

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
ЗАПОРІЗЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ

На правах рукопису

ІГНАТУША Олександр Миколайович

УДК: 281.96 (477)(091)

**ІНСТИТУЦІЙНИЙ РОЗКОЛ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ В УКРАЇНІ
В УМОВАХ МОДЕРНІЗАЦІЇ (XIX ст. – 30-ті рр. XX ст.)**

07.00.01 – Історія України

Дисертація на здобуття наукового ступеня
доктора історичних наук

Науковий консультант:
Тимченко Сергій Михайлович
доктор історичних наук, професор

Запоріжжя – 2006

ЗМІСТ

ПЕРЕЛІК УМОВНИХ СКОРОЧЕНЬ	4
ВСТУП	7
РОЗДІЛ 1. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ПРОБЛЕМИ ДОСЛІДЖЕННЯ	21
1.1. Методологічна база дослідження	21
1.2. Історіографія проблеми	33
1.3. Джерельна база дослідження, особливості її формування, структури та актуалізації	74
РОЗДІЛ 2. СОЦІОКУЛЬТУРНІ ТА ЕТНОПОЛІТИЧНІ ПЕРЕДУМОВИ І ФАКТОРИ РОЗКОЛУ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ В УКРАЇНІ	95
2.1. Формування особливостей православ'я в Україні: (X–XVIII ст.)	95
2.2. Соціально-політична адаптація Російської православної церкви в Україні до умов нового часу (XIX – початок XX ст.)	108
2.3. Українське суспільство перед викликом модернізації церкви (XIX – початок XX ст.)	126
2.4. Поглиблення інституційної кризи офіційної церкви (1905–1914 рр.)	168
РОЗДІЛ 3. ІНСТИТУЦІЙНИЙ РОЗКОЛ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ ТА МОДЕРНІ ФАКТОРИ ЙОГО ПОГЛИБЛЕННЯ: 1914 – 30-ті рр. XX ст.	201
3.1. Вплив світових цивілізаційних процесів 20–30-х рр. XX ст. на модернізацію українського православ'я	201
3.2. Розлом православної церкви як явище формування нової структури в національній революції (1914–1922 рр.)	227
3.3. Комуністична система як фактор інституційного розколу та дезінтеграції православ'я в Україні (20–30-ті рр. XX ст.)	258

РОЗДІЛ 4. ОРГАНІЗАЦІЙНА СТРУКТУРА ПРАВОСЛАВНИХ КОНФЕСІЙ УКРАЇНИ ЯК ВИЯВ ІНСТИТУЦІЙНОГО РОЗКОЛУ ЦЕРКВИ: 1920–1930-ті рр.	298
4.1. Екзархат РПЦ в Україні та його інституційні трансформації	298
4.2. Адміністративна модернізація УАПЦ: від канонічної революції до еволюції	319
4.3. Українська православна церква: між демократизацією й централізацією	340
4.4. Українська Синодальна церква: її організаційна структура і трансформації	353
4.5. Соборно-єпископська церква: “канонічна альтернатива” національного реформування православ’я	377
ВИСНОВКИ	391
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ І ЛІТЕРАТУРИ	400
ДОДАТКИ	477

ПЕРЕЛІК УМОВНИХ СКОРОЧЕНЬ

Агітпроп – відділ пропаганди і агітації

Адмінвідділ – адміністративний відділ

Адмінуправління – адміністративне управління

АК – Антирелігійна комісія

Архієп. – архієпископ

БОПУПАЦ – Братське об'єднання парафій Української православної автокефальної церкви

Виконком – виконавчий комітет

ВКП(б) – Всеросійська Комуністична партія (більшовиків)

ВНК, НК – Всеросійська надзвичайна комісія, надзвичайна комісія

Вол. – волость, волосний

ВПЦР – Всеукраїнська православна церковна рада

ВУВЦУ – Всеукраїнське вище церковне управління

ВУЦВК – Всеукраїнський центральний виконавчий комітет

ВУЦР – Всеукраїнська церковна рада

ВУЧК – Всеукраїнська надзвичайна комісія

ВЦВК – Всеросійський центральний виконавчий комітет

ВЦР, ВЦС – Вища церковна рада Російської Православної Церкви

ВЦУ – Вище церковне управління

Губ. – губернія, губернський

ДПУ, ГПУ – Державне політичне управління

ДХЦ – Діяльно-Христова церква

Єп. – єпископ

ЖЦ – Жива Церква

ІПВ – Інтернаціонал пролетарських вільнодумців

ІПЦ – Істинно-Православна церква

КНС – Комітет незаможних селян

КП(б)У – Комуністична партія (більшовиків) України

Ліквідком – ліквідаційна комісія по відокремленню церкви від держави

МЕКОСО – Міжвідомча комісія у справах спілок і союзів

Митр. – митрополит

НАН України, НАНУ, АН – Національна академія наук України, Академія наук

НЕП, неп – Нова економічна політика

НКВС, НКВД – Наркомат внутрішніх справ України

НКЗ – Народний комісаріат земельних справ

НКО – Народний комісаріат освіти

НКЮ, Наркомюст – Народний комісаріат юстиції

НТШ – Наукове товариство ім. Т. Шевченка

ОДПУ – Об'єднане державно-політичне управління

Окр. – округ, окружний

Патр. – патріарх

Політбюро – Політичне бюро

Прот. – протоієрей

Проф. – професор

Рай., р-н – район, районний

РКП(б) – Російська Комуністична партія (більшовиків)

РНК, Раднарком – Рада народних комісарів

РПЦ – Російська православна церква

РСДРП – Російська соціал-демократична робітничка партія

РСФРР – Російська Соціалістична Федеративна Радянська Республіка

РУП – Революційна українська партія

СБ, СВБ – Спілка безвірників, Спілка войовничих безвірників, Спілка войовничих безбожників

СБУ – Служба безпеки України

Св. Синод – Святійший Синод, Священний Синод

СВУ – Спілка визволення України

Свящ. – священник

Сільрада – сільська рада

СРСР – Союз Радянських Соціалістичних Республік
УАПЦ – Українська автокефальна православна церква
УВУ – Український вільний університет
УНР – Українська народна Республіка
УПАЦ – Українська православна автокефальна церква
УПЦ – Українська Православна Церква
УРСР – Українська Радянська Соціалістична Республіка
УСДРП – Українська соціал-демократична робітничка партія
УСРР – Українська Соціалістична Радянська Республіка
УЦР – Українська Центральна Рада
ЦВК – Центральний виконавчий комітет
ЦК – Центральний комітет
ЦКК – Центральна контрольна комісія
ЦКНС – Центральна комісія незаможних селян

ВСТУП

Актуальність теми зумовлена необхідністю комплексної розробки проблеми інституційного розколу православної церкви в Україні, який формувався протягом XIX ст., відбувся під впливом національної революції початку XX ст. і зберігався весь міжвоєнний період XX ст. Розкол надовго визначив обличчя інституційованої релігійності. Він має очевидний вплив на сьогодення, позначене релігійним відродженням і трансформацією церковних структур.

Новий розкол, який стався наприкінці 80-х рр. XX ст., створив безліч загальносуспільних і релігійно-системних проблем. Суперечністю пріоритетів значимих соціальних груп він дестабілізує суспільство, виливається в гостру міжконфесійну боротьбу. Все це не дозволяє легковажити означеним явищем і спонукає до його всебічного осмислення.

Ключовим виступає перший зі згаданих розколів: його витoki, динаміка, соціальні параметри. Повторюваність розколів спонукає до аналізу їхньої природи, проявів і наслідків заради мінімізації деструктивного впливу.

Водночас привертає до себе увагу пов'язаність явища розколу з масштабними церковними реформами, серед яких завжди виступало інституційне дистанціювання православної України від Московського патріархату. Цей взаємозв'язок спрямовує дослідницьку ретроспективу в систему координат українського націотворення та європейської модернізації.

Дисертаційна проблема закликає до осмислення європейського контексту історії українського національного церковного руху, етно- і геополітичних аспектів його регіональної специфіки. Вона порушує важливу суміжну проблему українсько-російських церковних взаємовідносин. У ній віддзеркалились питання політичних, соціальних та інституційних проявів радикальних церковних рухів в умовах більшовицької модернізації суспільства,

значення регулятивного впливу держави, особливості соціальної бази їх учасників, ступені соціального радикалізму, національної ідентифікації тощо.

Проблема набуває резонансу в умовах формування громадянського суспільства в Україні, дискусій про створення єдиної помісної української церкви. Вона орієнтує на світовий контекст осягнення історії українського церковного руху, етно- і геополітичних його аспектів, на розгляд суміжних проблем українсько-російських відносин, регулятивного впливу держави, особливостей соціальної бази їхніх учасників.

Україна суспільство, що робить свій європейський вибір, має глибше осмислити своє історичне місце в загальноєвропейських соціокультурних, міжетнічних, міждержавних, міжконфесійних процесах.

Зазначений контекст дослідження мало розроблений у вітчизняній та зарубіжній історіографії і спроможний збагатити історичну думку.

Потужна практична і теоретична значимість проблеми, концептуальні висновки надають можливості суттєвої мінімізації деструктивного впливу розколу на українське суспільство.

Зв'язок роботи з планами наукових робіт установи. Дисертацію виконано в рамках науково-дослідних тем історичного факультету Запорізького національного університету “Українське націотворення в контексті європейського відродження XIX – на початку XX століть” (номер державної реєстрації – 0100U001734) та “Модернізаційний процес в Україні в другій половині XIX ст. – першій половині XX ст.” (номер державної реєстрації – 0103U000731). Особистим внеском дисертанта в розробку теми є дослідження аспектів модернізації, пов'язаних з характером інституційних процесів у конфесійному середовищі.

Об'єктом дослідження є православна церква в Україні як інституційна система в соціокультурній і національно-політичній модернізації суспільства.

Предметом дослідження є природа і динаміка церковного розколу у процесі українського націотворення, який вивчається крізь призму структурного аналізу суспільних явищ і церковно-ієрархічних сил.

Досліджуються економічні, правові, політичні, культурно-антропологічні виміри соціальної й національної парадигми в організаційній трансформації конфесій. Аналізуються прояви й обставини, за яких відбувалися дезінтеграційні та реінтеграційні процеси, що визначили інституційне обличчя православної церкви в Україні.

Хронологічні рамки дослідження охоплюють період від початку XIX ст. до кінця 30-х рр. XX ст., який поєднав явища формування індустріального суспільства і модерної української нації.

Нижня хронологічна межа визначається початком зрушень традиційного суспільства, змін у церковній організації в контексті соціальної та національної мобілізації. Верхня межа зумовлена початком Другої світової війни, яка принесла зміну суспільного становища релігійних інституцій.

Головну увагу приділено періоду загострення латентної фази конфлікту й переходу її у відкриту форму розколу під впливом національної революції 1914–1922 рр. та до кінця 30-х рр. XX ст., тобто часу оформлення конфесій, їх суспільної й політичної легітимізації, соціальної та інституційної адаптації і наступної дезінтеграції під тиском державного диктату. Він умістив у себе модернізацію за радянським зразком, для якої спільними були затухаючі впливи революції, суперечлива національна політика, утвердження тоталітаризму з відповідними проявами в житті церкви.

З огляду на специфіку предмета дослідження та для визначення рис інституційного стану православ'я в Україні на початок модерної доби у дисертації подано короткий екскурс усього попереднього існування християнської церкви в Україні.

Територіальні рамки дисертаційного дослідження визначаються кордонами українських етнічних земель, які у XIX – на початку XX ст. входили до складу Російської імперії, під час національної революції – до складу українських національних державних утворень, а в 20–30-ті рр. XX ст. – до складу УРСР, де, власне, відбувалося формування засад церковного розколу і сам розкол православної церкви.

Мета дослідження – визначити генезу і характер інституційного розколу православної церкви в Україні в контексті світового процесу модернізації та взаємодії соціокультурних чинників; пояснити поліваріантність, масштаби розколу, особливості організаційного устрою та еволюції конфесій, що виникли внаслідок нього.

Досягнення мети передбачає розв’язання **таких завдань**:

- переосмислити історіографічні оцінки розколу церкви в Україні, зокрема – про відмінність церковного реформаторства до і після 1917 р.;
- охарактеризувати стан джерельної бази проблеми і визначити шляхи її актуалізації та перспективні напрямки досліджень;
- здійснити історичну реконструкцію інституційного розколу православної церкви в Україні, розкрити його модернізаційну природу;
- простежити потужність і динаміку тиску політизованої культури, динаміку розколу й церковного реформаторства;
- з’ясувати роль українського націотворення в розколі РПЦ; дослідити його зв’язок з проявами трансформації церкви;
- охарактеризувати значення таких глобальних факторів як цивілізаційні виклики, національна революція, державно-політична система з точки зору їхнього впливу на трансформацію церковних інституцій;
- пояснити множинність варіантів розколу церкви в Україні 20–30-х рр. ХХ ст.;
- у порівняльному аспекті охарактеризувати специфіку будови конфесій й суспільного відгуку різних конфесій на модернізацію;
- визначити місце різних сил церковної ієрархії в проектах модернізації церкви ХІХ – 30-х рр. ХХ ст., ступінь і динаміку їхньої активності.

Обґрунтованість і достовірність наукових положень, висновків і рекомендацій, сформульованих автором, обумовлені репрезентативністю аналізованих джерел, комплексним використанням класичних методів історичних досліджень, повторюваністю результатів при характеристиці явищ у

різних системах суспільного розвитку з використанням різних методик їхнього оцінювання.

Наукова новизна дисертації визначається постановкою проблеми та її концептуальною розробкою. Вперше у широкому цивілізаційному контексті показано сутність структурних перетворень православної церкви в Україні протягом ХІХ ст. – 30-х рр. ХХ ст. Розкол церкви, його генеза та прояви вперше висвітлені на різних структурних рівнях, у проекції подібних явищ у церквах світу, передусім – Центральної та Східної Європи, у поєднанні соціальної та національної парадигми.

Доведено положення про спадковість реформаторського руху в церкві в Україні до і після 1917 р., зокрема, у 20–30-х рр. ХХ ст., у контексті націотворення.

Із залученням нових комплексів джерел встановлено суспільне значення вітчизняних модернізаційних релігійних рухів, доведено їхню спорідненість з масовими політичними й соціальними рухами.

Обґрунтовано твердження про ключову роль українсько-російського національного конфлікту в розколі РПЦ в Україні на різних його етапах. Трансформації РПЦ оцінюються як колапс конфесії під час генерування опозиційних щодо неї національної державності та церкви. Проаналізовано парадокс втрати єдності РПЦ в Україні та пояснено феномен рецепції її імперської моделі за радянських часів. Зроблено висновок, що розкол у православ'ї України був проміжною ланкою модернізації. Він призвів до формування нових конфесій і є кроком до релігійного плюралізму та консолідації православних ідеєю української національної церкви.

З'ясовано обумовленість багатоваріантності розколу національно-політичними та канонічними установками лідерів і неоднорідністю соціальної бази релігійного середовища. Розкрито формування й впровадження відмінних за сутністю концепцій територіальної та національно-культурної української автокефалії. У порівняльному аспекті простежено специфіку й динаміку змін в устрої, ідейно-організаційних принципах конфесій, способах їхнього

пропагування християнських цінностей. Охарактеризовано соціальну базу рухів і конфесій, особливості ставлення до модернізації церкви різних соціальних верств.

Наукове значення дисертації полягає в можливості концептуального осмислення розколу як частини системної кризи традиційної інституційованої релігійності в процесі модернізації та прояву конфлікту національно-конфесійних ідентичностей в умовах формування й трансформування націй. Дисертаційна робота пояснює та унаочнює динаміку змін православної церкви, що є ключовою для розуміння сучасних проблем і перспектив інституційного стану українського православ'я.

Практичне значення дисертації. Робота збагачує практику досліджень доданням історіографічних стереотипів. Визначено шляхи актуалізації джерельної бази проблеми на основі джерел церковних організацій, органів державної влади та громадських установ, церковної періодики та матеріалів усної історії.

Дослідження орієнтує суспільствознавців, керівників державних і релігійних інституцій на використання історичного досвіду при розв'язанні проблем міжконфесійних і державно-церковних відносин.

Основні висновки й результати дослідження були використані в навчальному процесі при викладанні курсів “Давня та нова історія України”, “Історія релігій” та спецкурсів “Історія релігій і церкви в Україні”, “Джерела з історії України”, при підготовці навчальних і методичних посібників і програм.

Особистий внесок здобувача полягає в самостійній постановці й вирішенні всього комплексу завдань дисертаційного дослідження. У працях, виданих у співавторстві, внесок автора полягає в опрацюванні матеріалу й написанні тексту.

Апробація результатів дисертації. Основні положення й висновки дослідження були апробовані на 24 наукових конференціях, серед яких міжнародні – “Відродження української державності: проблеми історії та культури” (Одеса, 1996), “Проблеми політичної історії Криму: підсумки і

перспективи” (Сімферополь, 1996), “Український церковно-визвольний рух і утворення Української автокефальної православної церкви” (Київ, 1996), “Міжнародні зв’язки народів Європи” (Запоріжжя, 1996), “Історія релігій в Україні” (Львів, 1997–2006), “Гетьман Павло Скоропадський та Українська держава 1918 року” (Київ; Чернігів; Тростянець, 1998), II Міжнародний науковий конгрес українських істориків “Українська історична наука на сучасному етапі розвитку” (Кам’янець-Подільський, 2003), “Історія і політика у кількісних вимірах: очима молодих дослідників” (Донецьк, 2004), “Насилля влади проти свободи сумління: репресивна політика радянської держави щодо християнських церков і віруючих (ідейні засади, механізми реалізації, історичні наслідки)” (Київ, 2006); всеукраїнські – “Всеукраїнська Міжнародна християнська асамблея” (Київ, 1998), IX Всеукраїнська наукова конференція “Історичне краєзнавство на межі тисячоліть: досвід, проблеми, перспективи” (Дніпропетровськ, 1999), “Адміністративний устрій та самоврядування в Україні XVII–XX ст.” (Запоріжжя, 1999); регіональні – II регіональна наукова конференція “Східна Україна: характерні тенденції та особливості розвитку в XX ст.” (Донецьк, 2001), IV та V Сумські обласні наукові історико-краєзнавчі конференції (Суми, 2001, 2003).

Дисертація обговорена і рекомендована до захисту на засіданні кафедри новітньої історії України Запорізького національного університету.

Публікації. Результати дисертаційного дослідження опубліковані у 50 публікаціях автора загальним обсягом близько 73 др. арк., серед яких одна індивідуальна монографія (35 друк. арк.), розділи в двох колективних монографіях, 32 наукові статті у періодичних фахових виданнях України, 18 публікацій матеріалів і тез наукових конференцій, читань.

Монографії.

1. Інституційний розкол православної церкви в Україні: генеза і характер (XIX ст. – 30-ті рр. XX ст.). – Запоріжжя: Поліграф, 2004. – 440 с.

2. Церква та національне державотворення // Українська революція: 1917 – початок 1918 рр. (Проблеми, пошуки, узагальнення). – Запоріжжя:

Просвіта, 1998. – 264 с. (Текст на с. 189–230; співавтори: Ф.Г. Турченко, Г.Ф. Кривоший, О.В. Старух, Т.С. Геращенко, Л.П. Гарчева).

3. Міжконфесійні взаємини на Півдні України XVIII–XX століття / А.В. Бойко, О.М. Ігнатуша, І.І. Лиман, В.І. Мільчев. – Запоріжжя: РА “Тандем–У”, 1999. – 252 с. (Текст на с. 106–133; додатки на с. 221–240).

Рецензії.

Карліна О.М. Рецензія на книгу: Інституційний розкол православної церкви в Україні: генеза і характер (XIX ст. – 30-ті рр. XX ст.). – Запоріжжя: Поліграф, 2004. – 440 с. // Збірник навчально-методичних матеріалів і наукових статей історичного факультету Волинського державного університету ім. Лесі Українки. – Луцьк, 2004. – Вип. 9. – С. 76.

Андрєєв В.М. Дослідження історії української церкви: візія сучасного історика // Південний архів. Зб. наук. праць. Історичні науки. – Херсон: Вид-во ХДУ, 2004. – Вип. 17. – С. 118–121.

Власенко В.М. Олександр Ігнатуша. Інституційний розкол православної церкви в Україні: генеза і характер (XIX ст. – 30-ті рр. XX ст.). – Запоріжжя: Поліграф, 2004. – 440 с. // Сумська старовина. – 2004. – № XIII–XIV. – С. 286–289.

Статті у наукових фахових виданнях.

4. Документи державних архівів України з історії Української автокефальної православної церкви (1917–1930 рр.) // Архіви України. – 1994. – № 1–6. – С. 44–56.

5. Православна церква на Катеринославщині у 1918 р. // Студії з архівної справи та документознавства / ГАУ, Наук.-дослід. ін-т архів. справи та документознавства. – К., 1999. – Т. 5. – С. 181–187.

