському клубі; але окремі родини за старим звичаєм несли дитя до священика²¹⁵.

Водночас утвердження нової форми шлюбу – комуністичного («червоного») було доволі неоднозначним. Підтвердження знаходимо в одній з публікацій того часу: «Більшість селян справляє весілля по старовині. Нового є тут одно – запис у загсі, - зазначалося в одній з публікацій. – Але шлюб рахується, власне, дійсним не тоді, коли запишуться в сільраді, а коли піп перев'яже рушниками руки». Водночас автор публікації зазначає: «Однак буває й інакше. Буває, що вся весільна обрядовість лишається, як і була, але попа оминають», а найсвідоміші молоді весілля «відправляли у сільбуді, де немає уже такої п'ятики і де цілком панує червона обрядовість»²¹⁶.

Однак, „жовтневини” та „червоне весілля” виявилися нежиттєвими формами і наприкінці 1920-х років практично зникли з побуту. Так, після аналізу досвіду їх проведення на засіданні бюро Ізюмського окружного партії в березні 1924 року було відзначено „казенно-офіційний характер” і „потворні форми”, пропонувалося проводити такі заходи лише на селі²¹⁷.

Замість релігійного обряду поховань впроваджували цивільні поховання, хоча й тут траплялося чимало недоречностей через брак

²¹³ Клемперер В. ЛТ&. Язык Третьего рейха. Записная книжка филолога / Пер. с нем. А.Б.Григорьева. – М.: Прогресс-Традиция, 1998. – С. 25.

²¹⁴ Священники сбрасывают рясы // Коммунист. Орган ЦК и Харьковского окружкома КП(б)У. – 1924. – 5 ноября. – С. 3.

²¹⁵ Культура і побут. – 1925. – 21 травня.

²¹⁶ П.С. Про шлюб (Риски олівцем) // Культура і побут. – 1926. – 28 лютого.

²¹⁷ Силантьев В.И. Назв. праця. – С. 142-143.

точних вказівок. Зазначалося, що „колектив повинен організувати похорон, як громадську справу”. Зверталася увага на оформлення могили колгоспника-безвірника. Так, безвірники села Лисівки на кожній могилі замість хреста ставили пам'ятник – дубовий стовп 1,5 м заввишки, для всіх однакової форми, пофарбований на чорне й червоне, а на стовпі прибивали залізну таблицю з червоною зіркою та зазначенням дат народження і смерті, щоб „пам'ятники своїм виглядом внесли революцію на цвинтар”²¹⁸.

Заступник голови СВБ СРСР А.Лукачевський підкреслював: „Осередки СВБ повинні повести боротьбу в колгоспах за новий побут, оскільки ця боротьба водночас є боротьбою з релігією”²¹⁹.

Для суспільства 1920-х років характерною особливістю була двоїстість процесів атеїзації, як і свідомості в цілому. Згодом на II з'їзді СВБ СРСР підкреслювалося: з одного боку, спостерігається зростання безвірництва (у тому числі й на селі) й утвердження нового комуністичного побуту, про що свідчили чисельні відмови від проведення релігійних свят, передача дзвонів у фонд індустріалізації, закриття молитовних будинків, а з іншого – пожвавлення діяльності релігійних організацій, зростання (хоча й хвилеподібне) кількості віруючих. Разом із тим, спостерігалось зростання лав СВБ: у 1928 році нараховувалося 123 тисячі чоловік, у 1929 – 465 тисяч, на 1 січня 1930 року – 2 мільйони, на 1 вересня 1930 року – 3,5 мільйони, в 1931 році 5 мільйонів, у 1932 році – 5,5 мільйонів чоловік²²⁰. Звісно, слід урахувати можливу необ'єктивність цифрових показників або навіть паперову ілюзорність. Однак, не можна ігнорувати факт існування і діяльності членів СВБ.

О.Ярославський навіть у 1937 році змушений був констатувати існування в СРСР понад 30 тисяч релігійних організацій, у кожній з яких церковна рада складалася не менш як з 20 чоловік, тож лише „активних” членів релігійних общин було не менше 600 тисяч чоловік²²¹. У містах близько 2/3 дорослого населення віком від 16 років вважали себе чи були людьми невіруючими. У селах, навпаки, близько 2/3 залишалися віруючими, причому, наголосив О.Ярославський, „не лише старих, але й серед молоді в селах ще є досить високий відсоток

²¹⁸ Кривохатський М. Назв. праця. – С. 42-43, 44.

²¹⁹ Лукачевський А. За колхозы, за борьбу с религией // Антипасхальный сборник для деревни. – С. 14, 15.

²²⁰ Воронцов Г.В. Ленинская программа атеистического воспитания в действии (1917-1937 гг.). – Л.: Изд-во Ленинградского ун-та, 1973. – С. 162.

²²¹ Ярославський Ем. Антирелигиозная пропаганда в современных условиях // Большевик. – 1937. - №4. – С. 33.

віруючих”²²². Наразі можна говорити про поширеність своєрідної практики соціального маскуванню.

Отже, з одного боку, спостерігаємо тривку релігійність, підтримувану частиною населення, з іншого – формування прихильників нової ідеологічної системи.

Не вдаючись до детального аналізу проблеми, зазначимо, що на атеїзацію населення й викорінення релігійної свідомості великий вплив мали зміни в соціально-економічному розвитку (налагодження системи освіти, розвиток мережі бібліотек, клубів, кіно, театру, музеїв, процеси урбанізації, індустріального розвитку тощо).

Загалом, слід визнати справедливність твердження Г.Лебона: „Соціалізм став могутнім саме завдяки тому, що він запропонував велику ілюзію”²²³. Продовжуючи ці міркування, автор наголосив, що переконання має завжди прагнути здобути релігійну форму: „Символ віри, політичний, релігійний чи соціальний, прийнятий натовпом, засвоюється ним і завжди щиросердно шанується без вагань”²²⁴. Людина потребує вірування для „машинального” скеровування свого життя, для уникнення будь-яких зусиль, пов’язаних із роздумами і прийняттям рішень. У цьому сенсі соціалізм повертав людині певні ілюзії й надії. До того ж він зумів знайти категоричну і просту форму для вираження своїх ідей, що давало можливість їх легкого сприйняття”²²⁵. Нова доктрина з’явилася саме там і тоді, де і коли почали вмирати релігійні й соціальні вірування попередньої епохи.

На кінець 1920-х років прихильники радянської влади говорили про «революцію в побуті». Саме під такою назвою з нагоди десятих роковин Жовтневої революції з’явилася публікація П. Лісового, в якій автор зазначав: «Чи можемо ми говорити про революцію в побуті?...Ми, що половину свого віку прожили за старих умов, хіба ми не знаємо гнітючого значення цього слова! Через «бога» нам прищиплювали рабську психіку, обеззброювали волю трудящих. Правда, дзвіниць ми не зруйнували, дзвони ще бамкають, попи всіх релігій є, але у нас настав «присмерк богів». Релігія як світогляд падає. Нове покоління, виховане в новій школі, вже тяжиться до книжки, до

²²² Його ж: Задачи антирелигиозной пропаганды // Об антирелигиозной пропаганде. Сборник. – М.: Партиздат ЦК ВКП(б), 1937. – С. 19.

²²³ Лебон Г. Психология народов и масс. – СПб.: „Макет”, 1995. – С. 228.

²²⁴ Його ж: Психология социализма. – СПб.: „Макет”, 1996. – С. 119-120.

²²⁵ Лебон Г.: Психология народов и масс. – С. 187; Психология социализма. – С. 119.

знання, до науки, до газети»²²⁶. Проте згодом і дзвіниці будуть зруйновані: наприкінці 1920-х років влада активізувала кампанію за зняття та вилучення церковних дзвонів, що мотивувалося потребами індустріалізації²²⁷.

Оскільки роль домінуючого ідеологічного інституту суспільства протягом багатьох віків виконувала церква, більшовицька влада, прагнучи утвердження комуністичної світоглядної системи й нового комуністичного побуту, оголосила війну релігійній ідеї і її носієві – церкві. Розпал кампанії по вилученню дзвонів та закриттю храмів припав на 1929 рік²²⁸. Причому досить часто на місцях не чекали остаточного рішення ВУЦВК і вдавалися до самовільного адміністрування. Згідно зі звітними документами ВУЦВК, за період з 1 жовтня 1929 року до 1 жовтня 1930 року на території України з дотриманням усіх формальностей законодавства було закрито 379 молитовних будинків, із них православних – 260. Однак без санкцій ВУЦВК закрили майже вдвічі більше: 719, що в сумі складає 1 098 молитовних будинків²²⁹. За територіальною ознакою на першому місці щодо кількості закритих молитовних будинків станом на червень 1929 року була Київська округа (22), далі йшли Дніпропетровська (15) і Волинська (15). У Прилуцькій, Проскурівській, Волинській, Старобільській, Криворізькій, Куп'янській і Запорізькій – по одному. В Ізюмській же окрузі за 5 років не закрито жодного молитовного будинку. Водночас, у першому півріччі за 5 років не закрито жодного молитовного будинку. Протягом першої половини 1929 року кількість закритих молитовень перевищила показники всього 1928 року²³⁰. Але часопис „Безвірник” відзначав, що на Україні „ще є щось до 10000 молитовних будинків”, і ліквідовані вже молитовні будинки становили тільки 2% від загальної кількості. Церкви розцінювалися як „фортеці церковників, які чинять скажений опір, використовуючи нашу культуру відсталість”²³¹.

²²⁶ Лісовий П. Революція в побуті (Думки вголос) // Культура і побут. – 1927. – 10 листопада.

²²⁷ Детальніше див.: Зінченко А. Доля церковних дзвонів у 20-30-х роках в Україні // Київська старовина. – 1996. – № 6. – С. 98-105.

²²⁸ Пашенко В., Киридон А. Більшовицька держава і православна церква в Україні. 1917-1930-і роки. – Полтава: АСМІ, 2004. – С. 233.

²²⁹ ЦДАВО України. – Ф. 1. – Оп. 7. – Спр. 178. – Арк. 28.

²³⁰ М.Г. Скільки закрито молитовних будинків // Там само. – 1929. - №11-12. – С. 74-75.

²³¹ Там само. – С. 74.

Показовим є факт: якщо на 1920-і роки припадає значне число виступів населення на захист віри, церкви та духовенства, то в наступному десятиріччі помічається спад такої активності. Безперечно, серед пояснень – кілька чинників: наслідки антирелігійної пропаганди, поповнення лав атеїстичного авангарду молоддю, вихованою на нормах революційної моралі; послідовне закриття храмів і обмеження прав духовенства; непомірні розміри податків, застосування силового тиску щодо духівництва тощо. Разом із тим, наголосимо, що в той період спрацював також механізм психологічної втомлюваності. Аналізуючи післякризовий пореволюційний період, російський дослідник О.Оболонський зазначав: „Історичний досвід свідчить, що ціле покоління не може прожити життя в стані революційного збудження, в ситуації кризи чи супроводжуваної нею нестабільності. Ще донедавна не визнаючи ні найменших обмежень своєї свободи, тепер народ готовий до сприйняття правління навіть найжорстокішого деспотизму...”²³². Характерною рисою суспільства в умовах бурхливого розвитку подій 1920-х була криза моральних та культурно-ціннісних орієнтирів, колосальні зрушення в масовій свідомості населення. Досить влучно стрімкість процесів розвитку селянства на межі революційних подій і впровадження нової економічної політики охарактеризував письменник і етнограф В.Тан-Богораз: „Обидва минулих століття, XVII і XVIII, - писав він 1924 року, - а також і XIX заодно, пережиті заново протягом минулих трьох років, по року за сторіччя”²³³. Справді, зміни в соціальному, економічному, політичному і духовному житті села були карколомними. Увібрати і водночас усвідомити сутність процесів було вкрай важко.

У такій ситуації більшовицька влада вдавалася до соціального маніпулювання, вміло використовуючи засоби агітації і пропаганди, у тому числі й антирелігійної. Величезна православна країна перейшла до системи світських вірувань, сакралізації партії, її вождів і цілей, вклавши в цей процес увесь потенціал і навички релігійності, що були зумовлені її історичними і культурно-цивілізаційними особливостями. Автори колективної монографії «Нариси повсякденного життя в добу непу» зауважують, що в структурі публічного життя 1920-х років можна виокремити принаймні дві складові: більшовизовану версію уніфікованої масової культури з виразними позанаціональними ознаками і традиційну культуру етнічних громад: «Боротьба цих двох

²³² Оболонский А.В. Человек и власть. – С. 274.

²³³ Тан-Богораз В.Г. Революция в деревне. Очерки. – М.-Л.: [Б.и.], 1924. – Ч. 1. – С. 5.

складових за вплив на формування світогляду постреволуційних поколінь становила зміст культурного життя в міжвоєнний період»²³⁴.

Більшовицька влада, як колись церква, пропонувала готову модель життєвої поведінки, але вже згідно принципів марксистсько-ленінського вчення. Комуністична партія, очолювана вождем, була дороговказом до світлого комуністичного майбутнього. Ідеологічні постулати диктували моральні, етичні та побутові норми. Сутнісною характеристикою перетворень в радянському суспільстві була цілеспрямована руйнація усталених стереотипів культурної поведінки державними заходами. Держава послідовно дискредитувала вкорінені віками звичаї, намагалася знищити їхню економічну й культурну підоснову, нав'язувала народові нові правила суспільного життя. Визначена комуністична перспектива досягалася шляхом популяризації нової соціалістичної обрядовості за рахунок обмеження впливу релігійних установ і освячених ними морально-етичних норм. Особливість процесу витіснення релігійної обрядовості полягала в тому, що визначальними були переважно політичні чинники.

²³⁴ Нариси повсякденного життя радянської України в добу непу (1921-1928 рр.): Колективна монографія / Відп. ред. С.В. Кульчицький: В 2-х ч. – Ч.2. – К.: Інститут історії України НАН України, 2010. – С.260.

Розділ 11.

ПЕРЕДСОБОРНА НАРАДА УАПЦ (26-30 ЛИПНЯ 1927 РОКУ)

У жовтні 1927 року відбувся Другий Всеукраїнський Православний Церковний Собор Української Автокефальної Православної Церкви (УАПЦ). Відзначення 80 – літнього ювілею значно активізувало дослідницькі студії з історії УАПЦ і актуалізувало необхідність видання документів і матеріалів цього зібрання (аналогічних вже опублікованим документам і матеріалам Першого Всеукраїнського Церковного Собору 14-30 жовтня 1921 року [1]). Значний інтерес становлять документи не лише Собору, але й джерела, пов'язані з передсоборною підготовкою, зокрема – документи скликаної в липні 1927 року Передсоборної Наради.

Уперше оцінку процесам життя і діяльності УАПЦ дав митрополит Василь Липківський, який, характеризуючи Другий Церковний Собор, не залишив поза увагою Передсоборну Нарadu [2]. Але в подальшому дослідники при висвітленні історії УАПЦ лише побіжно згадували про Передсоборну Нарadu. На нашу думку, саме її можна назвати своєрідною «генеральною репетицією» Другого Церковного Собору і разом із тим – завершальним етапом у випробовуванні «компромісних» варіантів між державою і церквою, перемогу в якому одержали владні структури.

Вбачаємо свою мету насамперед у тому, щоб запровадити до наукового обігу раніше невідомі документи з історії УАПЦ, детально проаналізувати одну із подій на шляху проведення Церковного Собору – Передсоборну Нарadu. Ця мета реалізується в низці завдань: встановити склад Наради; визначити спектр розглядуваних питань; проаналізувати хід зібрання і характер пропонованих рішень; з'ясувати роль Наради в організації Другого Церковного Собору УАПЦ. Основним джерелом даного дослідження є матеріали Передсоборної Наради, представлені великою кількістю документів, віднайдених у Центральному державному архіві вищих органів влади та управління України [3]. Матеріали Наради дозволяють зрозуміти обставини її проведення та характер майбутнього з'їзду УАПЦ.

Уважаємо за потрібне нагадати, що за постановами Першого Всеукраїнського Церковного Собору УАПЦ 1921 року, Всеукраїнський Собор цієї Церкви мав відбуватися через кожних 5 років. Питання, які виносилися на Церковний форум мала розглядати і підготувляти Всеукраїнська Православна Церковна Рада (ВПЦР) [4].

Отже, фактично такий Собор мав би відбутися в жовтні 1926 року. Однак процеси розбудови УАПЦ і необхідність унормування

численних назрілих питань життєдіяльності виявили потребу в скликанні Надзвичайного Собору. Тому на Великих Покровських зборах УАПЦ Всеукраїнська Православна Церковна Рада ухвалила скликати вищий керівний орган у 1925 році. Тоді ж (у жовтні 1924 року) для підготовки цього форуму було обрано Передсоборну Комісію при ВПЦРаді [5]. До її складу входило п'ять осіб (хоча в повному складі вона майже ніколи не працювала) [6]. Очолив комісію архієпископ Нестор Шараївський. Головне завдання комісії полягало в підготовці і організації проведення Собору.

Але ні намічений Надзвичайний Собор 1925 року, ні плановий черговий Собор 1926 року так і не відбулися. Головна причина полягала у відсутності зареєстрованого відповідними державними органами статуту УАПЦ. Радше це була мотивація офіційної відмови дозволу на проведення зібрання з боку органів влади, оскільки у відносинах її з УАПЦ на середину 1920-х років зростає напруження [7]. Основна тенденція радянської держави стосовно УАПЦ – методична лінія на «схиляння» церкви до виконання вимог влади за певні поступки. Серед отриманих «дивідендів» УАПЦ – реєстрація 10 грудня 1926 року статуту; дозвіл на заснування часопису та скликання Церковного Собору у жовтні 1927 року.

Передсоборна Нарада почала свою роботу 26 липня 1927 року на підставі дозволу адміністративного відділу Київського Округового Виконавчого Комітету (№4/15924 від 25 липня 1927 року). Затверджений цією структурою порядок денний передбачав розгляд наступних питань:

1. Розгляд і остаточне ствердження програми II – го Всеукраїнського Церковного Собору з зазначенням доповідачів.
2. Зачитання і обміркування тез відповідей по питаннях програми.
3. Обрання Передсоборної Комісії і філій по периферії.
4. Організація техніки проведення Собору [8].

Тобто передбачалася своєрідна «репетиція» сценарію проведення майбутнього Собору за суто «технічними» характеристиками. Однак, уже на першому ж засіданні представниками Передсоборної Наради було внесено пропозицію поповнити порядок денний поточними справами:

- а) про розповсюдження книжок видання ВПЦРаді;
- б) про налагодження життя окремих церков;
- в) про перевірку персонального складу духовенства УАПЦ;
- г) про внутрішній стан життя УАПЦ та працю ВПЦРаді [9].

На звернення делегатів Наради щодо внесення доповнень до порядку денного було одержано відповідний дозвіл підвідділу культів Адміністраційного відділу від 27 липня 1927 року (Ч. 4/159) [10].

Одержання подібних владних санкцій на проведення релігійними організаціями будь-яких заходів було обов'язковою нормою механізму регулювання відносин Церкви і держави того часу [11]. Показовим є лише той факт, що найменші відхилення від затвердженого порядку денного чи необхідність внесення поточних змін вимагали спеціального узгодження з владними структурами і їх відповідного дозволу. Отже, доволі ймовірна контрольованість і коригованість всього ходу Передсоборної Наради органами влади. „Дозованість” дозволеного залежала від „порозуміння” влади і керівних структур Церкви та „слухняності” останніх.

За повідомленням Мандатної комісії на Передсоборну Нараду прибуло 25 осіб (представники від 15 церковних округів; з них єпископів – 16, священників – 4, мирян – 5). Головою Наради було обрано єпископа К. Малюшкевича, заступником – Г. Язвінського, секретарем – єпископа В. Самборського й брата Машкевича. До складу мандатної комісії увійшли член Президії ВПЦР О.О. Левитський, О. Шарай, О. Таран [12].

Відповідно до затвердженого порядку денного Нарада розпочала роботу з розгляду наміченої програми Другого Всеукраїнського Церковного Собору з метою остаточного її схвалення і затвердження доповідачів. Однак практично відразу після виступу голови Предсоборної Комісії архієпископа Н. Шараївського серед делегатів цілком логічно постало питання про характер Собору: «Чи буде він виявляти обличчя нашої Церкви, її ідеологію, чи буде вносити суто-практичний характер – налагоджувати церковне життя» [13]. Зрозуміло було, що очікуваний Собор мав одночасно підсумувати пройдений шлях та накреслити перспективу розвитку та життєдіяльності УАПЦ, визначити лінію відносин з владою, намагаючись не порушувати при цьому церковних канонів.

До розряду «ідеологічних» належали визначення парадигми відносин церкви і держави, визначення пріоритетів і орієнтирів подальшого існування в умовах атеїстичної дійсності. Наближеними до цієї площини були міжцерковні взаємини. Іншу площину становили питання внутрішньоцерковного життя (узгодження діяльності церковних округ, проблеми кадрового забезпечення, дисципліни, порядку відправи Служби Божої та ін.).

Якщо протоієрей Д. Ходзицький першочерговими вважав питання практичного характеру, то більшість виступаючих наполягала

на необхідності визначення позиції як з ідеологічних, так і з практичних питань. В.М. Чехівський наголосив, що „Собор мусить цілком і повно дати відповіді на всі запитання, що висувуються зараз життям: як ідеологічні (боротьба з атеїзмом, відношення до інших Церков), так і практичні”. Суголосною була думка архієпископа Йосипа Оксіюка: „Другий Всеукраїнський Церковний Собор мусить бути Собором самопізнання УАПЦ. Завдання Собору - точне і ясне формування нашої свідомості в питаннях ідеології та практики” [14].

