

Наталія ШЛІХТА (Київ)

## СТАНОВИЩЕ ЦЕРКВИ В РАДЯНСЬКІЙ ДЕРЖАВІ: КРИТИЧНИЙ ОГЛЯД ОКРЕМИХ АНГЛОМОВНИХ ПРАЦЬ

Із зняттям заборони на нещодавно “закриті теми” на початку 90-х років ХХ ст. українські та взагалі пострадянські вчені нарешті отримали можливість вивчати релігійну історію. Становище церкви в СРСР і, головне, державно-церковні взаємини, зрозуміло, опинилися в центрі уваги дослідників. Логічною була б зацікавленість здобутками західної науки, яка за сімдесят з лишком років безроздільного панування в Радянському Союзі марксистсько-ленінської науки змогла накопичити досить багатий досвід вивчення “церкви за комунізмом”. Однак цього не сталося з цілого ряду причин. Серед них не останньою є відверто зневажливе ставлення до західної “советології” та “постсоветології” через їхню “пропагандистське” забарвлення та бідну джерельну базу. Прийняття цих праць за зразок для наслідування, некритичне дублювання проблем, порушених західними авторами, а головне – їхніх висновків та узагальнень, було б такою ж похибкою, як і “ігнорування” їх або “зневага”.

Авторка запропонованої праці, аж ніяк не поділяючи жодного з цих поглядів, прагне ознайомити українського читача з окремими дослідженнями англомовної науки, котрі стосуються становища православної та греко-католицької церков у радянській державі. Ознайомлення з тематикою, проблематикою і методологією цих праць (навіть попри визнання їхніх слабких сторін), як видається, не може не прислужитися цій історичній тематиці, яка тільки стає на ноги в сучасній Україні.

Роботи, охоплені цим оглядом, були написані протягом минулого п'ятнадцятиліття. Добір зумовлений рядом чинників. По-перше, бажанням вибрати саме ті праці, які цікавлять українського читача, тобто ті, де більшою чи меншою мірою звертається увага на становище церкви в Радянській Україні. По-друге, до огляду включено праці, які вже встигли стати класичними для західної науки (монографії Джейн Елліс та Гленніс Янг). Окрім того, автор намагалася підібрати монографії та збірки статей так, щоб вони дали читачеві уявлення про багатство методологічних підходів західних дослідників та різноманітність контекстів, в яких актуальним може стати вивчення історії релігії та церкви радянського періоду. Для методологічної зручності праці проаналізовано в певному порядку: праці,

що розглядають становище церкви в Радянському Союзі загалом; праці, що стосуються становища церкви в Україні; соціологічно орієнтовані праці з історії церкви.

## I

*Anderson J. Religion, State, and Politics in the Soviet Union and the Successor States, 1953–1993.* – Cambridge: Cambridge University Press, 1994. – 236 p.

Працю англійського історика Джона Андерсона “Релігія, держава і політика в Радянському Союзі та державах-спадкоємцях, 1953–1993” було опубліковано 1994 р. Автор не лише реалізував свою мету – розглянув зміни та визначальні фактори релігійної політики радянського уряду у післясталінську епоху, але й осмислив перші вияви трансформації в релігійній сфері, що супроводжували розпад Радянського Союзу. Джон Андерсон цікавиться в основному політичною історією<sup>1</sup>, тому зрозумілим є його інтерес до державної та партійної політики в релігійній сфері. Цей підхід зближує монографію Андерсона з працями переважної більшості вітчизняних істориків, інтерес яких до державної релігійної політики виникав унаслідок бажання розглядати церкву винятково як “пасивний об’єкт” цієї політики.

Однією з характерних ознак того, що роботу було завершено вже після 1991 р., є залучення певної кількості документів з архівів Російської Федерації. Однак основним масивом джерел, які використовує автор, є публіцистичні документи самвидаву<sup>2</sup> та офіційної радянської преси.

У вступі автор констатує, що в післясталінську епоху державна релігійна політика постійно змінювалася: від “хрущовського наступу” до зменшення темпів цього наступу в брежнєвську епоху і далі – до лібералізації взаємин і переходу до співробітництва держави з церквою в горбачовську епоху. Цей напрям творить структуру даної праці. З шести основних розділів монографії два присвячені хрущовському періоду. У розділі “Хрущов: прямуючи до нового наступу” Андерсон розглядає причини антирелігійної кампанії і робить висновок, що основною була “особиста відданість” Хрущова ідеї побудови комунізму (с.37), а також пропонує переглянути головні партійні документи, що давали поштовх до кампанії. У наступному розділі (“Хрущов: від теорії до практики”) автор намагається окреслити реалії антирелігійної кампанії, приділяючи особливу увагу намаганням впровадити “безрелігійну обрядовість”, масовому закриттю церков та репресіям проти віруючих.

---

<sup>1</sup> Дж. Андерсон є деканом факультету міжнародних відносин в університеті св. Ендрюса (St. Andrews University) в Лондоні.

<sup>2</sup> Андерсон залучає “Архів Самвидаву” Радіо “Свободи” та архів Кестонського інституту (Keston Institute) в Оксфорді, який є найбільшим на Заході центром збереження релігійного самвидаву та вивчення релігійної історії в комуністичних країнах. Інститут протягом декількох десятиліть друкував щомісячник “Religion in Communist Lands”, редактором якого в 1988–1990 рр. був Андерсон.

У наступних двох розділах аналізується державна політика щодо церкви “перехідного періоду”. Один з них – “Брежнев і після: боротьба з релігією” – з методологічного боку дублює два попередні: Андерсон переходить від розгляду “теорії” антирелігійної боротьби до її “практики”. Основна теза автора така: протягом цього періоду залишалося домінантним бажання радянського керівництва викоринити релігію, проте всі намагання у цьому напрямку зазнали поразки (с.131). Відповідь на те, чим пояснювалися ці поразки, автор дає у розділі “Брежнев: зустрічаючи нові виклики”. Цей розділ, на наш погляд, є найцікавішим у книзі. Автор стверджує, що радянське керівництво, визначаючи напрямки політики в релігійній сфері, повинно було врахувати певні чинники або ж “виклики”, як він їх називає. Основних “викликів” автор налічує три: “релігійний фактор”, зміцнення релігійно-національного симбіозу та зовнішні впливи. Зрозуміло, що для аналізу цих чинників автор змушений був вийти за межі ним же декларованого “політично-орієнтованого” підходу. Він, для прикладу, залучає методи соціології релігії, розглядаючи феномен, відомий у західній науці як “релігійний ренесанс у Радянському Союзі”. На думку автора, особливо “небажаною” для режиму стала зміна демографічної структури віруючої частини населення внаслідок звернення молоді до релігії (с.86). Аналізуючи позицію офіційної церкви, яка в обмін на свою “безумовну лояльність” змушувала режим іти на певні поступки, Андерсон порушує практично не досліджене питання про “модернізацію” церковного вчення, необхідну з погляду церкви для того, щоб продовжувати відігравати певну суспільну роль (с.91).