6. Адміністративний устрій ранньої Української автокефальної православної церкви (1921 р.) // Наукові праці історичного факультету Запорізького державного університету. – Запоріжжя: “Тандем-У”, 1999. – Вип. VIII. – С. 17–32.

7. До питання про становище православних конфесій на Півдні України в 20–30-х рр. ХХ ст. (соціально-політичний аспект) // Наукові праці історичного факультету Запорізького державного університету. – Запоріжжя: ЗДУ, 2000. – Вип. ІХ. – С. 98–122.
8. Українська автокефалія та ідея державотворення // Культурологічний вісник. – Запоріжжя: Просвіта, 2001. – Вип. 7. – С. 103–109.
9. Православні церкви України в контексті їх видавничої діяльності: 20-і рр. ХХ ст. // Наукові записки. Зб. праць молодих вчених та аспірантів / Ін-т укр. археографії та джерелознавства ім. М.С. Грушевського. – К., 2001. – Т. 7. – С. 549–568.
10. Історичний поступ українського православ'я: пошук нової парадигми // Наукові праці історичного факультету Запорізького державного університету. – Запоріжжя: ЗДУ, 2001. – Вип. ХІІІ. – С. 40–65.
11. До питання про взаємне ставлення Української Автокефальної Православної Церкви та Української Греко-Католицької Церкви у міжвоєнний період ХХ ст. // Сумська старовина. – 2001. – № VIII–IX. – С. 46–59.
12. До характеристики архівних джерел з історії православної церкви та міжцерковних відносин в Україні: 20–30-ті рр. ХХ ст. // Проблеми історії України: факти, судження, пошуки / Ін-т історії України НАН України. – К., 2002. – Вип. 6. – С. 60–69.
13. Чому розкололось православ'я України? (Характер конфліктів 20-х – початку 30-х рр. ХХ ст.) // Грані. – 2002. – № 1 (21). – С. 79–83.
14. Боротьба держави проти церкви в Україні: кампанії 20–30-х рр. ХХ ст. // Вісник Запорізького юридичного інституту. – 2002. – № 1 (18). – С. 239–250.
15. Національний церковний рух в православному середовищі на Запоріжжі в 20–30-х рр. ХХ ст. // Культурологічний вісник. – Запоріжжя: Просвіта, 2002. – Вип. 8. – С. 40–49.

16. Державно-церковні взаємини в Україні 20–30-х рр. ХХ ст. у світлі сучасної історіографії // Південний архів. Зб. наук. праць. Історичні науки. – Херсон: Вид-во ХДУ, 2002. – Вип. 7. – С. 44–50.

17. Джерела до вивчення суспільних процесів у середовищі старообрядців південної України (XIX–XX ст.) // Архівознавство. Археографія. Джерелознавство: Міжвідомчий наук. зб. – К. ЦІМРД ЦДА України, 2002. – Вип. 5. – С. 319–329.

18. Реакція Російської православної церкви на модернізаційний виклик новоєвропейського суспільства: український аспект (XIX – початок ХХ ст.) // Наукові праці історичного факультету Запорізького державного університету. – Запоріжжя: ЗДУ, 2002. – Вип. XV. – С. 88–98.

19. Соборно-Єпископська церква на Сумщині в 20–30 роках ХХ ст. // Сумська старовина. – 2002. – № X. – С. 76–81.

20. Національна модернізація православної церкви за часів української революції 1914–1920 рр.: відгук на кризу чи крок до розколу? // Література та культура Полісся. – Ніжин: НДПУ, 2002. – Вип. 21. – С. 150–159.

21. Українське церковне відродження в контексті новоєвропейської модернізації (XIX – початок ХХ ст.) // Культурологічний вісник. – Запоріжжя: Просвіта, 2003. – Вип. 10. – С. 29–38.

22. Українське суспільство перед викликом новоєвропейської модернізації: православна перспектива (XIX – поч. ХХ ст.) // Наукові праці історичного факультету Запорізького державного університету. – Запоріжжя: Просвіта, 2003. – Вип. XVI. – С. 55–69.

23. Радянський апарат як знаряддя боротьби проти церкви в Україні 20–30-х рр. ХХ ст. // Наукові праці: Науково-методичний журнал. – Миколаїв: Вид-во МГДУ ім. Петра Могили, 2003. – Т. 26. – Історичні науки. – Вип. 13. – С. 92–98.

24. Руйнація конфесійної мережі в Україні 20–30-х років ХХ ст.: реалізація проекту безрелігійного суспільства // Науковий вісник Волинського державного університету ім. Лесі Українки. – 2003. – № 10. – С. 31–36.

25. Спілка войовничих безвірників України (1926–1941 рр.): продукт і знаряддя модернізації по-сталінськи // Український селянин. – 2003. – Вип. 7. – С. 53–56.

26. Голодомор 1932–1933 рр. на Сумщині в системі антицерковної боротьби держави // Сумська старовина. – 2003. – № XI–XII. – С. 80–84.

27. Національна церква чи інтернаціональне безвір'я: суперечні тенденції новоєвропейського розвитку (перша третина ХХ ст.) // Науковий вісник Дипломатичної академії України. – К.: ЗАТ “Видавничий дім “ДЕМІД”, 2003. – Вип. 8. – С. 449–459.

28. Європейські орієнтири українського православ'я (20–30-ті рр. ХХ ст.) // Вісник Дніпропетровського університету. – Дніпропетровськ, 2003. – Вип. 11. – С. 71–80.

29. Реєстраційні документи релігійних громад як масові джерела до вивчення історії церкви в Україні (20–30-ті рр. ХХ ст.) // Наукові праці історичного факультету Запорізького державного університету. – Запоріжжя: Просвіта, 2004. – Вип. XVII. – С. 265–280.

30. Статистика закриття церков про динаміку державної політики щодо церкви в 20–30-х рр. ХХ ст. // Історичні і політологічні дослідження. – Донецьк: Вид-во Донецького нац. ун-ту, 2004. – № 1 (19). – С. 180–188.

31. Православна церква за умов державного атеїзму: перший досвід співіснування в Запорізькому регіоні 1918–1920 рр. // Наукові праці історичного факультету Запорізького державного університету. – Запоріжжя: Просвіта, 2004. – Вип. XVIII. – С. 180–186.

32. Вектори антицерковної політики радянської держави в Україні в 20–30-х рр. ХХ ст. // Вісник Східноукраїнського національного університету імені Володимира Даля. – 2004. – № 9 (79). – С. 62–69.

33. Антисергіївська опозиція в Україні 1927–1941 рр. // Сумська старовина. – 2004. – № XIII–XIV. – С. 147–157.

34. Рух за модернізацію православної церкви в Україні як соціокультурне явище (1905–1914 рр.) // Наукові праці історичного факультету

Запорізького державного університету. – Запоріжжя: Прем'єр, 2005. – Вип. XIX. – С. 130–137.

35. Сучасна українська історіографія відносин православної церкви та радянської держави (1920–1930-ті рр.) // Український історичний журнал. – 2006. – № 2 (467). – С. 174–190.

Статті у наукових виданнях, матеріали, тези.

36. Держава та національна ідея в житті українських православних церков 20–30-х рр. XX ст. // Матеріали Міжнародної наукової конференції “Відродження української державності: проблеми історії та культури”, м. Одеса, 13–16 травня 1996 р. – Одеса: Черноморье, 1996. – Ч. I. – С. 97–98.

37. Фонд митрополита Кречетовича как источник изучения политических процессов в церкви и обществе // Проблемы политической истории Крыма: итоги и перспективы. Науч.-практич. конф. Материалы. Симферополь, 24–25 мая 1996. – Симферополь, 1996. – С. 47–49.

38. До питання про визнання українських православних церков Вселенським патріархатом (20-ті роки XX ст.) // Міжнародні зв'язки народів Європи. Матеріали наук. конф. 1–2 листопада 1996 р. – Запоріжжя: РА “Тандем–У”, 1996. – С. 64–66.

39. Православні Церкви в Україні у 20-х рр. XX ст. та взаємини між ними // Український церковно-визвольний рух і утворення української автокефальної православної церкви: Матеріали наук. конф. Київ, 12 жовтня 1996 р. – К.: Логос, 1997. – С. 121–138.

40. Видавнича діяльність братства “Діяльно-Христова Церква” // Історія релігій в Україні. Тези повідомлень VII Міжнар. кругл. столу (Львів, 12–14 травня 1997 р.). – Львів: ВПК “МВС”, 1997. – С. 82–83.

41. Передсоборні церковні з'їзди Київщини (березень-травень 1921 р.) // Історія релігій в Україні. Матеріали VIII Міжнар. кругл. столу (Львів, 11–13 травня 1998 р.). – Львів: Логос, 1998. – С. 105–107.

42. Видавнича діяльність українських християнських церков 20-х рр. XX ст. // Всеукраїнська Міжнародна християнська асамблея. Наук.-практич.

конф. Київ, 17–18 лютого 1998 р.: Доповіді, повідомлення. – К.: СП “Українська книга”, 1998. – С. 147–150.

43. “Вселенська церква нас не визнає” // Людина і світ. – 1998. – № 3. – С. 33–36.

44. Український екзархат Російської православної церкви на Півдні України в 20–30-х рр. ХХ ст. // Історія релігій в Україні. Праці Х Міжнар. наук. конф. (Львів, 16–19 травня 2000 р.).– Львів: Логос, 2000. – Кн. I. – С. 168–177.

45. Характер конфліктів в українському православ’ї: 20–30-ті рр. ХХ ст. // Східна Україна: характерні тенденції та особливості розвитку в ХХ ст. Доповіді та повідомл. II регіональної наук. конф. – Донецьк: Норд Комп’ютер, 2001. – С. 62–65.

46. Критичний огляд розвитку Синодальної церкви на Півдні України (20–30-ті роки ХХ ст.) // Архів. Документ. Історія. Сучасність: Зб. наук. статей та матеріалів. – Одеса: Друк, 2001. – Т. IV. – С. 214–221.

47. “Обновленство” 20–30-х рр. ХХ ст.: витвір ДПУ чи модернізаційний рух в православному середовищі? // Історія релігій в Україні. – Львів: Логос, 2004. – Кн. I. – С. 249–257.

48. Рух за модернізацію православної церкви (1905–1914 рр.) // Україна модерна і сучасна (історія, історіографія та джерелознавство). Матеріали наук. читань, присвячених 60-річному ювілею проф. Г.К. Швидько. – Дніпропетровськ: Національний гірничий ун-т, 2004. – С. 128–134.

49. Формування структури Української православної церкви (1930 р.) // Історія релігій в Україні. – Львів: Логос, 2005. – Кн. I. – С. 267–274.

50. Зміни канонічного статусу УПЦ–РПЦ в Україні у 20–30-х роках ХХ ст. // Історія релігій в Україні. – Львів: Логос, 2006. – Кн. I. – С. 286–293.

Структура дисертації визначена метою та завданнями дослідження. Дисертація складається зі вступу, чотирьох розділів, які поділено на підрозділи, висновків, списку використаних джерел і літератури (998 назв), додатків (15 позицій). Загальний обсяг дисертації становить 520 сторінок машинописного тексту, з них основного тексту – 399 сторінок.

У першому розділі охарактеризовано методологічну базу дисертаційного дослідження, зроблено аналіз джерел та історіографії проблеми. У другому розділі – висвітлено генезу розколу, його соціокультурні передумови, генеровані з початку ХІХ ст. до часу української демократичної революції 1914–1922 рр., тобто – на етапі латентної фази конфлікту. При цьому основну увагу приділено провідним суспільно-політичним процесам і характеристиці ментальних рис українського середовища у релігійній площині. Третій розділ присвячено характеристиці основних потужних новітніх факторів розколу православної церкви, якими виступили загальносвітові модернізаційні процеси, національна революція і комуністична державно-політична система. У четвертому розділі на фоні характеристики завершення розколу подано характеристику окремих конфесій, що виникли внаслідок втрати єдності православ'я. Визначено особливості устрою цих конфесій, їх інституційної природи, політичної, соціальної та канонічної еволюції. У висновках подано загальний підсумок дослідження, визначено роль і специфіку явища інституційного розколу православної церкви в Україні у контексті суперечливого процесу модернізації.

РОЗДІЛ 1

ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ПРОБЛЕМИ ДОСЛІДЖЕННЯ

1.1. Методологічна база дослідження

Методологічну основу роботи складає комплекс базових принципів: історизму, багатофакторності, всебічності, об'єктивності, які реалізуються за допомогою широкого спектру загальнонаукових, загальноісторичних, спеціальноісторичних та міждисциплінарних методів.

Їх поєднання зумовлене багатоплановістю теми, різним ступенем наукової розробки окремих її аспектів, широким хронологічним діапазоном, специфікою джерельної бази роботи та концептуальною стратегією підготовки комплексного, багаторівневого дослідження.

Спосіб дослідження історичних явищ, реалізований в дисертаційній роботі, об'єднав парадигми традиційної і модерністської історіографії. Дисертант спирається на інтегральний підхід до вивчення минулого, запропонований Школою “Аннали” (М. Блок, Л. Февр), основою якого є концепція синтетичної, структурованої історії. Принциповим у цьому підході є погляд на суспільство як багатоступеневу, слоїсту структуру. Теоретичні положення послідовника цієї школи Ф. Броделя [445], застосовані ним для вивчення історії цивілізацій і динамічності їх розвитку, зорієтували нас на: 1) сприйняття понять “система” і “модель” (умовний образ об'єкта чи системи об'єктів), у рамках яких вивчаються конкретні прояви людської активності, 2) дослідження ролі якнайширшого кола елементів соціальної культури, 3) синхронізацію як метод вивчення цієї активності.

На формулювання вищезазначених принципів позначилась “загальна теорія систем”, сформульована в 50-х рр. ХХ ст. Л. Берталанфі. Вона орієнтує на розуміння системи, як комплексу елементів, що знаходяться у взаємодії. Таке бачення нами було сприйнято з врахуванням висновків К. Леві-Строса про

поняття структури як моделі, зокрема – соціальної, оскільки поняття “соціальна структура” не належить до сфери реальної дійсності, а є збірним уявним [659].

Поряд із теоретичними основами системного підходу в новій соціальній історії, яку розробляли у її варіативності, у 60–80-х рр. ХХ ст. знайшла відображення теорія модернізації. Її сутність полягає у визнанні універсальності шляхів історичного розвитку в межах глобальних систем – цивілізацій. Під модернізацією розуміють процес змін у соціальних, економічних і політичних типах систем, які розвинулись на Заході з ХVІ ст. і поширились у світі. Характерними рисами цих змін був перехід від традиційного до індустріального суспільства, з притаманними йому явищами економічної та політичної свободи, зростанням соціальної мобільності, піднесенням освіти, що супроводжувалося виникненням і поширенням модерної демократії, появою двох нових великих суспільних сил – націоналізму й соціалізму [359, с. 14]. Зазначені системні зрушення відбувалися й у сфері суспільної свідомості, супроводжувалися процесом секуляризації, яка закономірно накладала відбиток на інституційний стан конфесійних систем.

Відповідно до теорії модернізації, поняття “капіталістична” і “соціалістична” формації (базові у марксистській соціології, тривале панування якої призвело до формування стереотипів методологічного мислення на пострадянських територіях) репрезентують не окремі етапи стадіального розвитку суспільства, а різні види єдиного типу цивілізації модерного часу.

Одним із знакових явищ цієї доби є формування модерних націй, на вивчення яких у історичному контексті звернули особливу увагу Б. Андерсен [416], Е. Гобсбаум [478], М. Грох, Е. Сміт [850] та ін.

В українську історіографію теорія модернізації і модерного націотворення увійшла працями істориків діаспори – І. Лисяка-Рудницького [673], О. Оглоблина [746], З. Когути [616; 617], Р. Шпорлюка [967; 968], П. Магочія [693], І. Шевченка [808] та ін. і продовжує знаходити нових прихильників. При цьому слухними вважаємо сумніви І. Лисяка-Рудницького щодо можливості винайдення єдиної однолінійної моделі розвитку для всього

людства. Сприйняття методологічних засад теорій багатоманітності цивілізаційного розвитку, характерних для сучасного розуміння процесу модернізації (третьої хвилі) переконує в існуванні “українського варіанту” модернізації та його церковно-інституційної складової, яка варта окремої дослідницької перспективи.

Вітчизняні історики творчо розвивають і застосовують цю теорію, знаходячи в ній простір для варіативності дискурсу [529]. Найбільш виразні приклади цієї варіативності показали Я. Грицак [359] (соціологічний підхід) і Н. Яковенко [975] (антропологічний підхід). У першому випадку було відкрито спільні грані українсько-європейської історії у вимірі загальної схеми відносно крупних соціальних систем, соціологічних, політологічних та інших закономірностей. У другому подано ближчий до “постмодерного” взіреть дослідження суспільної системи “знизу”, на рівні вивчення поведінки людей: конкретного індивіда; мікрогрупи, до якої він належить; його соціального прошарку, стану і т.д. [975, с. 14]. Мова йде про вивчення ментальних проявів на індивідуальному й колективному рівні. Такий методологічний дискурс, що дістав назву “антропологічної історії”, пов’язав дослідницьку перспективу з власним екзистенціальним досвідом історика, зорієнтував її на поглиблений діалог з історичними джерелами та відкрив перед нею широке поле застосування методів багатьох наук.

Зважаючи на вищезазначені теоретичні здобутки, автор дисертації використовує їх у своєму дослідженні, намагаючись тим самим максимально об’єктивізувати отримані історичні характеристики. Предметом досліджень стали не тільки зміни в ієрархізованих інституційних церковних системах, значних соціальних та політичних структурах і зв’язках між ними, а й у “нижчому” суспільстві, різнорідному та різнорівневому. Зокрема, це зміни на рівні свідомості й поведінки у моменти ломки старих цінностей серед різних груп духовенства (різного ієрархічного статусу, прошарків), управлінських структур (єпархіальних управлінь, благочиній, парафіяльних рад, церковних правлінь), мирян (серед церковних старост, активістів, церковної інтелігенції,

різномірних за соціальним статусом братств і сестринств), міського і сільського середовища у вибірково взятих і різнобічно розглянутих прикладах індивідуального та групового.

Цей дискурс у більшій мірі реалізується у частинах роботи, де охарактеризовано соціальне середовище в його ставленні до церкви та церковного розколу. Зазначене використання не відсунуло проблему історичного синтезу на другий план.

Автор дисертаційного дослідження також використовує пізнавальні здобутки різних більш ранніх методологічних концепцій соціологічного спрямування: М. Вебера, Е. Дюркгейма, К. Маркса.

Зокрема, у теоретичній спадщині марксизму автором сприйнято концептуальну цінність діалектико-соціологічних підходів, зокрема – погляд на суспільство, як продукт взаємодії людей, а на людину – як частку об'єктивної реальності, оточуючого світу. Людина є суб'єктом і об'єктом історії. Її соціальна природа активна. У процесі пізнання світу, його перетворення, людина змінюється сама. Фундаментальним принципом, використаним у ході дослідження динаміки розколу, був принцип розвитку, який орієнтував на виявленні тенденцій еволюції процесу, зміни одних форм і проявів іншими.

Цінними для нашого бачення історії та підготовки дисертаційного дослідження стали теоретичні висновки М. Вебера про пріоритетність культурно-ціннісних параметрів людської соціальної діяльності, про необхідність бачити в ідеях важливий фактор розвитку суспільства, про зв'язок релігійних вірувань, етичних принципів та правових норм з економічною, політичною й іншими видами діяльності. Для дослідження генези церковного розколу в Україні основоположним вважаємо також підхід М. Вебера до оцінки історичних явищ у площині культурно-цільової поведінки людей. Ідеї, висловлені М. Вебером у класичній праці “Протестантська етика і дух капіталізму” про те, що аскетичний протестантизм був основою становлення суспільства індустріального типу [452, с. 335-380] були розцінені дисертантом як беззаперечні докази існування взаємозалежності цих двох системних явищ.

Непересіченими для теоретичного фундаменту дисертаційної роботи стали засади соціології Е. Дюркгейма, ґрунтованої на цілісному розумінні людської спільності, що творить соціальне життя з переважанням у ньому колективного над одиничним, соціуму над індивідуумом. Важливими є висновки його наукової школи про можливість наукового пізнання шляхом опосередкованого вивчення законів суспільної свідомості, які проявляються у різних формах соціальної поведінки, про пріоритетність застосування причинно-наслідкових і структурно-функціональних способів аналізу соціальних історичних фактів, про можливість застосування статистики і математичних методів для аналізу масових соціальних процесів. Особливе значення для вихідних положень дисертаційної роботи, як і для всієї сучасної соціології релігії [357, с. 22; 765], мають висновки Е. Дюркгейма про зміст і функції релігії в суспільстві та його головна теза про релігію як фактор соціальної інтеграції.