Після цих загальних міркувань у перший же день роботи Наради – 26 липня 1927 року – делегати заслухали та обговорили кілька розділів запропонованої Передсоборною Комісією програми майбутнього Собору. По першому розділу основним доповідачем був В.М. Чехівський. Однак протоколи засідання Передсоборної Наради дають підстави для певних роздумів: «З огляду на те, що йому [В. Чехівському – А.К.] не відомо було про порядок Наради, при ньому немає тез його доповіді» [15]. Можна лише запропонувати кілька версій пояснень з цього приводу: 1) Передсоборна Комісія мала надіслати вироблений порядок денний і матеріали до округових рад і делегатів Наради, тому важко припустити, що загальний порядок денний був невідомий делегатам; 2) Можливо, В. Чехівський не передбачав детального виголошення промови, сподіваючись лише на затвердження загальної теми (спрямованості) виступу, без виголошення основної суті того, що буде доповідатись на Соборі. В. Чехівський виголосив тези доповіді „Сучасний стан релігії взагалі і християнства зокрема в світовому житті” лише після перерви, на вечірньому засіданні Наради, після заслуховування викладу текстів виступів співдоповідачів. Він зупинився на питанні неоднозначного ставлення до релігії й Церкви в суспільстві („Сучасні антагонізми в оцінці релігії”), ролі й місці християнства серед інших релігій, характеризував різні християнські течії, окреслив методи організації християнського світогляду й церковної думки [16]. Співдоповідачами виступили архієпископ К. Кротевич („Роль і місце християнства в сучасному житті”) та єпископ П. Маляревський („Учення про Церкву як громаду Христову та її благодатне життя”).

Доповідача по розділу другому – «Основні вимоги сучасного християнського світогляду в галузі учення віри» Передсоборна Комісія не призначила. Тому вже в ході роботи Наради було ухвалено визначити доповідачем В.М. Чехівського і співдоповідачами архієпископа Ф. Сергієва та єпископа М. Маляревського.

По розділу третьому – „Основні вимоги сучасного християнського світогляду в галузі учення моралі” основним

доповідачем виступав єпископ К. Малюшкевич, співдоповідачем (доповідь „Про війну, смертну кару та вбивство”) – архієпископ К. Кротевич. Співдоповідачами по розділу третьому на Другому Церковному Соборі з питання „Засоби і форми християнської благодійності” Народа затвердила бр. Герашенка; з питання „Сім’я, діти й юнацтво” - єпископів А. Гриневича та Я. Чулаївського; з питання „Форми витривалого християнського життя” - архієпископа Ф. Сергієва та протоієрея Д. Ходзицького. При розгляді третього розділу вирішено було розширити його обговорення на Соборі, доручивши о. Митрополиту та єпископу Я. Чулаївському виступити з доповідями „Аскетизм індивідуальний та колективний”, а також про пияцтво, злодійство та марнославство.

Четвертий розділ проекту програми Передсоборної Комісії передбачав „Огляд життя УАПЦ за минуле” (доповідач єпископ П. Ромоданів). Однак детальний розгляд цього питання було перенесено на наступний день Наради. Тобто, перший день Наради був присвячений обговоренню проблем швидше внутрішньоцерковного життя та подальшого існування Церкви. Обговорення наступних питань затвердженого порядку денного мали б іти в подібному ж руслі.

Але наступного дня, 27 липня обговорення питань пропонованого Передсоборною Комісією порядку денного було призупинене. Голова Наради повідомив, що „представник влади просить завітати зараз до нього о. Митрополита та 6 представників церкви” [17]. Народою було обрано делегацію, до складу якої увійшли архієпископ Й. Оксіюк, єпископ М. Борецький, архієпископ К. Кротевич, священники О. Шарай та О. Таран, мирянин М. Кулида, єпископи П. Ромоданів та К. Малюшкевич [18]. Хоча митрополит В. Липківський наводить іншу цифру делегатів – 7 чоловік: 5 єпископів, 1 священник, 1 мирянин [19]. Сутність подальшого перебігу подій найкраще передав митрополит Василь Липківський: „Ця нарада мала на меті підготувати всі питання черги дня собору, але практично її завданням було підготуватись до вирішення того питання, яке зовсім в програмі собору й не стояло, цебто до ліквідації мене” [20].

Після вимушеної перерви, перш ніж повернутися до обговорення питань порядку денного, за ухвалою Наради, інформацію про візит делегації до „представника Уряду” подав архієпископ Йосип Оксіюк. З’ясувалося, що урядовець указував на антирадянські виступи митрополита В.Липківського ще в Харкові, спілкуючись з представником президії ВПЦР, яка „мусила довести до відома всієї Церкви заувагу уряду” [21]. Користуючись представництвом від усіх округових Церков, представник уряду наполіг на оприлюдненні

вчинків митрополита, які розцінювалися як контрреволюційні. Серед останніх називалося таке: „1) В розмові з В.В.Потієнком о. Митрополит оцінював стан Радвлади як стан агонії та переконував Потієнка в тому, що не треба йому зрікатися сану, а краще піти на заслання; 2) Весною цього року о. Митрополит, оцінюючи політичний стан УСРР, теж висловився, що це стан агонії, що Радвладі залишилось 2-3 тижні існування; 3) Участь в нелегальній нараді 2-го червня; 4) О. Митрополит в листі [С.] Шелухіна до нього викреслив місце, де Шелухін несприятливо говорить про Петлюру; цим о. Митрополит визнавав себе сторонником Петлюровщини; 5) З відому о. Митрополита представниками УАПЦ і мирянами велися переговори з тихоновцями про угоду щодо взаємного ненападу, для боротьби та знищення обновленців, що з'являються „шайкою шпигунів”; в цих переговорах брав участь один з членів Президії ВПЦР” [22].

Після оприлюднення звинувачень доповідач виголосив резюме: „Уряд вважає, що коли Церква не зробить з цього належних висновків, Уряд поставлений буде перед необхідністю позбавити всіх набути прав” [23]. Зазначимо, що серед останніх йшлося передусім про реєстрацію Статуту УАПЦ 10 грудня 1926 року, дозволу на заснування часопису, скликання в жовтні 1927 року Церковного Собору.

Архієпископ К.Кротевич уніс пропозицію надати слово митрополиту для відповіді-пояснення на звинувачення влади. Наголосивши, що говоритиме лише в разі довіри з боку делегатів, В.Липківський зауважив: „Завдання дискредитувати Митрополита УАПЦ – завдання давнє, але в діяльності моїй нема нічого, щоб можна було б назвати контрреволюційним”. І далі – з надією і розпачем, немов очікуючи вердикту: „Справа Церкви сказати, чи потрібен я, як митрополит, чи ні; як потрібен – нехай Церква захищає, як ні – так і буде” [24].

Для розуміння подальшого процесу обговорення цього питання на Нараді варто спробувати розібратися в ситуації, що склалася в УАПЦ в середині 1927 року. На нашу думку, витоки проблем пов'язані з обранням на Великих Покровських зборах ВПЦР нового (четвертого) складу Президії ВПЦР на чолі з єпископом Петром Ромодановим (перший заступник – К.Малюшкевич, заступник – протоієрей Л.Юнаков, секретар – протоієрей Х.Говядовський). Разом з В.Липківським до Ради входило 13 членів. Аналізуючи перебіг подій, історик А.Зінченко наводить висловлювання члена-секретаря протоієрея Х.Говядовського, мовлені на засіданні Президії ВПЦР: „До січня 1927 р. відносини УАПЦ з урядом були сприятливими для неї. Але після звільнення з в'язниці колишнього голови Президії ВПЦР

В.Потієнка громада Софійського собору на чолі з митрополитом Василем влаштувала йому урочисте вшанування в соборі, що було розцінено владою як політична демонстрація, і відносини митрополита з владою стали щораз гіршати” [25].

Відомий дослідник історії Церкви І.Власовський стверджує: „Ясне порушення життя УАПЦ починається зборами Троїцької парафії 2 червня 1927 р. в приміщенні Президії ВПЦР. Це зібрання було початком напруження відносин між Президією з одного боку та вищим духовним керівником о. Митрополитом Василем з другого, яке тривало до 2-го ВПЦСобору” [26].

Троїцька парафія Києва, яка раніше входила до складу Діяльної-Христової Церкви, в січні 1927 року приєдналася до УАПЦ і потребувала священника. Крім того, їй треба було перереєструвати свій статут, скликати загальні збори, налагодити відносини з владою. На пропозицію митрополита В.Липківського єпископ Петро Ромоданів погодився взяти на себе настоятельство в цій парафії. Але через кілька місяців з’ясувалося, що парафія й досі не зареєстрована, списки парафіян не складені, життя групи було абсолютно невпорядкованим. На зауваження митрополита єпископ П.Ромоданів відмовився від настоятельства в цій парафії. „Тоді голова міської ради зібрав троїцьку пар[афіяльну] раду в канцелярії ВПЦР, що була разом і канцелярією міської ради й де за Ромоданового настоятельства ця рада звичайно збиралася, щоб якось налагодити справу, - писав Василь Липківський. – На засідання пар[афіяльної] Ради запрохано було мене і Ромоданова; я прийшов, Ромоданів ні” [27]. На цьому зібранні вирішено було справу про священника, про складання списків парафіян, перереєстрацію, загалом – негайні парафіяльні справи, складено протокол.

Але вже наступного дня у ВПЦР „страшенне заворушення: митрополит зібрав загальні збори троїцької парафії без дозволу влади, в канцелярії ВПЦР без дозволу голови ВПЦР... Тягнуть усіх до ДПУ, декого і голову міської ради кидають до в’язниці..., а з Харкова Юнаків рапортує: Митр. Липківський провадить жакливу контрреволюцію, не рахується ні з якими законами влади...” [28]. ВПЦР навіть влаштувала окреме засідання, щоб кожний одверто висловився щодо ситуації і конкретно – постаті і вчинків митрополита. Після цього Василь Липківський не з’являвся на засідання ВПЦР аж до Передсоборної Наради, яка відбулася в липні 1927 року. Але 22 червня того ж року митрополит подає дві заяви до Державного політичного управління (ДПУ), в яких намагається детально пояснити кожен крок своєї діяльності, щоб відкинути будь-які підозри з боку відповідних органів

щодо його лояльності. Одна з заяв детально описує хід зібрання Троїцької парафії Києва 2 червня 1927 року, в якому („як гість і то цілком випадково“) брав участь Василь Липківський. Митрополит зазначив: „На засіданні цьому мені цікаво було бути, бо всього за день перед цим єпископ Петро Ромоданов відмовився від догляду за цією парафією, і мені треба було самому взяти цей догляд, як єпископу м. Києва” [29]. Владика намагався спростувати звинувачення на адресу зібрання в незаконності та нелояльності до влади. „Єдине, що керувало і Троїцькою Пар[афіяльною] Радою і мною, це допомогти парафії вийти з свого тяжкого стану”, - зауважив митрополит. І далі він наголосив: „Дуже жалкую, що це зібрання Пар[афіяльної] Ради цілком невинне з державного боку, викликало підозріння з боку Влади. Ніхто з присутніх і не думав зробити будь-яку нелояльність до Влади, порушити її закони. Всі думали лише про свою церковну справу”. Завершує заяву (як це було неодноразово раніше) запевнення на адресу влади в лояльності й аполітичності: „Хочу запевнити, що надалі і таких приводів до незадоволення з боку Влади буду уникати й других утримуватиму та й цей випадок стався просто через невідомість одних, неосвідомленість других і взагалі через збіг якихось несподіваних обставин” [30]. Аналіз віднайдених документів дає підстави стверджувати, що причиною загострення ситуації навколо зібрання Троїцької парафії стало упереджене інформування владних структур головою ВПЦР Петром Ромодановим [Див.: 31].

Зміст і характер другої заяви до ДПУ (також датованої 22 червня 1927 року) підтверджують наростання напруженості між митрополитом і Президією ВПЦР, хоча владика намагався листівно всіляко спростовувати будь-які звинувачення його в опозиційності. У згаданому документі зазначалося: „З сучасним складом ВПЦР працюю також щиро і согласно, як з попередніми складами ВПЦР в міру своїх сил. Коли ж під час цієї праці трапляються і суперечки чи розходження в думках, то це взагалі звичайно при всякій праці, і ці розходження і суперечки, як з боку мого, так, гадаю, і з боку тих, з ким приходилось входити в ці суперечки, траплялися не з метою перешкодити праці ВПЦР Ради, а з метою більшого її удосконалення” [32].

Зважимо на твердження Івана Власовського щодо характеру четвертої ВПЦР, Президія якої на чолі з П. Ромодановим „вважалась свого роду проурядовою” [33]. Митрополит уважав склад цієї Ради за суттю і завданням руйнівним щодо УАПЦ, називаючи її „радянський ліквідком” [34]. „Обрання президії ВПЦР теж запевне відбулося в контакті з ДПУ”, - зазначав В.Липківський [35]. Важко не погодитися з твердженням А.Зінченка, що після обрання нової Президії ВПЦР

„основний сценарій життя УАПЦ писався вже не ВПЦР, а в ГПУ” [36]. Сам митрополит В.Липківський говорив про цілеспрямований тиск з боку відповідних владних структур, скерований на його ліквідацію, починаючи з січня 1927 року, а завершальним акордом цього процесу вважав Другий Всеукраїнський Церковний Собор УАПЦ [37], генеральною репетицією якого була Передсоборна Нарада в липні того ж року.

Отже, Нарада мала висловити міркування щодо звинувачень владою митрополита в контрреволюційності, а це, в свою чергу, визначало подальшу долю УАПЦ. Характер обговорення цього питання свідчить про непростий і неоднозначний „злам” серед делегатів. Очевидно, йшла боротьба між узгодженням світських і духовних вчинків, важко відбувалося трансформування поглядів і моральних установок (норм), до того ж необхідно було осмислити й оцінити процеси з позиції ієрархічного підпорядкування – йшлося про особу митрополита!

Уже на початку обговорення питання В.Чехівський зауважив: „Не є справою Передсоборної Наради займатись слідством, на це є Вищий Церковний Суд, Великі Збори” [38].

Єпископ А.Гріневич підкреслив необхідність обговорення питання, засвідчивши ставлення УАПЦ до влади та заслухавши митрополита. При цьому він пропонував подати В.Липківському „листівне з’ясування справи”. Єпископ К.Малюшкевич доволі категорично заявив: „Ми мусимо поставитись зі всією серйозністю, як до зауваження Влади, так само до з’ясування о. Митрополита... Треба вирішити справу, бо є загроза підвести всю Церкву під небезпеку”. Отже, в прямій залежності постали проблема існування УАПЦ і доля митрополита Василя Липківського. На пропозицію єпископа К.Бея з членів Ради було створено комісію для з’ясування справи по звинуваченню митрополита. До її складу увійшли архієпископи К.Кротевич та Й.Оксіюк, протоієрей К.Шарай, єпископи М.Борецький та К.Бей, мирянин М.Кулида.

Акт комісії було зачитано делегатам наради 29 липня (28 липня засідань не було). Документ містив п’ять пунктів доволі загального характеру, без конкретних оцінок чи рекомендацій:

„1. Комісія вважає, що УАПЦ стоїть перед реальною погрозою для самого існування Церкви з боку зовнішнє правового і внутрішнього.

2. Комісія рахує, що на обов’язку і Президії ВПЦР і членів Передсоборної Наради є вжити всіх заходів для точного і повного освідомлення всієї Церкви щодо змісту зауваг Уряду зовнішнє-правного стану УАПЦ.

3. Комісія зазначає, що вона не має ні достатніх матеріалів, ні часу, ні змоги для досліду й розгляду тих подій і обставин, що складають загрозу зовнішнь-правному стану УАПЦ.

4. Визнаючи, що питання зовнішнь-правного стану нерозривно з'єднуються в житті УАПЦ з питанням внутрішнього стану УАПЦ та праці її керівництва, Комісія, рахуючи цей стан катастрофічним і надзвичайно загрозливим, вважала б за доцільне і своєчасне скласти особливу Комісію для досліду всіх цих питань, запропонувавши Окр[уговим] Радам виділити по одному представнику до складу такої Комісії, яка має передати здобуті матеріали на розгляд Церкви.

5. На погляд Комісії, було б доцільним, коли б Передсоборна Рада авторитетом представництва всієї УАПЦ звернулася до о. Митрополита і Президії ВПЦР з закликом, на протязі всього часу до закінчення роботи Особливої Комісії, виконувати свої обов'язки служіння Церкви в спільній братерській праці в свідомості її відповідальності, не порушуючи норми церковного життя, особливо в справі відношення до Держави" [39].

Ми свідомо вдалися до розлогого цитування документу, щоб передати не лише його зміст, але й характер настроїв членів групи. Делегати чекали конкретних підтверджень чи спростувань по кожному пунктові звинувачень, висунутих представниками держави. Натомість комісія подала лише заяви декларативного характеру та закликала до спільної братерської праці в лоні Церкви. Тому абсолютно справедливо учасники Наради (В.Чехівський, Н.Шараївський, Ф.Сергієв) констатували, що „Комісія не виправдала завдання Наради”, затримала час, не обґрунтувала ухвали, й практично її робота „нічого не дала”.

Митрополит Василь Липківський повідомив Нараду, що він подав докладні письмові пояснення з приводу всіх звинувачень до сформованої комісії. Оскільки пояснення, як і дві заяви до ДПУ від 22 червня, комісією так і не були оприлюднені, митрополит просив Нараду ознайомитися з цими документами. Отже, В.Липківський, усвідомлюючи всю складність ситуації не лише для нього особисто, але й в цілому для УАПЦ, намагався всіляко пом'якшити обстановку, зняти напругу, усунути конфліктну ситуацію, хоча, можливо, добре усвідомлював безперспективність свого становища. Заяви митрополита через канцелярію ВПЦР були передані до уряду.

У виступі протоієрея М.Хомичевського звучало певне нерозуміння звинувачень з боку уряду в контрреволюційності як митрополита, так і всієї Церкви: „Що може бути контрреволюційним, коли ми зносилися би з іншою орієнтацією, наприклад, з тихонівською, яка має стверджений Урядом статут і має легальне існування... Факт

нелегального зібрання не може мати щось жахливого, що б непокоїло Уряд”. Так само діяч спростовував чи піддавав сумніву всі наступні звинувачення влади.

Серед делегатів Наради простежувався й інший підхід: пропонувалося не розглядати факти звинувачення, а лише „обґрунтувати думки Комісії”, „запобігти лише тяжкого стану Церкви” (архієпископ Н.Шараївський, єпископ П.Ромоданів).

В.Чехівський запропонував розглянути кожен з фактів обвинувачення з їх подальшим обговоренням з метою „виявити своє відношення до Митрополита, чи ми віримо, що він є контрреволюціонер, чи ні...” При цьому діяч зауважив, що „не допускає персонально ніякої антирадянської роботи о. Митрополита, знає настрій і думки о. Митрополита і може свідчити його лояльність до Уряду”. Відносини між митрополитом і ВПЦР В.Чехівський вважав справою внутрішньоцерковною, яку не слід розбирати на цьому зібранні. Натомість пропонувалося, „довіряючи заяві о. Митрополита, що він не говорив нічого контрреволюційного характеру в розмові з В.Потієнком”, засвідчити усєю Народою відсутність будь-якої контрреволюції в настроях і діяльності митрополита і „його лояльне співчутливе відношення до державної Радянської Влади”. Крім того – звернутися через Президію ВПЦР до Державного представництва „зняти з о. Митрополита підозріння в політичній непевності” [40].

Голова Наради єпископ К.Малюшкевич зайняв надто обережну позицію щодо голосування пропозиції В.Чехівського: „Я не можу ставити на голосування цієї пропозиції, бо, висловлюючи довір’я, під загрозу ставимо Церкву, висловлюючи недовір’я без розбору, теж зробимо щось шкідливе” [41]. І відразу ж після цієї заяви він передав головування заступнику голови священику Г.Язвінському. Варто ще раз нагадати, що єпископ К.Малюшкевич був членом діючого складу Президії ВПЦР, до того ж – першим заступником голови – єпископа П.Ромоданова. Очевидним є факт „замовлення” певного сценарію розвитку подій, в який пропозиції й оцінки В.Чехівського „не вписувалися”. Подальший аналіз протоколу Наради дає підстави стверджувати, що майже відразу, не даючи можливості поміркувати чи подискутувати питання, єпископ П.Ромоданів схилив заступника голови до зняття пропозиції В.Чехівського з голосування, що й було здійснено. У „Відродженні Української Церкви” митрополит В.Липківський свідчив: „...Здається, Чеховський подав пропозицію, щоб уся нарада посвідчила лояльність митр[ополита] Липківського перед владою. За цю пропозицію підняли руки миряни, дехто з духівництва і лише один єпископ Антоній Гриневич: всі останні

єпископи ухилились і вирішили обрати слідчу комісію для дослідження життя УАПЦ, цебто запевне: всіх моїх злочинів” [42].

Таким чином, обговорення питання щодо звинувачень митрополита завершилося створенням нової комісії для розгляду справи, яку очолив архієпископ К.Кротевич. Для з’ясування проблеми всі Округові Церковні Ради подавали детальну інформацію в комісію по кожній позиції претензій з боку державної влади.

Фактично на Нараді йшлося про два зрізи посталих проблем, сфокусованих на постаті митрополита: 1) внутрішнього стану УАПЦ через призму взаємин митрополита й ВПЦР (наростання напруженості між ними стало рельєфно виявлятися після затвердження на Великих Покровських зборах ВПЦР 1926 року нового (четвертого) складу Президії ВПЦР на чолі з єпископом П. Ромодановим; 2) зовнішня екстраполяція – відносини УАПЦ з владою через вираження ставлення Церкви до особи митрополита. Делегати Наради так і не дали власної чіткої оцінки ситуації, відтягуючи вирішення питання на перспективу – до Другого Всеукраїнського Церковного Собору.

У „Поясненні до Комісії від Передсоборної Наради в справі розслідування обвинувачень мене в контрреволюції”, поданому 27 липня 1927 року, митрополит Василь Липківський вже вкотре наголошував: „Скільки раз я вже свідчив і ще раз свідчу, що совість моя чиста і перед Церквою, і перед Державою. Ніякої політики я не веду, абсолютно не вмішую Церкву і сам не вмішуюсь в справи Держави, стоячи непохитно на ґрунті Радянського закону про відокремлення Церкви від Держави” [43]. В ім’я збереження Церкви митрополит навіть подібними неодноразовими заявами-завіряннями щодо лояльності до державної влади, схваленням декрету про відокремлення церкви від держави демонстрував готовність до діалогу. Але для цього потрібно було, щоб його почули. Однак влада мала власний сценарій розвитку подій, за яким сильна і авторитетна особистість, здатна коригувати процес, виявилася зайвою. Передсоборна Нарада яскраво продемонструвала напрям майбутнього обговорення проблем на Другому Всеукраїнському Церковному Соборі і практично визначила наперед долю митрополита УАПЦ.