Наступний розділ книги – “Горбачов і лібералізація релігійної політики”. Основним чинником цієї лібералізації автор називає горбачовську гласність, яка відкрила завісу над практикою прийняття рішень та зробила релігійну політику предметом публічного обговорення (с.146). Цікавою є побіжна згадка про появу віруючого “нового типу”: того здебільшого молодого віруючого, для якого характерною була відсутність чіткого уявлення про власну конфесійну приналежність (с.197). Останній розділ, який зі зрозумілих причин є найслабшим щодо переосмислення та аргументації, має заголовок “Релігія, держава та політика у 90-х”. Поряд з проблемою “клерикалізації” російського суспільного життя (с.195–202), якій автор приділяє основну увагу, він звертається також до проблеми церковного консерватизму та традиціоналізму і розглядає її на двох рівнях, які вважає взаємопов’язаними: “консерватизм” пересічного віруючого (чим відкриває тему “народної релігійності”) (с.202) та традиціоналізм церковних лідерів, підкреслюючи, зокрема, що “для церковних лідерів, сформованих системою, відповісти на зміну системи було так само тяжко, як і для її бюрократів” (с.148).

Основний висновок автора такий: політика радянського уряду в релігійній сфері радше залежала від цілого ряду чинників, ніж була наслідком ворожого ставлення комуністичної ідеології до релігії (с.217). Аналізуючи конкретні чинники, під впливом яких формувалася державна політика,

Андерсон вступає в дискусію з Богданом Боцюрківим, який висунув широко цитовану згодом тезу про те, що визначення політики в релігійній сфері залежало від боротьби “фундаменталістів” та “прогресистів” у партії<sup>3</sup>. На думку Андерсона, для періоду, який він розглядає, пояснення Боцюрківа не є прийнятним.

Якщо спробувати простежити, як автор ставиться до власне українського матеріалу, то можна зробити певні узагальнення. Перш за все Україна звертає на себе увагу як республіка з найбільшою концентрацією православних церков (с.56, 173). По-друге, автор приділяє детальну увагу “греко-католицькій проблемі”, стверджуючи навіть, що її загострення наприкінці 80 – на початку 90-х років ХХ ст. зіграло не останню роль у розпаді Радянського Союзу (с.164, 168). Тобто він розглядає релігійну ситуацію в Україні як яскраву ілюстрацію своєї тези про те, що переплетення релігійного та національного чинників ставало потенційно найнебезпечнішим для комуністичного режиму.

Завершуючи огляд безперечно однієї з найстаранніше написаних узагальнюючих праць про політику радянського керівництва в релігійній сфері, маємо все ж висловити певні зауваження. Погано обгрунтованою видається теза Андерсона про те, що національний чинник та зовнішні впливи не справляли відчутного впливу на формування релігійної політики Хрущова. Цим автор не лише повністю ігнорує “ватиканський вектор” у політиці Хрущова і той факт, що саме в розпал антирелігійного наступу 1961 р. РПЦ увійшла до Всесвітньої Ради Церков, але й заперечує свою ж таки думку про важливість національно забарвленого греко-католицького питання для визначення радянської релігійної політики. Не хотілося б закінчувати огляд вказівкою на грубу фактологічну помилку, проте важко її оминати. Оцінюючи масове закриття церков за хрущовської кампанії, Андерсон вказує, що три з областей України, які постраждали найбільше, втратили понад 3/4 своїх церков: “Дніпропетровська на сході, а також західні (курсив наш. – Н.Ш.) області – такі, як Полтавська та Запорізька” (с.57). Чи не засвідчує ця помилка той сумний факт, що Україна залишається terra incognita навіть для тих західних дослідників, які пишуть про неї?

**Ellis J. The Russian Orthodox Church: A Contemporary History. – London; Sydney: Croom Helm, 1986. – 531 p.**

Авторку праці “Російська Православна Церква: сучасна історія” Джейн Елліс (1951–1998) пов’язували з Джоном Андерсоном багаторічна професійна співпраця і дружба<sup>4</sup>. На даний час праці Елліс вважаються на Заході одними з провідних з історії РПЦ. Пропонована до огляду монографія є

<sup>3</sup> *Vociurkiv B.R. Shaping Soviet Religious Policy // Problems of Communism. – 1973. – №3.*

<sup>4</sup> Більше двадцяти років Джейн Елліс пропрацювала в Оксфорді в Кестонському інституті, в 1981–1986 рр. була головним редактором журналу “Religion in Communist Lands”.

однією з двох фундаментальних праць цієї авторки і першою за часом написання працею<sup>5</sup>. Андерсон та Елліс у передмові до своїх книжок висловлюють взаємну подяку за допомогу в роботі над монографією та критичні зауваги. Це наводить на думку про тематичну та методологічну подібність двох праць. Насправді ж важко знайти менш схожі за своїм характером роботи, присвячені тій самій проблематиці.

Роботу Елліс було опубліковано 1986 р. Цим пояснюється бідна, навіть у порівнянні з працею Андерсона, джерельна база дослідження. Авторка вказує, що користувалася двома основними групами джерел: офіційними публікаціями Московського патріархату (першочергово – “Журналом Московської патріархії”) та виданнями релігійного самвидаву, а додатковими були радянська преса та опубліковані законодавчі акти. Логічною першою критичною ремаркою будь-якого історика, вихованого у традиціях радянської історіографії, стане закид у відсутності архівних джерел. Попри визнання того, що відсутність доступу до радянських архівів, безперечно, ускладнила авторці роботу над написанням її монографії і пояснює появу певних спекулятивних тверджень<sup>6</sup>, я все ж таки повинна вказати, що з тих джерел, які їй були доступні, шляхом їх критичного аналізу та порівняння дослідниця отримує максимум потрібної їй інформації.