Серед теоретичних засад соціологічних досліджень ключовий характер мало використання інституційного підходу. Церковні інституції розглядаємо як сукупність етноконфесійної, соціально-економічної і політичної, церковно-канонічної і релігійно-психологічної складових. Ми розрізняли в методах соціальної мобілізації членів церковних інституцій демократичний і авторитарний типи устрою.

Інституційний підхід водночас вимагає погляду на державу як основний елемент політичної структури і, водночас, як на ієрархізовану систему органів і установ. Вплив державної системи на організаційне становище церкви розглянуто крізь призму повноважень і реальних дій окремих гілок влади.

До застосування інституційного підходу спрямовувала організаційна взаємозалежність політичного і церковного рухів, особливо наочно проявлена у фазі їх пасіонарних сплесків зі всеукраїнськими наслідками, але цілком помітна й на рівні мікрогруп та в побутовому житті. Прикладом першого варіанту залежності були декларації церковних інституцій, висловлені від імені церков на їх всеукраїнських соборах, чи їх духовними лідерами у формі резолюцій, постанов та декларацій про підтримку влади, її політичного курсу та

конфесійної політики зокрема. Такі приклади подавали Собори УАПЦ 1921 і 1928 рр., собори Синодальної церкви 1925 і 1928 рр., собор Соборно-єпископської церкви 1925 р., декларація патріаршого екзарха РПЦ митрополита Михаїла 1927 р., Собор УПЦ 1930 р. Прикладів другого варіанту залежності велика кількість. Її проявлено в протоколах місцевих церковних органів (зборів, рад, правлінь), анкетах релігійних громад і духовенства, листах місцевих церковних установ і духовних осіб на адресу радянських органів чи конкретних чиновників, листах духовенства та віруючих між собою та ін.

У процесі дослідження автор спирався на основне положення теорії конфлікту Г. Зіммеля [532], яке полягає в тому, що конфлікт (розкол), хоча і є однією з форм розбіжностей, водночас становить собою соціально мобілізуючу силу, яка об'єднує протиборчі сторони і сприяє стабілізації суспільства. Поціновано і використано висновки Л. Коузера, зроблені ним у класичній праці “Функції соціальних конфліктів”, які підкреслюють не тільки деструктивну функцію конфлікту, а й закладений у ньому великий позитивний потенціал. При цьому звернено увагу на основних функціях конфлікту, які справляють благотворний вплив на суспільство: створення груп, встановлення і підтримка нормативних і фізичних меж між ними; отримання інформації про стан суспільних процесів, встановлення і підтримка відносно стабільної структури внутрішньогрупових і міжгрупових відносин; стимулювання нормотворчості і соціального контролю; сприяння створенню нових соціальних інститутів тощо.

Підкреслюючи тезу про пояснення явищ у площині генези церковного розколу, інституалізації і деінституалізації церков у соціологічних категоріях, зауважимо, що автор, по-перше, постійно намагався триматися в рамках неупередженого дослідника, незаангажованого жодною релігійною чи антирелігійною системою; по-друге – керувався положенням про те, що предметом його дослідження є релігійні системи, їх зміни і поведінка людей, яка включає у якості компонента уявлення про трансцендентне. Як переконував Г. Меншінг: “Той хто багатогранний виглядаючий у вищій мірі дивним світ явищ релігії розглядає чисто раціонально, той пройде по ньому безучасним і

без розуміння” [Цит. за: 688]. А це, у свою чергу, налаштовувало на зваженість в інтерпретаціях соціальної поведінки віруючих, спроби бачення і вивчення таких площин соціальної динаміки, які виникали під впливом феномену релігійності і православної системи зокрема.

У нашій роботі відчувається теоретичне відлуння історичних поглядів М. Грушевського, якщо їх вбачати у тому, що праці цього вченого відзначалися поєднанням усталених і новітніх теоретичних доктрин, комплексним висвітленням і повнотою фактографічного наповнення соціальних параметрів історичного буття, українським виміром історії. “Етно-соціальна концепція історії” та “нова схема української історії” М. Грушевського, взята в її україноцентричному вимірі та багатстві близьких до джерел історичних характеристик, орієнтувала нас на бачення спільного та відмінного у минулому українського народу з минулим сусідніх народів, на усвідомлення епохальних і регіональних особливостей перебігу процесів.

Хоча, вважаємо не зайвим, ще раз підкреслити, що концептуальним стрижнем нашого дослідження стала методологія синтетичного, всебічного висвітлення життя людей у максимально наближеному до реальних зв’язків вимірі. Конструктивною теоретичною засадою, використаною автором для побудови дисертаційного дослідження, є інтегрованість у новій соціальній історії теорії модернізації, яка стверджує універсальність поступу економічних, політичних, релігійних та інших соціальних систем.

У даному дисертаційному дослідженні теорію модернізації застосовано як концептуальну стратегію при розгляді церковних процесів в Україні у ХІХ – 30-х рр. ХХ ст., що були органічною часткою відповідних часові соціокультурних змін. При цьому, аналіз релігійної свідомості пов’язано з висвітленням інституційних проявів системних зрушень на різних рівнях економічної, політичної, духовної, повсякденної культури.

Деталізуючи характеристику методологічного інструментарію, підкреслимо, що він досить традиційний для історичного дослідження. Специфіку роботи складає, хіба що, багатоманіття застосованих методів.

Причина цього пояснена вище – намагання автора максимально різнобічно пізнати складний і багатогранний предмет дослідження, реконструювати у синкретичному підході взаємозв'язок суспільних чинників та характерних рис, притаманних процесу у цілому.

Серед загальнонаукових методів дослідження, передусім, застосовані аналітичний та синтетичний, індуктивний та дедуктивний.

Погляд на інституційний розкол православної церкви, як на історичне явище і, водночас, тривалий історичний процес спонукав нас до його розгляду, як складно організованої підсистеми, яка, в свою чергу входить в якості підсистеми в системи більш високого рівня. Ця взаємозалежність орієнтувала нас на виявлення всього різноманіття елементів структури досліджуваного явища і взаємозалежності змін у церковній системі зі змінами у зовнішньому світі. Завдяки використанню методів системно-структурного, системно-функціонального, системно-генетичного і системно-інформаційного аналізу, об'єкт розглядався як цілісна система. Тим самим реконструювалася сукупність компонентів, взаємодія яких породжувала нові інтегративні якості.

Ключовий характер для отримання результатів дослідження склали загальноісторичні методи: історико-порівняльний, проблемно-хронологічний, ретроспективний, синхроністичний, діахронічний. Через них забезпечено підхід до конкретних історичних явищ та процесів. Традиційність використання цих методів в історичних дослідженнях дає підставу спеціально не зупинятися на характеристиці їх використання в дисертаційному дослідженні. Воно загальноприйняте. Звернемо увагу лиш на те, що тематично магістральним стало застосування у роботі історико-порівняльного методу, чи як його іменують в новій літературі – методу компаративного аналізу. Зокрема, розгляд національного церковного будівництва в Україні автор простежив у контексті загальноєвропейських і загальносвітових процесів націокультурного і суспільно-політичного поступу народів і політичних еліт. Процеси в середовищі РПЦ постійно порівнюються з процесами в інших конфесіях, в українському етноконфесійному середовищі з процесами в середовищі

церковних організацій інших європейських народів. Особливо широко цей метод застосовано в сюжетах про організаційну структуру різних православних конфесій, відмінність соціокультурного відгуку українських церков на виклики радянської модернізації. Інтерпретація матеріалу зберегла цей методологічний контекст пошуку подібності та відмінності в усій хронологічній широті діапазону та ієрархічній глибині вертикалі структури конфесій, так само, як і у варіативності відгуків, пропонованих кожною з церков.

Серед міждисциплінарних методів важливу роль у проведенні дослідження відіграли методи політології, конфліктології, соціології релігії, математичної статистики, лінгвістики, психології, етнології.

Математичні методи знайшли застосування при моделюванні динаміки тиску влади на церкву, як то – закриття церков, репресій проти духовенства, зменшення числа кліру, зниження декларованих фактів дотримання традиційної релігійної обрядовості. Статистичному виміру піддавалися характеристики чисельності, соціального, ієрархічного складу церков. Побудовані на підставі аналізу статистичних даних таблиці і графіки дозволяють унаочнити динаміку, періодичність, піки і охолодження антицерковних заходів, а відтак скласти повніше уявлення про функціональність і ефективність дій більшовицької системи у її прагненні трансформувати церкву.

Використання методів математичної статистики виокремлює нашу роботу з числа традиційних історичних досліджень. Але звернення до цих методів було зроблене з метою максималізації та конкретизації інформативних можливостей джерел та, врешті – показу результатів застосування цього методу. Метод, активно пропагований в історичних дослідженнях В. Підгаєцьким [366, с. 81-82, 115, 140-178], а сьогодні його учнями та колегами, вартий застосування в церковно-історичних дослідженнях, оскільки він тамує серйозний науковий потенціал. Хоча слід брати до уваги, що же в рамках другого етапу розвитку теорії модернізації (70–80-ті рр.) були висловлені серйозні критичні зауваження у недостатній ефективності методів квантифікації (квантитативних методів), математичної обробки інформації, комп'ютерного моделювання. Тим не менше

серйозні наукові дослідження і новаторські розвідки, як правило, аргументують свої положення саме даними соціологічної статистики [389, с. 23-24]. Перспективу відкриває комплексне застосування цих методів у поєднанні з традиційними методами досліджень явищ соціально-культурного характеру.

У ході проведення дослідження широко застосовувались методи джерелознавства та спеціальних історичних дисциплін. Джерелознавчі методи були задіяні при визначенні потенційної джерельної бази проблеми, проведенні виявлення, відбору, класифікації джерел.

Завдяки хронологічному методу відтворюємо ланцюг подій інституційного оформлення та дезінтеграції церков: становлення структур, зміни концептуальних пріоритетів, динаміки соціальної підтримки і т. ін.

Синхронізуючи події у різних територіальних системах, дисертант формує уявлення про модернізацію церкви в Україні, як явище подібне за багатьма параметрами до трансформацій в церковних системах центрально- і східноєвропейських народів. Порівняння динаміки процесів у Москві і в Харкові у хронологічно близьких діапазонах сприяє формуванню важливих висновків про втручання центральної влади в церковний розкол з метою його поглиблення. Зокрема, воно дозволяє конкретизувати уявлення про місце і роль окремих державних структурних підрозділів у системі антицерковного тиску і, між іншим – ієрархії відносин московського центру з українською державною столицею, урядовими структурами. Так, наприклад, виявлений нами у фонді Наркомату юстиції РСФРР лист цього відомства до Ліквідаційного відділу Наркомату юстиції УСРР від 16 березня 1922 р. з “проханням” дуже терміново надіслати до Москви всі наявні газетні вирізки і матеріали щодо УАПЦ [117, с. 48] переконує у підлеглості українських урядових ланок структурам іншої держави – РСФРР, як центру, зокрема – в плані формування релігійної політики й політики розколу, у фіктивності характеру суверенітету УСРР.

Отримання результатів дослідження завдячуємо також застосуванню текстологічного й герменевтичного методів.

Текстологічний аналіз джерел був застосований при вивченні юридичних і канонічних джерел та державних законодавчих і нормативних актів, що визначали зміст конфесійної політики і регулювали державно-церковні відносини та постанов церковних соборів, статутних документів різних православних конфесій, які визначали зміст церковного реформаторства, а також при дослідженні нормативно-діловодної документації – протоколів церковних з'їздів і зібрань, протоколів церковних рад, листування.

Серед використаних архівних джерел, які відображали типові картини свідомісного сприйняття процесів у церковній організації, були фрагментарно збережені документи. Їх герменевтичний аналіз приводив до суттєвих узагальнень про роль політичної влади у впливі на церкву, рівень релігійної свідомості різних прошарків населення, етноконфесійну ідентичність авторів тощо. Як приклад, згадаємо відозву одного з отаманів Револьюційної повстанської армії Нестора Махна – Паталахова – до жителів міста Бердянська [171, с. 5-7] після встановлення військової влади махновців. Відозва була складена напередодні Пасхи, вірогідно – 1919 р. Звертаючись до тексту документу, приходимо до висновку, що автор у поєднанні з політичним і соціальним радикалізмом (як учасник селянського повстанського руху) глибоко релігійна людина, або ж надзвичайно толерантна до віри і православної церкви. Відозву написано російською мовою, проте в її тексті зустрічаються українізми “худоба” (рос. – скот)..., українські етнографічні терміни – “чумарки, шаровары,... кожушанки”, що переконує в українській етнічній приналежності автора або тривалості його проживання в Україні. Автор відозви не акцентує уваги на етноконфесійній спільності українців, як врешті й на російській (відсутність закликів типу – “руський народ”). Проте його часті звернення: “товарищи”, “товарищи крестьяне” у поєднанні з посиланням на Біблію, згадками про Бога, висловленням морального осуду своїм політичним противникам білогвардійцям (“которые распродали свои двенадцатиэтажные башни и дачи, а деньги отправили на Дон”) за їх нехтування вірою (“выводили в воскресенье людей из церкви”) свідчить про інтеграцію у світогляді та

революційній ідеології повстанців традиційного релігійного світобачення, поваги до традицій, визнання соціальних пріоритетів і цінування вітчизняних форм суспільної організації. Зважаючи на прояв цих рис у мілітарно організованому середовищі, стверджуємо факт типовості такого явища.

Таким чином, застосування герменевтичного методу було поставлено в залежність від поглибленого аналізу джерела і поєднано з використанням інших методів джерелознавчої критики.

У дисертаційному дослідженні герменевтичний метод використано також при тлумаченні текстів статутних документів різних православних церков і різних рівнів їхньої організаційної структури.

В окремих випадках застосовувались такі джерелознавчі методи, як метод атрибуції – встановлення часу й місця появи документів. Зокрема, при роботі з численними недатованими або помилково датованими документами застосування цих методів дозволило уникнути помилок і достовірно зімкнути логічний ланцюг подій. Одним із прикладів встановлення факту помилкового датування цінного документа, є аналіз тексту доповіді співробітника ДПУ Соколовського до ЦК КП(б)У під назвою “Короткий огляд “Про духовенство””. Документ, що зберігається в архівній справі ЦК КП(б)У, датовано 2 січня 1922 р. [44, с. 1-2]. Насправді його підготували роком пізніше. У тексті повідомляється про масштабні заходи органів ДПУ, проведені для поглиблення церковного розколу. Наведені свідчення щодо сприяння ДПУ організаційному оформленню і діяльності всеукраїнської групи “Жива Церква” дозволяють стверджувати про підготовку документа не 1922, а 1923 р. Як відомо, розгортання обновленського руху і поява “Живої Церкви” у Москві сталася лише навесні – у березні 1922 р. В Україні цей рух оформився з середини 1922 р., а група білого духовенства під назвою “Жива Церква” зареєструвала свого статуту при сприянні влади лише в січні 1923 р. Отож, датування згаданого документа, що міститься в архівній справі ЦК КП(б)У помилкове і вимагає критичного сприйняття. Водночас, з цього джерела черпаємо цінні відомості про сприяння державно-політичних структур єдиній церковній

організації – “Живій Церкві” і переслідування інших опозиційних до патріаршої церкви груп. Це дозволяє зробити ще один цінний висновок про множинність варіантів невідконтрольної державі церковної опозиції, а відтак про багатовимірність, соціальну та ідейну строкатість опозиційного церковного руху. Відповідно – маємо один із аргументів для спростування історіографічного штампу про виключно інспірований державою характер обновленства, його зміст і перспективи.

Подібні дослідницькі методи використовувались у роботі й для історичних реконструкцій інших церковних структур – РПЦ, УАПЦ, Соборно-єпископської церкви та їхніх взаємин з владою.

Підсумовуючи характеристику методологічної бази дисертаційного дослідження, зазначимо, що вбачаємо раціональні зерна у різних філософських, соціологічних, історіософських течіях і школах. Намагаючись застосувати їх при дослідженні конкретної історичної теми, оперуємо власним співвідношенням цих методів. Такий підхід дозволяє реалізувати власне розуміння історичного процесу на базі визнання плюралізму підходів та спираючись на наявні у розпорядженні дослідника джерела. Рухаючись від аналітичної до синтетичної критики джерел, інтегруючи інформацію якнайширшого кола джерел у синкретичному підході, передбачаємо розглянути проблему крізь призму зв'язків усіх чинників і характерних рис, притаманних системним змінам. Намагаємося вбачити у них характерні та специфічні риси української історії.

1.2. Історіографія проблеми

Для історіографії проблеми характерна відсутність комплексних досліджень генези і сутності інституційного розколу православної церкви в Україні в хронологічних межах XIX – 30-х рр. XX ст. Хоча природа та явище розколу неодноразово потрапляли в об'єктив наукового аналізу.

Історіографія проблеми багатоваріантна. Її варіативність зумовили різні національно-державницькі, конфесійні та атеїстичні парадигми. На характері

осмислення аспектів проблеми суттєво позначилися етапи державно-політичного розвитку українського суспільства у ХХ–ХХІ ст., які вважаємо етапами розвитку історіографії проблеми. В історіографії проблеми вбачаємо кілька етапів: 1) доби національної революції 1914–1922 рр.; 2) доби існування СРСР; 3) доби державної незалежності України.

Розглядаємо світську та церковну історіографію, акцентуємо увагу на українській демократичній, радянській атеїстичній, зарубіжній; сучасній науковій історіографії. Їм властиві специфічні теоретичні основи, методологічний інструментарій та фактографічне наповнення.

Наведений поділ умовний. Національно-державницька площина пересічна з конфесійною. Теоретичні положення російської державницької парадигми у національному вимірі близькі до російської православної та радянської атеїстичної. Риси української державницької, української православної і української католицької теж споріднені національним чинником.

1. Історіографія доби національної революції. Перший історіографічний відгук на розкол православної церкви в Україні фіксуємо за доби національної революції, оскільки факт розколу стався саме тоді. В історіографії позначилась політична неоднорідність сил, задіяних у конфлікті.

Українська демократична. Провідники руху за національну модернізацію церкви – єп. Олексій Дородніцин, прот. В. Липківський, прот. Ф. Булдовський, П. Мазюкевич, ліберальна професура духовних навчальних закладів публікували статті й тексти промов, накреслюючи модель омріяної церкви: відокремленої від держави, демократизованої, наближеної сакральною мовою, культом, етикою, побутом, архітектурою тощо до українського народного життя. Вони формулювали ідеї соборноправності (прот. В. Липківський) [674; 675], пропагували відроджувати традиції братств (П. Мазюкевич) [694; 695], підкреслювали видатну роль православної церкви в духовному житті українського народу (архієп. Олексій (Дородніцин) [422], прот. Н. Шараївський [955], прот. Ф. Булдовський [801], свящ. Филипченко [916], І. Огієнко [744]).

Запропоноване прот. В. Липківським поняття “соборноправності” було близьким до поняття “соборності”, яке сформулював О. Хом’яков. Але воно було більш раціоналістичне, усвідомлене як система церковного управління, що забезпечує досягнення гармонії церковного й суспільного життя. “Устрій церковного урядування, де кожний християнин, як живий камінь, має право і повинен приймати участь в керуванні церкви і в будівлі її, називається соборноправністю церкви” [674, с. 2] – писав прот. В. Липківський. Тоді як у Хом’якова соборність – це духовне єднання людини до Бога в любові во ім’я Христове, єднання вільне без будь-яких зовнішніх форм [857, с. 213-214].

На підставі модерних політичних вчень про демократію та ідей релігійних мислителів XIX ст. було переосмислено шлях модернізації церковного управління на рівні програмного формулювання. Так, практичні заходи щодо майбутнього устрою вітчизняної церкви пропонував згаданий історик С. Рклицький. Він підкреслював, що богослужбові, обрядові та інші відмінностей між українською та російською церковними традиціями є переконливою основою для розбудови української церковної автономії [817]. Звернемо увагу, що ця публікація, як до речі й історичні екскурси архієп. Олексія [422], проф. П. Кудрявцева [724] та ін., пролунали російською мовою. Тобто проблемою національної модернізації православної церкви в Україні переймалася частина російськомовної еліти, що свідчило про формування нової надетнічної спільності. Інтелігенція навіть більш розкуто і вільно, порівняно зі священнослужителями, формулювала свою думку. За публікаціями стояли національно-політичні розбіжності поглядів щодо ступеня канонічної самостійності церкви в Україні (автономії або автокефалії).

У більш футуристичному викладі ідеї реформи церкви висловлював О. Агієнко. У брошурі під назвою “Революція духа”, він підтримував модерні церковні рухи і писав про необхідність позбутися догм: “Догми та інші релігійні форми не можуть бути чимось раз назавжди поданими. Для її (нової церкви – *О.І.*) основи не може бути обов’язковим і Євангеліє, котре являє хіба одною з форм земної церкви” [412, с. 9]. Автор був переконаним, що жодні

реставрації та реформації старого не вгамують прагнення до реальних змін, підкреслював ключову роль вільної особистості в майбутній церкві [412, с. 5-6].