Розглядові данного непередбачуваного питання було присвячено все ранішнє засідання Наради 29 липня. Хоча це питання й не зазначалося в порядку денному, насправді воно стало чи не основним, в якому була зацікавлена влада: від його вирішення на Нараді залежала подальша доля УАПЦ, а за характером його обговорення можна було визначити й стан Церкви, і можливість маніпулювання нею з боку владних структур.

На вечірньому засіданні 29 липня після доповіді мандатної комісії про кількість присутніх на Нараді повернулися до розгляду затверджених питань порядку денного.

У ході обговорення розділу п'ятого «Організація УАПЦ» доповідачами на Соборі нарада ухвалила: митрополита В. Липківського – (довідь по всьому п'ятому розділу); представника Передсоборної Комісії – доповідь про кодифікацію канонів УАПЦ; братів Геращенко і Коляду – про єпископів, вірних і священників; архієпископа К. Кротевича – про регламент Церковного Суду; брата Ю. Машкевича – про організацію матеріального стану УАПЦ; всечесного о. Ю. Калішевського – доповідь про засоби підтримки духовної дисципліни; о. Д. Ходзицького – про догляд і керування моральним життям вірних. Передсоборній Комісії доручалося розробити принципи приєднання до УАПЦ (зокрема, тих, хто раніше відійшов від останньої).

Наступні кілька розділів пропонованої Передсоборною Комісією програми майбутнього Собору стосувалися проблем кадрового забезпечення, церковно-освітньої справи УАПЦ та Богослужбової галузі церковного життя. Доповідач по шостому розділу „Церковно-освітня справа УАПЦ” єпископ Я. Чулаївський, наголосивши на потребі підготовки кадрів священнодіячів, акцентував увагу на завданнях церковно-освітньої праці, формах організації богословської освіти, засобах церковної самоосвіти (підкреслив важливість у цій справі часопису „Церква й Життя”), організації богословсько-наукової праці, ролі проповідницької церковної праці [44]. Нарада визнала доповідь надзвичайно ґрунтовною й глибокою. Жваве обговорення викликало питання поширення часопису „Церква й Життя”. Делегати відзначили інертність парафій у цій справі, але, разом із тим, зауважили, що „незрозумілий зміст журналу для селянства не досить освіченого є теж до деякої міри мотивом до несприйняття журналу”, „не все священство свідомо ставиться до журналу” [45].

Ухвала Наради по шостому розділу програми майбутнього Собору визначала основним доповідачем єпископа Я. Чулаївського, співдоповідачами – свящ. Антончика, В. Чехівського, єпископа М. Грушевського, архієпископів І. Павловського та Й. Оксіюка.

Невнормованість життя Церкви в галузі богослужіння (різноманітність одних і тих церковних відправ різними службовцями Церкви, неправильність, іноді навіть спотворення змісту догматів, формальність або непобожність священнослужбовців) викликало необхідність розгляду питання на Соборі. Доповідачем по розділу

„Богослужбова галузь церковного життя” затверджено всесечного архієпископа Ф. Сергієва.

На засіданні 30 липня було продовжено обговорення проблем сьомого розділу. Головну увагу приділили аналізу стану проповідництва в житті УАПЦ, відношенню цієї Церкви до різних протестантських течій в минулому й сучасному, огляду цих течій, поширених в Україні.

Детальний огляд міжцерковних відносин навів єпископ А. Гриневич, котрого було затверджено основним доповідачем по розділу восьмому (співдоповідачі – єпископ Ю. Жевченко і протоієрей М. Хомичевський).

Питання ставлення УАПЦ до „нехристиянських релігійних об'єднань”, внесене до розділу дев'ятого, не обговорювалося, доповідачем назвали єпископа О. Червинського.

Доволі дивним (водночас цілком зрозумілим) видається ставлення делегатів Наради до розділу десятого програми, присвяченого державно-церковним відносинам. У тезах доповіді архієпископа М. Пивоварова „Церква в Державі та їх відокремленість” вказувалося: „Відокремленість Церкви від Держави є одною з підвалин УАПЦ”; „Церква повинна бути аполітичною: не бути слугою Держави, але не бути й ворогом її”, „Межі покірливості владі”. Закінчувало доповідь резюме: „Прийняти декрет про відокремлення Церкви від Держави свідомо, як довгождану умову розвитку й правдивого життя Церкви” [46]. Обговорень чи виступів із запропонованих тез доповіді не було. І це при тому напруженні, що існувало в державно-церковних відносинах другої половини 1920-х років! Тож можна констатувати „примиреність” Церкви зі своїм становищем, небажання загострювати цю проблему, а, можливо, підбір делегатів Наради здійснювався з суто лояльних представників, потрібних для виконання потрібних провладних настанов. Цей сюжет є ще одним підтвердженням маніпулювання з боку влади представниками вищої ієрархії УАПЦ і підконтрольності майбутнього Собору.

Значну увагу Нарада приділила організаційним питанням Собору – часові, місцю проведення, складу делегатів тощо [47]. Особливий інтерес мало й ставлення до братства Діяльно-Христової Церкви [48].

Таким чином, Нарада була дивним поєднанням проблем насущних, внутрішньоцерковних і навіяних політичною ситуацією в сенсі відносин церкви і держави. Доволі чітко простежується прагнення певного кола осіб провести лінію на виконання завдання по усуненню митрополита В.Липківського від керування. Що спонукало до активізації цих намагань саме зараз? Очевидно, на Другому Соборі

влада мала намір перетворити УАПЦ на роль слухняної маріонетки державної влади, усунувши найбільш переконаних і впливових діячів національної церкви. Можна зробити кілька припущень: 1. Загальносоюзна тенденція на витіснення релігії і Церкви вочевидь отримала дивіденди. 2. У партійних колах на цей час превалює позиція фундаменталістів. 3. Усунення митрополита Василя Липківського розглядалося в єдиному руслі аналогічної політики держави щодо РПЦ та митрополита Сергія [Див.: 49; 50; 51]. 4. Нагнітання ситуації навколо лідерів релігійних конфесій вносило розгубленість, невизначеність і страх серед духовенства і мирян, що використовувалося владою для реалізації своїх намірів. 5. Для посилення конфронтації влада могла «грати» на протистоянні РПЦ і національно зорганізованої, але підконтрольної УАПЦ. Подальший розвиток подій, хід і характер Другого Всеукраїнського Церковного Собору дає підстави стверджувати, що сценарій цього заходу було продумано і затверджено на Предсоборній Нараді в липні 1927 року.

Джерела та література

1. Перший Всеукраїнський Православний Церковний Собор УАПЦ. 14-30 жовтня 1921 року. Документи і матеріали / Упорядники: Г.М.Михайличенко, Л.Б.Пилявець, І.М.Преловська. – К. – Львів, 1999. – 560 с.
2. Липківський В., митрополит. Відродження Церкви в Україні 1917-1930. – Торонто: Укр. вид-во «Добра книжка», 1959. – С. 202-204.
3. Центральний державний архів вищих органів влади та управління України (далі: ЦДАВО України). – Ф. 3984, оп. 4, спр. 167, арк. 5, 25, 26, 95-144зв.
4. Перший Всеукраїнський Православний Церковний Собор УАПЦ...- С. 387.
5. Власовський І. Нарис історії Української Православної Церкви: У 4 т., 5 кн. – Репр. відтворення вид 1961 р. – К.: Либідь, 1998. – Т. 4: (XX ст.) – Ч. 1. – С. 198.
6. ЦДАВО України. – Ф. 3984, оп. 4, спр. 167, арк. 137зв.
7. Киридон А.М. До питання про взаємини УАПЦ і радянської влади в 1924 – 1926 роках // Наукові праці Кам'янець-Подільського державного педагогічного університету. Вип. 14: Історичні науки. – Кам'янець-Подільський, 2005. – С. 317-329.
8. ЦДАВО України. – Ф. 3984, оп. 4, спр. 167, арк. 26.
9. Там само. – арк. 96зв.
10. Там само. – арк. 27.
11. Киридон А.М. Час випробувань: держава, церква і суспільство в радянській Україні 1917-1930-х років. – Тернопіль: „Підручники і посібники”, 2005. – С. 53-91.
12. ЦДАВО України. – Ф. 3984, оп. 4, спр. 167, арк. 96зв.
13. Там само. – арк. 97.
14. Там само.
15. Там само. – арк. 97зв.-98.
16. Там само. – арк. 99зв.-101.

17. Там само. – арк. 116зв.
18. Там само.
19. Липківський В., митрополит. Відродження Церкви в Україні... - С. 202.
20. Там само.
21. ЦДАВО України . – Ф. 3984, оп. 4, спр. 167, арк. 117.
22. Там само.
23. Там само. – арк. 117зв.
24. Там само.
25. Зінченко А.Л. Визволитися вірою. Життя і діяльність митрополита Василя Липківського. – К.: Дніпро, 1997. – С. 261.
26. Власовський І. Нарис історії Української Православної Церкви. – Т. 4: (XX ст.) – Ч. 1. – С. 177.
27. Липківський В., митрополит. Відродження Церкви в Україні... – С. 200.
28. Там само.
29. ЦДАВО України . – Ф. 3984, оп. 4, спр. 167, арк. 141.
30. Там само. – арк. 142-142зв.
31. Там само. – арк. 144-144зв.
32. Там само. – арк. 140.
33. Власовський І. Нарис історії Української Православної Церкви. – Т. 4: (XX ст.) – Ч. 1. – С. 175.
34. Липківський В., митрополит. Відродження Церкви в Україні... – С. 187.
35. Там само. – С. 194.
36. Зінченко А.Л. Визволитися вірою... – С. 267.
37. Липківський В., митрополит. Відродження Церкви в Україні... – С.198.
38. ЦДАВО України . – Ф. 3984, оп. 4, спр. 167, арк. 117зв.
39. Там само. – арк. 120-120зв.
40. Там само. – арк. 123-125.
41. Там само. – арк. 125.
42. Липківський В., митрополит. Відродження Церкви в Україні... – С.203.
43. ЦДАВО України . – Ф. 3984, оп. 4, спр. 167, арк. 144зв.
44. Там само. – арк. 128-129зв.
45. Там само. – арк. 130зв.
46. Там само. – арк. 132зв.-133.
47. Там само. – арк. 133зв.-136зв.
48. Там само. – арк. 136-136зв.
49. Поспеловский Д. Православная Церковь в истории Руси, России и СССР. – М.: Библийско-Богословский Институт св.Апостола Андрея, 1996. – 403 с.
50. Його ж. Русская Православная Церковь в XX веке. – М.: Изд-во «Республика», 1995. – 511 с.
51. Русская Православная Церковь и коммунистическое государство 1917-1941. Документы и материалы. – М.: Библийско-Богословский Институт св. Апостола Андрея, 1996. – 352 с.

Розділ 12. РЕЛІГІЯ ТА ЦЕРКВА В РОКИ ГОЛОДОМОРУ

Одна з найтрагічніших сторінок української історії, велетенська катастрофа українського народу, інспірована вищим керівництвом СРСР – трагедія голоду 1932-1933 років в Українській СРР, сьогодні має значну історіографію²³⁵. Проте досі історики оминали питання про становище і роль Церкви в роки голодомору. Порушена нами проблема ще не була предметом окремого спеціального дослідження. Одна з причин відсутності таких праць полягає у бракові джерел, зумовленому як об'єктивними, так і суб'єктивними чинниками, інша причина – формування своєрідного наукового стереотипу виокремлення певних аспектів дослідження (передусім – акцентуація уваги на страхітливих наслідках трагедії). Ще однією причиною є об'єктивний стан Православної Церкви на початку 1930-х років, за якого вона видавалася як малопомітний суб'єкт суспільного життя. У донесенні Віце-консула Королівства Італії в Радянському Союзі Леоне Сіркана від 8 квітня 1933 р. зауважувалося: «...Всю силу має одна сторона: з другого боку їй протистоїть лише аморфна маса з виразними ознаками безсилля; селяни голодні, позбавлені всього, у них нема ніяких

²³⁵ Див.: Білокінь С.І. Становлення соцреалізму як «творчого методу» // Голод 1932-1933 років в Україні: причини та наслідки / Авт. кол.;кер. авт.кол. В.І. Марочко; відп. Ред. В.М. Литвин. – К.:Наук. думка, 2003. – С. 185-199;Веселова О.М. Українські збірники документів і матеріалів з питань голодомору // Там само. – С.50-72; Головки В.В. Дослідження голоду 1933 р. українськими істориками // Там само. – С. 108-132; Даниленко В.М., Пристайко В.І. Документи Державного архіву Служби безпеки України як джерело вивчення голодомору 1932-1933 рр. в Україні // Там само. – С. 81-98; Дзюба І.М. Відображення голоду засобами художньої літератури // Там само. – С.165-185; Марочко В.І. Зарубіжні документальні видання // Там само. – С. С. 72-81; Його ж : Російські архівні джерела та збірники документів про причини та обставини голодомору // Там само. – С. 41-50; Його ж : Сучасна російська історіографія голоду в Україні // Там само. – С.133-139; Його ж: Концептуальні засади західноєвропейських історико-політологічних досліджень голоду // Там само. – С.139-148; Пиріг Р.Я. Документи з історії голоду у фондах архівосховищ України // Там само. – С. 8-26; Платонова Н.В., Вронська Т.В. Архівні матеріали НКВС і ДПУ у фондах Державного архіву МВС України // Там само. – С.26-41; Сисин Ф. Науково-публіцистична література української діаспори з проблем голодомору / Пер. з англ.О.В.Юркової // Там само. – С. 148-165 та ін.

організацій, навіть церква, яку теж переслідують, не бере на себе завдання підживлювати у них дух опору...»²³⁶.

Звичайно, трагічне лихоліття більшовизму не оминуло Церкви. Як наголосив відомий дослідник голоду в Україні Роберт Конквест: «...Голодомор супроводжувався руйнуванням українського культурного й релігійного життя та масовим винищенням інтелігенції»²³⁷. Унаслідок тривалої боротьби більшовицької влади за викорінення релігійності та винищення Церкви, православну культуру в Україні було суттєво деформовано, а церковна організація втратила зовнішню багатоманітність і організаційну стрункість. Станом на квітень 1932 року в Українській СРР залишилося лише 9000 молитовних будинків, 10500 релігійних громад, 9200 служителів культу всіх напрямків²³⁸. Для порівняння: на початку 1940-х років не діяла жодна православна церква у Вінницькій, Донецькій, Кіровоградській, Миколаївській, Сумській, Хмельницькій областях, по одній приходській церкві залишилося в Луганській, Полтавській, Харківській областях. З 1710 парафій, зареєстрованих 1917 року по Київській єпархії, станом на 1940 рік зберегли свій статус усього дві²³⁹.

Однак, навіть знесилена, вона не могла залишатися осторонь складних соціально-економічних і політичних процесів чи байдужою до сліз та страждань люду. З іншого боку, Церква, щоби вижити, мала дослухатися до наполегливих «рекомендацій» та директивних розпоряджень владних органів. Населення в умовах реалій часу також змушене було рахуватися з радянською дійсністю, в межах якої релігійність і Церква могли існувати лише на рівні внутрішньої особистої віри та глибинної соціальної психології. Шукати порятунку чи захисту в Церкві було небезпечно через цілий комплекс табу, визначених радянською владою. Ситуація початку 1930-х років все більше корелювалася умовами соціалістичної дійсності. У вересні 1932 року журнал „Молодий авангард” повідомив, що Й.Сталін спеціальним

²³⁶ Листи з Харкова. Голод в Україні та на Північному Кавказі в повідомленнях італійських дипломатів, 1932-1933роки / Упорядник Андреа Граціозі. – Харків : Фоліо, 2007. – С.147.

²³⁷ Конквест Р. Жнива скорботи. Радянська колективізація і голодомор – К.:Либідь, 1993. – С. 358.

²³⁸ Центральний державний архів громадських об'єднань України (далі: ЦДАГО України). – Ф.1. – Оп. 20. – Спр. 5309. – Арк.6.

²³⁹ Мартирологія Українських церков: У 4т. – Т. 1. Українська Православна Церква. Документи, матеріали, християнський самвидав України / Упоряд. І ред. О.Зінкевич і О.Воронин. – Торонто, Балтимор: Українське видавництво «Смолоскип» імені В.Симоненка, 1987. – С. 909.

указом проголосив „безбожну п’ятирічку”. Згідно з цим, до 1937 року в СРСР мали бути ліквідовані всі релігійні віровизнання і різні зовнішні вияви релігійного культу²⁴⁰. Голова Спілки воєвничих безвірників (СВБ) УСРР Д.Ігнатюк стверджував, що протягом п’ятирічки в нашій країні буде ліквідовано і релігійні організації, і таку соціальну групу, як духівництво²⁴¹.

Про план повної ліквідації релігії в Радянському Союзі протягом другої п’ятирічки повідомляв і Н.Струве. За твердженням автора, у 1932-1933 роках мали бути знищені всі зовнішні ознаки релігії, а протягом 1933-1934 років – „усі релігійні уявлення, прищеплені літературою і в сім’ї”. На 1937 рік планувалася повна ліквідація релігійних віросповідань, усіх віруючих і служителів культу, незалежно від їх ставлення до Радянської держави²⁴².

Зважаючи на складність соціально-економічного та політико-правового механізму творення геноциду, щоб усвідомити справжній масштаб трагедії та зрозуміти роль і місце Церкви в роки голодомору 1932-1933, сутність суспільних процесів, порушену проблему, на нашу думку, слід розглядати в хронологічному діапазоні на межі 1920-1930-х років. Це дозволить проаналізувати різні виміри трагедії та встановити причинно-наслідковий зв’язок суцільного ланцюга «сталінської перебудови суспільства». Політичні мотиви терору голодом варто шукати не лише в карально-репресивних акціях державно-силових структур проти селян, а й у заходах центрального партійного керівництва проти релігії та Церкви, спрямованих на побудову безрелігійного суспільства і формування «нової» радянської людини.

Церква залишалася безпосереднім втіленням національного духу, стійкості та свідомості, тож радянська влада робила все можливе для її знищення. Нетерпимість до тих, хто не розірвав з Церквою або брав активну участь у церковному житті була такою, що виливалася у публічні гоніння, яким надавали політичного підтексту, спонукали відмовитися від своїх релігійних переконань, змушували зрікатися власних поглядів.

Політичний ярлик, приліплений на Православну Церкву, як неугодну для влади інституцію, став одним із каталізаторів зламу традиційної релігійної психології українського селянства. Однією з ланок сталінської політики було формування образу ворога. Причому

²⁴⁰ Мартирологія Українських церков. – Т. 1. – С. 1037.

²⁴¹ Ігнатюк Д. Боротьба за атеїзм – боротьба за соціалістичну свідомість. – Харків: Політвидав „Пролетар”, 1932. – С. 25.

²⁴² Детальніше про це див.: Struve N. Les chrestiens en URSS. Paris, 1961. – p. 46.

пошук останнього визначався умовами розгортання соціалістичного будівництва. З-поміж «ворогів» партійної політики колективізації особливо рельєфно виокремлювалася Церква.

Атмосфера, створювана владою навколо Церкви, накладала відбиток на релігійну психологію селянства, руйнувала православну культуру, призвела до соціальної дестабілізації в українському селі. Православна Церква після кількох років активної боротьби з більшовизмом зазнала небувалої матеріальної скрути, політичного переслідування, морального приниження, соціально-психологічного ущемлення. Тавро «куркульських посібників» переслідувало духовенство до активних сталінських репресій.

Уже 1927 року, за твердженнями владних структур, вдалося налагодити контроль за керівництвом більшості релігійних об'єднань і домогтися від них заяв про лояльність щодо радянського режиму. Тоді в статтях Й.Сталіна все частіше залунали заклики до остаточної ліквідації церкви та реакційного духовенства, оскільки „партія не може бути нейтральною до релігії..., нейтральною щодо носіїв релігійних забобонів, щодо реакційного духовенства, яке отруює свідомість трудящих мас”²⁴³. На XV з'їзді партії в 1927 році він указав на послаблення антирелігійної роботи²⁴⁴, що стало сигналом до активізації нового наступу, особливості якого полягала в ототожненні релігії з контрреволюцією. Як зауважив В.Алексєєв, такі спроби були й раніше, але особливого погравлення вони набули в період хлібозаготівельної кризи 1928 року, коли в багатьох виданнях оприлюднювалися матеріали про саботаж заготівлі хліба куркулями в союзі зі священнослужителями²⁴⁵.

На квітневому об'єднаному пленумі ЦК і ЦКК ВКП(б) в 1928 році Сталін наголошував, що „хлібозаготівельна криза є проявом першого, в умовах непу, серйозного виступу капіталістичних елементів села проти Радянської влади”²⁴⁶. Того року на зборах активу Московської парторганізації генеральний секретар, розвиваючи тему наступу на куркульство, поєднав цю боротьбу з необхідністю проведення якнайрішучішої антирелігійної роботи в масах²⁴⁷. Згідно з уперше ним оприлюдненою тезою про загострення класової боротьби, Сталін визначав політичне місце церкви в таборі ворогів соціалізму.

²⁴³ Сталин И.В. Сочинения. – Т. 10. – С. 131-133.

²⁴⁴ Там само. – С. 324.

²⁴⁵ Алексєєв В.А. Иллюзии и догмы. – М.: Политиздат, 1991. – С. 293.

²⁴⁶ Сталин В.И. Сочинения. – Т. 11. – С. 45.

²⁴⁷ Там само. – С. 49-50.

Оскільки Церква протягом багатьох віків виконувала роль домінуючого ідеологічного інституту суспільства, більшовицька влада, прагнучи утвердження комуністичної світоглядної системи, оголосила війну релігійній ідеї та її носієві – Церкві. „Комунізм непримиренний ні з якою релігійністю”, - підкреслювалося в документах більшовицької партії²⁴⁸. Психологічний механізм концепції комунізму подав М.Бердяєв: „Комуністи не можуть перемогти ненависть, і в цьому їх головна слабкість”, комуніст „не може жити без ворога, без негативних почуттів до цього ворога, він втрачає пафос, коли ворога немає. І якщо ворога немає, то ворога треба вигадати”²⁴⁹. Водночас конституювання феномену класового ворога означало необхідність класової боротьби. З одного боку, пропагувалася ідея світлого майбутнього, з іншого – підкреслювалися складнощі боротьби з ворогами (то внутрішніми, то зовнішніми). Для підтримки постійного революційного накалу народу впорскували все нові й нові дози отрути: то окремі особи, то цілі категорії їх оголошувалися „ворогами народу” і „поза законом”²⁵⁰.