Монографія складається з двох самостійних за своїм характером частин, у першій з яких ідеться про внутрішній устрій, життя РПЦ та її взаємини з державою у брежнєвський період, у другій – про релігійне дисидентство<sup>7</sup>. Праця має загалом описовий характер, що особливо впадає у вічі в розділі про дисидентство. Як і Андерсон, Елліс звертається до феномена російського “релігійного ренесансу” і розглядає релігійне дисидентство як його яскравий вияв. Зрозуміло, що такий підхід обмежує предмет дослідження російським релігійним дисидентством. Характерно, що авторка як ілюстративний матеріал залучає українські приклади. Так, розглядаючи зміцнення зв'язків між релігійним дисидентством та правозахисним рухом, вона згадує імена Василя Романюка та Левка Лук'яненка (с.326, 329). Лейтмотивом цього розділу є твердження Елліс, що, хоча важко оцінити справжні масштаби “релігійного ренесансу”, “після найбільш систематичної і ґрунтовної спроби викоренити релігію, яка відома в історії, будь-яке відродження інтересу до православ'я в Радянському Союзі має вважатися одним з найбільших чудес християнства у ХХ

---

<sup>5</sup> Іншу центральну монографію Елліс було опубліковано 1996 р.: *Ellis J. Russian Orthodox Church: Triumphalism and Defensiveness*. – New York, 1996. – 240 p.

<sup>6</sup> Для прикладу, вказуючи, що в доповідних записках уповноважених Ради у справах релігій не зустрічається згадок про жіночі монастирі, Елліс робить висновок про те, що радянське керівництво значно менше переймалося проблемою їх існування, ніж функціонуванням чоловічих монастирів, оскільки вважало, що черниці не здатні відігравати відчутну суспільну роль (с.133). Причину появи такого твердження слід шукати в обмеженій кількості доступних на Заході через самвидав документів Ради.

<sup>7</sup> Другу частину було також видано окремою брошурою в російському перекладі: *Эллис Дж. Русская Православная Церковь: Согласие и инакомыслие* / Пер. с англ. Г.Сидоренко. – Лондон, 1990.

столітті” (с.289). Відсутність глибокого аналізу феномену знаходить свій вияв, зокрема, в тому, що авторка не робить ніяких формальних висновків стосовно цього розділу.

Перший розділ монографії значно менше страждає від описовості. Свій розгляд РПЦ як ієрархічної інституції та суспільної організації авторка підпорядковує основній проблемі, що її цікавить: яким чином, завдяки яким ресурсам РПЦ “вижила” в державі, де цілеспрямована антирелігійна політика уряду перетворювала існування будь-якої релігійної інституції на “аномалію” (с.251)? Розділ структурно поділяється на дев'ять частин, в яких авторка послідовно розглядає: інфраструктуру РПЦ, її єпархії та мережу церков, парафіяльне життя<sup>8</sup>, духовенство, богословську освіту, православні монастирі та чернецтво, видавничу діяльність Московського патріархату, релігійне життя і роль у церковному житті православних віруючих, єпископат та особливості церковно-державних взаємин.

Окремо хотілося б звернути увагу на деякі положення авторки. Особливо цінним є звернення до канонів православної церкви, яким Елліс розпочинає свою монографію. Вона нагадує, що молитва є центральною для православної церкви, що регулярно відвідувати літургію є обов'язком у житті кожного православного християнина (с.113). Дослідникам також варто було б мати цей канонічний аспект на увазі при оцінці наслідків масового нищення саме православних церков. У частині, присвяченій єпископатові РПЦ, Елліс звертає увагу на два основоположні моменти, які, на її думку, дозволяють охарактеризувати позицію православної ієрархії в радянській державі. Авторка підкреслює, що “візантійська традиція” зіграла визначальну роль у формуванні ставлення єпископату до комуністичного режиму, хоча вплив урядового тиску вона також не ігнорує (с.214). Також вона звертається до практично не розробленого питання про “дискусію” між богословськими “прогресистами” та “традиціоналістами” в середовищі єпископату. Серед єпископів-“реформаторів” вона згадує єпископа полтавського і кременчуцького Феодосія, зупиняючись на його листі до Брежнєва, що набув широкого поширення в самвидаві (с.243).

Даючи оцінку державно-церковним взаєминам, авторка повторює твердження Вільяма Флетчера<sup>9</sup> про те, що церква зайняла позицію, яку можна окреслити як “повне підпорядкування режимові” (с.261). Водночас потрібно зауважити, що Елліс не лише знаходить причину такого ставлення у прагненні керівництва РПЦ зберегти церкву як інституцію, але й частково “виправдовує” його вже згаданою вказівкою на канонічну важливість богослужіння для православного життя.

Намагаючись розв'язати проблему “виживання” РПЦ у декларовано безрелігійному суспільстві, авторка звертає увагу на цілий комплекс чин-

<sup>8</sup> У цій частині Елліс приділяє основну увагу впливу рішень архиєрейського собору 18 липня 1961 р. на життя парафій.

<sup>9</sup> В.Флетчер звертається до цього питання у своїй класичній статті: *Fletcher W. Backwards from Reactionism: De-Modernization of the Russian Orthodox Church // Religion and Modernization in the Soviet Union / Ed. by D.J.Dunn. – Boulder, 1977. – P.227.*

ників, основними серед яких вважає два. Перший можна визначити як “соціальний” – велика чисельність православного населення, що зумовлювала його опозиційний потенціал (с.253). Другий однаковою мірою належав до сфер інституційної та теологічної – традиціоналізм РПЦ (с.272). Унікаючи спрощених поглядів, вона розглядає традиціоналізм не лише як чинник “виживання”, але й як єдину форму, в якій РПЦ було “дозволено” вижити. Радянське керівництво, підкреслює вона, перешкоджало будь-яким спробам реформувати церкву зсередини, небезпідставно вважаючи, що реформована церква відіграватиме важливішу роль у суспільстві (с.279).