Таке мислення віддзеркалило поширені радикальні ідеї, що згодом були використані будівниками нових українських конфесій. Отож, динаміка революції та її демократичний характер висували не тільки національно, а й соціально радикальні проекти. Але вони ще не були сформовані в конкретні програмні положення.

За часів Української Держави про реформування церкви, зокрема – про її національний розвиток і автокефалію, багато писали в друкованому органі Міністерства ісповідань – газеті “Слово”. Серед авторів зустрічаємо єп. Сергія (Лаврова) (з 1919 р. – єпископ Краснодарський і Кубанський), О. Покровського – у майбутньому один з найактивніших провідників обновленської Синодальної церкви в Україні [444; 610; 655; 790]. Ідею національної церкви гетьманська держава висувала в якості магнетичного ідеалу. Передова стаття одного з перших номерів газети “Слово” під назвою “Християнська і національна свідомість” (написана, знову-таки, російською мовою) так формулювала ключову тезу: “Нація, що відроджується, настійно вимагає вироблення певної форми свого політичного буття. Роль церкви тут – не протидія цьому високої історичної урочистості акту, а благословення на нове життя” [933]. Констатуємо помірковані акценти у публікаціях. На їх характері позначилася прихильність гетьманату до ідеї національної церкви й унормування інституційного конфлікту в православ’ї. Побачили світ нові роботи, автори яких підтримували ідею формування української автокефальної церкви [721; 836]. Автор однієї з них – П. Мохор, – був членом культурної комісії [74, с. 1-25] при Міністерстві ісповідань. Гострі проблеми автокефалії дискутувалися за участю авторитетних церковно-громадських діячів. Єдності у баченні шляхів виходу з конфлікту не було й серед проросійськи налаштованих ієрархів. Так, єпископ Сергій (Лавров) полемізував із відомим прогресистом, одним із майбутніх лідерів обновленської церкви професором Б. Тітліновим, який у

типовій російській візії стверджував, ніби питання незалежності не має “особливого значення” для внутрішнього церковного життя [655].

За часів Директорії УНР, яка прийняла закон про автокефалію, тема зв'язку історії та сучасності української церкви активно розроблялася національно орієнтованими діячами того часу (творчість В. Біднова, І. Огієнка) [423; 425]. Умовиводи, зроблені зазначеними дослідниками під впливом політичного змагання, абсолютизували зречення російських організаційних форм. Їх підтримували священники та інтелігенти з народного середовища. Своїми поглядами вони виражали ментальність українського суспільства, передусім – селянства, з глибоко вкоріненою в нього православною традицією. Це відрізняло український варіант модернізації церкви від західноєвропейських проектів, які реалізовувалися здебільшого у формах протестантизму. Православні форми утверджував і конфлікт між колонією й митрополією, як віддзеркалення національно-державних претензій.

Після поразки визвольних змагань значна частина діячів національного руху та православного духовенства емігрувала, продовживши на чужині осмислювати історичну зумовленість та зміст церковних рухів в Україні.

Російська і проросійська. Національна революція, пік якої припав на 1917–1918 рр., показала, що РПЦ і російський державницький табір спрямували зусилля на практичне недопущення української церкви. Російська великодержавницька історіографічна традиція поглиблювала українсько-російський конфлікт.

Історіографія проблеми доби революції знайшла вияв у масовій агітаційно-пропагандистській літературі й публіцистиці. Тональність цієї літератури залежала від ситуації в регіонах. Демократична атмосфера 1917 р. в столиці та центральному районі забезпечила популяризацію модерних проектів церковних реформ [443; 447; 448; 458; 706] і, водночас, зберегла консерваторам можливість пропагувати свої ідеї [470].

В Україні ортодоксальні проросійські ідеї лобювала широка й ідейно різноманітна політична фаланга, консолідована антибільшовицькою та

антиукраїнською платформою, особливо – під час встановлення денікінського та врангелівського режимів на сторінках листівок [167, арк. 47-50], масово тиражованих проповідей [739], брошур [838; 928; 909], церковних журналів [350] і громадсько-політичних газет [302; 313; 321], що поширювалися переважно з Дону та Криму. Серед їхніх авторів були Г. Шавельський [950], П. Верховський [456; 457]. Зокрема, у публікації проповіді керівника денікінського церковного відомства протопресвітера Г. Шавельського з нагоди 2-ї річниці заснування Добровольчої Армії читаємо: “Там кращі російські (в російськомовному тексті – “русские” – *О.І.*) люди ллють кров і гинуть за єдину Росію. А в деяких місцях тилу різні інтригани і честолюбці продовжують силуватися, щоб роздробити її, аби створити побільше кутків і закоулків, вигідних для їх маленьких і нещасних цілей” [950, с. 151].

Отже, проекти реформування церковного життя доби національної революції стали надзвичайно заангажованими політично. Утверджуючи в суспільстві полярні ідеї перспективного устрою церкви, згадані публікації поглиблювали інституційний розкол РПЦ в Україні.

2. Історіографія доби існування СРСР (1922–1991 рр.)

Історіографію доби існування СРСР умовно можна поділити на дослідження, проведені всередині країни та зарубіжні. В обох випадках виділяємо світський і церковний напрямки.

Радянська. Атеїстична 20–30-х рр. В СРСР історіографію проблеми розколу православної церкви в Україні репрезентував світський напрямок, який знаходився під контролем комуністичної партії. Він продукував догми, стримував опозиційну думку. На початку 20-х рр. ХХ ст., поглиблюючи розкол, влада спрямувала на сторінки преси потік пропагандистської продукції, яким спочатку схвалила розкол і визнала його об’єктивність, а згодом – підкреслила реакційність його сил та “класову природу”. Тональність задали високі партійно-державні діячі: П. Красиков [637], І. Скворцов-Степанов [863; 864], О. Ярославський [980, с. 32-38] та ін. Їхні послідовники в Україні В. Блакитний (Елланський) [432], М. Михайлик [712], Я. Окунев [751], І. Сухоплюєв [870;

871; 872; 873], В. Уласевич [906], А. Хвиля [924] першими назвали розкол “розкладом церкви” під впливом жовтневої революції. Цей шаблон десятиліттями незмінно використовували в літературі. Найбільшу увагу до специфіки церковного розколу в Україні приділив І. Сухоплюєв [874; 876]. Його державно-політичні аспекти доби революції та громадянської війни порушили Б. Кандідов [587; 588; 589; 590], В. Соколов [856]. Але проблему не було досліджено належним чином.

Спроби поглибити аналіз вітчизняної церковної історії ранньомодерної доби (В. Фаворський) та зв'язку державного й церковного будівництва під час національної революції (Ю. Самойлович) дорого коштували дослідникам. Авторів звинуватили в українському націоналізмі. Монографія В. Фаворського про зв'язок національного й церковного рухів XVI–XVII ст. [911] надовго опинилася в спецхові. Праця Ю. Самойловича [834], з характеристикою створення української автокефальної церкви як прояву розколу РПЦ у 1917–1920-х рр., лише тимчасово знадобилася владі на тлі посилення російського централізму національної політики початку 30-х рр. [612; 613; 627; 979]. Працю перевидали в Москві в перекладі російською мовою [835].

Нечисленний ряд праць проти УАПЦ (Л. Зархін [528], М. Михайлик [711]), створених на політичне замовлення в момент розкручування процесу СВУ, подав радянський дискурс церковного розколу та історії цієї конфесії.

Обновленський розкол в Україні так само, як і автокефалістський, не був науково досліджений. Праця В. Бонч-Бруєвича “Живая Церковь и пролетариат” [437], у якій проаналізовано події початкового етапу обновленського руху у Москві, не мала аналогів в Україні, які б характеризували українську специфіку руху. Історію обновленства у 20–30-ті рр. інтерпретували лише церковні апологети та опоненти, про що буде зазначено окремо.

Ще біднішою була історіографія Соборно-єпископської церкви. У літературі 20–30-х рр. XX ст. натрапляємо лише на малоінформативні відомості [691; 900] про створення цієї церкви з політизованими характеристиками її соціальної бази. Найбільш помітною є стаття В. Уласевич [906].

Провідною темою історичних досліджень 20-30-х рр. про церкву була тема боротьби з церковною контрреволюцією. Політичні агітатори водночас намагалися виступати в ролі знавців історії та контрреволюційної діяльності церкви [818]; оцінювали роль робітничого [375; 905], селянського [545; 824; 970], жіночого [567], молодіжного [565; 608; 869; 794], профспілкового [972] рухів у боротьбі проти неї. Різноманіття підходів звертало увагу на можливість багаторівневих досліджень релігійних процесів. Не випадково у другій половині 20-х рр. голова Центральної ради СВБ України Д. Ігнатюк провів соціологічне дослідження релігійності населення УСРР [566]. Почалося вивчення релігійної психології населення (П. Костик [629], С. Якимович [975]), стимульоване есхатологічними рухами того часу.

В умовах форсованого будівництва соціалізму й наростання політичної істерії довкола імперіалістичної загрози, в СРСР з'явилася низка цікавих праць. Фактографічним рядом і аргументацією вони виходили за межі попереднього дискурсу, характеризували ставлення до релігії та церкви в зарубіжних країнах. Це були праці І. Сухоплюєва [875], В. Медзінського та І. Гутмана [704].

Але панівна ідеологія не дозволяла історикам вийти за компартійні схеми в оцінюванні церковних процесів. Шаблонне розуміння характеру суспільних явищ унеможлилювало розробку проблеми у загальноцивілізаційному контексті. Наростання політичних репресій в Україні, інтелектуальне вихолощення історичної думки звели дослідження до рівня агітаційного лубка. Але попри все нагромаджувалася фактографічна база для досліджень.

Атеїстична 50-80-х рр. Наприкінці 50-х рр. почалася нова антирелігійна кампанія, яка поновила увагу офіційної історіографії до проблем історії церкви. Нездатна показати складність трансформацій у церковному середовищі першої половини ХХ ст., вона, навіть, змушена була вдатися до друку праць діячів, котрі зреклися церкви. У 1961 р. у скороченому вигляді опублікували роботу колишнього митрополита Ленінградського (1934–1938 рр.) Миколая Платонова [787]. У ній оцінено низку внутрішньоцерковних аспектів обновленського руху та його еволюції. Українських автокефалістів автор об'єктивно характеризував

як обновленців [787, с. 248]. Але проблема розколу церкви в Україні ще знаходилася далеко від спеціального вивчення, серед політизованої проблематики на межі табу, оскільки національний аспект був саме таким.

До питань про трансформації церкви підводив розгляд таких тем, як теоретична спадщина вільнодумців минулого; боротьба церкви з революційним рухом; державна політика щодо церкви; історія масового атеїстичного руху.

У 60-і рр. ХХ ст. під впливом невдач чергової антирелігійної кампанії відновилося дослідження “залишків” релігійності в радянському суспільстві [600]. Резонансом західних теорій модернізації [829] вперше з’являються терміни “богословська модернізація”, “церковний модернізм”. Під цим кутом, починаючи з середини 60-х рр., було узагальнено результати досліджень конфліктів у РПЦ. М. Гордієнко [386], П. Косуха [634], М. Красніков [638; 639; 640], І. Кривелєв [646; 647], М. Новіков [737; 738] дали їм філософсько-атеїстичну оцінку, яка утвердилася до кінця 80-х рр. З’явилися історичні праці, переважно вчених Москви й Ленінграду – В. Андрєєва [377], Е. Снігирьової [398], І. Трифонова [891], М. Шеймана [960], О. Шишкіна [965]. Явище модернізації РПЦ висвітлювали у контексті “дорадянської” та “радянської” епох осібно, звертаючи увагу на супутні їм церковні розколи. Причому праця В. Андрєєва, здійснена переважно на матеріалах столичних єпархій, зчищала політичний бруд з образу обновленського руху, поглиблювала його характеристику й органічно вписувала його в картину об’єктивного процесу капіталістичної модернізації. Сміливою і нетрадиційно для радянської історіографії глибоко зверненою до внутрішніх церковних процесів стала монографія О. Шишкіна, присвячена сутності обновленського розколу радянської доби, виконана на матеріалах російських губерній. Безумовно, автор тримався ідеалізованої точки зору щодо нейтралітету радянської держави до церкви і це позначалося на висновках.

До вивчення явища церковної модернізації підключалося дедалі більше дослідників з України, переважно – філософів і соціологів [583].

Українську специфіку за радянської міжвоєнної доби охарактеризував О. Молчанов [394]. На неї звернув увагу О. Гаврилюк у контексті компартійної апології “свободи совісті в соціалістичному суспільстві” [472]. На схилі радянської доби спеціальне дослідження, присвячене генезі УАПЦ в роки громадянської війни – 1917–1920 рр., провела Н. Бевзюк [379].

Проблема модернізації церкви цікавила українських істориків аж до розпаду СРСР (В. Ульяновський, О. Шуба [909]). Проте потужного історіографічного напрямку їх праці не створили. Вони дисонували партійним настановам і вичерпували глибину дозволених владою характеристик.

Крім відкриття для себе модернізаційного аспекту проблеми еволюції церкви, радянські історики накопичили багатий аналітичний і фактографічний матеріал з різних ділянок розвитку українського суспільства, зокрема – доби ХІХ–ХХ ст. Тим були забезпечені підстави розгляду питань щодо причин та проявів трансформацій православної церкви. На жаль, цим інтелектуальним капіталом за радянських умов не можна було скористатися.

Попри політико-економічний стержень радянської ідеології – марксистського вчення, дослідники мало переймалися питаннями економічної бази церковних організацій. Одним із винятків була монографічна праця В. Зибковця [540], в якій незначну увагу було відведено процесам в Україні.

Весь комплекс наукових здобутків об’єктивно ставав імперативом для чиновників відомства партійно-державного нагляду за церквою – Ради у справах релігій при Раді міністрів СРСР та УРСР [651; 652; 653]. Останні взялися за створення витриманих у дусі партійних канонів узагальнюючих праць про еволюцію релігійності в СРСР. До того часу превалювали колективні роботи та збірки праць класиків, якими автори перекладали свою відповідальність за кінцевий інтелектуальний продукт на непогрішимі інстанції – Академію суспільних наук при ЦК КПРС, Інститут марксизму-ленінізму, Інститут наукового атеїзму тощо [568; 828].

У 1983 і 1988 рр. перевидали “Історію руської церкви” Н. Нікольського (М., 1931). Проте життя вимагало нових узагальнень. Релігійну ситуацію в

СРСР критикував Захід. Наближався тисячолітній ювілей хрещення Русі. Все це мобілізувало наукові дослідження у формі “відсічі буржуазним фальсифікаторам” [607; 671; 755]. У контексті протидії народжувалася істина, яка ідейно готувала падіння тоталітарної системи.

Духовна неволя дослідників, недопустимість кооперації світських і церковних істориків унеможлиблювали появу ґрунтовних синтетичних праць. Показовий факт: найвище досягнення радянської історіографії в осмисленні минулого православної церкви на теренах СРСР – колективна монографія “Руське православ’я: віхи історії”, являла собою не цілісну фундаментальну працю, а, скоріше, збірку нарисів. Науковий редактор видання А. Клібанов з професійною компетенцією і громадянською відвертістю визнав перед читачами, що найбільші проблеми у авторів виникли при висвітленні “післяжовтневого періоду” [829, с. 9]. Монографія продемонструвала фрагментарну розробленість історії церкви.

Праця стала підсумком “радянських” знань про історію РПЦ. Запропонований контекст фактично ігнорував українську проблематику та специфічні чинники церковного життя в Україні. У характеристиках церковного розколу, який 1921 р. в Україні ознаменувався створенням Української автокефальної православної церкви, автори прийняли точку зору історіографії РПЦ. Джерелом розколу названо “сепаратистські дії буржуазно-націоналістичного характеру” з наданням характеристиці осудливого змісту, оскільки “проголошення української автокефалії було розраховано на те, щоб посередництвом церковного сепаратизму відгородити український народ від братнього російського народу, який звершив соціалістичну революцію” [829, с. 640-641]. Коротко характеризуючи нову церкву, автори змішували її історію з історією Синодальної церкви – іншої автокефальної церкви, що постала в Україні 1923 р. Це віддзеркалювало “нульовий” рівень вивчення історії церковного розколу в Україні компартійною історіографією.

Серед державного атеїзму і псевдоінтернаціоналізму українська національна природа змогла утримати лише окремі острівки історичної правди.

Маємо на увазі нетипові для радянської історіографії праці Я. Ісаєвича (1966 р.) [570], І. Паславського (1984 р.) [767]. Вони з'явилися на хвилі національного відродження 60-х рр. та з наближенням 1000-ліття хрещення Русі і були допущені владою з метою показу її “толерантності” й “національних форм інтернаціональної за змістом радянської культури”.

Українських дослідників радянської доби так і не встигли зацікавити сюжети вітчизняної історії православних церков в контексті соціокультурних джерел їх формування, специфіки організаційної системи, самобутності соціальної бази тощо.

Концептуально зміст праць про модернізм церкви дедалі більше входив у конфлікт зі стереотипами радянської історіографії. Це проявлялося в залученні нової теоретичної та джерельної бази, розширенні аспектів наукового аналізу, піднесенні рівня узагальнень. Дослідники шукали неполітизовані сфери на межі соціальної психології, квантитативних досліджень.

Але на загальну звуженість класового підходу призводила радянську історичну науку до глибокого застою. Він не давав заглибитися в фактографічно багате джерельне середовище, забороняв інтелектуальний обмін з носіями “непартійних” поглядів, агресивно реагував на критику. Таким чином, об’єктивне дослідження явища розколу РПЦ в Україні було неможливе.

Історіографія правозахисного руху. Дисидентський рух, що проявився у релігійній сфері, маніфестував відчайдушний протест проти атеїстичної модернізації. Цей відгук не міг бути масовим у площині історичних досліджень. Але він став явищем громадянської позиції і християнського поклику.

1972 р. талановитий кінорежисер і письменник Гелій Снегірьов насмівся обнародувати власну публіцистичну розвідку “Набої для розстрілу” [853]. У ній переосмислювалися оцінки судового “процесу СБУ” (березень 1929 р.), який шельмував українську національну інтелігенцію і Українську автокефальну православну церкву, змусивши останню припинити діяльність. Не маючи доступу до таємних архівів, Г. Снегірьов здійснив скрупульозний аналіз офіційних публікацій і прийшов до висновку про політичну

фальсифікацію судового процесу радянською владою. За це дослідження, громадянську та християнську позицію автор заплатив життям. Популяризація поглядів дисидентів у 60-70-ті рр. здійснювалася шляхом самвидаву та через зарубіжні “радіоголоси”. Текст розвідки Г. Снегірьова в Україні став відомий завдяки українській редакції Радіо “Свобода”.

Піднімаючи голос проти переслідувань свободи совісті в СРСР, дисиденти системно оцінювали антирелігійну практику влади. У окремих випадках вони зверталися до історії 20–30-х рр., сповненої волаючого трагізму гонінь проти церкви. При цьому правозахисники виходили з пріоритету загальнолюдських цінностей і принципу християнського гуманізму, зважали на світовий і європейський контекст проблеми. Це неважко побачити за рядками їх звернень до атеїстів, урядів країн, правозахисних організацій світу тощо [688; 860]. “Хіба європейська цивілізація завдячує не християнству утвердження принципу рівності усіх людей з народження, незалежно від расової чи національної ознак, від соціального і службового стану та незайманість людського життя і свободи?” [241, с. 813-814], – писав у різдвяному зверненні до атеїстів український правозахисник Левко Лук’яненко у лютому 1977 р. Наступні рядки належать священику Василю Романюку і взяті з його листів за 1979 р. “В 30-і, 40-і роки маси безцеремонно знищували, тепер же всіляко розроблені методи, режими утримання, після яких людина ледве дихає із зруйнованим здоров’ям, зруйнованою психікою, якій частіше вже ні до чого” [241, с. 871-872]. Ці рядки показували, що частина українського духовенства не збочила від народного життя.

Нову потужну енергетику єднання українського суспільства створило відзначення тисячоліття хрещення Русі-України. Позитивно, що ювілей наклався на суспільний фон перебудови у СРСР. Масовими акціями і загальнонародною увагою до них святкування ювілею підготувало основу повернення до християнської традиції, очищення від панівної ідеології. “Це не дата, а свято – всенародне і всесвітнє, бо від цієї благословенної події починається наше духовне народження і наше самоусвідомлення як живої гілки

на вічному дереві життя духовного” [840, с. 15], – підкреслював 5 червня 1988 р. у Києві відомий правозахисник і громадський діяч Євген Сверстюк. “Російська Православна Церква несе на собі багатівкову спадщину вірного служіння царям... Де загубилася нитка традиції...? Мусимо нагадати собі, що маємо тисячолітню християнську спадщину – з її джерелами, її цінностями... Маємо провітки надій...”. Ці ясні думки, висловлені на світанку нового українського відродження, будили українську свідомість історичною правдою.