Таким чином, „класовий ворог” і „класова боротьба” стали однією зі складових ідеолого-герменевтичної реальності тогочасного суспільства. ЦК КП(б)У вимагав від окружних парткомітетів „посилення пильності і більшовицького керівництва низовими організаціями і масами”, вказував на важливість „бути в курсі всього, що відбувається на місцях, в низах і своєчасно відповідним чином реагувати стосовно мас – політичною, організаційною і агітаційною роботою, стосовно ворожих контрреволюційних елементів – шляхом репресій”²⁵¹. Категорично вимагалось посилити боротьбу (репресії) ДПУ з активними виступами антирадянських елементів на селі²⁵².

Релігійні організації все частіше оголошувалися „провідниками буржуазних настроїв”, „агентами куркульсько-непманської агентури”, а церква – „сторожовим псом капіталу”, особливо небезпечним в умовах підготовки буржуазією війни проти СРСР. Тож впливало, що „всякий свідомий трудівник повинен боротися з релігійною контрреволюцією”²⁵³.

²⁴⁸ ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 20. – Спр. 749. – Арк. 100.

²⁴⁹ Бердяєв Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. Репринт. воспроизведение издания YMCA-PRESS, 1955. – М.: Наука, 1990. – С. 150.

²⁵⁰ Покровский И.А. Перуново заклетье // Из глубины: Сборник статей о русской революции. – М.: Изд-во Моск.ун-та, 1990. – С. 233.

²⁵¹ ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 16. – Спр. 6. – Арк. 50.

²⁵² Там само. – Арк. 51; 176.

²⁵³ Церковь наступает. – М.: Изд-во «Безбожников», 1928. – С. 2.

„Класовий політичний ворог, - розмірковував О.Ярославський, - затаївся в релігійних організаціях, але нерідко він виходить на боротьбу відкрито, він бореться за вплив на робітничий клас, він бореться за вплив на селянство. До Жовтневої революції релігійна організація була класовою організацією, ворожою нам. Вона залишається пристановищем класового ворога і сьогодні»²⁵⁴.

Було санкціоновано „силовий” тиск на релігійні організації (лист ЦК ВКП(б) „Про заходи щодо посилення антирелігійної роботи” (січень, 1929 року). Констатуючи пожвавлення діяльності релігійних організацій та їх прагнення пристосуватися до нових соціальних умов, ЦК вимагав: „НКВС і ОДПУ ні в якому разі не допускати порушення радянського законодавства релігійними об’єднаннями, враховуючи, що релігійні організації (церковні ради, мутавалліати, синагогальні товариства і т.п.) є єдиною легально діючою контрреволюційною організацією, що має вплив на маси...”²⁵⁵. 8 квітня 1929 року президія ЦВК в постанові „Про релігійні об’єднання” заборонила церковним товариствам займатися будь-якою діяльністю, крім задоволення релігійних потреб – відправлення богослужінь. Боротьба на „антирелігійному фронті класової боротьби” набувала ледве не військових параметрів. Наприкінці 1920-х років ДПУ прагнуло не просто репресувати священнослужителів, а викривати „контрреволюційні групи церковників”, „попівські антирадянські організації” або ж, „враховуючи авторитет церковних діячів серед населення, призначати їх керівниками таких „контрреволюційних організацій”²⁵⁶.

За твердженням відомого західного дослідника радянської історії періоду колективізації Р. Конквеста «великий концентрований наступ на церкви почався наприкінці 1929р. і досяг свого апогею у перші три місяці 1930р.»²⁵⁷. Розкуркулення було слушною нагодою для атак на Церкву та на окремих священників. Колективізацію і розкуркулення супроводила антирелігійна кампанія. Церкви закривали й руйнували, священників заарештовували і відправляли в заслання. Ще 1928р. єпископ Неве повідомляв із Макіївки, що «арешти священників набрали

²⁵⁴ Правда. – 1928. – 25 декабря.

²⁵⁵ Одинцов М.И. Государство и церковь (История взаимоотношений, 1917-1938 гг.). – М.: Знание, 1991. – С. 34.

²⁵⁶ Ченцов В.В. Політичні репресії в Радянській Україні в 20-ті роки. – К.: [Б.в.], 1999. – С. 266.

²⁵⁷ Конквест Р. Жнива скорботи. Радянська колективізація і голодомор. – К.: Либідь, 1993. – С.231.

жахливого розмаху»²⁵⁸. У 1929 р. цей же єпископ писав: «Навіть сім'ї, з якими я приятелював, перестали з'являтися у церкві, боячись утратити свій хліб щоденний».

У жовтні 1929 року було заарештовано групу селян з Садків Бердичівського округу, котрі виступали проти податкової політики. Співробітники ДПУ вказали лідером групи „місцевого тихонівського попа Мельничука”. Запорізьким окрвдділом ДПУ в лютому 1930 року в селі Катеринівка була ліквідована „куркульська організація” на чолі зі священником К.Кучеренком, якого як „ініціатора створення групи” з проведенням агітації проти заходів радянської влади ув'язнили на три роки; інших вислали на такий же строк у Північний край. У селі Рясному Харківський відділ ДПУ притягнув до карної відповідальності 14 куркулів-позбавленців, які брали активну участь у роботі місцевої тихонівської громади на чолі зі священником Романцевим. Членів групи звинуватили в саботажі хлібозаготівельної компанії 1928 року і поширенні чуток про близьку війну і зміну влади²⁵⁹.

Для надання репресіям громадського резонансу власті практикували організацію публічних судових процесів. Так, 2 вересня 1929 року відбувся суд над священником і прихожанами РПЦ, учасниками ексцесу під час закриття церкви в Риковому Артемівського округу. Для створення атмосфери обурення мас позицією духовенства була організована трьохтисячна демонстрація, виступи робітників у суді з вимогами найсуворішого вироку підсудним.

Починаючи з 1929 року, основну масу священнослужителів засуджували за звинуваченнями в пропаганді або агітації проти колективізації і політики радянської влади²⁶⁰. Від поодиноких арештів каральні органи перейшли до масових операцій проти служителів культу, цілеспрямованого винищення релігійних течій. Розгорнувся наступ на діячів УАПЦ. Використовуючи репресивні заходи, влада в 1930 році припинила діяльність цієї церкви²⁶¹. Наприкінці 1920-х років переслідувань зазнали і прихильники інших релігійних течій.

Не можна залишити поза увагою такий чинник, як використання владою психологічного тиску і залякування. Звинувачуючи священнослужителів у контрреволюції та вдаючись до арештів, влада

²⁵⁸ Куромія Гіроакі Свобода і терор у Донбасі: Українсько-російське прикордоння, 1870-1990-і роки / Пер. З англ. Г. Кьорян, В. Агеев; Передм. Г. Немирі. – К.: Видавництво Соломії Павличко «Основи», 2002. – С. 229.

²⁵⁹ Політичний терор і тероризм в Україні ХІХ-ХХ ст. Історичні нариси. – К.: Наук.думка, 2002. – С. 309-310.

²⁶⁰ Там само. – С. 310.

²⁶¹ Там само. – С. 311-312.

не лише „приборкувала” церковників, але й спонукала населення до роздумів, сумнівів і відповідних висновків. Йдеться про своєрідне „зміщення” правової свідомості в умовах пульсуючої ідеї наявності класового ворога. Існування священнодіячів в умовах постійних арештів та силового тиску ускладнювало і без того тяжке церковно-релігійне життя. Масові арешти й ув’язнення, страти і заслання „ворогів народу” виступали ефективним засобом залякування населення. Поняття «ворог народу» трактувалося доволі широко. Й.Сталін запропонував своєрідний перелік дефініцій: приватні торговці та їх челядь, колишні дворяни й попи, куркулі й підкуркульники, колишні білі офіцери й урядники, поліцейські й жандарми, всякого роду буржуазні інтелігенти шовіністичного сенсу й усі інші антирадянські елементи²⁶².

Перші підсумки боротьби зі священнослужителями і віруючими ОДПУ підводило циркулярним листом „Про стан і перспективи церковного руху та чергові завдання органів ОДПУ” (березень, 1930 року). Стверджуючи, що „церква – одна з ланок контрреволюції”, чекісти пропонували коригувати тактику боротьби з нею. У першу чергу наголошувалося на завданні закривати іосифлянські, сергіївські церкви, далі – ВПЦР, останніми – обновленські. Належало виселяти тільки найавторитетніших служителів культу з районів колективізації. Відмова від сану могла бути дозволена властями, якщо акція проходила публічно і не мала „характеру контрреволюційної демонстрації”²⁶³.

ОДПУ підкреслювало, що ні один захід церковників не проходив без „негласного керівництва та відання”. „Ми виявилися господарями становища в церкві настільки, що примусили церковників провести ряд заходів явно їм не вигідних (укази про церковні покарання за контрреволюційну діяльність, переведення і призначення церковників за нашими вказівками, запевнення урядів іноземних держав про відсутність будь-яких утисків релігії в СРСР, продовження непримиренної політики стосовно інших течій)»²⁶⁴.

Початок 1930-х років дещо змістив акценти у звинуваченнях, але релігія й надалі розглядалася як „своєрідна символіка класового

²⁶² Сталин И.В. Вопросы ленинизма. – 11-е изд. – М.-Л.: Госполитиздат, 1952. – С. 426.

²⁶³ Політичний терор і тероризм в Україні. – С. 315; Ченцов В.В. Політичні репресії в Радянській Україні в 20-ті роки. – К.: [Б.в.], 1999. – С. 286-287.

²⁶⁴ Ченцов В.В. Назв. праця. – С. 286-287.

ворога"²⁶⁵. „Враховуючи нову ситуацію періоду соціалістичної реконструкції та міцність радянської влади, – зазначалося в одній із статей „Воинствующего атеиста”, – з'явилася нова тактика релігійників – „церковного шкідництва”²⁶⁶. „Класовий ворог в особі релігійників проводить свою шкідницьку роботу в соціалістичному секторі села, прикриваючись маскою прихильників колгоспного будівництва”, – читаємо в іншому виданні 1930-х років²⁶⁷.

Про „контрреволюційні дії” церковників йшлося і в низці партійно-державних документів²⁶⁸. „Класовий ворог ще остаточно не добитий. Він заचाївся, він і далі намагатиметься загальмувати наш рух уперед, буде з-за рогу нишком проводити свою брудну шкідницьку роботу”, – заявив на XII з'їзді КП(б)У П.Постишев²⁶⁹. Про масштаби „боротьби” свідчать архівні слідчі справи, які нині все активніше залучаються до наукового обігу²⁷⁰.

Громадськості, таким чином, нав'язувалася думка про ворожість духовенства щодо влади, наміри контрреволюційних церковних організацій щодо повалення режиму, шпигунську діяльність релігійників і їх зв'язок із закордонними ворожими центрами тощо.

Одне з пояснень дієвості механізму впливу на суспільство концепції класового ворога можна знайти на рівні архетипу свідомості. Йдеться про те, що в суспільстві традиційного типу (українське дореволюційного часу), фіксувався стан людини в соціальній ієрархії, чітко виокремлювалися позиції „свій-чужий”, „товариш-ворог”. Тож суспільство загалом сприйняло теорію „класового ворога”. Однак

²⁶⁵ Волков Н. К методологии изучения религиозных организаций в СССР // Воинствующий атеизм. – 1931. – № 11 (ноябрь). – С. 9.

²⁶⁶ Там само. – С. 17.

²⁶⁷ Зарин П. Политическая маскировка религиозных организаций. – М.: ОГИЗ-ГАИЗ, 1934. – С. 80.

²⁶⁸ ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 20. – Спр. 4660. – Арк. 10; Спр. 4365. – Арк. 19-20; Державний архів Житомирської області (далі: ДАЖО). – Ф.П. 85. – Оп. 1. – Спр. 965. – Арк. 9-15; Ф.П. 116. – Оп. 1. – Спр. 94. – Арк. 11-13.

²⁶⁹ XII з'їзд Комуністичної партії (більшовиків) України. Стенографічний звіт. – Харків, 1934. – С. 469.

²⁷⁰ Білокінь С. Розстрільна справа архієпископів УАПЦ Володимира Самборського та Юрія Міхновського // Розбудова держави. – 1993. - №3. – С. 37-51; Червоний терор проти духовенства і віруючих на Східній Волині (Житомирщині) у 20-30-х роках ХХ ст. Архівні документи та матеріали / Упорядник С.І.Жилюк. – Рівне: Волинські обереги, 2003. – С. 111-142; Пашенко В. Держава і православ'я в Україні: 20-30-ті роки ХХ ст. – К.: [Б.в.], 1993. – С. 154-175; Пашенко В., Киридон А. Більшовицька держава і православна церква в Україні. Полтава: [Б.в.], 2004. – С. 273-301 та ін.

постала проблема розуміння населенням наступу на церкву, що засвідчили кампанії ліквідації. Адже Церква і духовенство не підпадали під визначення „чужий” - „ворог”. Тому влада вдалася до тиску, репресій - з одного боку, а з іншого - до викорінення релігійної свідомості і заміни її на нову, комуністичну світоглядну систему, в якій місця для релігії не було.

Утвердження більшовицької влади стало можливим в умовах утрати селянством ціннісно-культурних і соціальних орієнтирів, порушення рівня самоідентифікації, розгубленості, прагнення до визначеності, стабільності, значимості тощо. Частина селян, більше не боячись Божої кари, відкривала для себе „нову релігію”. Інші ж навпаки наполегливо, до останнього захищали віру й церкву. Треті, втративши віру, збайдужіли і „пливли за течією”.

На початку 1930-х років в Україні існували Український екзархат Російської Православної Церкви, Соборно-єпископська Церква (УПЦ, Собор православних єпископів України), Синодальна Церква (Всеукраїнська православна автокефальна синодальна Церква), Українська Православна Церква (з 1930р.). На протигагу міжцерковній боротьбі попереднього десятиріччя в умовах фронтального наступу радянської держави на Церкву конфесійні відмінності та полеміка на межі 1930-х років почали відходити глибше на задній план. Нагальним поставало питання збереження віри та виживання. Церква мало пристосовуватися до життєвих реалій, але окрім іншого мала дбати про функціонування навіть в непростих умовах, постійно підкреслюючи своє лояльне ставлення до радянської влади і намір дотримуватися її законів. Однак влада намагалася створити нестерпні умови існування священнослужителям. Дискримінація духовництва закріплювалася законодавчо. Так, згідно з декретом ВУЦВК від 26 березня 1921 року служителям релігійних культів було заборонено надавати роботу в органах юстиції, землеробства, продовольства, управління, в робітничо-селянській інспекції (РСІ), волосних виконкомах сільських рад та їх органах, а також у сфері народної освіти. На Всеукраїнському з'їзді працівників юстиції в січні 1922 року І.Сухоплієв наголошував: „Жоден представник духовенства не може бути прийнятим на Радянську службу в жодній установі чи підприємстві ні у сільській місцевості, ні у містах, ні по Нар. Ком. Юстиції, ні по Нар. Ком. Внутр. справ, ні по Наркомзему, ні по Наркомпроду, ні по Наркомінспекції, ні по Наркомосвіті”²⁷¹. Згідно з Кодексом законів про народну освіту „особам, що знаходилися в матеріальній або

²⁷¹ ЦДАВО України. – Ф.8. – Оп.1. – Спр.1216. – Арк. 121.

службовій залежності від організацій релігійного культу”, заборонялося викладання як загальноосвітніх, так і

А сім’ї їх „з 3-5 душ залишалися зовсім кинуті напризволяще, голодні, змушені жити від випадкових подаянь”²⁷². 1929 року з’явилася урядова постанова стосовно міського духовенства, яка забороняла йому проживати в державних чи муніципальних квартирах, якщо прибуток перевищував 3000 крб. на рік.

Оскільки приватний житловий сектор у містах був доволі обмежений, перенаселений і дорогий, та й мало хто погоджувався поселити в себе священнослужителя, духівництво йшло навіть на фіктивні розлучення, щоб забезпечити існування дружини з дітьми. Крім того, діячі церкви позбавлялися всіх видів державного страхування, в тому числі й права на безкоштовне лікування²⁷³. Населенню заборонялося надавати житло священнослужителям, а ті, хто наважувався на такий крок, зазнавали утисків і погроз із боку місцевих органів влади²⁷⁴. Влітку 1931 року місцева райрада прийняла постанову про виселення Патріаршого екзарха України архієпископа Костянтина Дьякова з його помешкання в селищі Липовий Гай на Харківщині, де він займав дві кімнати. Тривалі пошуки квартири в столиці залишалися марними²⁷⁵.

Якщо протягом 1920-х років матеріальне становище духовенства різних релігійних течій дещо різнилося (найкраще забезпеченими виявилися духівники РПЦ, тоді як інші: УАПЦ, Обновленська церква – переживали тяжку скруту²⁷⁶), то наступного десятиріччя все духовенство переживало злидні, зумовлені загальною соціально-політичною ситуацією в країні.

Адже духовенство мусило виплачувати значні суми різноманітних податків, котрі найчастіше перевищували прибуток священика. Крім цього, накладалися також податки за неучасть у виборах і невиконання військового обов’язку (служителі культу, як позбавленці, не мали виборчих прав і не служили в армії). Додамо, як зазначає Д.Поспеловський, що „церковники виконували трудову повинність, яка відрізнялася від концтабору лише термінами і розконвоюванням”¹. Мінімальний розмір податку за неслужіння в армії

²⁷² ЦДАВО України. – Ф.1. – Оп.6. – Спр.218. – Арк. 144, 254.

²⁷³ Поспеловский Д. Православная Церковь в истории Руси, России и СССР: Уч. пособие. – М.: Библейско-Богословский ин-т св. Апостола Андрея, 1996. – С. 270.

²⁷⁴ ЦДАВО України. – Ф.1. – Оп.7. – Спр.179. – Арк. 269.

²⁷⁵ Там само. – Оп.6. – Спр.218. – Арк. 138-138 зв.

²⁷⁶ ДАПО. – Ф.П. 9032. – Оп.1. – Спр.81. – Арк. 133, 144; Спр.146. – Арк.91.

становив 50% прибуткового податку, але не міг перевищувати 20% загального прибутку платника податку. Таким чином, якщо прибутковий податок складав за положенням 81 відсоток прибутку, то разом з військовим податком священнослужителю доводилося сплачувати 101% власного прибутку (без інших нарахувань). 1929 року сільське духовенство було оподатковане повним податком на будь-який клаптик землі, що використовувався під господарство, а також сплачувало „за квартиру” (навіть тоді, коли священник жив у будинку, який раніше належав церкві) із розрахунку 10% вартості будинку („трудовий люд” сплачував 1% вартості кам’яного будинку, 2% - дерев’яної будівлі)¹. Численні скарги про оподаткування священнослужителів м’ясозаготівлями надходили до секретаріату ВУЦВК регулярно²⁷⁷. Так, з повідомлення протоієрея Бобровицького благочинного округу Чернігівської єпархії 1933 року випливало, що „Черкасиподачанням” у травні все духовенство було залучене до участі в м’ясозаготівлі. При цьому акцію проводили через сільради, котрі часто діяли залежно від значущості особи функціонера. Священнодіячам було доведено „тверді” завдання: здати по 96 кілограмів („у порядку екстреності”) м’яса²⁷⁸.

Не можна не зафіксувати дату підготовки документа – 1933 рік. Адже значна кількість жертв голодомору, геноцид щодо селянства катастрофічно підривали соціальну базу церкви на селі, що призвело до крайнього ускладнення матеріального становища духовенства. Однак, боячись репресій, частина духівництва з останніх сил шукала кошти для сплати податку²⁷⁹.

Поряд із жорстокою політикою, культивованою центральною владою, часто органи місцевої влади накладали різноманітні стягнення на священнослужителів самочинно. Зокрема, Орельківська сільрада Харківської округи визначила „тверде” завдання в 30 пудів меду, за невиконання якого все майно священника було описане і конфісковане, а сім’ю зобов’язали звільнити квартиру (посеред зими). Партійні директиви з притаманною їм чіткістю і політичною заангажованістю, характеризуючи „фронт боротьби з релігією”, наголошували: „Релігійні організації – це є центри притягнення класово-ворожих елементів..., які вступають в існуючі релігійні організації,

²⁷⁷ Там само. – Оп.9. – Спр.12. – Арк. 52, 57, 58, 60, 64, 65, 66 та ін.

²⁷⁸ Там само. – Арк. 35-35 зв.

²⁷⁹ ЦДАВО України. – Ф. 1. – Оп. 6. – Спр. 218. – Арк. 117; Оп. 7. – Спр. 177. – Арк. 30-30 зв.; Спр. 186. – Арк. 60-60 зв. та ін.

використовують останні, як опорні бази для антирадянської діяльності”²⁸⁰.

Крім відмов у реєстрації, УПЦ зазнавала й інших утисків. Зокрема, про ряд порушень повідомляв ВУЦВК голова Черкаської єпархіальної церковної ради архієпископ К.Бей у березні 1932 року, вказуючи на безпідставне закриття Михайлівського храму в селі Городище, заборону на користування храмом через небажання релігійної громади взяти облігацій на 300 карбованців (село Набоків Хутір). У селі Шевченкове місцевою Радою священику Попову було запропоновано взяти на 300 карбованців акцій тракторбудів, „а коли Попов не міг цього виконати, його позбавили волі на чотири доби”. У селі Млієві згідно з розпорядженням голови сільради було розібрано церковну огорожу, з ікон знято скло, взято ряд предметів з храму, а в дні Великого Посту релігійну громаду позбавлено права на користування приміщенням²⁸¹.

Особливо потерпало духовенство від непомірних податків. Окрім прибуткового податку і самооподаткування, на священнодіячів накладалися хлібозаготівля, а згодом – м’ясозаготівля²⁸². З Уманщини (лютий, 1931 року) повідомляли, що „в останні часи насильне оподаткування вивело духівництво з рівноваги”.