Характер дослідження змушує авторку постійно звертатися до українських реалій – адже українські території вона вважає “оплотом” православ'я в Радянському Союзі, беручи до уваги найбільшу кількість діючих церков та концентрацію монастирів (с.18, 124). Так само, як Андерсон, Елліс розглядає позицію РПЦ в Україні крізь призму “релігія – національна ідентичність”. На основі доступних їй матеріалів самвидаву робить надто сміливий висновок про те, що *всі* українці “сприймають Московський патріархат як засіб русифікації” (с.7).

Саме характер джерел спричинює ті окремі занадто категоричні або малообґрунтовані твердження, які робить авторка. Ще одним характерним прикладом є її згадка про те, що, хоча лише літургійна діяльність була дозволена радянським законодавством, більшість парафій активно займалася релігійним навчанням молоді та добродійною діяльністю (с.43). Таке занадто “оптимістичне” твердження, яке авторка не підтверджує посиланнями на джерела, є логічним результатом неправомірних узагальнень на основі обмеженого кола джерел.

**Church, Nation and State in Russia and Ukraine / Ed. by G.A.Hosking. – London: Macmillan; School of Slavonic and East European Studies; University of London, 1991. – 357 p.**

Збірку “Церква, національність і держава в Росії та Україні” було видано на основі матеріалів конференції, проведеної Кестонським інститутом та Школою слов'янських та східноєвропейських досліджень Лондонського університету в липні 1988 р. Ідея конференції, що проявлялася в намаганні простежити взаємодію релігії з політичними, соціальними, етичними та культурними чинниками, щоб знайти глибинні причини “релігійного ренесансу” в Радянському Союзі, належала Джейн Елліс та Джефрі Госкіну. Проблема взаємин “релігія – держава” та “релігія – нація”, як свідчить заголовок збірки, була в основі більшості доповідей. Показово, що Україна привернула особливу увагу науковців – адже, як вказує Госкін у передмові, “подвійна ідентифікація релігії з нацією та релігії з державою є особливо проблематичною в Україні” (с. xi).

Уміщені в збірці статті обіймають досить значний відтинок часу – від тринадцятого століття до пізньорадянського періоду. Із статей про дорадянський період для українського читача особливо цікаві Франка Сисина “Формування сучасної української релігійної культури (XVI–XVII ст.)” (Sysyn F.E. The Formation of Modern Ukrainian Religious Culture:

the Sixteenth to Seventeenth Centuries) та Івана-Павла Химки “Греко-католицька церква в Галичині в XIX ст.” (Himka J.P. *The Greek Catholic Church in the Nineteenth-Century Galicia*). У даному огляді приділено увагу тим статтям, де розглядається радянський період.

Філіп Волтерс<sup>10</sup> у статті “Обновленський переворот: персоналії та програми” (*Walters Ph. The Renovatationist Coup: Personalities and Programmes.* – P. 250–271) дуже схематично представляє програму трьох основних течій обновленського руху<sup>11</sup>, твердячи, що “обновленський переворот” спровокували два чинники, причому підкреслювати роль одного з них, ігноруючи інший, як це робить більшість дослідників, було б помилковим. Це, з одного боку, політика партійного керівництва, яку слід розглядати як складову непівської політики<sup>12</sup>, а з іншого – опозиційні рухи соціального та літургійного характеру всередині РПЦ.

Деякі думки автора заслуговують на окремий розгляд. Дає поштовх до подальшого дослідження сформована під впливом письменника-дисидента Анатолія Левітіна-Краснова характеристика “Живої Церкви” як “клерикальної партії”, всі намагання якої були спрямовані, по суті, до відродження “державної церкви”, створення своєрідної радянської версії “победоносцевізму” (с.259). Твердження автора, що партійне керівництво чекало на опір релігійній політиці, щоб мати змогу вживати жорсткіших заходів (с.253), вказує на те, що апокаліптичне бачення продовжувало жити в умах колишніх революційних діячів і в умовах непу. Також воно дозволяє зробити певні висновки про відмінність державної політики в релігійній сфері в довоєнний та післявоєнний періоди не лише з погляду конкретних методів її ведення, але й зі стратегічного боку. Нарешті, спонукає до дискусії його теза про те, що кінцевою метою політики партійного керівництва стосовно РПЦ було змінити церковне керівництво на обновленців (с.253). Тут, з одного боку, він суперечить сам собі стосовно того, що ж було кінцевою метою (с.253, 266). З іншого боку, знаючи ленінське неприйняття будь-яких реформ у середовищі церкви, досить важко погодитися з тим, що використання обновленців було не лише тактичним маневром, а основою довготривалої стратегії.

Дмитро Поспеловський є, безперечно, найавторитетнішим фахівцем з історії РПЦ радянського періоду. Його праця “Російська Православна Церква у ХХ ст.” вважається базовою не лише на Заході, але й у Росії<sup>13</sup>. Він запропонував до збірки статтю “Вживання Російської Православної

---

<sup>10</sup> Філіп Волтерс є директором досліджень у Кестонському інституті; у 1988 р. він був редактором видання “Світове християнство: Східна Європа” (“*World Christianity: Eastern Europe*”).

<sup>11</sup> Він розрізняє “Живу церкву” Красницького, течію, що підтримувала єпископа Антонія Грановського, “Союз Церковного відродження” і течію Олексія Введенського.

<sup>12</sup> У 1922 р. Троцький навіть увів термін “релігійний неп” (с.251).

<sup>13</sup> *Поспеловський Д.В.* Русская православная церковь в ХХ веке. – М., 1995. – 511 с. Російський варіант монографії є адаптованим та доповненим перекладом англomовної праці (*Pospielovsky D. The Russian Church under the Soviet Regime: 1917–1982: 2 vols.* – New York, 1984. – 535 p.), що була видана 1984 р.



Церкви у століття її Мілленіуму: Віра як Martyria в атеїстичній державі” (*Pospelovsky D. The Survival of the Russian Orthodox Church in Her Millenian Century: Faith as Martyria in an Atheistic State. – P.271–291*). Центральна теза Поспеловського, попри її певну контрверсійність, безумовно, досить багато додає до наших уявлень про церкву в сучасному суспільстві загалом<sup>14</sup> та у “мілітарно-атеїстичному” зокрема. Автор стверджує, що соціальна база РПЦ у радянську епоху зросла, а не зменшилась, завдяки поверненню інтелігенції до церкви (с.272) та поширенню релігійних почуттів серед молоді (с.284). Більше того, він вважає, що позиція церкви значно зміцніла в суспільстві, а основну причину вбачає в тому, що православна церква перестала бути “державною церквою”, перетворившись з інституції, приналежність до якої давало народження, на “церкву тих, хто свідомо звернувся до християнства, та церкву страдників” (с.275).