Діяльність української інтелігенції, правозахисників стала потужним імпульсом для українських істориків, незаангажованих офіціозом.

Церковна історіографія доби СРСР була альтернативою радянським дослідженням. Лише у 20-ті рр. її відзначав конфесійний плюралізм.

Як і у світській історіографії, окреслились проросійський і проукраїнський вектори досліджень.

Історіографію Української автокефальної православної церкви репрезентувала незначна кількість апологетичних праць митр. Василя Липківського [664; 665; 666], архієп. Костя Кротевича [643], архієп. Нестора Шараївського [502; 954], єп. Миколи Карабіневича [592], В. Чехівського [945, 946] та ін., вміщених здебільшого в журналі УАПЦ “Церква й Життя”. Праці написані у час існування конфесії – 1921–1930 рр. – обґрунтовували історичну обумовленість і канонічну правоту української церкви, розкривали її національний характер і основи ідеології.

Найвагомішим здобутком історіографії УАПЦ стала публікація єдиного збереженого розділу праці митр. Василя Липківського – “Історії Української Православної Церкви”. Працю опублікували після смерті автора за кордоном у двох варіаціях. Спочатку її видали греко-католики (1959 р.) [667], потім – православні (1961 р.) [668]. Роботу відзначає націоцентричність авторської концепції. Дослідження відзначається багатоманіттям фактів і унікальних подробиць мемуарного характеру й разом з тим – обмеженістю документальної бази. Праця суттєво вплинула на пізніші дослідження [442, с. 288].

Причини організаційного оформлення української церкви митр. Василь Липківський пов'язував з новими умовами і основами життя, пробудженням української нації: “Українська Церква пролежавши в російській домовині більш як 200 років, коли встала, відкрила очі, побачила великі зміни на світі... Український нарід став майже всесвітньою нацією... Побачила відроджена Українська церква й величезні зміни в становищі церкви, взагалі на світі. Вона побачила, що в нових обставинах світового життя вже не мусить бути ні державна, ні одержавлена, а мусить бути відокремлена від держави...” [668, с. 3-4]. Отож, погляд митр. Липківського на українську історію та історію церкви в Україні поєднував національний і світовий контекст. Вперше об'єктом спеціального дослідження стала нова православна інституція й суперечні тенденції її розвитку у взаємодії з явищами суспільно-політичного життя.

Історіографічний відгук УАПЦ обірвала влада, зруйнувавши автокефальну церкву. Вона силовим методом відреагувала на перші ознаки своєї поразки в інтелектуальному й соціокультурному змаганні. Наступниця УАПЦ – УПЦ – була позбавлена можливості видання літератури.

Синодальна церква. Всеросійський контекст обновленського руху й канонічний зв'язок Української та Російської обновленських церков надає особливого значення працям лідерів російського обновленства О. Введенського [451] та Б. Тітлінова [879-882], присвячених ідейному обґрунтуванню руху, висвітленню раннього етапу історії Синодальної церкви. Джерела руху за церковне оновлення автори вбачали у відгуці прогресивних сил церкви на одержавлення і потужний консерватизм ієрархії.

Брошурую вийшла праця архієп. Йосифа (Кречетовича) “Происхождение и сущность самосвятства липковцев” [641], а також друковані в “Українському православному благовіснику” праці єп. Лоллія (Юр'євського) [678], прот. А. Коренева [625], прот. М. Цвітківського [935], свящ. А. Хотовицького [932], проф. О. Покровського [791] та інших [730]. Російська мова друку праць характеризує національну ідеологію обновленців. Статті обґрунтовували ідейні основи обновленського руху, вторячи російським лідерам. Вони

характеризували українські церковні традиції, висвітлювали організаційне становлення церкви. Різноманітна соціальна база й теоретичні основи Синодальної церкви спричинили до суперечних характеристик руху за автокефалію та українізацію: то як природного і закономірного явища, то як небажаного акту сепаратизму й секуляризації.

Архієп. Йосиф і проф. О. Покровський утверджували погляд на розкол як явище, спричинене суперечністю національного розвитку й консервативністю РПЦ. Єп. Лоллій дорікав УАПЦ її канонічною неправоздатністю.

Підконтрольність владі Київської богословської школи та всієї церковно-видавничої діяльності обмежило історіографічний відгук обновленців. Суто історичних досліджень розколу, сповнених фактографічного матеріалу, українські обновленці так і не створили. Лише на еміграції обновленський єп. Серафим (Ляде) спробував це зробити у контексті характеристики становища церкви в радянській Україні [442, с. 294].

Історіографія Московського патріархату. Тривалий час від початку радянської влади РПЦ була позбавлена права власного історіографічного відгуку на проблему. Вона не мала своїх видань. Колабораціонізм лідера РПЦ митр. Сергія (Страгородського) у другій половині 20-х рр. та зміна політичної кон'юнктури під час II Світової війни стали основою лібералізації взаємин конфесії з радянською державою. Церкві дозволили висловлювати антиукраїнську точку зору, обрамлену християнською апологетикою та міфами “загальноруської” спільності східнослов'янських народів [720, с. 14]. Подібні характеристики спрощували аномальність церковно-державних стосунків в СРСР і причини церковних розколів.

Поступово РПЦ нарощувала науковий потенціал досліджень. З'явилися оригінальні праці єп. Сергія (Ларіна) [656] та єп. Феодосія (Процюка) [915]. У 1966 р. у Московській духовній академії було захищено магістерську дисертацію Іоанна (Сничьова), допрацьовану й випущену згодом – у 90-х рр. – двома виданнями [543; 544]. Значення цих праць зберігається понині завдяки

значному фактографічному наповненню, послідовному дотриманню концепції історії Московського патріархату.

Кризу теоретичного осмислення явища церковного розколу у 70-80-ті рр. засвідчив друк у “Богословських працях” п’ятдесятилітньої давності роботи обновленського єп. Лоллія (Юрєвського), спрямованої проти національного реформування церкви в Україні [677].

У руслі наближення ювілею хрещення Русі, заради іміджу свободи совісті в СРСР, влада дозволила друк двох книжок невеликого формату з історії православної церкви в Україні. Це були практично тотожні праці: архієп. Макарія (Оксіюка) [697] та колективна робота І. Никитенка, М. Новосада, Й. Оксіюка [733]. Розглядаючи історію церкви в Україні широким планом, автори не показали об’єктивних причин і проявів модернізації, супроводжених розколом. Це був офіційний погляд РПЦ. Окремими розділами було охарактеризовано українську мережу конфесії, інститут чернецтва, стан духовної освіти. Офіційна ретроспектива не дозволяла наблизитися до осмислення національної проблематики інституційних змін в церковному житті.

Таким чином, проблема історії церковного розколу РПЦ в Україні у 20–30-х рр. неодноразово привертала увагу істориків Московського патріархату. Але українські соціокультурні чинники та прояви розколу підмінялися особистісними. РПЦ прагнула девальвувати їх сенс, затушувати національний та загальноєвропейський модернізаційний контекст.

Таким чином, церковний напрям історіографії проблеми зібрав широкий за ідейним діапазоном спектр поглядів на церковні процеси в Україні. Їх інтерпретація відзначалася високою полемічною гостротою, що виказувала больові точки сторін, задіяних у конфлікті. Характеристики сторін, ідейних джерел та проявів розколу, висловлені в історичному освітленні різних конфесій, контрастували партійно-класовому погляду офіційної світської історіографії. Вони розбивали компартійну монополію на істину, фактографічно збагачували розуміння цього явища.

Зарубіжна історіографія доби існування СРСР. На зарубіжну історіографію суттєво впливала полярність політичних систем світу, сформована впливом СРСР.

Еміграційна. Інтелектуальна еліта, витіснена більшовицькою владою на еміграцію, створила немало наукових напрямків і шкіл у відповідності зі своїми ідейно-політичними та конфесійними уподобаннями. Дослідники-емігранти скористалися демократичними перевагами держав, які дали їм притулок. Водночас вони сповна відчули всі незручності вимушеної еміграції. Релігійна толерантність влади, елітарність дослідників і предмету дослідження стирали грані між світською й церковною еміграційною історіографією.

Українська еміграційна історіографія. Аналізуючи наукові концепції зарубіжних українських істориків, відзначаємо в них пріоритетну увагу до національних чинників та деформаційного впливу держави на церкву.

У 20–30-і роки ХХ ст. були написані праці М. Грушевського [490], А. Річинського [815], О. Лотоцького [680; 681; 683], Д. Дорошенка [504], В. Липинського [663], контекст яких враховував розгляд етнокультурних та етнополітичних зв'язків зі світом.

Праця М. Грушевського “З історії релігійної думки на Україні” (1925 р.), неодноразово критикована православними “за протестантизм”, символічна. Вона відкрила непроторений шлях для української історичної думки, віддзеркаливши осягнені її автором ідеї “відгомону реформації” в Україні, “релігійної ідеології українського відродження”, змагання між “поступовими й реакційними течіями в українській церкві XVII–XVIII ст.”, проблему “релігійних шукань в українських масах у XIX ст.”. Перелічені концептуальні питання свідчили про одну з перших спроб пояснити напрям і характер змін у православній церкві, тісно пов'язаній із суспільним життям. Недооцінена сучасниками, вона набагато кроків пішла вперед від тодішньої історіографії. Але подаючи панораму “реформаційного відгомону” в Україні, звертаючи увагу на багатоманіття протестантських течій, М. Грушевський не заглиблювався в характеристику форм, яких набувала православна церква.

Доповненням цього дискурсу у більш православному виконанні стала робота Д. Дорошенка, який розглянув церковне життя в Україні з точки зору його суспільного значення в минулому та майбутньому. І хоча автор зауважив, що не прагне вдаватися в оцінку внутрішнього життя православної церкви, він охарактеризував принципові зміни, що відбувалися у ньому під впливом визначальних суспільних процесів. До таких чинників віднесено фактор польсько-литовської державної влади, “великого повстання українського народу під проводом Богдана Хмельницького”, зрощення української церковної еліти з російським самодержавством.

Д. Дорошенко стисло, але наочно простежив, як занепадала офіційна церква і відроджувалася “в особі окремих своїх представників” вже з кінця XVIII ст. Саме йому українська історіографія завдячує постановці та спробі відповіді на питання “як же ставилось українське громадянство нових часів до православної Церкви й яке місце уділяло християнській релігії взагалі в своїм світогляді та в ділі духовного розвитку народних мас?” [504, с. 47]. Хоча відповідь було зведено до вивчення позицій інтелігенції та духовенства. Як представник державницького напрямку української історіографії, Д. Дорошенко робив практичний висновок на підставі вивчення історичних процесів, зокрема в ході національної революції 1917 р.: “Таким чином, автокефалія української церкви – це не лише церковна, але й національно-державна наша необхідність. Це конечна потреба нашої церкви, нашої держави, нашої нації” [504, с. 53].

Праця А. Річинського, опублікована у Володимирі-Волинському у 1933 р., цінна для розуміння сутності російсько-українського православного конфлікту з погляду українців Польщі. Цей конфлікт проаналізовано, головним чином, на рівні ментальностей. Автор розглянув особливості релігійного світогляду українців та росіян, різнобічно висвітлив зв'язок церковної й національної природи. Звертаючись до “чеського типу християнства”, зважаючи на порубіжне становище України між Сходом і Заходом і апелюючи

до всієї української історії, А. Річинський закликав українців до “синтезу релігійних культур і ліквідації церковних розбратів” [816, с. 390].

Колосальний вклад у дослідження українських джерел інституційованої релігійності зробив О. Лотоцький, який послідовно боровся за утвердження української автокефалії, очолював міністерство ісповідань Української Держави, був представником делегації Директорії УНР до Вселенського патріархату. Йому належить авторство фундаментальної праці “Автокефалія”. У першому її томі проаналізовано організаційні, канонічні засади, розглянуто моделі устрою автономних і автокефальних церков, у другому – подано нарис історії автокефальних церков [680; 681], які слугують чудовим матеріалом для порівняння цих церков між собою і в контексті вивчення процесів в Україні.

Велика теоретична спадщина з історії церкви в Україні модерної доби належить перу І. Огієнка – з 1940 р. архієпископа, а з 1944 р. – митрополита відродженої за часів II Світової війни УАПЦ Іларіона [286, с. 9-10; 393; 896; 897]. У 1919–1920 рр. він був міністром ісповідань Директорії УНР і доклав чимало зусиль до утвердження української церковної самостійності. Працям І. Огієнка притаманний широкий соціально-історичний контекст і культурологічний дискурс. Вони ґрунтовані на широкому джерельному ряді і багаті бібліографією. Проте їх ідеї безкомпромісні щодо українсько-російського діалогу та неправославних виявів. Навіть у переліку рекомендованих читачеві праць, після згадки роботи М. Грушевського “З історії релігійної думки на Україні”, І. Огієнко застерігає: “Не об’єктивна, з “протестантським ухилом” [569, с. 521]. Коментар свідчить про політизованість відгуку всієї української церковної еліти на соціокультурні виклики модерної доби. Від радикалізму російської історіографії позиція автора відрізняється лише формою націоналізму.

Під впливом II Світової війни та нової хвилі еміграції з України на Захід з’явилися монографії І. Власовського [462-465], Г. Лужницького [686], Н. Полонської-Василенко [792], дисертації І. Біланича (1943 р.) [426], К. Корчагіна (1955 р.) [992], о. Митрофана Явдася [974]. Найбільш ґрунтовну

працю з історії православної церкви в Україні опублікував І. Власовський, скромно назвавши її нарисом: “Нарис історії Української православної церкви”. Це чотиритомне видання, останній том якого складається з двох книг. Логіка викладу її автора підводить до розуміння причин та проявів розколу православ’я в Україні. Не звертаючись до теорій нації, не дискутуючи питання про етапи формування української нації, І. Власовський ототожнює націю з етносом, народом. Такий погляд дає йому змогу робити умовивід про правомірність “говорити про Українську Православну Церкву і писати її історію”. Його працю, так само як і попередників, заносимо до числа тих православних традиціоналістів, які, водночас, репрезентували державницький і народницький напрямки української історіографії.

Менше досліджували Український екзархат РПЦ, Синодальну, Соборно-єпископську церкви. Винятком у цьому відношенні була дисертація представника католицького напрямку історіографії І. Біланича, який вивчав канонічні та догматичні підвалини обновленських церков в Україні.

Закордонні дослідження значно активізувалися напередодні 1000-ліття хрещення Русі. Окремими збірками були видані матеріали ювілейних заходів з приводу тисячоліття хрещення Русі [855; 878], спогади протопресвітера Демида Бурка [274]. У формуванні історіографії проблеми непересічну роль відіграли праці професора Карлтонського університету Б. Боцюрківа. Широкі за предметом дослідження, потужні за джерельною базою, глибокі за науковим аналізом, вони піднесли історію церкви в Україні до нового рівня концептуального осмислення. Автор, якого радянська історіографія зараховувала до числа т. зв. “советологів”, аналізував історію православної церкви в Україні після 1917 р. Цей аналіз здійснювався в ключі вивчення взаємин з владою [440, 981], національного церковного руху [983]. Б. Боцюрків сміливо впроваджував термін “модернізація” стосовно конструктивних суспільно-політичних змін в СРСР та відповідних їм інституційних процесів у православному середовищі радянської доби [982]. На жаль, більшість його праць до сьогодні не перекладені з англійської мови і мало відомі дослідникам

в Україні. Статті Б. Боцюрківа, вміщені в журналі “Сучасність” [441] у час падіння бар’єрів між Сходом і Заходом в 1989–1991 рр., надзвичайно своєчасно акцентували увагу українських дослідників на залежності національно-політичних аспектів модернізації та явищ у площині церковної організації. Творчий доробок Б. Боцюрківа до сьогодні не втратив свого концептуального значення і є чудовим прикладом для істориків української церкви.

Характеристику домодерної, ранньомодерної і модерної історії української церкви розширили А. Жуковський [518; 519], З. Когут [991], Ф. Сисин [848], З. Соколик [855], М. Чубатий [949], В. Янів [978]. Своїми працями вони спонукали українських істориків до вивчення глибоких політичних, культурних і релігійних факторів формування новітнього церковного життя, “які давно передували радянській владі, в першу чергу ставлення російського православ’я та російського націоналізму до українського православ’я та внутрішні взаємини католиків-українців та українців православного віровизнання” [848, с. 56].

Узагальнюючи розвиток української історіографії проблеми у діаспорі, відзначимо принциповий момент: церковні та світські діячі української еміграції вписували явище церковного розламу 20–30-х рр. у контекст українського національного відродження. Жоден із цих авторів не розробляв проблему інституційного розколу православ’я в Україні спеціально. Їх оцінки були підпорядковані загальній меті близьких до даної теми досліджень.

Обмеженість доступу згаданих авторів до вітчизняних історичних джерел перешкоджала оновленню теоретичної бази досліджень, не дозволяла об’єктивно пояснити релігійні рухи в поліетнічному та неукраїномовному середовищі. Зокрема, це стосується оцінок однієї з великих часток колишньої Російської православної церкви – Синодальної церкви, модернізаційний заряд якої був пов’язаний, по-перше, із її стимулюванням більшовицькою владою, а, по-друге, із невиразністю її національної ідеології. Праць про оновленську церкву та Український екзархат РПЦ за межами СРСР не було написано.

Відомі обмеженому колу науковців в Україні, праці згаданих авторів формували за радянських часів опозиційну історичну свідомість, відігравали роль своєрідних альтернативних підручників з національної церковної історії в добу відновлення української державності на межі 80–90-х рр. ХХ ст.

Російська еміграційна історіографія. Хоча російська еміграція була більш масовим явищем, порівняно з українською, українська проблематика її займала мало. Відомі історики Російської церкви і релігійні мислителі, такі, як А. Карташев [593] – колишній міністр віровизнань Тимчасового уряду, князь Н. Трубецькой, М. Бердяєв, С. Булгаков, Г. Флоровський та інші, які гуртувалися навколо Російського православного богословського інституту в Парижі, видавали філософсько-релігійний журнал “Путь” [336] (укр. “Шлях”). Об’єднані православною платформою та проблемою подолання духовно-релігійного розколу в середовищі російської еміграції, вони саме під таким кутом зверталися до явища церковного розколу в Україні. Спеціально його не досліджуючи, вони осмислювали його в контексті кризи російської духовності. Загострене відчуття російської самосвідомості, збереження традицій О. Хом’якова, Ф. Достоевського, В. Соловйова, Ф. Бухарева та, водночас, відкритість до діалогів з християнами Європи (відомо, що М. Бердяєв влаштував у своєму домі зустрічі католиків і протестантів, католиків-модерністів і католиків-томістів, в ході яких обговорювалися їх внутрішні суперечності й проблеми) [410, с. 5], сприяли пошуку спільності з європейською культурою, а відтак – і європейських коренів модернізації церкви та формування національно-церковної ідентичності. І хоча характеристик українських особливостей розколу у теоретичній спадщині цих діячів ми не вбачили, проте їх діяльність об’єктивно була шляхом до такого усвідомлення.

У 1955 р. в Мюнхені було опубліковано працю учня А. Карташева – Кирила Фотієва (1962 р. прийняв духовний сан) під назвою “Спроби української церковної автокефалії у ХХ столітті” [921]. Роботі притаманне збереження старої російської націоналістичної концепції інституційних процесів в РПЦ, висвітлення їх у великодержавницькій ретроспективі. “Він не

терпів використання церкви в етнічних цілях”, – повідомляє про автора роботи член редколегії сучасного перевидання цієї праці працівник Крутицького патріаршого подвір’я І. Соловійов. К. Фотієв подав цінні свідчення і власні спостереження щодо зростання активності українського національного церковного руху, форм його інституціалізації та ідейної еволюції. Зокрема, про “зближення обновленства і липківщини”, проблеми нової ієрархії, активність мирян у церковному житті, політичні арешти діячів церкви “коли в 1930 р. почалась боротьба радянської влади проти “націоналізму” на Україні”. Автор слушно поєднував історію УАПЦ до ліквідаційного Собору 1930 р. і після нього, коли церковна організація формально змінила назву [921, с. 55-60].

Спогади останнього протопресвітера російської армії і флоту Г. Шавельського, який на вигнанні працював професором Богословського факультету Софійського університету, опублікували 1954 р. [291; 292]. Вони обмежені періодом 1911–1920 рр. Поділяємо думку відомого богослова й історика протопресвітера І. Мейєндорфа про те, що Г. Шавельському не вдалося піднятися над церковно-адміністративною системою, яку він сам звинувачує. Хоча автор створив цікаві характеристики та яскраві образи історичних діячів на сцені українського розколу. Зокрема, згадки про митр. Київського Антонія (Храповицького), архієп. Катеринославського Агапіта (Вишневського) [292, с. 372-378].