У запиті референта у справі культів Вінницького облвиконкому (під грифом „не підлягає оголошенню”) до Наркомпостач УСРР повідомлялося: „1. До відділу культів Вінницької області звертаються майже десятками служники культів про те, що їх оподатковують м’ясозаготівлею”. З цього приводу працівник влади просив пояснити: „2. а) чи оподатковуються ті служники, що не мають жодного с.г.; б) що не мають хати; в) що мешкають в місті-городі; г) що мешкають в місті-городі, а відправляють культові потреби в селі та д) що мешкають в передмісті”. Тут же повідомлялося: „3. В багатьох районах розпочалась м’ясозаготівля та нею обкладають служників культу від 40 до 98 кіло м’ясом в термін від 24 до 72 годин повне внесення м’ясозаготівлі”²⁸³. Таким чином, на місцях мусили самовільно розв’язувати проблеми, не чекаючи рішень наркоматів. Не йшлося про диференціацію за релігійними об’єднаннями, що теж показово для усвідомлення загальної лінії влади.

²⁸⁰ ДАЧО. – Ф.П. 470. – Оп. 1. – Спр. 371. – Арк. 25.

²⁸¹ ЦДАВО України. – Ф.1. – Оп.6. – Спр. 214. – Арк. 31, 34.

²⁸² Там само. – Арк. 46.

²⁸³ Там само. – Оп. 8. – Спр. 125. – Арк. 80.

Маючи в розпорядженні значну кількість фактів надмірного оподаткування священнослужителів, президія ВУЦР порушувала клопотання перед вищими державними органами, стаючи на захист служителів культу. Так, доволі часто фінансові інспектори значно завищували прибуток останніх, визначаючи його в сумі 1200-2100 карбованців на рік, тоді коли, за даними ВУЦР, дійсний прибуток служителя культу становив тільки 600-800 карбованців. Але навіть із тієї завищеної суми, яку називав фінінспектор, податок визначався більшим від самого прибутку. Так, у селі Чайки Богуславського району, встановивши прибуток священика УПЦ М.Дорошенка в обсязі 1200 карбованців, фінінспектор нарахував до сплати податків 1300 карбованців, у селі Миронівка – відповідно 2100 і 2147 карбованців, а в селі Соболівка на Уманщині зі священика вимагалось 5455 карбованців податку²⁸⁴. Із священнослужителів стягувався військовий податок. Так, Велико-Багачанський райвиконком на Полтавщині наклав на священика Биковця 400 крб. цього платежу²⁸⁵.

При неспроможності виплати всіх податків описувалося майно служителя культу, а його самого притягали до „службової відповідальності”. Так, єпископа Максима Задвірняка за несплату податку (через надмірність суми) присудили до висилки²⁸⁶. За такі порушення священик позбавлявся можливості знятися з обліку в районному адмінвідділі й виїхати в інший район, на місце постійного проживання. У квартирному положенні духовництво було прирівняно до „непманів”, хоча раніше (до 1929 року) воно вважалося „службовцями вільних професій”.

На підставі ряду фактів уже в лютому 1931 року ВУЦР рішуче виражала тривогу: „Чи не поставлене Держвладою завдання зліквідувати службовців культу? Чи не прирівнюються в цьому службовці культу до куркулів?”. У заяві до прокуратури УСРР діячі УПЦ пояснювали: „Підставу до цього запитання дають не тільки чисельні факти унеможливлення через надмірне оподаткування праці службовців культу, а й роз’яснення НКФ УСРР, що пише: коли вказані особи (службовці культу) мають ознаки, за якими оподаткування єдиним податком проводиться в індивідуальному порядку, то вирахування сільськогосподарського податку для визначення сум самообкладання проводиться для них за таблицею ставок, встановленою для куркульських господарств. Таке пояснення дійсно

²⁸⁴ Там само. – Оп. 6. – Спр. 212. – Арк. 52.

²⁸⁵ Там само. – Спр. 215. – Арк. 62.

²⁸⁶ Там само. – Спр. 212. – Арк. 52.

прирівнює службовців культу до куркулів і обрікає їх на ліквідацію”²⁸⁷. Далі автори клопотання заявляли: „Президія, шукаючи захисту для службовців культу у Вищих Органах Державлади, просить Прокуратуру Республіки, аби не тільки задовольнялись скарги потерпілих від порушення закону, а разом в порядку роз’яснень до закону про стан службовців культу в Радянській Соціалістичній Державі було визначено ясно правний стан службовців культу в Державі, аби в справі оподаткування приймався до уваги дійсний матеріальний стан службовця культу і обкладалось його тою сумою податку, яку він дійсно може і повинен за певним законом заплатити, зосібна аби було дано на місця вказівки, що ні до м’ясозаготівлі, ні хлібозаготівлі, ні до тракторного капіталу чи спеціального капіталу духовництва не має відношення, щоби при вирахуванні самообкладання приймалось до уваги дійсний розмір прибуткового податку служника культу, а не те, скільки з нього треба б було взяти самообкладання, коли б він платив сільськогосподарський податок, аби в квартирному відношенні духовництва було в іншому ніж непмани стані, а головне аби на місцях до духовництва прикладались дійсні вимоги закону і не вживалось методів, що ведуть до ліквідації духовництва, а для цього знов потрібне і ясне визначення правильного стану службовців культу в УСРР”²⁸⁸.

Подібні дії влади щодо священнослужителів і релігійних громад, адміністративний тиск на духовенство з метою спонукання до відмови від діяльності, недопущення до місця богослужінь тощо були типовими на той час стосовно представників усіх існуючих релігійних течій. Свідченням цього є скарги, клопотання та заяви як від представників релігійних громад, так і від першоієрархів православних церков²⁸⁹.

Невиплата податків парафіями ставала приводом для їх ліквідації. Наприкінці 1932 року на Київську Софійську парафію було накладено 10 000 крб. податку, а коли вона цю суму з труднощами виплатила, через три місяці наклали ще 20 000 крб.²⁹⁰ 8 січня 1933 року (на другий день свята Різдва Христового) архієпископ Юрій Міхновський по закінченні літургії говорив до народу про катастрофічне становище церковного життя в Україні й Софійської

²⁸⁷ Там само. – Арк. 52-53.

²⁸⁸ Там само. – Арк. 53.

²⁸⁹ Там само. – Спр. 216. – Арк. 152; Спр. 218. – Арк. 1, 2, 82, 253; Оп. 7. – Спр. 171. – Арк. 19-19зв., 118; Спр. 172. – Арк. 27, 47, 49, 140, 144-144зв., 146, 169; Спр. 186. – Арк. 66-66зв.; Оп. 9. – Спр. 12. – Арк. 12, 35-35зв., 44-44зв. та ін.

²⁹⁰ Бурко Д. Назв. праця. – С. 175.

парафії зокрема: „Наша парафія вже не в силі виплачувати державних податків. Духовенство скаржиться, що йому надзвичайно тяжко... Але що я можу зробити? Соборна скарбниця порожня, бо незалежні від нас обставини сильніші від наших можливостей”²⁹¹. Упродовж 1931-1934 років за невиклату податків ДПУ кілька разів погрожувало закриттям Софійського собору. Але навіть після сплати боргу кафедральні храми, як це було в Одесі, Харкові та інших містах, закривалися²⁹².

Врешті така ж доля спіткала і Святу Софію. У 1933 році влада розпустила парафію, а 15 лютого 1934 року взагалі закрила собор, перетворивши його на заповідник²⁹³. Це сталося тоді, „коли парафія сплатила останню рату податку [20 тис. карб. на рік – А.К.], що коштувало їй тяжких зусиль”, – згадує Д.Бурко²⁹⁴.

В умовах суцільного „безбожного наступу”, утисків щодо релігії і церкви взагалі, здавалось би, слід було згуртувати зусилля священнодіячів усіх релігійних об’єднань. Але прагнення до порозуміння чи пошуків шляхів зближення з боку жодної з церков, у тому числі й УПЦ, не помічалося. Більше того: запанували відстороненість, відмежування. Митрополит І.Павловський на пленумі ВУЦР (листопад, 1931 року) зазначав: „Ревізійна Комісія встановила, що в справі міжцерковного братерсько-християнського єднання нічого не зроблено, не вжито будь-яких організаційних кроків до міжцерковних зносин, для взаємного пізнання й порозуміння Церков”²⁹⁵.

На період діяльності УПЦ припадає страшне лихоліття 1932-1933 років – голодомор. Часто священнослужителі, перебуваючи самі в доволі скрутному становищі, іноді під загрозою арешту, надавали допомогу прихожанам і голодуючим²⁹⁶. „Причет Софійського собору в ті дні натерпівся від ГПУ погроз та нагінок за те, що парафіяни допомагали, скільки могли, жертвам голоду”, – пише Д.Бурко²⁹⁷. Архієпископ Ю.Міхновський, що виконував обов’язки настоятеля храму Святої Софії замість ув’язненого К.Малюшкевича, був

²⁹¹ Там само. – С. 133.

²⁹² Там само. – С. 177-178.

²⁹³ Білокінь С. Масовий терор як засіб державного управління в СРСР (1917-1941 рр.). Джерелознавче дослідження / НАН України, Ін-т історії України. – К., 1999. – С. 255.

²⁹⁴ Бурко Д. Назв. праця. – С. 294.

²⁹⁵ ЦДАВО України. – Ф. 1.– Оп. 6. – Спр. 212. – Арк. 9; Оп.7. – Спр. 174. – Арк. 9.

²⁹⁶ Мартирологія Українських Церков. – Т. 1. – С. 465-466; 1038; Бурко Д. Назв. праця. – С. 133-134, 179-181.

²⁹⁷ Бурко Д. Назв. праця. – С. 133.

викликаний до ДПУ за надання парафіяльними сестрами допомоги голодуючим (роздавали на Великдень хліб і крашанки). На пояснення архієпископа, що „помагати нещасним то обов’язок Церкви”, агент ДПУ, погрожуючи закриттям Софійського собору, заявив: „У радянській державі нещасних немає! Помирають ті, що нам не потрібні!..” У червні від Ю.Міхновського ДПУ взяло підписку про невиїзд із Києва – „за підтримку куркулів”²⁹⁸.

Попри заборону митрополит І.Павловський і настоятель Воскресенського собору в Харкові протоієрей М.Кохно „доручили” впускати голодуючих до собору і організували їм допомогу. За це обох було заарештовано, їм винесли суворе попередження²⁹⁹.

Тяжке матеріальне становище духовенства погіршувалося моральними знущаннями з боку органів місцевої влади. Зокрема, масового характеру набули випадки нересєстрації священнослужителів³⁰⁰; часто призначених на парафії священників не допускали на місця (навіть після взяття їх на облік відповідними райвиконкомками), погрожуючи непосильними податками, арештом чи навіть вбивством³⁰¹. Непоодинокими були випадки залишення прибулими священниками парафії внаслідок адміністративного тиску³⁰². Патріарший екзарх України К.Дьяков повідомляв до секретаріату ВУЦВК (1932 рік) про постійні безпричинні виклики духовенства до сільських рад, як правило, вночі, де над священниками, які й без того страждали від непомірних нескінченних податків, збиткували й глумили місцеві можновладці³⁰³. Як наслідок, з’являлися подібні заяви: „...Кожного дня мене тягають до Сільради і ображають мене, доводять до запаморочення. Я вже прошу у Бога смерті. Так жити на світі не можливо. Якщо вже й смерть, то хоча б швидше – за такого становища можна стратити розум”³⁰⁴. Значно рідше траплялися випадки, коли священнослужителі не давали топтати власну гідність, обстоюючи свої переконання, не боячись погроз. Як відповів один із протоієреїв голові сільради: „...Погрози мене не страшать, оскільки

²⁹⁸ Там само. – С. 133-134.

²⁹⁹ Мартирологія Українських Церков. – Т. 1. – С. 1038.

³⁰⁰ ЦДАВО України. – Ф.1. – Оп.7. – Спр.172. – Арк. 27, 47, 140, 213; Спр.177. – Арк. 32.

³⁰¹ Там само. – Спр.179. – Арк. 268-269 зв.; Спр.171. – Арк. 19; Спр.172. – Арк. 237.

³⁰² Там само. – Оп.6. – Спр.216. – Арк. 7; Спр.217. – Арк. 320; Оп.7. – Спр.177. – Арк. 29-29 зв.

³⁰³ ЦДАВО України. – Ф.1. – Оп.6. – Спр.218. – Арк. 1; Оп.7. – Спр.172. – Арк. 236; Спр. 177. – Арк.138-142зв.

³⁰⁴ Там само. – Оп.7. – Спр.177. – Арк. 30-30 зв.

священиком я служу за переконанням, а тому не боюсь навіть самої смерті»³⁰⁵.

Тож закономірними видаються факти зречень духовенством сану. Переважно під тиском постійних репресій з боку ДПУ в Україні зреклися священницького сану протягом 1927-1928 років – 179, 1928-1929 – 439, 1929-1930 – близько 2000 осіб³⁰⁶. Однак навіть на початку 1930-х років, коли становище духовенства було вкрай складним і навіть небезпечним, „зреченці” поверталися до церковної праці. Тільки за 1931 рік до УПЦ прийняли 81 священнодіяча, тоді як відійшло від цієї церкви 47 осіб.

Дедалі зростала кількість священнодіячів, котрі звинувачувалися за статтею 54¹⁰ Кримінального кодексу УСРР (у редакції 1927 року), яка передбачала відповідальність за пропаганду і агітацію, що полягали в заклик до підризу або повалення радянської влади чи до вчинення окремих контрреволюційних злочинів, а також розповсюдження, виготовлення або зберігання літератури того самого змісту³⁰⁷. Згідно з цією статтею священники могли бути позбавлені волі лише за виконання релігійних обрядів³⁰⁸. Починаючи з 1929 року основну масу священнослужителів засуджували за звинуваченнями в пропаганді та агітації проти колективізації. У жовтні 1929-лютому 1930р. в полтавських в'язницях перебувало 28 українських священників, п'ятьох із них було розстріляно, один збожеволів, а інших заслано до концентраційних таборів. Загалом у таборах і тюрмах з 1928 по 1938рр. за свідченням Р.Конквеста загинуло 1150 священників і понад 20 тис. парафіян та членів окружних церковних рад³⁰⁹.

У лютому 1930 року ОДПУ наказало вислати в північні краї десятки тисяч куркулів, до яких зараховували також „активних членів церковних рад, усякого роду релігійних, сектантських громад і груп”³¹⁰. Серед засуджених священників було чимало й таких, котрих

³⁰⁵ Там само. – Спр.171. – Арк. 22.

³⁰⁶ Мартирологія Українських церков: У 4-х т. – Т. 1. – С. 1031.

³⁰⁷ Кримінальний кодекс Української СРР 1927 року. Особлива частина (витяг) // Реабілітація репресованих: законодавство та судова практика / За ред. В.Т. Маляренка. – К.: Юрінком, 1997. – С. 24.

³⁰⁸ ЦДАВО України. – Ф.1. – Оп.7. – Спр.171. – Арк. 83-84.

³⁰⁹ Конквест Р. Жнива скорботи. Радянська колективізація і голодомор. – К.: Либідь, 1993. – С.240-241.

³¹⁰ Приказ Объединенного государственного политического управления № 14/21 от 2 февраля 1930 г. // Реабілітація репресованих. – С. 69-71.

позбавляли волі за несплату податків³¹¹. Лише в лютому 1931 року в Одесі до десяти років одержали понад 30 священників. Посол Королівства Італії в Радянському Союзі (1927-1930рр.) Вітторіо Черруті у донесенні від 16 квітня 1930 р., повідомляючи про внутрішнє становище в СРСР, зазначав, що «лише за п'ятниці та суботи останніх тижнів того ж місяця [березня – А.К.] з Харкова на проміжну станцію Архангельськ у вагонах для худоби було вивезено понад п'ять тисяч осіб, серед яких майже всі селяни і чимало церковнослужителів. Депортовані походили головно з околиць Запоріжжя, Кривого Рогу, Маріуполя та Чернігова, тобто з лівого берега Дніпра».³¹²

Масове закриття церков спонукало духовенство до «пересувної» діяльності, що стає поширеним явищем уже в 1930-1931 рр. На початку 1930-х років зберігався достатньо високий рівень дотримання релігійної обрядовості. Архієпископ Білоцерківської єпархії УПЦ В.Бржосньовський, констатує помітне зменшення шлюбів і говільників у храмах, водночас підкреслював: „У той же час помітним стало краще ставлення вірних до церкви, ...взаємовідношення з причотом. Невінчані батьки майже всі хрестять дітей... Вірні шукають містичних переживань”³¹³. Одним із методів тиску на духовенство були заборона з боку органів місцевої влади відправляти треби³¹⁴ або накладання завищених податків. Наприклад, 1931 року за хрещення новонароджених із сусідніх сіл священнику належало сплатити замість 180 – понад 500 крб.³¹⁵

Окремі священники в голодні 1932-1933рр. потай виконували релігійні відправи, наприклад, хрестили дітей³¹⁶. У першій половині 1930-х років скарги до ВУЦВК про заборону відправляти треби чи ходити по будинках віруючих з молитвою перед релігійними святами були масовими³¹⁷. Антирелігійний журнал «Безвірник» з характерним політичним забарвленням фіксує це явище у відповідній тональності: «Попи на куркульських конях і підводах їздять із села в село. На

³¹¹ Форостюк О. Правове регулювання державно-церковних відносин на Донбасі... – С.131.

³¹² Листи з Харкова. Голод в Україні та на Північному Кавкаї в повідомленнях італійських дипломатів 1932-1933 роки / Упорядник Андреа Граціозі. – Харків: Фоліо, 2007. – С.69-70.

³¹³ Там само. – Ф. 1. – Оп. 6. – Спр. 212. – Арк. 16; Оп. 7. – Спр. 174. – Арк. 16.

³¹⁴ Там само. – Спр.172. – Арк. 31, 117, 186 та ін.

³¹⁵ Там само. – Оп. 7. – Спр. 180. – Арк. 117.

³¹⁶ Bohdan V. Avoiding Extinction: Children of the Kulak. – New York, 1992. – P.38.

³¹⁷ ЦДАВО України. – Ф. 1. – Оп. 7. – Спр. 179. – Арк. 21, 249; Спр. 182. – Арк. 84; Спр. 186. – Арк. 65 та ін.

підводі – ящик, у якому складено богослужбне причандалля. В кожному селі піп має декілька своїх опорних пунктів – це родини куркулів або їх родичів, Прибувши до села, піп обходить ці свої пункти, по хатах відправляючи молебні, панахиди, хрестини тощо. Закінчивши роботу в одному селі піп за адресами, які він дістав в попередньому селі, їде до другого села»³¹⁸. Беручи до уваги дату появи публікації, можна трактувати появу «пересувного» священства не лише відсутністю культових споруд, але й браком необхідної кількості священнослужителів на початок 1930-х років.

В умовах радянської дійсності духовенство опинилося перед необхідністю вирішувати доволі непрості завдання, зокрема, стосовно визначення свого місця в соціальній структурі, забезпечення функціонування парафій, боротьби за маси в протистоянні з комуністичною ідеологією, позиції щодо внутрішньоцерковної боротьби, забезпечення елементарного фізичного існування тощо.

У роки колективізації та голодомору духовенство та церковнослужителі, як і переважна більшість громадян радянської України змушені були виживати в умовах «нової» соціалістичної дійсності. Але відмінною рисою цієї категорії населення була абсолютна безперспективність існування і приреченість на знищення як «ворожо-класового елементу». „Згідно з офіційною формулою, духовенство стало лише уламком відмираючих класів”, - підкреслив Н.Верг³¹⁹. З огляду на це, жертвовність служіння в умовах утвердження соціалізму «по-сталінськи» вимагала стійкості і віри.

У 1932-1933рр. Україна перетворилася на «суцільний морг просто неба»³²⁰. Українська нація переживала неймовірний стрес, катастрофу, що обрушилася на тіла і душі людей, небачений у світі геноцид. У мартирологу жертв голодомору поряд із віруючими було багато священників. Однак, як зауважив Р.Конквест, «страждання, що їх зазнали селяни та весь український народ, були не лише фізичними»³²¹. У роки колективізації та розкуркулення нищилися соціальні основи нації, руйнувалися її духовні підвалини – релігія, мова, культура,

³¹⁸ Ігнатюк Д. Боротьба за атеїзм і наші теоретичні завдання // Безвірник. – 1932. – № 11-12. – С. 15.

³¹⁹ Верг Н. Государство против своего народа. Насилие, репрессии и террор в Советском Союзе // Черная книга коммунизма. Преступления, террор, репрессии. Пер. с франц. – М.: «Три века истории», 1999. – С. 178.

³²⁰ Голод 1932-1933 в Україні: причини наслідки. – К.:Наук. думка, 2003. – С.820.

³²¹ Конквест Р. Жнива скорботи. Радянська колективізація і голодомор. – К.: Либідь, 1993. – С.242.

носіями якої були переважно селяни. Політичні мотиви терору голодом варто шукати не лише в карально-репресивних акціях державно-силових структур проти селян, а й у заходах центрального партійного керівництва проти релігії та Церкви, спрямованих на побудову безрелігійного суспільства і формування «нової» радянської людини. Деклароване у 1930-х р. досягнення «безрелігійності» суспільства і, передусім, селянства, означало лише одне – силовий характер отримання кінцевого результату, злам традиційної психології, зовнішню й поверхову секуляризацію українського села.

Віками православ'я було єдиною формою духовного життя величезної кількості малограмотного населення, особливо на селі³²². Сторіччями усталена релігійність українців адаптувалася до переважно селянського способу життя. „Для селянства, - стверджує В.Янів, - є притаманним консерватизм, який – незаперечно – спричинився до історично зумовленої і традицією переданої релігійності української спільноти”. Автор наголошує: „...Селянською нацією ми були не тільки у результаті історичного процесу і не тільки соціологічно: нею були ми насамперед зі самої природи, - „з вдачі, - селянською нацією були ми психологічно”. Як висновок, В.Янів пише: „А для психіки селянина, зв'язаного з природою та землею, саме релігійність дуже своєрідна та властива”³²³. Отже, набожність українців виокремлювалася як одна з найістотніших рис національного світогляду.

Феномен релігійності українців полягав у тому, що через брак власної держави Церква фактично виконувала функції етноконсолідатора, в силу чого релігійна духовність перебрала на себе не властиві релігії функції – і етноінтегруючу, і етноконсолідуючу, і звичаєвозберігаючу, „ставши і світоглядом народу, і його етикою, і його правовим регулятором, і господарським регламентатором, і політичним компендіумом”, - підкреслюють А.Колодний і Л.Филипович³²⁴.