Тобто автор пропонує зовсім несподіваний погляд на церкву радянської епохи, допомагаючи руйнувати кліше не лише радянської, але й вихованої адептами “секуляризаційної теорії” західної історіографії. Попри визнання цього важко не зробити певні критичні зауваження. Читача, який ознайомлений з його центральною працею, неприємно дивує занадто пафосний тон статті та категоричність деяких положень. Стверджуючи, що *активне церковне життя* продовжувалось у “катакомбах” протягом усього радянського періоду, автор нічим це не підкріплює (с.280). Занадто “оптимістичною” є думка про те, що в середині 80-х років ХХ ст. розбіжності між офіційною церквою та релігійними дисидентами були близькі до подолання (с.282).

Стаття Раймонда Оппенгайма “Чи є автентичними докладні записки Фурова?” (*Oppenheim R. Are the Furov’s Reports Authentic? – P.292–311*) є прикладом критичного аналізу джерел, зразком того, як можна отримати досить важливу інформацію, читаючи офіційні радянські документи. Цікавою є вже спроба критичного прочитання записок заступника голови Ради у справах релігій В.Г.Фурова, особливо його доповідної записки 1974 р., у якій подається характеристика єпископів РПЦ на предмет їхньої лояльності, що широко використовується як джерело не лише західними<sup>15</sup>, але й пострадянськими дослідниками. Також звертає на себе увагу джерельна база, якою користувався Оппенгайм. У 1971–1975 рр. він був капеланом амбасад США в Москві й мав змогу в неформальній обстановці спілкуватися з представниками РПЦ. Ці інтерв’ю він і використовує для критичного аналізу змісту записок Фурова.

Висновок автора повинен спонукати дослідників уважніше читати внутрішню документацію Ради: не сприймати все знайдене в ній за істину в останній інстанції, але й не вважати його фальшуванням дійсності.

<sup>14</sup> Поспеловський виступає з прямим запереченням ідей апологетів “секуляризаційної теорії”.

<sup>15</sup> Протягом тривалого часу це було єдине джерело з внутрішньої документації Ради, доступне на Заході.

Дозволю собі зачитувати: “Для розуміння життя РПЦ у застійну епоху записки Фурова є повністю неприйнятними. Проте важко переоцінити їхнє безцінне значення для розуміння діяльності Ради у справах релігій у цю епоху” (с.309).

Стаття Петера Дункана, професора Школи слов'янських та східноєвропейських досліджень Лондонського університету, “Православ'я та російський націоналізм в СРСР, 1917–1988” (*Dunkan P.I. Orthodoxy and Russian Nationalism in the USSR, 1917–1988. – P.312–333*) є внеском, на жаль, далеко не найціннішим у розробку однієї з найпопулярніших на Заході тем. Два основні твердження, висловлені у статті, дублюють і, загалом, досить мало розвивають погляди російських релігійних дисидентів. Це, по-перше, твердження про те, що “православна церква є одним з основних чинників російського націоналізму в Радянському Союзі” (с.312). По-друге, повтор тези Гліба Якуніна про те, що “підтримка” православ'я в післявоєнну епоху становила складову державної “національно-шовіністичної політики” (с.316). Однак заслуговує на увагу спроба Дункана запропонувати схему розвитку державної політики в релігійній сфері як складової державної політики в національній сфері та виявити особливості артикулювання зв'язку між православ'ям та російськістю в середовищі офіційної церкви протягом радянського періоду.

Насамкінець зупинюся на статтях Майкла Меерсона та Богдана Боцюрківа, що заслуговують на особливу увагу читача, до рук якого потрапила ця збірка. Майкл Меерсон<sup>16</sup> запропонував на конференції доповідь “Політична філософія російського православного єпископату в радянський період” (*Meerson M.M. The Political Philosophy of the Russian Orthodox Episcopate in the Soviet Period. – P.210–228*), в якій порушує практично повністю ігноровану проблему “політичної філософії” або ж, за виразом Ернста Канторовича<sup>17</sup>, “політичної теології” церкви, тобто розглядає ідеї, якими вона керувалася, визначаючи своє ставлення до державної влади. Основна думка Меерсона полягає в тому, що православна церква в радянську епоху використовувала попередньо задані моделі взаємин з державою, практично не відступаючи від них і не видозмінюючи їх. Автор подає дві основні моделі. Це – “московитська” модель, яка була варіантом візантійської традиції, але з повним ігноруванням розробленої у VI ст. ідеї “симфонії”, метою якої було подолати “ересь” цезаропапізму через ствердження автономії кожної з влад, церковної та імперської. Друга – “новгородська” модель, яка відображала церковно-державні взаємини в Новгородській

---

<sup>16</sup> Меерсон протягом тривалого часу працював дослідником Радіо “Свобода” і був ректором церкви Христа Спасителя та професором російської церковної історії у Hunter College, що у штаті Нью-Йорк.

<sup>17</sup> Монографія Канторовича “Два тіла короля: Студія з середньовічної політичної теології” (*Kantorowicz E.N. The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology. – Princeton, 1997. – 624 p.*) була опублікована 1957 року, але заново відкрита лише в середині 80-х років XX ст. і тепер є настільною книгою не лише медієвістів, але й усіх дослідників історії церкви.

республіці до підкорення її Москвою. Основним елементом цієї, другої, моделі була незалежна роль церковного лідера (єпископа), який виступав посередником між державною владою та суспільством.

За твердженням Меерсона, саме ці дві традиції лежали в основі “політичної філософії” чотирьох груп в середовищі РПЦ радянської епохи. Першими автор виділяє ідеї Всеросійського собору 1917–1918 рр. та патріарха Тихона. Повна незалежність від державної влади в питаннях церковної доктрини та канону з одночасним декларуванням громадянської лояльності лежала в основі цих ідей, коріння яких, на його думку, слід шукати в “новгородській” традиції (с.206). Три інші групи він зараховує до спадкоємців “московитської” традиції через “державницько-орієнтований” характер їхньої “політичної філософії”: Карловацьку церкву, обновленський рух та післявоєнний Московський патріархат (с.218–221). Хоча важко беззаперечно сприйняти ідеалізацію автором “новгородської” традиції (описуючи її, він, до речі, не посилається на джерела), проте його думка про спадкоємність, беззаперечно, заслуговує на увагу. Найціннішим є вже саме намагання автора звернутися до проблеми, яка є дуже важливою для розуміння позиції РПЦ у радянську епоху, яку, на жаль, дослідники переважно оминають увагою.