Російську еміграцію більше хвилювали питання обновленського розколу в РПЦ. Одним із перших до цієї теми звернувся І. Стратонов, опублікувавши у Берліні 1932 р. книгу “Русская церковная смута (1921–1931 гг.)” [866, с. 29]. Російський каноніст проф. С. Троїцький [891; 892] доводив неправоздатність обновленської церкви з точки зору православного вчення.

Явищем кінця 70-х рр. стало видання швейцарським Інститутом “Віра у другому світі” “Нарисів з історії російської церковної смути” (1978 р.) А. Левітіна і В. Шаврова. Автори подали хроніку розколу, оприлюднили маловідомі документи й матеріали. Нариси контрастно, іноді вочевидь гостро суб’єктивно, відтворювали картину обновленського розколу в російській

церкві. Праця цінна історіософським баченням природи розколу. Привертає увагу, що А. Левітін у минулому був обновленським священиком. Тепер він розвінчував цей розкол. Автори жили і працювали в СРСР, але не мали змоги опублікувати свою працю в Росії. Її перший том вже в 60-х рр. “проник” за кордон і друкувався в “Новому журналі” (Ню-Йорк) і журналі “Відродження” (Париж) [657, с. 15].

Значну цінність становить праця колишнього міністра ісповідань Української Держави, професора Богословського Свято-Сергієвського інституту в Парижі В. Зінківського. Ідея, покладена автором в основу роботи, “це переконання, усвідомлення дійсної і серйозної *політичної і культурної проблеми про відношення Росії і України* (виділено В. Зінківським – *О.І.*)” [283, с. 12]. Автор зрозумів, що “у роз’єднаності політичних груп і Росія і Україна мали головне джерело розпаду і ослаблення політичних сил”. З великим песимізмом і тихою скорботою, зважаючи на життєвий досвід, В. Зінківський ділився думками: “Боюсь навіть думати про це, але, здається, збройне зіткнення (між Росією та Україною – *О.І.*) одне може суворо навчити російських політичних мислителів і діячів визнавати законність і неможливість усунути основних вимог українців...” [283, с. 13-14]. Ці роздуми “свідомого сина Росії”, який “не безвідповідально послужив... справі України” є цінною основою для історичної реконструкції інституційних церковних процесів в модерній Україні.

Більшою мірою російських емігрантів турбувала трагедія церкви під більшовицькою диктатурою (Д. Поспеловський [995; 996], Л. Регельсон [805], М. Струве [998]), історичний шлях російської церкви (І. Мейєндорф [993], Н. Тальберг [877], Г. Флоровський [919], О. Шмеман [966]).

Таким чином, відгук російської еміграції на проблему церковного розколу в полишеній батьківщині був об’єднаний національною ідеєю. Він сприймав модерні концепції заходу. Користуючись релігійною терпимістю західних країн, релігійні мислителі і історики церкви стимулювали обговорення актуальних проблем церковного устрою революційної та радянської доби,

причин і характеру його еволюції. У прагненні відстояти церкву і застерегти світ від повторення трагедії було зібрано і опубліковано численні факти, зроблено спробу піднятися до усвідомлення причин і масштабів.

Але попри велику цінність теоретичного доробку цього напрямку історіографії проблеми, він практично не зблизився за ідейними позиціями з українським еміграційним напрямком досліджень.

Іноземна. Факт відсутності української самостійної державності і короткочасність існування українських автокефальних церков у міжвоєнну добу ХХ ст. справили відповідний вплив на науковий інтерес іноземців. Вони писали здебільшого про РПЦ та її трагічну долю, ставлячи в центр уваги події у всеросійських центрах (В. Флетчер [987; 988], І. Хризостомус [984], Д. Елліс [986] та ін.). Події в Україні розглядало вузьке коло науковців, серед яких особливо слід виділити Ф. Геєра [989; 990]. Крім спеціальних досліджень з історії церкви, сюжети з української церковної історії, передусім – трагедія церков в УРСР, – висвітлювалися в численних монографіях і статтях, присвячених радянському періоду української історії. Частина цих праць згодом була перевидана в Україні у перші роки здобуття нею державної незалежності. Вони стали протиположністю радянській комуністичній історіографії.

За кордоном друкували матеріали наукових конференцій з історії релігій і церкви в Україні. Особливої активності ця робота набула напередодні та під час святкування тисячоліття хрещення Русі [808; 855; 878].

Таким чином, кількість робіт закордонних авторів з даної проблеми нечисленна. Але суттєвим позитивом їхньої праці був незаангажований аналіз фактів та подій модернізаційних процесів православної церкви в Україні.

3. Сучасна історіографія.

Вітчизняна. Утвердження державної незалежності відкрило нову сторінку в історіографії. Історична думка йшла назустріч розмаїттю ідей та теорій. Почалося нелегке оновлення методологічного інструментарію [529].

Новий розкол українського православ'я на переламі 80-х і 90-х рр. ХХ ст. актуалізував дослідження історії подібних явищ.

Велику роль у становленні вітчизняної історіографії проблеми відіграла зарубіжна історіографія. В Україні були видані праці закордонних українців, які досліджували державно-політичне життя міжвоєнної епохи у зв'язку із церковним – Т. Гунчака [493], Р. Конквеста [622], О. Субтельного [371] та ін.

1992 р. “Український археографічний щорічник” передрукував виступ Б. Боцюрківа на I конгресі Міжнародної асоціації українців (1990 р.) [439, 442], що став дороговказом на шляху розширення поля дослідів.

Завдяки зусиллям наукових, громадських та релігійних установ дослідники отримали доступ до творів В. Липинського, митр. Василя Липківського, митр. Іларіона (І. Огієнка), О. Лотоцького, А. Річинського, І. Власовського. Твори цих авторів також були видані в Україні.

Сформувався перспективні напрямки досліджень: державно-церковні взаємини, внутрішньоцерковні процеси, міжконфесійні відносини, а також – церковна біографістика, регіоналістика, документалістика та археографія.

З'явилися історіографічні публікації про УАПЦ (І. Преловська [799], А. Киридон [605]), обновленський рух (О. Тригуб [887], В. Силантьєв [847]), релігійну свідомість в умовах формування радянського тоталітаризму (С. Дровозюк [506; 507]), церковно-державні відносини (О. Ігнатуша [561]).

Охарактеризуємо найбільш помітні напрямки публікацій.

Джерелознавчі та археографічні дослідження. В серії цих видань у вітчизняній історіографії превалювали дослідження радянської доби. В Україні за весь час державної незалежності не з'явилося спеціальних документальних публікацій з історії православної церкви в ХІХ ст.

Директор ЦДАГО України Р. Пиріг [786] та старший науковий співробітник Інституту історії України НАНУ О. Рубльов (1992 р) одними з перших звернули увагу на комплекс архівних джерел радянської доби, здатних суттєво поглибити розуміння взаємин у трикутнику партія – держава – церква [823]. Але недостатнє державне фінансування зупинило проекти публікацій документів. Перше ґрунтовне археографічне видання з історії православної церкви в Україні вийшло друком лише 1999 р. Це був збірник документів

І Всеукраїнського собору УАПЦ 1921 р., підготовлений науковцями Інституту української археографії та джерелознавства ім. М.С. Грушевського НАНУ за сприяння архівних установ України та Альбертського університету (Канада).

Помітними стали публікації Запорізького та Львівського відділень Інституту української археографії та джерелознавства [287; 814], а також збірник, виданий рівненським науковцем С. Жилуком „Червоний терор проти духовенства і віруючих на Східній Волині (Житомирщині) у 20–30-х роках ХХ ст.”, який містив тексти документів із фондів парткомів КП(б)У [228].

Джерелознавчі статті охоче вміщували провідні фахові видання. С. Білокінь [428], О. Ігнатуша [555], А. Киридон [603], Ю. Мицик [286], Р. Пиріг [785], Ю. Подкур [789], І. Преловська [798], Ю. Шаповал [952] стали авторами публікацій, які порушували питання інформативних можливостей, специфіки джерел з архівних фондів ЦК КП(б)У, ВУЦВК, НКВС, Комісії в справах культів при Президії ЦВК СРСР, митр. Йосифа Кречетовича та ін.

Джерелознавчі розвідки стимулювали використання нових методів досліджень, зокрема антропологічного, орієнтували на вивчення мікроісторії. допомогли осмислити реальну й актуалізовану джерельну базу проблеми.

Узагальнюючі праці, дотичні до проблеми.

Дослідження модернізаційних процесів в Україні ХІХ–ХХ ст. Українська наука переосмислювала теоретичні надбання західних теорій модернізації та націоналізму. Показовим у цьому відношенні став систематичний виклад теорій нації і націоналізму Г. Касяновим [594]. Демонструючи інтеграцію світової і вітчизняної науки, в Україні вийшли друком праці З. Когути [616; 617], П. Магочія [693], Р. Шпорлюка [967; 968], М. Розумного [821], М. Горлова, О. Моці, О. Рафальського [486], що мали історично-етнополітичний і історично-цивілізаційний контекст.

Нову дослідницьку парадигму визначили монографії що висвітлювали історію України у складі Російської імперії з наголосом на модернізаційних процесах, історії національного руху і національної революції (Я. Грицак [359], Б. Кравченко [635], О. Реєнт [806], С. Світленко [841; 842], Ф. Турченко [893];

894], В. Шандра [951], Н. Шип [960; 961; 962]) а також новому баченні історії України радянської міжвоєнної доби, позначеної сталінською модернізацією і утвердженням тоталітаризму (І. Білас [383], І. Винниченко [460], В. Даниленко, Г. Касьянов, С. Кульчицький [496], А. Голуб, В. Іваненко, О. Удод [760], І. Рибалка [810], Ю. Шаповал [953]). У працях з історії радянської доби за допомогою сміливих концепцій і нових джерел все предметніше з'ясовувалося місце церкви у планах більшовицької трансформації суспільства (В. Ченцов [942], В. Нікольський [734]). Вивчення еволюції радянської системи набувало ключового значення для розуміння характеру її взаємин із усіма суб'єктами суспільства, в тому числі й із церковними інституціями. Цей напрям виявився ближчим для світських науковців.

Дослідження етносу, нації та релігії як суспільних феноменів. Сучасні релігійні мислителі Патріарх Філарет, Кардинал Любомир Гузар, Архієп. Ігор Ісіченко, філософи і релігієзнавці – В. Бондаренко [436], В. Єленський [389; 514], А. Колодний [620], М. Кирюшко [811], В. Перебенесюк [775], М. Рибачук [784], П. Саух [367], О. Уткін [910], Л. Филипович [917], П. Яроцький [360; 575] суттєво поглибили традиційні уявлення про сутність феномену релігії та церкви, його роль у сучасному духовно-культурному розвитку України, надаючи методологічний інструментарій для історичних реконструкцій інституційованої релігійності. Магістральний вихід на концептуальне осмислення проблеми дають С. Здіорук [530], О. Саган [833], О. Шуба [969], М. Маринович [700].

Історичний резонанс проблеми взаємодії релігійного й національного чинників визначили О. Реєнт і О. Лисенко, акцентувавши увагу на вузлових моментах цього взаємозв'язку [671; 807].

Праці з історії християнської та православної церкви в Україні. Перший релігієзнавчий нарис, запропонований відділенням релігієзнавства Інституту філософії АН України, досить побіжно характеризував нові церковні структури, що постали у першій половині ХХ ст. в інституційному полі православ'я, труднощі їх організаційного становлення [579, с. 16-17, 60-72]. Наступні

монографії колективу [903] приділяли більше уваги яскравим проявам національного руху в церкві та проблемам його взаємодії з державними чинниками.

У перших пострадянських навчальних посібниках з історії церкви в Україні, авторами яких були В. Ульяновський, О. Крижанівський та С. Плохій [363; 374], розглянуто релігійне життя в Україні до середини XIX ст., приділяючи значну увагу передумовам церковного розколу наприкінці XVI ст., його впливу на організаційне становище церкви, духовне і громадсько-політичне життя. У 1999 р. з'явився перший навчальний посібник [360], який у рамках окремого розділу характеризував релігійне життя в Україні “часів колоніальної неволі” – від підпорядкування Київської митрополії Московському патріархату (1686 р.) до початку II Світової війни (1939 р.). Згадані посібники ідейно багатопланові, насичені матеріалом, що дозволяє побачити наскрізний історично-генетичний взаємозв'язок етнічно та соціально різнорідного, ієрархічно строкатого та інституційно об'єднаного середовища з еволюцією релігійної думки і ментальності.

Цілісний і систематичний погляд на історію християнства у контексті суспільної історії географічного, політичного та культурного ареалу України запропонував С. Головащенко. Він концептуально оглянув етапи розвитку державно-церковних відносин в тоталітарному суспільстві [358].

Поряд із світськими науковцями ретроспективу розколу подавали представники церковного напрямку історіографії. Оригінальні посібники із загальної церковної історії та історії християнської церкви в Україні, створені архієпископом УАПЦ Ігорем (Ісіченком), масштабно оглядали модерну добу XIX–XX ст. Автор акцентував увагу на геополітичних зрушеннях у межах існуючих державних і конфесійних систем. Зокрема – на включенні більшості українських земель до складу Російської імперії наприкінці XVIII ст., зростанні соціальних претензій і національних вимог при збереженні релігійності, впливах антихристиянського терору, якого зазнала церква у XX ст. [571].

Спадкоємці російського церковного історіографічного напрямку продовжують вузько тлумачити факт церковних розколів в Україні. Вони інтерпретують їх як єресь, порушення канонів. Відбувається підміна понять. Суспільству нав'язується еталон традиції, під яким розуміється російський чи зрусифікований тип інституційованої релігійності. Спеціальних ґрунтовних досліджень генези й характеру розколу РПЦ в Україні першої третини ХХ ст. у виконанні її представників не з'явилося. Справа обмежується апологетичними нарисами і короткими газетно-журнальними публікаціями [858; 902].

Власну точку зору на розкол має УПЦ Київського патріархату. Її сутність яскраво характеризує збірка проповідей патріарха Філарета, де частина сюжетів побудована на антитезах очорнених російською церковною історіографією явищ української церковної історії [918, с. 4, 20-39, 270, 412]. Але спеціальних наукових робіт з аналізом церковного розколу в Україні 20–30-х рр. і у виконанні істориків УПЦ КП донині бракує.

Таким чином, неоднаковий рівень осмислення проблеми розколу православ'я в Україні в контексті загальної історії церкви, який демонструють наукові кола світського й церковного історіографічних напрямків, а також принципові розбіжності розуміння сутності розколу переконують нас, що без спеціальних досліджень соціокультурних аспектів цієї проблеми неможливо зрушити на шляху суспільного порозуміння й подолання наслідків розколу суспільства. Тому для досягнення мети доречно осмислити рівень розробки окремих аспектів теми у спеціальних дослідженнях.

Монографії та статті з проблеми розколу.

У контексті державної політики та відгуку церкви на неї. Перші спеціальні дослідження явища церковного розколу в Україні обмежувалися періодом 20–30-х рр. Вони надто побіжно звертали увагу на питання генези розколу.

В. Єленський одним із перших у сучасній українській історіографії охарактеризував механізми, котрі визначали державну політику [515], яка деструктивно впливала на православ'я. Заклик до переосмислення усталених

оцінок цієї політики містилися праці А. Зінченка [534; 536]. Вони руйнували ідеологічні кліше, сформовані в надрах ВКП(б)–ДПУ–НКВС. У 1992 р. Л. Пилявець публікацією в журналі “Людина і світ” звернув увагу на причетність ДПУ до розколу всередині УАПЦ [782].

З 1993 р. з’явилася низка праць В. Пащенка [769; 772], які розкрили панораму розколу українського православ’я. У допрацьованих варіантах монографії та ряді наукових статей автор поглибив характеристику УАПЦ, Синодальної, Соборно-єпископської та Істинно-православної церков [768; 770; 771; 773], подавши їх у контексті державного впливу. Він просторо цитував незнані документи вищих органів влади щодо церкви. Меншою мірою висвітлювалися питання ставлення церкви до влади, трансформації церковної ідентичності. Учні та колеги В. Пащенка продовжили розробку проблеми розколу (С. Івженко, А. Киридон) [547; 602].

У хронологічних рамках 1920-х рр. провів дослідження, базоване на архівних джерелах, В. Силантьєв [396, 846]. Він підкреслив партійно-державну режисуру розколу, з’ясував напрями руйнації церков компартією, подав статистичні показники окремих українських конфесій.

Чимало аспектів розкольніцького впливу радянської держави на конфесії було охарактеризовано у фактографічно насичених працях про знищення матеріально-культурної бази церкви В. Акуленка [414] та О. Нестулі [731; 732].

С. Білокінь, Ю. Шаповал вивчали переслідування й репресії церковних діячів, погроми інституційних структур [427; 429]. Правові аспекти радянської модернізації щодо статусу церкви в державі досліджували Г. Лаврик [654], О. Форостюк [920], о. М. Щербань [971].

Статті Л. Бабенко [418] підкреслювали роль основних знарядь держави – ДПУ та НКВС – у боротьбі проти церкви і окремих православних конфесій. Т. Євсєєва провела документально насичене дослідження діяльності Спілки войовничих безвірників, як інструменту радянської модернізації в українському селі під час суцільної колективізації [512].

У загальноукраїнському та регіональному масштабі на конфлікт у церковному середовищі звернули увагу Р. Белоглазов [381], Б. Змерзлий [391].

Цікаво, що автори багатьох публікацій хоча й простежували аспект відгуку конфесій на антицерковну політику, спеціально його не розробляли. Дослідження здебільшого підкреслювали політичну лояльність церков або малювали картину пасивної аморальної згоди церковних діячів на співпрацю з органами влади. Спроби Т. Нагорної [774] поглибити вивчення історії церковної опозиції не завершилися створенням узагальнюючої картини. Очевидно, що робота в цьому напрямі триватиме.

Ряд дослідників розглядав державно-церковний аспект розколу у руслі досліджень більш ранньої історичної доби. Звернення істориків до української національної революції 1917 р. легітимізувало на академічному рівні вивчення генези інституційного розколу православ'я в Україні. Праці Б. Андрусина [352], В. Ульяновського [372; 373], І. Тюрменко [895] характеризували не тільки зовнішній стан церкви в державі часів УНР, Гетьманату та Директорії, а й розкривали драматичну боротьбу за утвердження ідеї її національного реформування та автокефалії.

Систему церковного управління у Російській імперії та генезу церковних реформ 60–80-х рр. XIX ст., яку ми розглядаємо як генетичну основу майбутнього церковного розколу, вивчали В. Перерва [395], О. Спінул [399], О. Чиркова [406], І. Шугальова [409].

Таким чином, роль державного фактора у формуванні церковного розколу в Україні починає досліджуватися предметно у контексті відгуку держави на виклики модернізації. Новітні праці у даному напрямку збагатили теоретичну думку і поповнили фактографічний ряд нашого дослідження.

Дослідження національного руху в церковному середовищі. Студіювання теорії та вивчення історії національних рухів стимулювало дослідження прояву цих рухів у церковному середовищі.

У монографії Н. Шип [962] простежено наростання національного-церковного руху в Україні, набуття ним конкретного соціального виміру, подано ускладнення релігійної боротьби у 20-х рр. ХХ ст.

Вагомою для осмислення проблеми розколу як явища модернізації церкви і набуття нею національних форм, виявилася збірка матеріалів конференції “Український церковно-визвольний рух і утворення Української автокефальної православної церкви” (Київ, 1997 р.). Уміщені в ній статті єпископа Даниїла, І. Преловської, Т. Сосновської, Ю. Шаповала, а також автора цієї дисертації порушували проблематику залежності адміністративного і державного устрою церкви, організаційної ролі вищих органів церковної влади, суперечливих взаємовідносин православних конфесій України з державою та між собою.

Оригінальне дослідження інституційних змін російського православ'я в Україні у контексті змінності національної ідентичності суспільства доби національної революції 1917–1921 рр. провела Т. Євсєєва [388, 513]. Йому передувало близьке за дослідницьким ракурсом дослідження А. Стародуба [400]. Ці праці вказують на перспективність розширення хронологічних рамок вивчення національного аспекту в трансформаціях релігійних інституцій.

Суттєвим досягненням стали монографії А. Зінченка [535, 538]. Їхнім предметом було дослідження життя й діяльності митрополитів УАПЦ Василя Липківського, Миколая Борецького, Івана Павловського та архієпископа Костянтина Кротевича. Автор визначив внесок ієрархів у розвиток української церкви, висвітлив їхню організаційну та проповідницьку роботу за умов формування тоталітаризму. Він передав суперечливість і тривалість доби українського відродження, показав місце в ній православного духівництва.

За великим рахунком, національна ідея пронизувала більшість спеціальних публікацій з історії церкви, але провідною стала тільки в частині праць. Перепоною для досліджень була “незручність” проблеми нинішнього канонічного статусу українського православ'я. Студії консервувалися залежністю державного керівництва України від Москви. Зберігалися реалії, в

яких домінуючим фактором над дослідженнями залишалася канонічна єдність Української православної церкви з Московським патріархатом.