Радянізація та колективізація села спричинила найжорстокіше переслідування та обмеження діяльності церков, які протягом тисячі

³²² Харчев А.Г. Социалистическая революция и семья // Социологические исследования. – 1994. – № 6. – С. 91.

³²³ Янів В. Релігійність українця з етнопсихологічного погляду // Релігія в житті українського народу: 36. матеріалів наук. конф. у Рокка ді Папа, 18-20 жовт. 1963 р. – Мюнхен; Рим; Париж, 1966. – С. 183.

³²⁴ Колодний А., Филипович Л. Релігія в контексті духовного і національного життя незалежної України // Перший Всеукраїнський християнський конгрес „Примирення – дар Божий, джерело нового життя”: Тексти виступів та доп., м. Київ, 23-24 верес. 1999 р. – К.: [Б.в.], 1999. – С. 70.

років були місцем, де селянин міг знайти слово Боже та допомогу. Однак навіть в період жорстоких гонінь традиційна організація селянського життя зберігала та генерувала прихильне ставлення населення до Церкви. Остання залишалася безпосереднім втіленням національного духу, стійкості та свідомості, тож радянська влада робила все можливе для її знищення. Нетерпимість до тих, хто не розірвав з Церквою або брав активну участь у церковному житті була такою, що виливалася у публічні гоніння, яким надавали політичного підтексту, спонукали відмовитися від своїх релігійних переконань, змушували зрікатися власних поглядів.

Свавілля під час закриття церков, брутальне адміністрування, відбирання церковних будівель під соціальні установи або під зерносховища, створення усіляких штучних перешкод для неможливості здійснення будь-яких обрядових дій чи проведення молитовних зібрань – це лише неповний перелік характеристик засобів партійного керівництва щодо знищення «класового ворога» – Церкви.

Політичний ярлик, приліплений на Православну Церкву, як неугодну для влади інституцію, став одним із каталізаторів зламу традиційної релігійної психології українського селянства. Атмосфера, створювана владою навколо Церкви, накладала відбиток на релігійну психологію селянства, руйнувала православну культуру, призвела до соціальної дестабілізації в українському селі. Однак тотальний тиск держави не міг викоринити традиційну православну релігійність: відбувалася її своєрідна трансформація. Ріст безвір'я, атеїстичних настроїв, розмивання традиційної побутової релігійності змушували Церкву не тільки осмислювати реалії, а й приймати їх: вона була безсилою протистояти комуністичним міфам і більшовицьким методам боротьби.

Православна Церква після кількох років активної боротьби з більшовизмом зазнала небувалої матеріальної скрути, політичного переслідування, морального приниження, соціально-психологічного ущемлення. Тавро «куркульських посібників» переслідувало духовенство до активних сталінських репресій. У розпал голоду влада посилила економічний тиск на духовенство, яке до цього мало нужденний матеріальний стан і часто знаходилося на межі виживання. Основною і досить стійкою опорою православних конфесій залишалося селянство, яке зберігало релігійну ментальність. Глибоке вкорінення традиційної православної обрядовості й прихильне ставлення населення до Церкви навіть в умовах трагедії голодного року дозволило пульсувати церковному організмові. У ті роки церковне життя мало жертвний характер.

Розділ 13.

ОЙКУМЕНА ПРАВОСЛАВ'Я В КООРДИНАТАХ РАДЯНСЬКОГО ПРОСТОРУ

Якісний злам історичного часу і відповідні політичні, економічні, соціальні, культурні зміни в державі, спричинені жовтневими подіями 1917 року та утвердженням більшовицької влади, не могли залишити й церкву в стані стагнації. За її земною природою ця організація об'єктивно включалася в розвиток подій. За влучним висловом А.Тойнбі, церква як „земний аванпост святої спільноти не може виконувати свою духовну роботу на цьому світі, не будучи втягнутим у боротьбу зі світськими труднощами, що її мусить проводити властивими земним установам засобами”. Специфіка її становища попри складність внутрішньоцерковних процесів полягала у своєрідній двополюсній заданості: з одного боку, вектор її розвитку визначала держава, з іншого, – коригувало суспільство. Виконання високого духовного призначення в умовах більшовицької моделі державно-церковних відносин ставало для останньої доволі проблематичним. Детерміновані владою принципи цих відносин ставили церкву в ситуацію залежності, приниження і невпевненості щодо можливостей подальшого існування.

Релігійно-суспільні процеси в Україні в радянський період відбувалися в рамках моделі антагоністичного відокремлення церкви від держави. Вже перші роки перебування більшовиків при владі в Україні засвідчили їх прагнення вести боротьбу за ствердження власних політичних та світоглядних ідеалів у суспільстві, нав'язування соціальних та духовних цінностей. Амплітуда державно-церковних відносин не була стабільною впродовж 1917-1991 років. Відповідно в розвитку державної політики щодо релігійних об'єднань можна простежити певні етапи, обумовлені внутрішньополітичним розвитком держави, зовнішньополітичними чинниками та станом розвитку суспільства, органічною складовою якого була церква: 1917-1920, 1921-1928, 1929-1938, 1939-1943, 1943-1948, 1948-1953, 1953-1958, 1958-1964, 1964-1988, 1988-1991. В основу комуністичної конструкції відносин з церквою було покладено витіснення її з усіх сфер суспільного життя будь-якими засобами.

Юридичним підґрунтям поведінки режиму став Декрет РНК від 20 січня 1918 року „Про відокремлення церкви від держави і школи від церкви”, а в Україні відповідний документ було прийнято 22 січня 1919 року. Заявлена парадигма викристалізовувалася до 1920 року, в атмосфері наступу влади на релігію як таку. Головний удар було

спрямовано проти найчисельнішої і найбільш ворожої, на думку більшовиків, релігійної організації – патріаршої Російської православної церкви.

Упровадження декрету про відокремлення церкви від держави й школи від церкви потребувало налагодження відповідного механізму, складовими якого стали комуністична партія, ВУЦВК, НКВС, ДПУ, а також ряд громадських організацій, які на практиці втілювали політику державно-партійного керівництва. Пріоритет у визначенні масштабних завдань радянського будівництва належав Комуністичній партії (як РКП(б) – ВКП(б) – КПРС, так і її філіалам, одним із яких була КП(б)У – КПУ). Вона ж визначала або формувала відповідні органи для реалізації накреслених завдань. Попри наявність у лавах партійно-державних функціонерів розходжень щодо різного бачення темпів і методів антирелігійної і антицерковної боротьби, стратегічна мета визначалася спільно й була однозначною: цілковита ліквідація релігії і церкви. Звідси випливала сутність ідеологічно сформульованих партійно-державних постулатів щодо релігійного питання: несумісність марксизму-ленінізму і релігії; підпорядкування боротьби з релігією завданням, що зводяться до побудови комунізму; забезпечення свободи совісті задля утвердження єдності трудящих (віруючих і невіруючих) у боротьбі проти імперіалізму, за мир, демократію і соціалізм; формування наукового світогляду і подолання релігійних пережитків.

Отже, ця ідеологічна концепція дозволяла тоталітарному режимові маневрувати, діяти, так би мовити, діалектично і диференційовано: релігія оголошувалася антинауковим світоглядом, а відтак і боротьба з нею – безкомпромісною. Більшовицька держава чітко визначила власні світоглядні норми, а надалі розпочала відсікання будь-яких відхилень від них. Проблеми відносин держави і церкви підпорядковувалися більшовицькою владою вирішенню більш масштабного завдання – побудові комуністичного суспільства і формуванню „нової” радянської людини.

У перші місяці після жовтневих подій 1917 року через непевність і слабкість позиції влади, з одного боку, і прагнення не загострювати стосунки із віруючими, з іншого, більшовики вдалися головним чином до маніфестування своїх принципів і видання відповідних декретів. Однак із самого початку партійно-радянське керівництво сповідувало тактику подвійних стандартів, декларуючи одне, а роблячи – інше. З-поміж усього діяти саме таким чином більшовиків змушувало бажання завоювати прихильність простих людей, продемонструвати нібито лояльність терористичного режиму, заручитися підтримкою рядових

партійців, серед яких переважну більшість складали (навіть у середині 1920-х років) азбучно неписьменні, при цьому переважно набожні члени.

Спрацьовувала й авантюрна безоглядність більшовиків, котрі в перші роки владарювання марили ідеєю світової революції й не особливо переймалися проблемами локального радянського сьогодення. Сподівання на завоювання всього світу підживлювали ілюзію автоматичного розв'язання всіх внутрішніх проблем. Тому спочатку допускалося толерантне ставлення влади до релігії та церковних організацій як об'єктивно приречених на зникнення і не вартих надмірної до себе уваги.

Церква як інститут задоволення релігійних потреб певної частини населення, яке було віруючим, на початковому етапі допускалася і навіть певною мірою бралася державою під захист (звісно, лише настільки, наскільки це було вигідно), але за умови, що та функціонуватиме у строго для неї визначеному законодавством полі і виступатиме з позиції лояльності і віропідданості режимові. Більше того, церква мала б виконувати політичні замовлення влади як у внутрішній, так і в зовнішній політиці. Останнє знайшло яскраве підтвердження в ставленні більшовиків до УАПЦ в 1919-1921 роках.

Зміна політичного курсу щодо релігії й церкви, централізований широкий наступ на релігію і церкву почався в 1921 році, з запровадженням у березні на X з'їзді РКП(б) перших елементів нової економічної політики. Основою антирелігійної політики став принцип „поділяй і володарюй!" Відповідно особливість церковно-релігійного життя 1920-х років в Україні визначала строкатість його палітри, що, з одного боку, породжувало складність у взаєминах між церквами, а з іншого – вносило невизначеність і розгубленість у погляди парафіян. У цілому ситуація, що склалася, давала своєрідний карт-бланш партійним можновладцям у проведенні атеїстичної політики радянської влади, послаблюючи позиції власне церкви і розпорошуючи її структури. Відтепер церква мусила дбати не лише про поширення впливу, а й про виборювання права на існування з-поміж цілого ряду інших релігійних структур. Відтак, у 1920-1930-х роках в Україні діяли:

- Український екзархат Російської православної церкви (РПЦ) (статус екзархату Українська православна церква одержала в 1921 році) (інші назви: “староцерковники”, “старослов'яни”, “тихонівці”, “екзархісти”);

- Українська Синодальна (або Обновленсько-синодальна) церква, яка в 1925 р. прийняла офіційну назву “Всеукраїнська православна автокефальна синодальна церква” (за статутом

“Всеукраїнська Спілка Релігійних Громад Православної автокефальної синодальної Церкви”) (інші назви: “Жива церква”, “обновленці”). Період існування Обновленсько-синодальної церкви – 1922-1937 рр.;

- Українська автокефальна православна церква (УАПЦ) (1921-1930 роки) (інші назви: “автокефалісти”, “липківці”, “самосвяти”).

- Соборно-єпископська церква (1925-1937 роки) (за статутом мала назву “Українська Православна Автокефальна Церква з канонічно наступною ієрархією”. Інші її назви: “Булдовщина”, “УПАЦ”, “УПЦ. Собор православних єпископів України”);

- Діяльно-Христова церква (ДХЦ) (1922-1927 роки);

- Братське об’єднання парафій Української православної автокефальної церкви (БОПУПАЦ) (1922-1925 роки);

- Українська православна церква (УПЦ) на чолі з митрополитом Іваном Павловським (1930-1936 роки).

Крім названих, у різних джерелах згадується ще ряд церковних організацій православної орієнтації, що діяли в Україні протягом 1920-1930-х років, серед яких “Свободна прогресивна автокефальна українська церква” (діяла на Чернігівщині), “Братство відродження” (діяло в Одесі та Миколаєві), “Собор єпископів автономної Української Церкви” на чолі з архієпископом полтавським Григорієм (Лісовським) та інші. Розкриваючи причини строкатості релігійної палітри того періоду, історик церкви Б.Боцюрків наголосив: „В умовах партійно-державного наступу на релігію церкви, єпископи, священники і громади 20-х і першої половини 30-х років шукали різних засобів виживання – від оборони до ізоляції, мімікрії пристосування, від компромісів до цілковитої покоры, прислужування владі і капітуляції”.

Інституційний розкол православ’я в Україні і виникнення кількох самостійних конфесій на ґрунті РПЦ були цілком закономірними, оскільки їх спричинили внутрішньоцерковні процеси модернізаційного реформування та поширення ідей національно-церковного визволення. Водночас державна більшовицька влада зі свого боку всіма засобами заохочувала, підтримувала і поглиблювала розколи, прагнучи до знесилення православ’я. Ведучи наступ проти релігії в цілому, політичне керівництво основну мету вбачало в посиленні розбрату в церковному середовищі шляхом зштовхування між собою різних релігійних об’єднань. Таким чином, більшовики ніби перекладали власну роботу на плечі самої церкви.

На прикладі УАПЦ яскраво видно свідому політику зштовхування різних конфесій між собою, що її застосовувала радянська влада з метою знекровлення сильного супротивника. Оскільки в період Української революції головним ворогом

більшовицького керівництва в релігійній сфері вважали традиційну РПЦ, задля послаблення впливу та дискредитації останньої в особі Українського екзархату більшовики не чинили протидії прихильникам української автокефалії. Навесні 1919 року радянський уряд легалізував церковний статут української парафії, створеної на базі церковно-релігійного гуртка в Києві, до якого входили колишні члени Всеукраїнської православної церковної ради (ВПЦР). Показово, що це був перший церковний статут, легалізований владою більшовиків. Так тривало до того часу, поки розвиток національно-церковного руху не набув загрозливого поширення і численних прихильників, у чому влада небезпідставно вбачала небезпеку для соціально-політичної стабільності.

Прихильники ідеї автокефалії, зокрема представники її керівництва, у прагненні досягти своїх намірів покладали певні сподівання на нову радянську владу, йдучи на компроміс із нею. Режим підтримував ідею співпраці, виходячи з власних інтересів, зумовлених завданням ослабити РПЦ і внести розкол у структуру колись могутньої традиційної інституції. Автокефалісти проте вбачали в підтримці з боку більшовиків визнання їх церкви як демократичної, соборноправної і навіть революційної порівняно з „реакційною”, „чорносотенною” РПЦ. Саме тому керівництво ВПЦР вело жваве листування з Раднаркомом, губвиконкома та іншими органами влади з метою придбання нових храмів під власну оруду через вилучення їх з-під опіки РПЦ. Йшлося про церковні приміщення Києво-Могилянської академії, Братського монастиря, храму Київського університету тощо. Одночасно УАПЦ прохала про дозвіл на видання богослужбової літератури українською мовою, надання паперу для друку тощо.

Але вже на початку 1920-х років влада прагнула послаблення авторитету молодого УАПЦ, її розкладу, а далі – знищення. Своєрідне загравання партійно-державного керівництва з національними церквами насправді мало на меті подальше знесення національних рухів і їх складової – національно-церковної організації. Ці дії забезпечувалися пропагандистськи, навіть організовувалися дискусії з проблем розколів у церкві, на які запрошувалися представники різних православних течій.

Особливістю регулювання державно-церковних відносин початку 1920-х років було маніпулювання з боку держави релігійними об'єднаннями, заохочення їх до співпраці або поглиблення розмежування не лише серед різних релігійних конфесій, але й всередині них. Це впливало на процеси церковної організації, які

коригувалися державою. Церква виявилася не підготовленою до реакції відразу на кілька „викликів”: щодо внутрішньої організації самої церкви; з боку суспільства; від держави. Розвій українського національно-церковного руху гальмувався з одного боку – сильним політичним пресом більшовицького режиму, з іншого – низьким рівнем суспільної свідомості, відсутністю кадрового потенціалу в самій церкві, консерватизмом релігійної психології віруючих тощо.

Починаючи з другої половини 1920-х років спостерігалася активізація наступу держави на всі без винятку православні конфесії, зникло „загравання”, переважно застосовувалися методи адміністративного і силового тиску.

Міжконфесійна ситуація 1920-1930-х років була спричинена становищем у самій православній церкві, впливом особистісних факторів, ситуацією вибору, зміною соціально-політичного ладу, станом релігійності суспільства, поширенням антирелігійної пропаганди тощо. Однак, за всіх обставин визначальним був чинник насадження більшовицької моделі державно-церковних відносин. Використовуючи болісні процеси становлення релігійних конфесій, скориставшись з розбіжностей православних церков у визначенні організаційних принципів та канонічних засад, органи влади всіляко поглиблювали церковне протистояння своїм відвертим чи таємним втручанням.

Багато залежало від ідеологічної орієнтації духовенства, яке, як і миряни, розділилося (переважно не за національною ознакою, а за ставленням до революційних змін) на консервативне і прогресивне. Лише поступово церковні ієрархи прогресивних поглядів починали ототожнювати церковний рух з програмою оновлення статусу церкви в державі. Основним же постулатом були церковні реформи в напрямку звільнення церкви від ролі слуги політичного режиму, оновлення церковно-громадського життя за умов повернення соборних форм устрою церкви, з остаточною метою піднесення її авторитету та релігійно-морального впливу в житті християнського суспільства.

Релігійна свідомість мас суттєво відрізнялася від богословської доктрини церкви. Тож багаторівневість міжконфесійних взаємин мала об’єктивну зумовленість наявних протиріч, компромісів тощо, оскільки впливала з неоднотайності релігійного світогляду більшості населення і певної його апатії щодо питань принципово-теоретичного характеру. Для більшості населення релігійні переконання тоді не мали чіткої, систематизованої визначеності, не були глибокими, цілісними, характеризувалися розпливчастістю й аморфністю. Релігійні погляди типового селянина непівського періоду були хиткими, часто

суперечили ортодоксальній догматиці, іноді поєднуючись із стихійно-атеїстичними настроями. Вочевидь переважна більшість віруючих дотримувалася не внормованих канонів і догм, а побутово-звичаєвих, котрі доволі легко накладалися на щедро пропоновані різноманітними конфесіями, спрощені до рівня розуміння селян системи, зумовлюючи тим самим украй заплутану ситуацію в релігійному середовищі.

У системі інтеграторів тогочасного суспільства надзвичайну питому вагу мала ідеологія. Особливого значення партійно-державне керівництво надавало налагодженню системи антирелігійної пропаганди. Вона була складовою не тільки механізму регулювання державно-церковних відносин, але й невід'ємною частиною атеїзації суспільства, курсу на витіснення теїстично-ідеологічної альтернативи. Одним із інструментів масованого наступу на релігію були антицерковні кампанії, характер яких визначали конкретні акценти: кампанії по вилученню церковних цінностей, ліквідація церковних «чудес», закриття монастирів, антиріздв'яні, антипасхальні, по зняттю церковних дзвонів, хлібозаготівель тощо.

Вочевидь, існує певна залежність між архітектонікою людського буття і світоглядними орієнтирами певної епохи. Тож не лише антирелігійна і антицерковна пропаганда (як засоби ідеологічного впливу), але й соціально-економічний та політичний розвиток суспільства (індустріалізація, колективізація, культурна революція, оновлення побуту тощо) руйнували колишній сталий світ звичаїв і ритуалів. Про складність і суперечливість переходу суспільства в іншу парадигму буття свідчить збереження релігійності населення (принаймні, на побутово-обрядовому рівні) наприкінці 1930-х років. Навіть такі прояви релігійності були своєрідною формою оборони традиційних соціокультурних відносин від комуністичної ідеології.

В обстановці розхитування старих церковних доктрин і творення нових релігійних об'єднань, перегляду усталених морально-етичних норм, наступу атеїзму, на очах християн стабільний світ деградував, утрачаючи освячені традиції і моральні тверді. Суспільство, пройшовши важкі трансформації, поволі адаптувалося до заданих комуністичним режимом умов, його світоглядних настанов, до ідеолого-герменевтичного існування.

Зароджувався феномен „терпіння нестерпного” в умовах тотального руйнування всіх усталених засад ідеологічного, духовного, політичного, суспільного буття. Соціум пристосовувався до соціально-культурних змін. Відбувалася зміна ціннісних орієнтацій. Однією з найпоширеніших відповідей людини (суспільства) на жорстокі реалії життя стала побудова ілюзорного світу, котрий відрізнявся від

реального меншою мірою згубного впливу на індивідуума. Такий варіант, як це не парадоксально, пропонувався саме комуністичною державою. Створення ідеолого-герменевтичного світу, своєрідного Оруеллівського суспільства подвійних стандартів було однією з причин непротидії суспільства жорсткому наступу тоталітаризму і нездатності чи небажання захищати церкву як інститут, „приречений на вимирання”. У тих умовах не церковна, а секулярна свідомість стала пріоритетною для визначення політичних орієнтирів.

За умов формування тоталітарного суспільства, монолітного й уніфікованого. Церква як носій альтернативного варіанту існування становила очевидну загрозу владі і підлягала, таким чином, витісненню з суспільного поля. Вимальовувалися ясні контури державно-партійної доктрини, яка мала універсальними методами безкомпромісного тиску, ігноруючи специфіку й особливості окремих випадків, єдиним наступальним фронтом упроваджувати атеїстичне суспільство з комуністичною моноідеологією.

Розгляд механізму регулювання і принципів дії державної влади дає можливість виявити арсенал засобів і характер взаємин держави і церкви, зокрема в період 1917-1930-х років: позбавлення церкви статусу юридичної особи; економічне визискування (вилучення майна, будівель, непомірне оподаткування релігійних громад та духовенства, обов’язкове страхування церковних будівель тощо); проведення масових антицерковних кампаній („мощейна” епопея, кампанія вилучення церковних цінностей, ліквідація церковних „чудес”, антиріздвяні, антипасхальні заходи, зняття дзвонів тощо); розчленування цілісних церковних організацій, заохочування і провокування розколів церкви, підтримка опозиційних до найсильнішої православної конфесії рухів; сіяння розбрату між духовенством і мирянами, паплюження і зведення наклепів на священнодіячів; застосування практики масових політичних репресій та придушення будь-яких форм опору духовенства силовими методами; заборона організації церковної освіти й обмеження щодо священників і членів їх родин права на світську освіту; позбавлення духовенства виборчих прав та недопущення його до участі в громадських та виробничих об’єднаннях; масове закриття храмів та інших культових споруд; відмова в реєстрації статутів та інших документів церковних об’єднань; заборона діяльності або встановлення контролю щодо нечисленних релігійних видань; поширення антирелігійної пропаганди; адміністративні обмеження релігійної активності громадян; посилене використання для реалізації

антицерковної та антирелігійної політики органів ВУНК, ДПУ, НКВС тощо.