Стаття Богдана Боцюрківа “Утворення УАПЦ (1921–1931)” (*Boциurkiw B.R. The Rise of the Ukrainian Autocephalous Orthodox Church. – P.229–246*) є одним з багатьох досліджень, які автор присвятив цій проблематиці. Авторитет Боцюрківа (1925–1998) як дослідника УАПЦ та УГКЦ беззаперечно визнається на Заході. Життєвий шлях історика, політолога та релігієзнавця заслуговує на окрему згадку. Він народився у м. Бучачі, під час Другої світової війни воював у складі загонів УПА, що змусило його в 1947 р. емігрувати до Канади. У 60-х роках ХХ ст. Боцюрків виступав головним радником канадського уряду з питань релігії в Радянському Союзі. Практично все своє академічне життя Боцюрків провів в Інституті Карлтон (Carleton) в Оттаві, співпрацюючи також з Гарвардським інститутом українських досліджень та Інститутом Кенана (Kennan) у Вашингтоні. Боцюрків входив до редакційних колегій провідних періодичних видань: “Harvard Ukrainian Studies”, “Religion in Communist Lands”, “Slavic Review” та “Journal of Ukrainian Studies”. Він став першим директором Інституту радянських та східноєвропейських досліджень в Альбертському університеті. На превеликий жаль, з його багатой наукової спадщини українською мовою видано лише одну статтю з історії УГКЦ<sup>18</sup>. Глибше ознайомлення української аудиторії з працями цього автора може дати поштовх до розробки нових напрямків досліджень з історії православної та греко-католицької церков в Україні.

У статті, що ввійшла до збірки, автор твердить, що рух за автокефалію в середовищі українського духовенства та віруючих, а також подальше

<sup>18</sup> Боцюрків Б. Українська Греко-Католицька Церква в катакомбах (1946–1989) // Ковчег. – Львів, 1993. – Ч.І. – С.113–152. Див. також публікацію цієї статті у виданні: Літопис Голготи України. – Дрогобич, 1994. – Т.2.: Репресована церква.

утворення УАПЦ були частинами складного феномена, що поєднував у собі прагнення до національного визволення, церковний радикалізм та бажання духовного відродження (с.229). Такий погляд логічним наслідком має тезу про те, що Всеукраїнський православний церковний собор у жовтні 1921 р. був подією не лише церковної історії, а такою, що надавала релігійну легітимацію змаганням за національне та соціальне визволення (с.246). Боцюрків розглядає рух за автокефалію як один з виявів реформаторських (обновленських) рухів усередині РПЦ. Одним з головних питань, на яких зосереджує автор свою увагу, є “канонічний релятивізм” Київських єпархіальних зборів 5 травня 1920 р. та Першого Всеукраїнського православного церковного собору. Беручи до уваги “несприятливі умови”, за яких відбувалося становлення УАПЦ, автор все ж таки робить категоричний висновок (безперечно, перебуваючи під значним впливом класичної праці Івана Власовського): “Собор 1921 року був радикальним розривом з канонічним status quo... Насправді, з того часу Церква лише за назвою залишилась православною” (с.241, 242). Такий малоприйнятний для апологетів УАПЦ висновок, треба зауважити, не є наслідком негативної оцінки практики висвяти єпископату, але натомість наслідком повного неприйняття автором “канонічного релятивізму” рішень Собору, що проголошував “інструментальний” характер канонів та закріплював за собою право їх змінювати (с.240).

Особливу увагу приділяє автор ролі світського елементу в русі за автокефалію. Тут особливо цікавою є вказівка на “парадокс” дії радянського законодавства з релігійного питання, яке, маючи прямо протилежну мету, дало поштовх до релігійного активізму мирського елементу (с.233). Нарешті, заслуговує на увагу вказівка на основну внутрішню причину невдачі автокефального руху. Автор вбачає її в самому характері “народної віри”, в консерватизмі віруючих мас (с.230).

## II

***Bociurkiw B.R. The Ukrainian Greek Catholic Church and the Soviet State (1939–1950). – Edmonton; Toronto: Canadian Institute of Ukrainian Studies Press, 1996. – 310 p.***

Наступною працею, запропонованою до огляду, є magnum opus Богдана Боцюрківа “Українська греко-католицька церква і радянська держава (1939–1950)”. Автор, за його власним визнанням, розпочав працювати над монографією 1986 р., у сорокаліття Львівського собору. Символічно також, що її було опубліковано через десять років, у п’ятдесятиліття Львівського собору та чотирьохсотліття Брестської унії. Автор зізнається, що “духовним батьком” його праці був кардинал Йосип Сліпий, лекції якого в Українському католицькому університеті св. Папи Климента в Римі надихнули Боцюрківа на думку про необхідність дослідження процесу ліквідації греко-католицької церкви в радянській державі. Перший варіант праці був написаний 1989 р., проте відкриття архівів після розвалу

Радянського Союзу змусило автора практично повністю переписати її. Архівні матеріали допомогли йому “написати історію без зайвого сентименталізму, перебільшень та уникнути поверховості, що притаманна діаспорній “мартирології” (с.х).

Джерельна база дослідження вражає<sup>19</sup>. Окрім особисто проведених інтерв'ю (з Йосипом Сліпим, Мстиславом Скрипником) та інтерв'ю, з якими автор ознайомився в Інституті історії церкви у Львові, він користується статистичними матеріалами, особистими архівами та мемуарами (наприклад, Івана Власовського) і, головне, всіма доступними архівами України, Росії, США та Німеччини. Зокрема, автор опрацював джерельні комплекси всіх центральних українських архівів, включно з Центральним архівом кіно-фотодокументів та Архівом СБУ, а також обласні архіви Львівської, Івано-Франківської та Тернопільської областей. Той факт, що Боцюрківим введено до наукового обігу значну масу раніше не опрацьованих джерел, пояснює і, можливо, виправдовує незначний недолік монографії – занадто велике захоплення цитуванням.