Дослідження соціального виміру церковного розколу. Першою спробою цілісної характеристики соціальних сил як потенційної бази і складової частини українських конфесій, була монографія автора цієї дисертації [556]. У ній проаналізовано рівень сприйняття інституалізованої релігійності різними верствами дореволюційного і постреволюційного суспільства. Акцент на морально-ціннісних імперативах суспільства та атеїзації масової свідомості у 1917–1930-х рр. згодом зробила і А. Киридон. Автори обох монографій загострили увагу на мотивації поведінки основних соціальних груп, що позначалася на релігійному виборі.

Окремі соціальні верстви у їх ставленні до церкви характеризували у фахових статтях Т. Бобко, С. Дровозюк [384, 507].

У новітніх дослідженнях цього напрямку на основі використання нових методологічних принципів знайшли відображення широта й динаміка взаємин між церквою і суспільством, їх багаторівневність, взаємозумовленість.

Вивчення розколу православ'я у ключі історії окремих юрисдикцій. Постановочні дослідження, в центрі уваги яких знаходилася цілісність православ'я України, провела Е. Слободянюк [397]. У решті праць розкол церкви розглядається крізь призму історії окремих конфесій. Розкол 20–30-х рр. ХХ ст. знайшов нерівнозначне висвітлення у контексті досліджень історії УАПЦ, Синодальної церкви, Соборно-єпископської церкви, РПЦ.

УАПЦ. Найбільш дослідженою поміж цих напрямків була історія УАПЦ. Її динамічне вивчення почалося з невеликих публікацій на рубежі 90-х рр. – Л. Пилявець, М. Рибачук, Ю. Ісіченко, Ф. Турченко [573; 780; 781; 893] та ін. Різні її аспекти порушували С. Здіорук (соціокультурні і правові), А. Зінченко (національно-культурницькі, історична біографістика), Л. Басишина, Л. Пилявець, В. Чуприна (переслідування і розкольницька діяльність влади), А. Киридон, І. Преловська (джерелознавчі). До її генези зверталися Б. Андрусин [352], В. Сергійчук [844].

В інтерпретації еклезіологічної доктрини УАПЦ її репрезентували статті на шпальтах часопису “Наша віра” (редактор Є. Сверстюк) та єпархіальних видань. У 1999 р. вийшла згадана праця архієпископа Ігоря Ісіченка, яку 2003 р. було суттєво допрацьовано й розширено [572]. Автор висвітлював історичний шлях УАПЦ у широкому хронологічному й цивілізаційному вимірі з найдавніших часів до наших днів. Він уважно та глибоко пояснював історичні підвалини української церковної ідентичності й самостійності. Фрагмент історії православ’я в Україні, позначений розколом 20-30-х рр., автор бачив інтегральною часткою національних і політичних процесів.

Не дивлячись на значні історіографічні здобутки, у вивченні історії УАПЦ лишається багато нез’ясованого. Зокрема – відтворення її розколів владою, модифікація устрою УАПЦ під впливом наростання тоталітарних тенденцій у суспільстві, особливості регіональних процесів, розгром і відновлення церкви у 1930 р. та інші ракурси досліджень.

Синодальна церква. Дослідження розколу православ’я в Україні під кутом історії Синодальної церкви просувалося повільніше.

Лише у 2005 р. С. Жилюк [390] і Г. Білан [382] захистили дисертації з історії Синодальної церкви та обновленського руху в Україні, загострюючи увагу на активній фазі обновленства і показавши наявність перспективи продовження досліджень. С. Жилюк зробив суттєвий висновок, що підтримка обновленців владою мала тимчасовий характер і виступала лише як стимул у прагненні значної частини духівництва та вірних до більш демократичних форм церковного життя. Структурний підрозділ монографії С. Жилюка руйнує стереотип, що “обновленська церква виникла тільки в результаті запланованого органами державної влади розколу РПЦ” [517, с. 182].

Відтак, проблема проявів проросійського обновленства в Україні знову повертається в площину потреби більш глибоких досліджень генези явища.

Соборно-єпископська та Українська православна церква. Історія Соборно-єпископської церкви та Української православної церкви в Україні майже не вивчалася. Аналіз церков, очолюваних митрополитами Феофілом

Булдовським та Іваном Павловським, здійснено лише в монографіях В. Пащенко, В. Силантьєва, статтях і монографіях А. Киридон [601; 604] та автора цієї дисертації [548; 549; 550]. Вони не є вичерпними щодо з'ясування джерел формування конфесій і їх розкольницької місії. На характеристиці Братського об'єднання парафій Української православної автокефальної церкви (БОПУПАЦ), яке вважають попередницею Соборно-єпископської церкви, та його зв'язку з ДПУ наголошував А. Зінченко у монографії присвяченій історії національно-церковного руху на Поділлі [537]. Отож, і це питання вимагає поглибленої розробки.

Український екзархат РПЦ. Як не парадоксально, спеціальних досліджень, присвячених Українському екзархатові РПЦ 20–30-х рр. ХХ ст., не з'явилося. Згадані дисертації А. Стародуба та Т. Євсєвої характеризували РПЦ в контексті суспільно-політичних процесів в Україні 1917–1921 рр. У статтях С. Білоконя, Т. Бобко, В. Пащенко сюжети висвітлювалися в контексті історії окремих регіонів, адміністративних ланок чи духовного проводу [431; 434; 560; 773]. У 2005 р. на важливість цієї теми звернув увагу М. Сергєєв [843]. Згадані публікації закликали до більш уважного розгляду реформаторства РПЦ.

Неувага до даного аспекту означає ігнорування національних складових суспільно-церковних взаємин, спрощення їх. У цьому проявляється наступність із традиційним поглядом старої російської історіографії. Вона відображає історіографічні стереотипи, незрілість української нації, консервативність її суспільної свідомості та релігійної психології.

Підбиваючи підсумки, відзначимо, що проявом активізації дослідницького інтересу стало збільшення числа публікацій і розширення їхньої тематики. Історіографія проблеми пройшла шлях від сміливих наукових розвідок і постановочних статей до комплексних досліджень, які сприяли підготовці узагальнюючих праць з історії України та історії церкви в Україні.

Посилилась аналітика робіт, почали використовувати досвід зарубіжних досліджень, зростає увага до антропологічної ретроспективи. Застосовується метод компаративного аналізу при дослідженні явищ, що мали аналоги в інших

країнах, конфесіях. Рисою нових праць стала історична реконструкція генези явищ і механізмів подій. Дослідження проводяться на перетині історії, філософії, релігієзнавства, психології, соціології. Розширюється географія досліджень, праці здійснюються як у регіональному, так і всеукраїнському масштабі. До наукового обігу залучено значні масиви джерел.

Характерними рисами сучасної історіографії стало зближення світської та церковної наукових течій і шкіл за рівнем концептуального осмислення, використання наукової методології, фактографічного наповнення матеріалу.

Об'єктом досліджень стають не тільки окремі конфесії, а й суспільство: духівництво, миряни, управлінські структури, культурологічні, національні, ментальні чинники та аспекти взаємодії.

Зарубіжна. Українська. Характеристика сучасної української історіографії показує, наскільки тісним у пострадянську добу стає зв'язок між батьківщиною та діаспорою, Україною і світом. Перевидання в Україні праць з української церковної історії та близької їй проблематики, поширення оригіналів та перекладів зарубіжних видань, творчі контакти у спільних дослідженнях та наукових конференціях – все це стає запорукою неможливої раніше динаміки дослідження проблеми й підняття її теоретичного рівня.

Стираються різкі грані переваг і недоліків відмінних історіографічних напрямків. Діаспора отримала змогу звернутися до історичних джерел в Україні. Вона демонструє методологічні альтернативи. Праці В. Шевченка, Б. Гудзяка, Б. Боцюрківа дозволили багатьом усвідомити широкі цивілізаційні горизонти та геополітичну унікальність України з її минулим. Усвідомлення актуальності історичної проблеми розколу кличе до її осмислення як в Україні, так і на Заході. Яскравий приклад цьому – монографія Оксани Хомчук з Чикаго 2002 р., назва якої містить ключове слово – “розкол” [929].

Збірка праць Франка Сисина і Сергія Плохія “Релігія і нація в модерній Україні” [994], нова монографія С. Плохія з історії церкви в ранньомодерній Україні [788], стаття Б. Зальмона [527] мають концептуальні позиції, співзвучні ідеї нашого дослідження.

Вже на початку ХХІ ст. побачило світ оновлене видання праці Фрідріха Геєра “Церковна історія України у ХХ ст.” [989; 990].

Отож, демократичні зрушення в Україні сприяють виходу досліджень історії церковного розколу і модернізації церкви на новий рівень осмислення і дозволяють ставити питання про створення синтезуючих проєктів.

Російська. Свідченням незмінності офіційного погляду Московського патріархату на сутність розколів, зокрема й в Україні, є праці плідного історика Московського патріархату прот. Владислава Ципіна [937-941]. Цю константу опосередковано засвідчує й широкомасштабне перевидання історіографічної спадщини – антиобновленських праць А. Левітіна-Краснова і В. Шаврова [657], І. Стратонова [866], протоієрея К. Фотієва [921], митрополита Євлогія (Георгієвського) [280] та ін.

Світська і церковна історіографія знаходять поле для порозуміння у сфері історії церкви ХІХ ст., що знайшло відображення в публікаціях С. Римського [812], В. Федорова [914]. Автори не надають суттєвої ваги розгляду національно-політичних аспектів модернізації церкви, яка обговорювалася та здійснювалася в добу “великих реформ” і навіть після неї.

Особливо відверто продемонстрували неприйняття ідей модернізації ініціатори проєктів, редактори та автори статей у збірках “Сети “Обновленного православия” (1995 р.) [845], “Современное обновленчество – протестантизм “восточного обряда” (1996 р.) [854], “Украинский сепаратизм в России. Идеология национального раскола” (1998 р.) [901], “Обновленческий” раскол: Материалы для церковно-исторической и канонической характеристики” (2002 р.) [244].

Новаторськими працями М. Одинцова [749; 750], В. Алексеєва [415], О. Васильєвої [450], М. Шкаровського [965], прот. Г. Митрофанова [710], почалося звільнення російської історіографії від догм імперської та комуністичної ідеології. Джерелознавчі публікації С. Савельєва [831], М. Покровського, С. Петрова [191; 192] відкрили сповнений народної трагедії сценарій державного розколу, маніпулювання церквою з боку Політбюро

ЦК РКП(б) та ДПУ. Вийшов друком збірник актових документів Російської православної церкви (РПЦ) за 1917–1943 рр., укладений М. Губоніним, зі сторінок якого постає бачення сутності розколу церковним керівництвом і його відповіді на цей розкол [229].

Після розпаду СРСР України досягли праці тих представників російської релігійної думки на еміграції, які були прихильниками демократичних принципів і християнської етики, відкрито дискутували проблеми національної ідентифікації Росії, її культурного діалогу з Заходом, ролі християнства у модерному світі (прот. О. Шмеман [966], прот. І. Мейєндорф [705] та ін.). Цілком слушною вважаємо думку С. Жилюка, що, приймаючи ідеї церковного модернізму, згадані богослови та їхні однодумці, незмінні у прихильності до ідеї російського месіанства та неприйнятті автокефальних тенденцій у Вселенському православ'ї [517, с. 14]. Співзвучні, хоча й дещо пом'якшені оцінки історичного явища інституційного церковного розлому в Росії та Україні висловлює відомий російський церковний історик діаспори Д. Поспеловський. Його точка зору цікава тим, що дає право на життя в Україні лише церковному розколові, що мав українське національне підґрунтя. Обновленській церкві він відмовляв у такому праві [793, с. 68].

Серед тих, кого в пострадянській Росії назвали “новообновленцями” – митрополит Володимир (Котляров), архієп. Михайло (Мудьюгін), священники Олександр Борисов (автор відомої повісті “Побелевшие нивы. Размышление о Русской Православной Церкви” (1994 р.)), Глеб Якунін (“Подлинный лик Московской патриархии” (1995 р.)) Олександр Мень, Григорій Кочетков, В. Боровой [977; 517, с. 14-18]. “Новообновленський” напрям в російській історіографії зближує її з західною, але не стирає їх відмінностей. Він лише загострює актуальність проблеми розколу, яку потрібно вирішувати, не ховаючись за національний месіанізм.

Узагальнюючи розгляд історіографії проблеми, робимо висновок, що багато питань історії розколу, зокрема його природи, генези, соціальних та організаційних характеристик залишилося поза сферою системного аналізу.

При значній кількості праць, дотичних до даної проблеми, число робіт присвячених його цивілізаційному осмисленню, є нечисленним, а спеціальної роботи яка б узагальнено характеризувала його динаміку і специфіку на тлі модернізаційних процесів в українському вимірі, не створено.

Авторам притаманні суперечні підходи при оцінках історичних явищ. Усе це вказує на ту обставину, що характер розколу, його інституційні, соціокультурні, політичні, національно-психологічні, культурологічні, богословські та ін. параметри найближчим часом вимагатимуть нових узагальнень, відповідних рівню сьогоденної науки.

Зокрема, відкрилися шляхи поглибленої розробки проблеми через нові методологічні концепції структуралізму, функціоналізму, синтетичної та мікроісторії. Перспективним є шлях поєднання соціальної й національної парадигм, конкретизації явища національно-психологічної взаємодії релігійно-культурних типів, вивчення окремих ланок державних структур, орієнтованих на втілення церковної (антицерковної) політики. Постає завдання з'ясувати у конкретному вимірі зв'язок між тиском держави і одержавленого суспільства на церкву й ступенем компромісу її діячів. Вимагає відповіді питання синхронності й глибини захоплення церковних та державних і громадських інституцій реформаторськими тенденціями модерної доби.

На часі стоять з'ясування релігійного відгуку на державну політику модернізації та розколу з боку окремих верств і прошарків українського суспільства – селянства, робітників, інтелігенції, молоді, жінок, політичної еліти, національних груп, регіональних особливостей цих процесів.

Українська історіографія чекає також більш сучасних реконструкцій відображення стану і наслідків розколу православ'я у “історії повсякденності”, переосмислення явища “утвердження безрелігійності суспільства”.

Таким чином, огляд історіографії питання дає нам всі підстави висунути в якості робочої гіпотези положення: проблема генези розколу православної церкви в Україні 20–30-х рр. ХХ ст. може бути сприйнята як складова частка проблеми модернізації церкви і всього українського суспільства.

Наскільки її розв'язання можливе при актуалізованій джерельній базі проблеми, з'ясуємо в рамках наступного підрозділу дисертації.

1.3. Джерельна база дослідження, особливості її формування, структури та актуалізації

Характер джерельної бази дисертаційного дослідження зумовлений його концептуальною стратегією, дослідницьким планом, актуалізованою джерельною базою проблематики та ступенем розробки окремих аспектів проблеми.

З огляду на предмет дослідження джерельна база роботи широка та різноманітна. Вона традиційна для фундаментальних історичних досліджень.

Весь обсяг використаних матеріалів відноситься до типу писемних, які, у свою чергу, поділяються на документальні, особового походження та пресу.

Основу дисертаційного дослідження склали документальні джерела. Їх умовно поділяємо на групи-комплекси: 1) церковні; 2) державні; 3) громадські. Дисертацію написано переважно на основі церковних і державних джерел.

Кожну з цих груп складають джерела різних видів: законодавчі, актові, діловодні, статистичні, судово-слідчі, програмно-теоретичні. Законодавчі джерела представлені канонами, ухвалами і постановами соборів, державними законами, указами, декретами. Актіві джерела – статутами церковних і громадських об'єднань, нормативними актами державних установ: циркулярами та інструкціями. Діловодні джерела – протоколами, звітами, інформаціями, списками. Статистичні – матеріалами переписів, картками обліку релігійних громад, статистичними відомостями. Судово-слідчі – протоколами дізнань, постановами і вироками судів. Програмно-теоретичні – проектами і програмами партій та громадських і церковних об'єднань.

Окреслена класифікація сприяла комплексному й багаторівневому дослідженню різних за формою, змістом і характером джерел.

Завданням дослідника було виявлення й актуалізація багатьох джерел в плані інформативної характеристики конфлікту в православному середовищі,

який віддзеркалював соціокультурні трансформації. Наголосимо, що автор не ставив за мету проведення суцільної архівної евристики. Не йшлося про пріоритети використання церковних, державних, громадських чи приватних джерел. Специфіка дослідження – у спробі нового прочитання документів, переосмисленні їхньої відкритої й прихованої інформації, і лише за відсутності актуалізованих джерел – у їх пошуку та оприлюдненні.

Перебування предмета дослідження в координатах різних державно-політичних систем, обширні хронологічні межі роботи схиляють автора до переваги опублікованим документам. На загал вони краще знані науковцями, полегшуючи сприйняття авторської концепції.

На жаль, до сьогодні археографічні розробки різних аспектів проблеми проведені дослідниками надзвичайно нерівномірно. У повній мірі це стосується як латентної фази конфлікту – генези розколу, так і етапів його ескалації та поступового ослаблення. Наприклад, з відносно кращим рівнем аналізу та публікацій джерел з історії громадського руху ХІХ ст. та доби революції 1917 р. контрастує слабкіше відображення в документальних публікаціях суспільно-церковних процесів у радянську добу. Зазначені обставини змушували шукати маловідомі чи зовсім невідомі джерела, для максимально яскравої характеристики аналізованих явищ. Така логіка покликала до пошуку й інтерпретації архівних джерел і наративів, котрі вже стали раритетами.

Нерівнозначне збереження джерел і обмежений ступінь відображення їхньої інформації в дослідженнях попередників орієнтували у багатьох випадках спиратися на вибірккові матеріали, вдаватися до мікроісторії.

Фактологічну основу дослідження склали джерела з фондів 5 центральних архівів України: Центрального державного архіву вищих органів державної влади (ЦДАВО України), Центрального державного архіву громадських об'єднань (ЦДАГО України), Центральних державних історичних архівів України у місті Києві та Львові (ЦДІАК; ЦДІАЛ), Державного архіву в Автономній Республіці Крим (ДА АРК), 3-х центральних архівів Російської Федерації: Державного архіву Російської Федерації (ДАРФ), Російського

державного архіву соціально-політичної історії (РДАСП), Російського державного історичного архіву (РДІА) а також 13 обласних державних архівів України: Вінницької, Дніпропетровської, Житомирської, Запорізької, Луганської, Миколаївської, Одеської, Полтавської, Сумської, Тернопільської, Харківської, Хмельницької, Черкаської областей. Більшість із цих джерел уведено до наукового обігу вперше.

Охарактеризуємо кожен з груп-комплексів документальних джерел.

Церковні джерела. Констатуємо неоднаковий стан збереженості церковних джерел трьох політичних діб: до 1917, 1917–1920 та 1921–1930-х рр. Цим трьома періодами політичної історії відповідав різний державно-правовий статус православної церкви, що суттєво позначилось на формуванні й збереженні церковних джерел. Проте, не дивлячись на цю нерівнозначність, автор намагався залучити до аналізу документи, які визначали інституційний статус церковних структур і об'єднань: установчі та статутні документи, документи соборів, з'їздів, зібрань. Особливу роль було приділено звітній документації, діловому листуванню духовних осіб.

Особливо цінними для виконання роботи стали новітні публікації актових джерел з історії РПЦ та УАПЦ. Зокрема, – “Акти святішого Тихона, Патріарха Московського и всея Росії, пізніші документи та листування про канонічну спадковість вищої церковної влади. 1917–1943 рр.”, зібрані та впорядковані М. Губоніним [229], а також збірка “Перший Всеукраїнський православний церковний Собор УАПЦ. 14–30 жовтня 1921 року. Документи і матеріали” [246], підготована науковцями Інституту української археографії та джерелознавства ім. М.С. Грушевського НАНУ за сприяння архівних установ України та Альбертського університету (Канада). Репринтне видання Новоспаського монастиря забезпечило доступ до документів Помісного Собору РПЦ 1917–1918 рр. [234; 254], архівні фонди яких також стали відкритими для істориків і були використані автором дисертації. Становлячи уявну цілісність, вони роз'єднані двома фондами: ДАРФ – “Всеросійський церковний Помісний Собор (Священний Собор) 1917–1918 рр.”. – Ф. 3431. – Оп. 1. – 660 од. зб.

1911–1918 рр. та РДІА – “Священний Собор Православної Російської Церкви 1917–1918 рр.” – Ф. 833. – Оп. 1. – 75 од. зб. 1917–1918 рр. На жаль, постанови і матеріали Всеросійських Соборів Синодальної церкви 1923 і 1925 рр., друковані здебільшого в обновленській пресі 20-х рр., цілісно не перевидавалися. Раритетами стали й публіковані в “Українському православному благовіснику” діяння Всеукраїнських Соборів Української Синодальної Церкви 1925 і 1928 рр.