Для створення „єдиного організму” радянська держава використовувала апарат насильства. У вересні 1932 року журнал „Молодий авангард” повідомив, що Й.Сталін спеціальним указом проголосив „безбожну п’ятирічку”. Згідно з цим, до 1937 року в СРСР мали бути ліквідовані всі релігійні віровизнання і різні зовнішні вияви релігійного культу. Голова СВБ УСРР Д.Ігнатюк у 1932 році також стверджував, що протягом п’ятирічки в нашій країні буде ліквідовано і релігійні організації і таку соціальну групу, як духовництво.

Про план повної ліквідації релігії в Радянському Союзі протягом другої п’ятирічки повідомляв Н.Струве в книзі „Християни в СРСР”, яка вийшла 1963 року в Парижі. За твердженням автора, у 1932-1933 роках мали бути знищені всі зовнішні ознаки релігії, а протягом 1933-1934 років – „всі релігійні уявлення, прищепленні літературою і в сім’ї”. На 1937 рік планувалася повна ліквідація релігійних віросповідань, всіх віруючих і служителів культу, незалежно від їх ставлення до Радянської держави.

У цілому по СРСР на 1 квітня 1936 року залишилося лише 15 835 діючих православних церков (28% від існуючих до революції), 4 830 мечетей (32% від кількості дореволюційних) та кілька десятків католицьких і протестантських храмів. При перереєстрації службовців культу зафіксовано 17 857 чол. замість 112 629 чол. у 1914 році і близько 70 000 чол. у 1928 році. Згідно з офіційною формулою, духовенство стало лише „уламком відмиряючих класів”.

З кінця 20-х років XX століття від поодиноких арештів каральні органи перейшли до масових операцій проти служителів культу, цілеспрямованого винищення релігійних течій. 1929 року розгорнувся наступ на винищення діячів УАПЦ. За даними дослідників, саме тоді під час операції проти „українського контрреволюційного активу” передбачалося заарештувати 126 священників, учинити 23 обшуки. За самою справою СБУ з-поміж автокефалістів передбачалося взяти під арешт 172 особи, в тому числі двох єпископів, 71 священника, 10 дяків, 89 мирян. Використовуючи репресивні заходи, влада в 1930 році припинила діяльність цієї церкви.

Карному переслідуванню піддавалися прихильники „Істинно-православної церкви”. Їх звинувачували в створенні 1928 року антирадянської організації, яка ставила за мету повалення радянської влади шляхом збройного повстання. До кримінальної відповідальності притягли 70 віруючих Харківської філії на чолі з Павлом Кратировим, 50 чоловік Одеської філії (керівники – Г.Селецький і В.Юрченко), 20

осіб з числа „істинних” від Дніпропетровщини (П.Попов та інші). Наприкінці 1920-х років переслідувань зазнали і прихильники інших релігійних течій.

Масові арешти й ув’язнення, страти і заслання „ворогів народу” виступали ефективним засобом залякування широких мас населення. Поняття «ворог народу» трактувалося доволі широко. У доповіді про підсумки першої п’ятирічки Й.Сталін запропонував своєрідний перелік дефініцій: приватні торговці та їх челядь, колишні дворяни й попи, куркулі й підкуркульники, колишні білі офіцери й урядники, поліцейські й жандарми, всякого роду буржуазні інтелігенти шовіністичного сенсу й усі інші антирадянські елементи

Безпосереднім враженням від масових репресій був психологічний стан відчаю, страху, напруги, недовіри й підозри. Монополізована, цілком поставлена на службу правлячого режиму радянська пропагандистська машина маніпулювала суспільною свідомістю – в одних випадках, створюючи інформаційний вакуум навколо арештів, в інших – навпаки, вдаючись до організації показових судових процесів, перетворюючи їх на своєрідні політичні вистави, спрямовані на нагнітання політичної істерії, провокування настроїв підозрілості та ненависті в країні.

За неповними даними, в 1930 році було репресовано понад 13 тисяч служителів культу. На 1 березня 1930 року 6 715 церков були закриті, частина з них зруйнована. У лютому 1930 року ОДПУ наказало вислати в північні краї десятки тисяч куркулів, до яких зараховували також „активних членів церковних рад, усякого роду релігійних, сектантських громад і груп”. Серед засуджених священників було чимало й таких, котрих позбавляли волі за несплату податків. У роки колективізації духовенство засуджувалося до десяти років за антирадянську агітацію. Такі терміни лише в лютому 1931 року в Одесі одержали понад 30 священників.

Репресії проти священників наприкінці 1920-х років набули таких масштабів, що 2 лютого 1930 року папа Римський Пій XI звернувся до віруючих світу із закликом молитися про спасіння Російської православної церкви. Радянська влада інтерпретувала це як заклик до сил міжнародного імперіалізму організувати хрестовий похід на СРСР.

Після завершення суцільної колективізації репресії не припинилися. Масового характеру набули арешти священнослужителів 1935 року. Так, у Полтаві тоді були засуджені і заслані в табори протоієреї О. Калинський, І. Богдановський, Г. Громницький, І. Левицький. У Києві взяли під арешт і закатували протоієреїв Б.Саврасова, Никодима, Трифілія, Дмитрія. У Переяславський

в'язниці загинув протоієрей М. Стеценко. 1936 року при спробі організувати втечу були схоплені, катовані і розстріляні протоієреї А. Ксенофонов і М. Будніков. Тоді ж заарештували члена Тимчасового Патріаршого Синоду митрополита Одеського Анатолія.

До 1939 року РПЦ як організаційна структура в результаті жорстоких гонінь і відкритого терору була практично розгромлена. Із приблизно 37 тисяч православних храмів усіх течій, що діяли на початку 1930 року в СРСР, формально відкритими залишалися 8 302, у тому числі в Україні – 3 903 (в РСФРР – 3 617). Однак, реально діючою була незначна частина з цього числа, оскільки наслідком масових репресій стала гостра нестача духовенства. В Україні 1936 року із 4 487 незакритих молитовних будівель діяли тільки 1 116.

На жаль, брак архівних джерел не дає можливості відтворити точну кількість священнослужителів наприкінці 1930-х років. Відомо лише, що влітку 1939 року в Патріаршій церкві залишалися тільки чотири правлячих архієреї: митрополити Сергій (Страгородський) і Олексій (Симансенський), архієпископи Миколай (Ярушевич) і Сергій (Воскресенський). На території радянської України тоді не було жодного єпископа (на захоплених радянськими військами західноукраїнських землях восени 1939 року їх було п'ять).

„І все ж не можна пояснити масову втрату віри тільки насильством, – наголошує С.Аверинцев. – Навіть за тоталітарного режиму насильство всемогутнє лише тією мірою, якою воно може спертися на реалії суспільної психології, що ним не твориться, а лише вміло стимулюється і використовується”.

Парадокс полягає в тому, що запропонована більшовиками система відносин держави і церкви була, попри громадський супротив, сприйнята суспільством у цілому, бо воно виявилось до цього підготовленим. З іншого боку, такий результат став можливий саме завдяки здатності влади сформуванню альтернативної релігійної системи цінностей з потрібним більшовикам наповненням та використати апарат насильства. Російський суспільствознавець О.Ахієзер помітив, що увага більшовизму була зосереджена на постійному „вичитуванні” в масовій свідомості нових ціннісних тенденцій. Секрет успіху комуністичної влади в Україні полягав у тому, що, вибудовуючи ідеологічні постулати власної моделі зносин із церквою, вона враховувала значення масового морального ідеалу, лише інтерпретуючи його. Наслідуючи апостола Павла, котрий з іудеями говорив як іудей, з еллінами – як еллін, з варварами – як варвар, лєнінці вміли (як правило) розмовляти зрозумілою мовою з кожною окремою соціальною групою.

Під впливом антирелігійної пропаганди в суспільстві поступово утверджувалися засади нової атеїстичної свідомості, комуністичного світорозуміння. У нових соціальних умовах релігія поступово втрачала роль морального імперативу повсякденної життєдіяльності людей, зростав релігійний індивергентизм, поглиблювався розкол суспільства.

1939-1943 рр. позначилися послабленням тиску на духовенство та згортанням атеїстичної пропаганди. «Переломним» у відносинах церкви й держави став 1943 рік (вереснева зустріч Й. Сталіна з групою архієреїв, обрання патріарха, певна лібералізація політики щодо церкви). Однак Й. Сталін використав церкву не задля повернення основ релігійної духовності, а для маніпуляції свідомістю мільйонів людей. Церкві нав'язувався компроміс: обмежені можливості релігійної діяльності в обмін на політичну лояльність і відмову від критики режиму. Необхідно водночас зазначити, що відносну ліберальність церковної політики режиму було детерміновано також прагненням встановлення контролю над релігійними інституціями й використання їх для реалізації власних проєктів комуністичного режиму. На цей же період припадає й ліквідація УГКЦ. Хоча й після Львівського псевдособору 1946 року упродовж всього каткомбного періоду існування греко-католики зберігали церковну структуру, єпископат, клір та власну релігійну традицію. У Галичині й Закарпатті існував значний прошарок так званих «кріптоуніатів» – таємних, прихованих прибічників греко-католицизму, які відвідували православні храми, але зберігали специфічну католицьку ментальність і наполягали на традиційних богослужбових і обрядових формах.

Активізація репресивних заходів щодо священнослужителів спостерігається в умовах хрущовської відлиги. Релігійна активність перебувала під суворим державним контролем, а спроба церковної ієрархії послабити його спричиняла покарання.

Певною мірою брежнєвське двадцятиліття стало періодом орієнтаційної кризи в релігійній політиці: неможливість подальшого тотального придушення релігійної активності для центрального партійного і державного апарату ставала дедалі більш очевидною. Але він був нездатний і проартикулювати нову політичну лінію в цій сфері.

Однак в Україні вже самі дискусії про доцільність певних змін в церковній політиці були небезпечними. Тут баланс сил у проведенні церковної політики був надзвичайно сильно зміщений на користь ідеологічного апарату. На релігійну й національну політику українського керівництва дуже серйозний вплив справила, звичайно, глобальна політика Кремля. Геополітичне значення України, її потенціал у загальносоюзному виробництві завжди обумовлював

особливий контроль за республіканським керівництвом з боку Москви. У якості перших осіб сюди направляли (підбиралися) функціонери, здатні на беззастережне проведення «генеральної» лінії центру. Внаслідок цього в Україні склалася політична традиція більш непримиренного ставлення до національних і релігійних рухів, культурних новацій, вільнодумства інтелігенції, аніж навіть того вимагали в Москві. Ортодоксальну позицію в релігійному питанні займав В. Щербицький, який очолював компартію України з 1972 до 1989 рр.

«Транзитні режими» Ю.Андропова та К.Черненка не впровадили принципових змін у попередній курс щодо релігії, церкви, віруючих.

Натомість, уже перші роки владного режиму М. Горбачова щодо релігії та церкви були скеровані на формування системи контролю над церковно-релігійним життям, подолання релігійності, зменшення кількості релігійних громад та розширення системи науково-атеїстичного виховання. РПЦ на цьому етапі залишається лояльною до влади. Лише під впливом активізації процесів «гласності» й «перебудови» на 1987 р. активізуються виступи на захист релігійної свободи. Помітний вплив на зміну радянської політики щодо релігії й церкви мало святкування 1000-річного ювілею запровадження християнства на Русі (зустріч Горбачова з Патріархом Пименом і членами Священного Синоду РПЦ). Саме після цього розгорнувся рух «Церква й перебудова», головною метою якого було сприяння справжньому відродженню Церкви та її очищенню.

Російська православна церква залишалася панівною до кінця 1980-х років. Патріарший Екзарх всієї України, митрополит Київський і Галицький Філарет 1989 року зауважував: «На Україні понад чотири з половиною тисячі парафій. У п'ятдесяти з них служба відправляється українською мовою...», (що складало лише один відсоток). До того ж, не маючи доступу до засобів масової інформації, церква об'єктивно не могла помітно впливати на культуру нації. До середини 1989 року в Україні лише РПЦ мала право видавати (хоча й під суворим наглядом цензури) свій орган – журнал «Православний вісник» (сигнальний примірник часопису обов'язково надавався в Раду у справах релігій при Раді Міністрів УРСР для отримання дозволу на друк). Лише на зламі 1980-х-1990-х спостерігається поступове звільнення від ідеологічного диктату КППС. Стали видавати українською мовою свій друкований орган «Християнське життя» (1989 р.) церква ЄХБ України, «Вісник миру» (1990 р.) церква АСД в Україні, «Наша віра» (1989 р.) та «Церква й життя» (1990 р.) – УАПЦ та ін.

Водночас в Україні зміцнюється рух за права людини, національну й релігійну свободу. З понад 4,5 тис. парафій в Україні у 50-ти з них служба відправлялася українською мовою. Розгорнули боротьбу за легалізацію і відновлення діяльності УГКЦ і УАПЦ. Поряд з цим заявили про себе нові релігійні рухи та церкви. Останнім акордом радянського керівництва в умовах союзної держави стало ухвалення закону «Про свободу совісті та релігійні організації» (1991 рік).

Позатим, ні секулярна, ні церковна сторона не могли змінити суспільство за короткий період і мусили певний час співіснувати, хоч і в нерівнозначних умовах. Цим самим вони мимоволі творили іншу якість власне суспільства. Останнє є доволі цілісною системою, й елімінація однієї з складових призводить до принципових змін в його функціонуванні. Відтак суспільство, переживаючи надзвичайні трансформаційні зміни, шукало способи виживання шляхом симбіозу традиційних вірувань і комуністичної моралі. Наступ атеїзму і богоборчої влади в умовах тоталітарного існування, між тим, не залишали місця для альтернативи.

Усталення більшовицької парадигми державно-церковних відносин можна вважати політично, історично, культурологічно і соціально цілком закономірним. За тоталітарної доби ХХ століття радянська держава визначила генеральний курс на тотальне знищення релігії (у першу чергу національних церков). Це зумовило своєрідну церковну автаркію, яка призвела до консервації далеко не кращих принципів її функціонування й до продовження ортодоксальних традицій.

Джерела та література

1. Васильєва О.Ю. Русская православная церковь в политике советского государства в 1943 – 1948 гг. / О.Ю.Васильєва. – М.: РАН ИРИ, 1999. – 212 с.
2. Власовський І. Нарис історії Української Православної Церкви / І. Власовський. – Т. IV. – Ч. I – II. – Нью-Йорк, Баунд-Брук, США, 1961.
3. Гаврилова В.В. Философский анализ социальной доктрины Русской Православной Церкви в XX веке: Автореф. дис. ... канд. филос. наук: 09.00.11 / В.В.Гаврилова. – Пермь, 2005. – 34 с.
4. Єленський В.Є. Державно-церковні взаємини на Україні (1917 – 1990 рр.) / В.Є.Єленський. – К.: [Б.в.], 1991. – 72 с.
5. Жилюк С.І. Без апологетики. Витоки оновлення православної церкви в Україні / С.І.Жилюк. – Житомир: Полісся, 2000. – 164 с.
6. Ігнатуша О.М. Інституційний розкол православної церкви в Україні: генеза і характер (XIX ст. – 30-ті рр. ХХ ст.) / О.М.Ігнатуша. – Запоріжжя: Поліграф, 2004. – 440 с.

7. Киридон А.М. Більшовицька держава і православна церква в Україні. 1917 – 1930-ті роки / А.М.Киридон, В.О.Пашенко. – Полтава: Поліграфічне підприємство «АСМІ», 2004. – 336 с.
8. Киридон А.М. Втілення радянської моделі державно-церковних відносин в Україні / А.М.Киридон // Проблеми історії України: факти, судження, пошуки. Міжвідомчий зб. наук. праць. Вип. 13. – К.: Інститут історії України НАН України, 2004. – С. 274 – 294.
9. Киридон А.М. Час випробувань: держава, церква і суспільство в радянській Україні. 1917 – 1930-х років: Монографія / А.М.Киридон. – Тернопіль: Підручники і посібники, 2005. – 384 с.
10. Киридон А.Н. Современная религиозная ситуация в Украине / А.Н.Киридон // Свобода совести в России: исторический и современный аспекты: Сб.ст. – Вып.5. – М.: Российское объединение исследователей религии, 2007. – С. 503 – 513.
11. Киридон А.М. Більшовицька модель державно-церковних відносин у радянській Україні (1917 – 1939) / А.М.Киридон // Polska i jej wschodni sąsiedzi / Pod red. A. Andrusiewicza. – Т. 9. – Rzeszów: Wyd. Uniwersytetu Rzeszowskiego, 2008. – S. 18 – 29.
12. Киридон А.М. Державно-церковні відносини в радянській Україні 1917 – 1930-х рр.: історіографічний дискурс: Монографія. – Рівне: РІС КСУ, 2010. – 127 с. (Серія: Актуальні проблеми вітчизняної та всесвітньої історії).
13. Куроедов В.А. Религия и церковь в Советском государстве / В.А.Куроедов. – М.: Политиздат, 1980. – 263 с.
14. Одинцов М.И. Русская православная церковь в XX веке: история, взаимоотношения с государством и обществом / М.И.Одинцов. – М.: ЦИНО, 2001. – 312 с.
15. Одинцов М.И. Вероисповедные реформы в Советском Союзе и в России. 1985 – 1997 гг. / М.И.Одинцов. – М.: Российское объединение исследователей религии, 2010. – 444 с.
16. Пospelовский Д.В. Русская Православная церковь в XX веке / Д.В. Пospelовский – М.: Республика, 1995. – 511 с.
17. Преловська І.М. Передмова, додатки. Репресована УАПЦ. Політичні репресії проти священиків Української автокефальної православної церкви (1919 – 1938). За документами Галузевого Державного архіву Служби безпеки України // 3 архівів ВУЧК-ГПУ-НКВД-КГБ / Упорядники: І.Бухарева, С.Кокін, І. Преловська, Г.Смирнов. – К., 2005. – № 1 / 2 (24/25). – Ч. 1. – 344 с.; К., 2006. – № 1 / 2 (26/27). – Ч. 2. – 335 с.
18. Регельсон Л. Трагедия Русской церкви. 1917 – 1945 / Л.Регельсон. – Париж: ИМКА-Пресс, 1977 (Репринт). – 631 с.
19. Тригуб О.П. Розгром української церковної опозиції в Російській православній церкві (1922 – 1939 рр.): Монографія / О.П.Тригуб. – М.: ТОВ „Фірма „Ліон”, 2009. – 312 с.
20. Шкаровский М.В. Русская православная церковь при Сталине и Хрущеве (Государственно-церковные отношения в СССР в 1939 – 1964 годах) / М.В.Шкаровский. – М.: Крутицкое патриаршее подворье, 1999. – 400 с.
21. Шмеман А. Исторический путь православия / А.Шмеман. – Париж: ИМКА-Пресс, 1985. – 389 с.

Розділ 14.

РЕЛІГІЙНА СИТУАЦІЯ В СУЧАСНІЙ УКРАЇНІ: ІСТОРИКО-СОЦІОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ

Сучасний період трансформації духовності українського народу вимагає глибокого та ґрунтовного аналізу релігійних цінностей, вивчення етноконфесійної специфіки релігії в Україні, усвідомлення та врахування етнорелігійних факторів у національній стратегії розвитку держави. При цьому слід враховувати той факт, що на формування парадигми суспільно-релігійних відносин впливають процеси політичного, економічного, соціального розвитку при визначальній ролі державно-конфесійних і міжцерковних відносин.

Насамперед окреслимо стан релігійно-конфесійної мережі в Україні. Після проголошення незалежності на початку 1990-х років поліконфесійність була закріплена на правовому рівні, і сьогодні правова палітра нашої держави налічує понад 100 різних конфесій, церков, домінацій, напрямків, течій. Для порівняння: напередодні святкування 1000-ліття хрещення Русі в Україні налічувалося 18 різноманітних конфесій, деномінацій, їх напрямків чисельністю 5,5 тисяч общин [1].

Разом з тим сфокусуємо увагу на таких блоках проблеми:

- правові засади діяльності релігійних об'єднань;
- особливості релігійно-церковних відносин;
- основні тенденції міжконфесійних відносин.

Сьогодні правове становище релігійних організацій у країні визначається Конституцією України (ст. 35) [2], Цивільним Кодексом України (далі - ЦК), Законом від 23 квітня 1991 року «Про свободу совісті та релігійні організації»[3].

Акцентуємо увагу: останній Закон був затверджений Верховною Радою України одним з перших (під № 4) і, згідно висновків експертів Ради Європи, визнаний одним з найдемократичніших і найпрогресивніших на посткомуністичному просторі. Він проголошує не лише відокремлення церкви від держави і школи від церкви, але й рівність усіх релігійних організацій перед законом, право на існування релігійної організації за фактом її виникнення, а також спрощений порядок набуття релігійною організацією статусу юридичної особи. Діюче законодавство не встановлює випробувального терміну для релігійних організацій і не робить відмінностей у статусі церков більшості і не чисельних релігійних інституцій, включаючи нові і нетрадиційні для України.

Майновий стан релігійних організацій визначено в розділі третьому Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації». Так, у статті 17 вказано, що релігійні інституції мають право використовувати для своїх цілей будови і майно, отримані на договірних засадах. В Україні релігійним організаціям було передано 3,7 тисяч сакральних споруд, а також 15 тисяч предметів церковного вжитку. При підтримці держави знову побудовано понад 4 тисячі нових храмів, з-поміж яких православні святині: Свято-Успенський собор Києво-Печерської Лаври, Золотоверхий Михайлівський Собор у Києві, собор Святого Володимира в Херсоні, Свято-Успенська Лавра в Святогорську. Будується ще майже три тисячі сакральних споруд.

Разом з тим, у Резолюції Парламентської Асамблеї Ради Європи № 1466(2005) про виконання зобов'язань Україною відзначається необхідність подальшого вдосконалення законодавства з питань релігійної свободи: «Досить прогресивний закон на момент його утвердження зараз вимагає суттєвих змін».