Автор ставить за мету свого дослідження проаналізувати мотиви, засоби та результати радянської “церковно-національної” політики щодо греко-католицької церкви (с.іх). Така декларація мети одразу вказує на бачення автором греко-католицької церкви першочергово як національної церкви. Він неоднозначно формулює свою думку, вказуючи на те, що протягом нового та новітнього часу православна церква в Україні (представлена РПЦ) підтримувала імперські сили, тоді як греко-католицька виступала захисником та носієм національної ідентичності (с.13). Тобто погляд на “греко-католицьку проблему” в радянській державі як на проблему “церковно-національну” є визначальною рисою дослідницького підходу Боцюрківа.

Попри те, що наведене вище формулювання мети наводить на думку про зосередження автора на державній політиці щодо греко-католицької церкви, у його дослідженні виступають три основні діючі особи: греко-католицька церква, радянське керівництво та РПЦ. Намагання зобразити ліквідацію греко-католицької церкви як результат переплетення внутрішніх суперечностей всередині самої церкви (“латинізатори” – “східники”, клір – вірні), прагнення РПЦ до об'єднання своєї “канонічної території” та інтересів радянського керівництва в Західній Україні є цінним внеском автора у студії з цього питання.

З методологічного боку заслуговує на увагу те, що, зображуючи реалії возз'єднання процесу до і після Львівського собору у березні 1946 р., автор зосереджує свою увагу на Львівській єпархії, виходячи з наявності джерел, проте зроблені узагальнення поширює також на процеси, характерні для решти західноукраїнських єпархій. Особливо вдалим засобом, що дозволяє авторові точно окреслити ситуацію в Західній Україні, є

---

<sup>19</sup> Перелік джерел та літератури займає майже тридцять сторінок тексту: с.260–289.

протиставлення її аналогічному возз'єднавчому процесу на Закарпатті (розділ VII “Ліквідація греко-католицької церкви в Закарпатті”).

Дві базові проблеми порушує автор у своїй монографії: проблему спадкоємності “церковно-національної політики” московського уряду щодо греко-католицької церкви та проблему ролі РПЦ у її ліквідації. Питання, яке не виноситься автором у центр уваги, проте до якого він постійно звертається в дослідженні, стосується “консерватизму” віруючого греко-католицького населення як дієвого чинника опору процесу “возз'єднання”. Подаючи історичну характеристику взаємин греко-католицької церкви з політичною владою (розділ I “Греко-католицька церква в Україні: історичний вступ”) і далі зосереджуючись детально на кожному з етапів ліквідаційного процесу (розділи: II “Перша зустріч (1939–1941)”, III “Радянська реокупація Західної України та пошук шляхів до *modus vivendi*”, IV “Атака на церкву (1945–1946)”, V “Возз'єднання” греко-католицької церкви з РПЦ”: “Львівський Собор”, VI “Галичина після “возз'єднання”), автор поступово підводить читача до розв'язання поставлених проблем. Він однозначно стверджує спадкоємність імперсько-радянської політики щодо греко-католицької церкви. На його думку, причини насильницької ліквідації церкви слід шукати, насамперед, не в марксистсько-ленінському характері ідеології радянського керівництва, а в тому, що, подібно до імперського уряду, ліквідуючи українську греко-католицьку церкву, воно намагалося позбутися останніх перепопн релігійного та національного характеру на шляху до повної русифікації українського населення (с.235).

Відповідаючи на запитання про роль Московського патріархату в ліквідації греко-католицької церкви, автор менш категоричний, хоча відповідь його досить зрозуміла. З одного боку, він вказує на повну гармонію в поглядах Московської патріархії та комуністичного керівництва на “греко-католицьку проблему” (с.58)<sup>20</sup>, з іншого – підкреслює, що після сталінського нищення церкви у 20 – 30-х роках ХХ ст. Московська патріархія була “занадто слабкою”, щоб відігравати провідну роль у “возз'єднавчій кампанії” (с.59). Як висновок, звучить твердження автора про те, що на відміну від своєї ролі в імперський період Московська патріархія відіграла лише другорядну роль у ліквідації греко-католицької церкви у другій половині ХХ ст. (с.239).

Широка джерельна база дослідження, проблематика, уникнення автором поверхових та спрощених оцінок, різноманітність використовуваних методологічних підходів (зокрема, часте звернення до канонічних питань та залучення методів культурної антропології) – все це викликає потребу детальнішої уваги до аналізованої монографії з боку академічної аудиторії.

---

<sup>20</sup> Тут автор знову звертається до проблеми спадкоємності, твердячи, що протягом всієї історії греко-католицька церква була перешкодою на шляху до реалізації ідеї про “Москву – Третій Рим” та єднання українського і білоруського народів з російським (с.2).

*Young G. Power and the Sacred in Revolutionary Russia: Religious Activists in the Village.* – University Park: Pennsylvania State University Press, 1997. – 307 p.

Монографія американської дослідниці Гленніс Янг<sup>21</sup> “Влада і сакральне в революційній Росії: релігійні активісти на селі” є багато в чому роботою новаторського характеру, якою авторка засвідчує нові напрями дослідження взаємин православної церкви з комуністичним режимом. Дослідниця, у центрі наукових зацікавлень якої є, з одного боку, політична культура, головню, “селянська політика”, а з іншого – православна церква пізньоімперського та революційного й ранньосталінського періоду в Росії, використала при написанні своєї роботи надзвичайно широкий комплекс джерел. Окрім центральних архівів та бібліотек Москви й Санкт-Петербурга, вона опрацювала архіви фундації Гувера (Hoover Institution), Бібліотеки конгресу США, Православної духовної семінарії св. Володимира та традиційне джерело для всіх дослідників історії церкви в Радянському Союзі – архів Кестонського інституту. Авторка скрупульозно проаналізувала всю антирелігійну пресу періоду, насамперед газету Спілки війовничих безбожників “Безбожник”. Попри те, що джерельна база справляє враження навіть на досвідченого дослідника, далеко не в залученні великої кількості джерел слід шукати основний внесок дослідниці у вивчення православ'я в комуністичну епоху. Теоретична база дослідження та методологія авторки пояснюють, чому монографія заслуговує на якнайпильнішу увагу вітчизняних істориків.