За роки незалежності України релігійна мережа зросла понад у два рази (з 13217 до 32186 релігійних організацій). Питання подальшого розвитку Церкви курують 300 духовних центрів і управлінь. Проблеми кадрового забезпечення священнослужителів практично вирішені завдяки роботі 175 вищих і середніх духовних навчальних закладів (їх чисельність за останні роки зросла в 9,5 раз). Збільшилась кількість місій і братств – їх налічується 385, що в 18,8 раз більше, ніж на початок 1992 року [4].

Одна з характерних особливостей релігійної ситуації сучасної України – кризовий стан православ'я. Причому рельєфно окресленою стала неузгодженість трьох православних юрисдикцій: Української Православної Церкви Московського Патріархату (УПЦ МП), Української Православної Церкви Київського Патріархату (УПЦ КП) і Української Автокефальної Православної Церкви (УАПЦ), актуальним завданням яких виступає досягнення взаєморозуміння і об'єднання.

За офіційними даними державної реєстрації станом на 1 січня 2007 року в країні налічувалося 31227 зареєстрованих релігійних організацій і 1836 офіційно не зареєстрованих організацій, але таких, що інформують державні органи про свою діяльність. До релігійних організацій офіційна статистика відносить, крім релігійних об'єднань (приходів), також управлінські центри конфесій, монастирі, духовні учбові заклади, недільні школи, місії, братства. Оскільки для України характерна православна поліконфесійність, особлива гострота ситуації пов'язана з проблемою розмежування на три юрисдикції українського

православ'я (цей розрив, по суті, розколов все суспільство і каталізував надзвичайну політизацію релігійного середовища).

Найчисельнішою православною конфесією є УПЦ МП – 11238 зареєстрованих релігійних об'єднань і 113 офіційно не зареєстрованих. Наступна за чисельністю – УПЦ КП – відповідно 3949 і 58 об'єднань. У складі УАПЦ таких відповідно 1189 і 1. Іншим великим напрямом християнства в Україні є католицизм. У складі Української Греко-Католицької Церкви (УГКЦ) налічується 3624 (і 4 незареєстрованих) релігійних об'єднань. Римо-католицька Церква має у своєму складі 1036 (і 7 незареєстрованих) релігійних організацій. Серед протестантських об'єднань найчисельнішими є Всеукраїнський Союз об'єднань християн-баптистів (СХБ) – 2626 (і 79 незареєстрованих), Союз Християн віри євангельської (п'ятидесятники) – 1500 (і 88 незареєстрованих), Адвентисти сьомого дня – 1003 (і 442 незареєстрованих), Свідки Єгови – 670 (і 345 незареєстрованих), Євангельські християни – 250 (і 2 незареєстрованих) релігійних організацій.

Поширення поліконфесійності в сучасній Україні зумовило інтенсивний розвиток багатьох релігійних рухів і течій як традиційної, так і новітньої спрямованості. З геометричною прогресією збільшується кількість протестантських і різні неорелігійні організації.

Неохристиянські течії представлені Українською християнською євангельською Церквою – 1671 (1), Церквою Повного Євангелія – 578 (5), Церквою Христа – 117, Союзом Церкви Божої України – 77 (1), Церквою Божою в пророцтвах – 71, Новоапостольською Церквою – 57 (7) релігійних організацій [5].

Міжконфесійні відносини в будь-якому суспільстві складаються такими, якими вони можуть бути, виходячи із існуючих суспільно-політичних, економічних, правових, духовних, етнонаціональних умов існування конфесій у державі та соціумі. І вже у цих значимих суспільних координатах під впливом релігійно-церковних складових – ієрархів, кліру, віруючих общини, церковно-конфесійних структур і її елементів – складається конкретний характер міжконфесійних відносин (конструктивний або деструктивний, толерантний або конфліктний і ультимативний, відкритий для співробітництва або зорієнтований на церковно-конфесійну автаркію, пасивний або активний у широкому діапазоні – від налагодженого співробітництва до ворожнечі, нетерпимості та екстремізму щодо інших конфесій).

З цієї точки зору позитивними тенденціями за коротку історію незалежної України є: суттєві зрушення у міжконфесійних відносинах у бік готовності конфесій до толерантності, терпимості до опозицій;

готовність більшості конфесій до конструктивного діалогу і переговорам з проблем, які можуть породжувати ускладнення та загострення міжконфесійних відносин.

Водночас, для розвитку міжконфесійних відносин теперішнього (перехідного) періоду характерний вплив цілого ряду негативних факторів об'єктивного і суб'єктивного характеру, які ускладнюють або загострюють стосунки між конфесіями. З поміж останніх найбільш значимі:

- не вирішеність з початку 1990-х років проблеми єдності православ'я в Україні;

- суспільно резонансне православне міжконфесійне протистояння, яке негативно відбивається не тільки на внутрішньо-православних відносинах трьох церков – УПЦ МП, УПЦ КП, УАПЦ, але й на релігійній ситуації в Україні загалом;

- не завершений остаточно розподіл і перерозподіл культових споруд, майна;

- наявність низки законодавчих і нормативно неурегульованих питань, які породжують міжконфесійну конфліктність (проблема почергового богослужіння, ненадання релігійним організаціям землі у постійне користування);

- забезпечення однакового ставлення держави до конфесій;

- правове усунення політизації релігії;

- чисельні у ході правової практики факти нерівноправного, тенденційного, невідповідного діючому законодавству ставлення структур влади у регіонах до конфесій (при виділенні релігійним організаціям земельних наділів, дозволів на забудову, передачу культових споруд);

- триваюча фактична політизація (явна або латентна) частини церков, релігійних організацій;

- втручання політичних складових у внутрішньо-церковні відносини, що ставить конфесії у нерівні умови;

- конфесійна і політична диференціація, конфесійна заангажованість;

- некваліфіковане, некоректне висвітлення проблем міжконфесійних відносин у ЗМІ та ін. [6].

Конкретними негативними проявами ускладнень міжконфесійних відносин стали: силові методи захоплення культових споруд, майна, інших приміщень; ігнорування сторонами конфлікту рішень судів, недовір'я до правового шляху вирішення спірних питань; конфесійна заангажованість ряду місцевих органів влади при прийнятті важливих для міжконфесійних відносин рішень, (судами свого часу

були відмінені десятки рішень місцевих органів влади щодо адресності передачі культових споруд); некоректні, нетолерантні, образливі виступи, висловлювання, публікації представників ряду конфесій на адресу опонентів з числа інших конфесій; апеляція конфесій до державних органів різних рівнів з пропозиціями застосувати адміністративні засоби до конфесій-опонентів і т.д.

На жаль, для сьогоднішньої релігійної ситуації в Україні характерними є не тенденції інтеграції, а навпаки – конфесійного розмежування. Дослідники-релігієзнавці неоднозначні в оцінці поліконфесійності України. Так, на думку А.Шуби, при належному рівні розвитку демократії і толерантності «поліконфесійність, як така, не шкодить українській державності» [7]. Не настільки оптимістичний у оцінці завідуючий відділом гуманітарної політики Національного Інституту стратегічних досліджень С.Здіорук: «...Поліконфесійність – це завжди проблематичність... Будь-яка поліконфесійність породжує спочатку латентні, а потім відкриті конфлікти...» [8].

Серед конфліктогенних проблем виокремимо, як найбільш поширені, такі:

- відсутність взаємоузгодженої моделі об'єднавчого процесу у православ'ї і створення за підсумками об'єднання на конфесійно-православній основі Української Помісної Православної Церкви. 19 квітня 2007 року Українська Православна Церква Київського Патріархату на Архієрейському Соборі УПЦ КП проголосила «Історико-канонічну декларацію»[9]. Через 15 років після розколу Української Православної Церкви УПЦ КП вирішила офіційно (документально) роз'яснити свою позицію щодо канонічного статусу Церкви, її бачення релігійної ситуації в Україні. Патріарх УПЦ КП Філарет на своїй останній прес-конференції заявив, об'єднання Української Церкви – питання політичне, оскільки її розкол відбувся через політику. Посилаючись на практику об'єднання Російської Православної Церкви з Російською Закордонною Церквою (травень, 2007 р.), в якому провідну роль відіграла держава, насамперед – Президент, Патріарх Філарет підкреслив необхідність здійснення Президентом України рішучих кроків до об'єднання Церков [10];

- перебування в державній і комунальній власності частини культових споруд, господарських приміщень, майна, законними власниками яких є церкви і релігійні організації;

- наявність частини культових споруд, користування якими залишається невирішеним, є предметом міжконфесійних суперечок;

- фінансово-матеріальна неспроможність самостійно вирішувати питання будівництва культових споруд частиною конфесій;

– незавершеність процесу нормалізації відносин між УГКЦ, РПЦ і православними церквами, встановлення між ними стабільно толерантних стосунків. У цьому плані становить інтерес постанова Синоду єпископів УГКЦ від 25-31 серпня 2005 р. щодо використання випадку «святування 60-ї річниці Львівського псевдособору» для «примирення з православними братами»;

– ускладнення міжконфесійних відносин взаємною недовірою, підозрами, звинуваченнями, які нерідко мають історичні корені, безпідставно загострені на побутовому конфесійному рівні, що додатково ускладнює міжконфесійні відносини;

– недостатньо надійна нормативно-правова, законодавча база регулювання державно-церковних, міжконфесійних, державно-конфесійних, міжцерковних відносин, запобігання екстремістським і фундаменталістським тенденціям на основі повного забезпечення свободи совісті і релігійної свободи, створення необхідних умов для функціонування церков і релігійних організацій;

– недотримання повною мірою у правовій практиці міжнародно-правових, у тому числі європейських норм щодо релігійних меншин, нових релігійних рухів, особливо на регіональному рівні;

– некоректне втручання державних, політичних, у тому числі іноземних складових у релігійно-церковні процеси в Україні.

Глибинними їх причинами, на наш погляд, є:

– наслідки здійснення в СРСР і УРСР курсу на побудову безрелігійного суспільства, зорієнтованого на науково-матеріалістичні цінності і витіснення цінностей релігійних, що в 1920-1930-і, 1950-1970-і роки супроводжувалося закриттям або знищенням церков і монастирів, переслідуванням і обмеженням прав чорного і білого духовенства. Як наслідок – входження церков, релігійних організацій у період незалежності України супроводжувалося і супроводжується значним відставанням у забезпеченні їх культовими спорудами, майном, церковною літературою, духовними науковими закладами, прямо або опосередковано породжуючи міжконфесійні конфлікти (у РКЦ на одну общину припадає 0,91, в УПЦ – 0,85, в УГКЦ – 0,79, в УПЦ КП – 0,67, в УАПЦ – 0,62 культових споруд);

– потужне зростання з початку 1990-х років чисельності церков, релігійних організацій, течій тощо (впродовж 1992-2006 рр. кількість релігійних організацій зросла з 12962 до 32186, або у 2,5 рази), які реалізують свій потенціал кількісного зростання за рахунок пострадянського масиву байдужих до релігії, невіруючих, тих, хто хитався між вірою і невір'ям, віруючих інших конфесій, що не може не бути сферою міжконфесійного конфлікту інтересів;

– наслідки здійснення в Україні у XVIII-XX ст. курсу Російської синодальної церкви на ліквідацію національних особливостей православної церкви і монастирів у церковному устрої, управлінні, літургії, обрядах, просвітництві, церковно-монастирському книгодрукуванні під приводом уніфікації, боротьби з «латинством», що надовго денаціоналізувало, деморалізувало значну частину українського духовенства і монашества, породило спадковий тип священників і монахів, байдужих до національних інтересів, національної культури і т.д.;

– складності відродження церков, монастирів, релігійно-духовних центрів в Україні, обумовлені факторами економічного, фінансового, матеріального характеру (тривале кризове становище економіки, що ускладнювало можливість фінансової допомоги); неможливість (із різних причин) оперативної передачі колишніх культових споруд, приміщень державної, комунальної власності у власність релігійних общин;

– продовження політизації певних конфесійних верств, втручання державно-адміністративних, партійно-блокових, національно-патріотичних складових у внутрішньо-церковні проблеми; практика апеляції окремих церков, релігійних організацій до структур влади за арбітражем або застосуванням заходів, у тому числі щодо релігійних опонентів, що так чи інакше породжує в конфесійному середовищі підозри в неоднаковому ставленні влади до конфесій, «пріоритетності» певних церков і т.д.

Таким чином, констатовані складності міжконфесійних відносин у сучасній Україні є закономірними наслідками екстенсивного й інтенсивного росту, набуття конфесіями досвіду функціонування в умовах зростаючої свободи совісті, релігійної свободи. В міру становлення України як правової держави, мінімізації залежності конфесій від державно-адміністративного ресурсу, усвідомлення церквами, релігійними організаціями того, що їх майбутнє залежить не від наближеності до владних структур, партій або харизматичних лідерів, а від них самих, у країні будуть складатися умови для подальшої нормалізації та покращення міжконфесійних відносин.

Кризовий стан суспільно-політичної ситуації в Україні актуалізує діяльність різних суспільних інституцій. Можна стверджувати, що українське суспільство відчуває потребу в Церкві як соціальному інституті.

Індивідуальна релігійність – явище динамічне, як у кількісному, так і в якісному вимірах. Результати соціологічних опитувань засвідчили постійність тенденції зростання чисельності громадян, які

визнають себе віруючими. Але така зміна відбувається за рахунок тих груп громадян, які за релігійним самовизначенням сумнівалися між вірою і невір'ям. Разом з тим зміни в групах невіруючих, переконаних атеїстів і байдужих до релігії незначні [11].

Майже не міняється узагальнена характеристика віруючих за соціально-демографічною ознакою. Найбільше таких серед жінок, осіб, старших 50 років, які мають неповну середню освіту, селян і мешканців невеликих міст, з поміж жителів Західного регіону України. Втім деякі складові цієї узагальної характеристики зазнають певних змін, які полягають у таких моментах:

- зростає частка віруючих серед чоловіків;
- стає більше процент віруючих серед молоді й осіб середнього віку;
- зростає процент віруючих серед тих, хто має вищу і незакінчену вищу освіту.

Привертає увагу та обставина, що найбільше зростання частини віруючих відзначається у малих населених пунктах, де суттєвими ознаками є усталений спосіб життя, традиції, обряди, громадська думка, тобто, там, де переважають конформістські риси способу життя і поведінки. Далі можна прослідкувати відчутну залежність між релігійним самовизначенням людини та умовами її виховання в сім'ї. Особи, які виховувалися в релігійному дусі, в більшості визнають себе віруючими або ж коливаються між вірою і невір'ям. Водночас вихідці з сімей, де не практикувалося релігійне виховання, вважають себе невіруючими або переконаними атеїстами. Загалом, 32,4% дорослого населення України виховувалися в релігійному дусі (дані 2002 року). Традиції релігійного виховання в сім'ї мають виразну релігійну специфіку. Найбільше вони укорінилися на Заході (74,7%), найменше – на Сході країни (18,0%).

За ознакою вірування і конфесійного самовизначення переважаюча більшість опитаних відносить себе до послідовників православ'я (68,8%). Далі релігійні переваги розподілилися так: 6,9% - на користь греко-католицизму, 2,2% - протестантизму, 0,8% - римо-католицизму, 0,7% - ісламу, 0,1% - іудаїзму, індуїзму, язичеству. Певний процент респондентів не віднесли себе до жодного з вірувань (13,5%). З поміж важливих складових невизначеності у віруванні ця група опитаних назвала такі: суперечність власним переконанням (39,3%); переконаність у тому, що релігійні почуття можуть задовольнятися і без віднесення до конкретної релігії (22,7%); відсутність знань про таку релігію, яка б відповідала їх духовним пошукам (13,8%); надто жорсткі вимоги багатьох релігій (7,45). Аналіз

масиву даних дозволяє виявити, що на жорсткість релігійних вимог вказують у більшості випадків ті, хто коливається між вірою і невір'ям.

Серед особливостей вірування і конфесійного самовизначення громадян можна виокремити такі:

- за результатами соціологічного опитування, яке було проведене з поміж 5 тисяч респондентів усіх регіонів країни в грудні 2006 р., 30,1% назвали себе віруючими УПЦ КП; 20,4% - УПЦ МП; 7,8% - віруючими УГКЦ, 1,5% – протестантами;

- існує група віруючих, які визначають себе «просто християнами» і не відносяться до якоїсь певної конфесії або деномінації (6,4% серед усіх респондентів);

- православними вважають себе не тільки ті, хто називає себе віруючими. З поміж тих, хто коливається між вірою і невір'ям, до православ'я віднесли себе 77,2%, а також майже кожен третій з невіруючих, атеїстів і байдужих до релігії.

Таким чином, православ'я дотримується немало тих, хто не має чітко вираженої релігійної та світоглядної орієнтації, не може назвати себе щирим віруючим, але асоціюється з традиційною релігією країни. Це може бути витлумачено двояко: по-перше, як ототожнення православної ідентичності з національною (етнічною) і, по-друге, як посилення православного конформізму.

Серед нагальних проблем першочерговими вважаємо такі:

- чітко визначити тип відносин між державою і Церквою, який передбачається запровадити – партнерство чи підпорядкованість;

- окреслити роль Церкви, держави і суспільства в системі їх взаємовідносин, тобто визначити модель державно-церковних відносин, яка повинна бути закріплена на законодавчому рівні;

- враховувати, що Церква (релігійна організація) впливає на політичні симпатії своїх прихильників;

- брати до уваги факт поліконфесійності українського суспільства.

З точки зору перспективних напрямків подальшого дослідження державно-церковних взаємин в Україні в хронологічних рамках ХХ – ХХІ ст. насамперед вважаємо доречним акцентувати увагу на необхідності їх всебічного осмислення в трикутнику «державна – церква – суспільство». На нашу думку, нагальною є потреба комплексного вивчення соціальних, економічних, політичних і духовних процесів періоду у площині порушених вище проблем. Крім того, цікавим видається розгляд взаємин більшовицької держави не лише з православною церквою,

але й з іншими релігійними об'єднаннями. Потребує вивчення питання „Церква в умовах національно-визвольних змагань 1917 – 1920 років”, не лише через зріз зміни національно-державних структур, а через суспільний злам і необхідність ідентифікації населення. Актуальною видається історія взаємин окремих конфесій і релігійних об'єднань із державою. Окремого вивчення потребує історія міжконфесійних взаємин та історія окремих церков на різних зламах суспільного і державного розвитку впродовж XX – початку XXI ст. Своєрідним і актуальним може стати дослідження історії повсякденності у площині державно-церковних взаємин (різноманітні «зрізи»: на рівні суспільства, парафії, священнослужителів і т.д.) Перспективним бачиться порівняльний аналіз розвитку державно-церковних взаємин у регіональному вимірі тощо. При цьому чинники, які актуалізують вивчення порушеної проблеми, складають два головних контексти: розвитку історичної науки та сучасного стану православної церкви в Україні.

Джерела та література

1. Здіорук С.І. Суспільно-релігійні відносини: виклики України XXI століття: Монографія. – К.: Знання України, 2005. – 495 с.
2. Конституція України : Прийнята на п'ятій сесії Верховної Ради України 28 червня 1996 р. – К.: Преса України, 1997. – 80 с.
3. Закон України «Про свободу совісті та релігійні організації» від 23.04.1991 // ВВР. – 1991. - №25. – Ст. 283.
4. Бондарчук І. Державно-церковні відносини: вдосконалюється законодавство // Урядовий кур'єр. – 2006. – 13 жовтня. Релігійна мережа України // Релігійна панорама. – 2007. – №2. – С. 66-74.
5. Климов В. Міжконфесійні відносини у формах їх вияву // Релігійна панорама. – 2006. – № 12. – С. 43-44.
6. Шуба О.В. Релігія в етнонаціональному розвитку України (політологічний аналіз). – К.: Криниця, 1999. – С. 253-254.
7. Здіорук С.І. Суспільно-релігійні відносини: виклики України XXI століття: Монографія. – К.: Знання України, 2005. – 90 с.
8. «Київський Патріархат – Помісна Українська Православна Церква». Історико-канонічна декларація Архієрейського Собору Української Православної Церкви Київського Патріархату від 19 квітня 2007 р. – К.: Видавничий відділ Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2007. – 167 с.
9. Архіважливе питання // Без цензури. – 2007. – 7-13 червня. – С. 3.
10. Національна безпека і оборона. – 2002. - №10(34). – С. 14-22.
11. Без цензури. – 2007. – 7-13 червня. – С. 3.

ДЛЯ НОТАТОК

Наукове видання

Алла Миколаївна Киридон

ДЕРЖАВА – ЦЕРКВА – СУСПІЛЬСТВО: ІНВЕРСНА ТРАНСФОРМАЦІЯ В УКРАЇНІ

Комп'ютерна верстка А.М.Киридон
Коректор С.М.Косяк

Підписано до друку 11. 11. 2011 р. Папір офсетний. Гарнітура “Times New Roman”. Наклад 300. Обліково-видавничих аркушів 11,8. Віддруковано засобами оперативної поліграфії.

УДК 94:930.25

Киридон А.М. ДЕРЖАВА – ЦЕРКВА – СУСПІЛЬСТВО: ІНВЕРСНА ТРАНСФОРМАЦІЯ В УКРАЇНІ: Монографія / А.М.Киридон. – Рівне: РІС КСУ, 2011. – 216 с. (Серія: Актуальні проблеми вітчизняної та всесвітньої історії).

У монографії в розрізі історико-соціального дискурсу проаналізовано вузлові проблеми генези державно-церковних відносин в Україні в хронологічних межах від рубежу XIX-XX до початку XX ст. Особлива увага приділена аналізу ситуації в трикутнику «державна – церква – суспільство» на прикладі радянської України. Досліджено конструктивний потенціал впливу релігії на соціальні процеси, а також переосмислено увесь спектр процесів безпосередньо церковного та міжцерковного середовища з екстраполяцією на державу та суспільство. Методологічна конструкція наукового дослідження ґрунтується на міждисциплінарному синтезі та використанні базових принципів актуалізму й історичних реконструкцій. Вони дозволили поєднати дві перспективи дослідження – погляд із сучасного в минуле і погляд із минулого в сучасне. Особливість структурної композиції дослідження полягає у використанні при її побудові принципу ризоми. Це дозволило розглядати розділи монографії як окремі самостійні частини, але, разом з тим, змістовно нерозривно пов'язані між собою.

Для викладачів, учителів, науковців, аспірантів, студентів, а також усіх, хто цікавиться проблемами відносин між державою, церквою і суспільством.