Гленніс Янг розпочала свою наукову кар'єру, вивчаючи “селянську політику” під керівництвом визначних американських спеціалістів з цього питання Ніколаса Рязановського (Nicholas Ryazanovsky), Моша Левіна (Moshia Lewin) та Грегорі Фріза (Gregory Freeze). Необхідні теоретичні знання допомогли їй на основі досить конкретного дослідження зробити більш узагальнені висновки про відмінність позиції, що її займає в суспільстві церква, яка ідентифікує себе з режимом, та церква, що протистоїть режимові, а також про взаємини держави та суспільства в період непу.

Окреслюючи свій загальний методологічний підхід, авторка рішуче відмежовується від дослідників, які розглядають церкву як “пасивний об'єкт” державної політики (с.3). На її переконання, державно-церковні взаємини були двобічним процесом, і саме на розгляд “іншого”, малодослідженого, боку взаємин і спрямовує дослідниця свою увагу (с.4). З таким підходом Янг ставить перед собою завдання дослідити, як віра та релігійна практика сільського населення впливали на визначення національної і релігійної політики уряду та розв'язання ним “селянського питання” в

<sup>21</sup> Гленніс Янг викладає на факультеті історії у Вашингтонському університеті. Вона була однією з перших зарубіжних учених, що отримали можливість відвідати Радянський Союз у 1987–1989 рр. і працювати за програмою обміну спеціалістів Fulbright.

період непу (с.4). Читач, однак, може зробити висновок, що авторка здійснює навіть більше, ніж сама ставить собі за завдання. Вона змогла змалювати картину не “двосторонніх” взаємин, а між трьома сторонами, кожна з яких переслідувала свої цілі, відмінні, а часом і зовсім протилежні до цілей інших двох сторін, різновекторні дії яких і формували релігійну картину на селі в непівській Росії. Взаємодію цих трьох сил авторка розглядає, аналізуючи “основні зони конфлікту”, а саме: сім’ю, школу, семіотику села та виборчу політику.

Перша з цих сторін – це активісти-віруючі, яким доводилося відстоювати свій погляд на роль церкви в селі не лише перед активістами-безбожниками, загальною масою своїх односельців, але й перед церковною ієрархією, яка негативно ставилася до активізму віруючих<sup>22</sup>, що мав яскраве політичне забарвлення (розділи: I “Іронічні початки”, VI “Парафіяльна демократія”, VII “Підтримуючи життя у парафії”). Зокрема, за твердженням Янг, намагання зберегти будівлю церкви як символ автономії та центр сільського життя перетворювалося на основне політичне завдання віруючих (с.220).

Іншу сторону взаємин представляло парафіяльне духовенство, яке за умов післяреволюційної дезінтеграції та відповідної політики режиму втратило підтримку ієрархії і змушене було відстоювати свою позицію і право на життя, вступаючи у відкритий конфлікт з урядовою політикою (с.161–170) і намагаючись повернути собі авторитет в очах сільського населення, втрачений церквою в імперський період. На думку авторки, ця “боротьба за виживання” сприяла остаточному окресленню нової соціально-політичної ідентичності парафіяльного духовенства (с.14, 190)<sup>23</sup>. Основним її елементом було те, що священник вважав себе і сприймався парафіянами передусім як пастор, що виконує важливі суспільні функції, і лише потім – як служитель Бога, що задовольняє духовні потреби віруючих (розділ V “Несподівана непіддатливість”).

Третім учасником взаємин виступала держава, яка спершу через розпорошені “антирелігійні гуртки” та комсомольську організацію (розділ III “Спалені небесами”), а після заснування Спілки безбожників у 1924–1925 рр. в основному через неї (розділ IV “Оточуючи небеса”) намагалася “секуляризувати” село<sup>24</sup>, розглядаючи це як неодмінну умову встановлення свого повного там контролю. Авторка протиставляє основні цілі радянського законодавства в релігійній сфері та реальні наслідки легального відокремлення церкви від держави й визнання парафії як єдиної церковної одиниці в очах закону (розділ II “Дивні парадокси”). Завдання, яке ставить перед собою авторка, постійно змушує її звертатися до питання

---

<sup>22</sup> Особливо в контексті декларації патріарха Тихона, зробленої ще 1918 р., про “аполітизм” церкви.

<sup>23</sup> Ця самоідентичність, за словами Янг, почала формуватися в середовищі духовенства в період після реформ (с.20, 170).

<sup>24</sup> Це завдання Янг називає однією з найбільш “амбітних програм непу” (с.79).



про “народну релігійність” і народний антиклерикалізм та їхню відмінність від інституційної релігійності й урядового атеїзму. Звернення дослідниці до цієї проблеми, її намагання дати певні теоретичні узагальнення та запропонувати методологію вивчення є ще одним важливим чинником, який поряд з новаторським методологічним підходом перетворює її монографію на важливий внесок у вивчення взаємин церкви й держави та церкви й суспільства в радянській державі.

Запропонований огляд лише відкриває українському читачеві деяку англомовну літературу про становище церкви в радянській державі. Безперечно, українські науковці повинні бути толерантними до здобутків західної історичної науки і, зберігаючи критичне ставлення до праць зарубіжних істориків, все ж таки брати їх до уваги, визначаючи власні теоретичні й методологічні підходи та звертаючись до проблем, що потребують вирішення. Що ж до тем, які зустрічаються практично в кожній з розглянутих праць, то можемо виділити основні: консерватизм церкви, характер “народної релігійності” як відмінний від “офіційної релігійності”, спадкоємність традиції у визначенні радянської політики в релігійній сфері та характеру державно-церковних взаємин у радянській державі. З методологічного боку відмова від вивчення винятково державної політики щодо церкви й розробка методів вивчення державно-церковних взаємин як двосторонніх є основними даними, які може дати західна історіографія вітчизняним дослідникам.

Цікаво також зауважити, що, звертаючись до розгляду українських реалій, переважна більшість дослідників підкреслює два основні моменти. По-перше, високий ступінь релігійності українського населення. По-друге, тісну взаємопов’язаність релігійного та національного чинників в Україні. Гармонія в поглядах українських та зарубіжних учених на ці питання наводить на думку, що вказані особливості справді є визначальними для розуміння релігійності населення та становища православної і греко-католицької церков в Україні.