Не опублікованими за окремими винятками [247] залишаються документи Всеукраїнського церковного Собору 1918 р. (що зберігаються у фондах Міністерства ісповідань Української Держави (ЦДАВО України. – Ф. 1071. – Оп. 1. – Спр. 68, 218, 220) та Міністерства сповідань УНР (ЦДАВО України. – Ф. 1071. – Оп. 1. – Спр. 61), Другого Всеукраїнського православного церковного Собору УАПЦ 1927 р. (ЦДАВО України. – Ф. 3984. – Оп. 4. – Спр. 177, 178), Собору єпископів (1925 р.), установчого для Соборно-єпископської Церкви (ДАХО. – Ф. 845. – Оп. 2. – Спр. 825), хоча на загал вони доступні дослідникам архівів. Не розшуканими залишаються документи Надзвичайного Собору УАПЦ (січень 1930 р.) та Собору Української Православної Церкви (грудень 1930 р.).

Непересічне значення для характеристики інституційних процесів у церковному середовищі України 1917–1925 рр. мають ще два фонди одного фондоутворювача, відмінні хронологією: “Канцелярія Патріарха Тихона 1917–1918 рр.” (ДАРФ. – Ф. 4652. – Оп. 1. – 5 од. зб. – 1897–1918 рр.) та “Канцелярія Патріарха Тихона і Священного Синоду. 1918–1924 рр.” (РДІА. – Ф. 833. – Оп. 1. – 75 од. зб. – 1917–1918 рр.). Їх матеріали автор також вивчив під кутом дисертаційної проблематики.

Державний статус православної церкви до 1917 р: позитивно вплинув на формування і впорядкування актової та діловодної документації всього церковного відомства. В дисертаційній роботі були використані опубліковані та архівні документи багатьох церковних адміністративних установ: від найвищої – Святійшого Синоду – до парафіяльної ланки (РДІА. “Канцелярія Синоду”. –

Ф. 796; “Канцелярія обер-прокурора Синоду”. – Ф. 797). Особливе зацікавлення дисертанта викликали архівні фонди ЦДІАК: Канцелярії Київського митрополита (Ф. 182), Київської духовної академії (Ф. 711), Київської духовної семінарії (Ф. 712), духовних консисторій: Київської (Ф. 127), Полтавської (ДАПО. – Ф. 706), Харківської (ДАХО. – Ф. 40), єпархіальних управлінь, благочинній (ДАХО. – Ф.720).

Відокремлення церкви від держави мало виразні регіональні відмінності та, навіть, зворотний хід за часів гетьманату П. Скоропадського й Директорії УНР, призвело до погіршення стану церковного діловодства і архівації документів. Наглядний приклад: згаданий вище документальний масив документів Всеукраїнського церковного Собору, що проходив у Києві трьома сесіями протягом 1918 р., залишився належно невпорядкованим.

Юридично неунормоване становище адміністративних органів РПЦ і УАПЦ до 1927 р. унеможливило системне збереження їх документів. З кінця 20-х рр., в умовах масового припинення діяльності релігійних установ, було втрачено переважну більшість церковних архівів.

Як не парадоксально, але охоронцями документальної церковної спадщини виявилися гонителі церкви – репресивні органи (ДПУ та НКВС), які виконували завдання партійних верхів зі знищення церкви. “Завдяки” протицерковній роботі у діловодстві центральних і місцевих органів ДПУ–НКВС були нагромаджені цінні комплекси наглядових справ на окремі релігійні громади різних юрисдикцій, справ про закриття церков і, навіть, – арештовані архіви вищих і місцевих органів церковної влади. Оскільки такій роботі були притаманні всі ознаки системи, збереженість комплексів церковних документів фіксуємо на різних рівнях державної влади, що згодом знайшло відображення у наявності фондів церковних установ як у центральних, так і в місцевих державних архівах. Передусім, звернемо увагу на фонди установ всесоюзного масштабу. До цієї групи джерел відносимо вищезгадані фонди Канцелярії Патріарха Тихона. Подібним чином в архівах України були збережені й сформовані в фонди документи Всеукраїнської Православної

Церковної Ради УАПЦ – фонд “Української автокефальної православної церкви” в ЦДАВО України (Ф. 3984. – Оп. 1–4. 1919–1929 рр., 2903 од. зб.), “Ніжинської округової православної церковної ради УАПЦ” в Ніжинському філіалі Державного архіву Чернігівської області (Ф. Р–426. – Оп. 1. 1920–1929 рр., 53 од. зб.), “Шевченківської-Черкаської округової церковної ради УАПЦ” – в Державному архіві Черкаської області (Ф. Р–442. – Оп. 1. 1920–1930 рр., 80 од. зб.). Про причетність адміністративного відділу Шевченківського окрвиконкому до вилучення усіх справ округової церковної ради УАПЦ свідчить листування ВПЦР за листопад 1929 р. [37, арк. 14-18].

Працівники ряду архівних установ (на той час теж підпорядкованих НКВС) також зберегли окремі фонди церковних організацій радянської доби, винятково цінні для характеристики суспільно-церковних процесів. Завдяки цьому в ЦДІАК України зберігається низка фондів релігійних установ і громад, які хронологічно включають період першої половини 20-х рр., зокрема, використаний автором фонд Васильківської Миколаївської церкви (Ф. 1200. – Оп. 1. – 1885–1926 рр. – 13 од. зб.), в ДАХО – Харківського єпархіального управління (Ф. Р – 230. – Оп. 1–3. 1919–1923 рр. – 3413 од. зб.), парафіяльної церковної ради Миколаївського кафедрального собору УПЦ м. Харкова за (Ф. Р. – 367. – Оп. 1. – 1920–1923 рр., 11 од. зб.); в ДАЗО – Покровської, Миколаївської, Пилипівської церков м. Запоріжжя (Ф. 19, Ф. 147, Ф. 157) та ін.

З перелічених вище фондів надзвичайно інформативним є фонд “Української Автокефальної Православної Церкви”, характеристиці якого автор присвятив центральне місце у одній із своїх джерелознавчих розвідок [554]. Широким хронологічним діапазоном, що охоплював весь час існування конфесії, і навіть її генези, представленням центральних і місцевих матеріалів, відображенням різних напрямів церковної діяльності, фонд надовго буде одним із покликаних дослідниками історії церкви та державно-церковних відносин в Україні. В документах цього та інших вищезгаданих фондів збереглися протоколи засідань церковних рад окружного і парафіяльного рівнів, постанови та інструкції вищих органів, листування між різними гілками церковної влади.

Ці документи здатні передати специфіку розгортання національного церковного руху, встановити час його активізації, фактори впливу на цей рух, форми його організації, роль і місце окремих діячів у його розвитку тощо.

Особливої уваги заслуговує фонд особистого походження митрополита Йосифа Кречетовича (ДА АРК. – Ф. 540). Він перспективний для осмислення проблеми розколу у контексті відгуку на модернізацію осіб, менш заангажованих українською національною ідентичністю, аніж діячі УАПЦ. Йосиф Кречетович був послідовником Синодальної церкви. У фонді не тільки джерела особистого походження. Він багатий документальними джерелами церковних інституцій: програмними, статутними документами, протоколами церковних зібрань різних рівнів і конфесійної належності, діловим листуванням. Документи проливають світло на генезу обновленського розколу в Україні, найбільш суперечні проблеми обновленського руху в соціальному та ієрархічному середовищі, у взаєминах обновленців України та Росії тощо.

Не дивлячись на те, що джерела цього фонду актуалізовано відносно давно [542], вони ще мало опрацьовані істориками. Останніми роками до них зверталися лише А. Стародуб та Г. Білан.

Окремо зазначимо, що документи релігійних громад вкрапленнями, а іноді й значними масивами, були збережені в діловодстві державних адміністративних структур, які здійснювали нагляд за церковними організаціями. Зокрема, дисертантом використано архівні документи з фондів Комісії у справах культів при Президії ЦВК СРСР (ДАРФ. – Ф. 5263. – Оп. 1. – 1827 од. зб.), Верховної Ради Української РСР доби ВУЦВК (ЦДАВО України. – Ф. 1. – Оп. 7, 8, 9), Ради Міністрів Української РСР, колишньої РНК (Ф. 2), Народного комісаріату внутрішніх справ Української СРР (Ф. 5), Міністерства юстиції Української РСР (Ф. 8). У документах НКВС УСРР збереглися протоколи губернських, єпархіальних, окружних, районних, благочинницьких церковних з'їздів, на яких вирішувались принципові питання внутрішнього та зовнішнього церковного життя. Численні фонди адміністративних відділів окрвиконкомів та адміністративно-міліцейських відділів райвиконкомів у

державних архівах областей зберегли копії подібних протоколів і протоколи нижчої ланки церковного управління – загальних зборів релігійних громад і церковних рад, статутні та анкетні документи релігійних громад, підготовлені на вимогу влади. Серед подібних документів є надзвичайно цінні та масштабні, зокрема – протоколи єпархіальних з'їздів, засідань єпархіальних управлінь та округових церковних рад. Зауважимо, що на інформативні можливості джерел цієї групи дисертант неодноразово звертав увагу публікаціями [554; 557].

Загальною обставиною, яка заважала формуванню й збереженню системи архівів церковних установ, була політизованість державно-політичного керівництва при невисокому культурно-освітньому рівні суспільства, що позначалося відповідним впливом на вибір пріоритетів, низьке усвідомлення ролі архівних документів у практичній і пізнавальній діяльності.

Наявні масиви і фрагменти церковних джерел, взяті у сукупності, дають можливість цілком задовільно характеризувати природу і сутність розколу православної церкви, особливо у її внутрішніх виявах.

Група-комплекс проаналізованих нами церковних джерел дозволила простежити: 1) бачення церквою – на різних її інституційних рівнях – змісту загальносуспільних і внутрішньоцерковних процесів; 2) реальне виконання рішень вищих церковних органів; 3) охарактеризувати рівень місцевої ініціативи в середовищі конкретних конфесій; 4) визначити реальні здобутки у справі інституційної реструктуризації православ'я в Україні; 5) побачити обмеженість православного відгуку на модернізацію.

Державні джерела. У цій групі-комплексі особливе значення мають документи вищих органів влади доби Російської імперії, української державності 1917–1920 рр. та СРСР, оскільки їх рішення були первісними при визначенні державного статусу конфесій. Державні законодавчі акти, урядові постанови, нормативні документи різних відомств регламентували правовий, економічний, моральний бік життя церковних інституцій.

Якщо в Російській імперії вищим органом, що виконував волю держави в особі її монарха та глави церкви, був Святійший Синод, одночасно вважаючись

вищою ланкою церковного управління, то в СРСР такий подвійний статус мали партійно-державні органи з їх складовими – Антирелігійною комісією Політбюро ЦК ВКП(б) (1922–1929 рр.) та Комісією у справах Культів при Президії ЦВК СРСР (1934–1938 рр.).

Дисертант спирався, передусім, на опубліковані документи цих установ. Щодо доби XIX – поч. XX ст., означені документи вміщено у “Зводі законів Російської імперії” [210; 211] та окремих зібрань [206, 253, 259].

В окремих випадках використано джерела місцевих державних установ та органів місцевого врядування: Канцелярії Київського, Подільського і Волинського генерал-губернатора (ЦДІАК. – Ф. 442), Олександрівської ратуші, Олександрівської міської думи (ДАЗО. – Ф. 1, Ф. 24).

Основоположні правові акти доби національної революції опубліковані у археографічних та історико-юридичних виданнях [225, 578] та у фундаментальній “Мартирології Українських церков” [241].

Велика частка джерел державного походження, які проливають світло на суперечні тенденції трансформацій православної церкви в Україні під впливом державних і соціокультурних процесів залишається неопублікованою.

Неабияку цінність з них мають, перш за все, матеріали фондів Міністерств ісповідань Української Народної Республіки за 1918–1922 рр. (Ф. 1072) та Української Держави за 1918 р. (Ф. 1071), які зберігаються в ЦДАВО України. Вони насичені фактами про дії урядових і громадських структур з реформування церковного устрою, вплив цих структур і державної політики на стан церковного середовища, його ідейну неоднорідність, прояви інституційної нестабільності РПЦ, роль окремих діячів у поглибленні розколу і формуванні нових спільностей на православної канонічній основі тощо. Зазначені обставини зумовили увагу дисертанта до джерел зі згаданих фондів.

Серед корпусу державних документів радянської доби, ключових для розв’язання проблеми, першочергову роль відіграють конституційні акти УРСР [204; 205], декрети [199], закони і розпорядження урядів СРСР та УРСР [201; 220; 226]. У більшості вони увійшли до збірників документів з питань

регулювання державно-церковних відносин, які неодноразово друкувалися НКЮ [227] та НКВС [198] за редакцією М. Черлюнчакевича та І. Сухоплюєва.

У великій кількості наявна теоретична, публіцистична й практична спадщина (промови, програми, статті, тези, записки тощо) діячів радянської держави про релігію та церкву [740; 279]. Їх працями офіційна політична думка формувала своє бачення проблеми.

Нечисленні сюжети взаємин владних і провладних структур з православними громадами різних юрисдикцій, характеристики місцевих релігійних організацій та їх лідерів, стану церковного розколу і динаміки його перебігу на місцевому рівні зустрічаємо в археографічних виданнях про радянське державне і культурне будівництво [208]. Навіть до сьогодні бракує збірників документів, які б висвітлювали вплив державних структур на організаційний стан православної церкви в Україні, об'єктивно його характеризували, а тим паче у контексті державного розколу церкви.

Таким чином, джерельна база вітчизняних і зарубіжних архівів дає змогу об'єктивно оцінювати характер державно-церковних взаємин і розглядати деструктивний вплив держави на становище церкви та її інституційні трансформації. У цій базі превалюючими є саме державні документи.

Найбільш фактографічно наповненими з даної проблеми є фонди центральних державних органів, що зберігаються в ЦДАВО України: “Верховної Ради Української РСР” (Ф. 1), “Ради Міністрів Української РСР” (Ф. 2), “Народного комісаріату внутрішніх справ Української СРР” (Ф. 5), “Міністерства юстиції Української РСР” (Ф. 8), в яких зберігається документи ВУЦВК, РНК, НКВС, НКЮ за 20–30-ті рр. Зокрема, цінну інформацію про інституційні зміни у православ'ї на початку 20-х рр. та реакцію на них держави несуть документи фонду НКЮ, нагромаджені його ліквідаційним відділом (Оп. 1. – Спр. 794–797, 873–881). Її хронологічно продовжують матеріали НКВС за 1923–1930 рр., куди було передано згаданий ліквідаційний відділ. Ці документи (розпорядчі і виконавчі) характеризують організаційний стан усіх юрисдикцій українського православ'я, дозволяють простежити напрям і вияви

його еволюції. Змістовними за своїми характеристиками є інформаційні матеріали про роботу відділу та його вертикалі на місцях, звітні відомості про релігійний і антирелігійний рухи, чисельність і склад духовенства та чиновників у справах культів. Непересічне значення мають документи Секретаріату Президії ВУЦВК за 1929–1933 рр. Вони репрезентують роль держави і стан інституційованої релігійності у ході масового закриття церков, заповнюють інформаційний вакуум щодо оцінок владою внутрішньоцерковних процесів 30-х рр. у різних юрисдикціях.

Важливим доповненням інформації цих фондів є вже згаданий фонд Комісії у справах культів при Президії ЦВК СРСР (ДАРФ. – Ф. 5263), який охоплює період з 1929 по 1938 рр. Хоча союзна комісія офіційно діяла лише з 1934 р., він включає документи комісії-попередниці, що формально поширювала свій вплив лише на РСФРР. У фонді відклалися протоколи засідань комісії, доповідні записки до уряду про стан релігійних організацій, копії листів до Президії ЦВК УСРР, які дають уявлення про місце українських релігійних процесів у масштабах СРСР. Особлива цінність – у характеристиці державно-церковних взаємовідносин середини і другої половини 30-х рр.

Значний інформативний потенціал з історії розколу православ'я в Україні тамують також фонди місцевих державних органів, які втілювали в життя радянську антирелігійну політику – губернських, окружних, повітових, районних, міських, сільських рад і відповідних виконкомів та їх відділів: юстиції, управління, а особливо – адміністративних. Вони становлять основний документальний масив, опрацьований дисертантом у Державних архівах областей України. Нормативна (розпорядження, постанови, циркуляри) та виконавча (інформації, донесення, звіти, листування, довідки) документація цих фондів взаємодоповнює інформацію центральних і місцевих структур в інших регіонах, дозволяючи скласти більш цілісну картину всеукраїнських і регіональних подій.

Таким чином, документи названих фондів взаємодоповнюють інформацію один одного, сукупно охоплюють весь хронологічний діапазон 20–

30-х рр. ХХ ст. і дозволяють простежити динаміку інституційного розколу церкви у різноманітні його проявів та взаємозалежності з державним фактором.

Громадські джерела. Група джерел громадських організацій і об'єднань менш репрезентативна порівняно з церковними та державними. Це пояснюється звуженістю громадської ініціативи як в добу Російської імперії, так і в СРСР. Підтвердження цієї тези вбачаємо в результатах досліджень дніпропетровських науковців, які вивчають історію суспільно-політичного руху в Україні: народницького (С. Світленко) [841], ліберально-демократичного (А. Болебрух) [356], консервативного (М. Руднєв) [825], студентського Л. Снігур) [853]. У рамках дослідження автор звертався до документів з історії суспільного й політичного руху в Російській імперії [207; 215; 216; 219; 224; 630].

Програмні документи громадських об'єднань, спілок і політичних партій початку ХХ ст., а особливо – доби національної революції [194; 213; 218], стали емкісним відображенням громадської думки та її умонастроїв щодо церкви.

Документи громадських установ, зокрема – сільських сходів, у яких віддзеркалилися демократичні настрої населення щодо церкви під час революції 1917 р., знайшли фрагментарне відображення в археографічних публікаціях на вшанування більшовицького перевороту [195; 196].

Маємо системну, комплексну, хронологічно широку збереженість документів Комуністичної партії, яка створює унікальне підґрунтя для вивчення генези розколу, проведеного партією. Велика частка документації, переважно, нормативної, опублікована: програми, стенограми, рішення з'їздів, резолюції пленумів ЦК [203]. Вона створювала ідеальний образ неутручання партії у справи церкви. Проте у пострадянський період цей образ зазнав суттєвих змін. Причиною тому стало оприлюднення таємних документів ЦК і Політбюро, спрямованих на придушення національної й демократичної, в тому числі й церковної, опозиції [193]. Дослідники отримали доступ до архівів Компартії. Документи розкрили всеосяжність партійного впливу.

С. Савельєв [831], М. Покровський [191, 192] ввели до наукового обігу найбільш втаємничені документи – Антирелігійної комісії ЦК ВКП(б), давши

змогу поглянути на державну технологію поглиблення церковного розколу. Р. Пиріг показав потенціал документів “Особливої папки” ЦК КП(б)У [785], підкреслюючи події в Україні. Ці публікації послужили новою віссю характеристик розколу православ’я як результату деструктивної дії партії.

Реакцію місцевої партійної номенклатури на вимоги центру на прикладі Волині простежив С. Жилюк збіркою, яка містила тексти документів із фондів парткомів КП(б)У [228].

Особливу роль для поглиблення характеристик системного впливу партійної інституції на православні конфесії відіграли документи фондів: “Центральний комітет КПРС” (РДАСП. – Ф. 17) та “Центральний комітет КПУ” (ЦДАГО України. – Ф. 1).

Документи ЦК ВКП(б) у даному дослідженні репрезентовані описами агітпропвідділу та оргбюро. Вони допомагали вивченню змісту і характеру конфесійної політики комуністичної партії, дають уявлення про форми і методи протицерковної роботи. У складі матеріалів ВКП(б) наявні копії документів партійних структур з України, що характеризують зміст, соціальне середовище і динаміку цієї роботи протягом 20-х рр. Менш інформативний блок документів цього фонду автор виявив стосовно 30-х рр. ХХ ст.

Матеріали фонду ЦК КП(б)У визначальні для розуміння характеру, масштабу й глибини втручання у церковно-інституційні процеси в Україні. Серед них, безперечно, є унікальні – матеріали “Особливої папки”, протоколи Всеукраїнської антирелігійної комісії, доповідні документи ДПУ, статистичні відомості щодо соціального складу віруючих різних православних конфесій.

Документи названих партійних установ переконують у наявності послідовної та динамічної антицерковної лінії вищої влади. Багаті аналітичною інформацією та зведеннями статистичного характеру, вони непересічні для характеристики українського й регіональних вимірів релігійних і антирелігійних процесів.

На думку автора дисертації, йому вдалося переосмислити інформацію згаданих джерел крізь призму власного бачення природи розколу, виявити в

них цінні аргументи на користь його характеристики як соціокультурного, модернізаційного явища, яке компартійна верхівка використала у своїх політичних цілях.

Високі інформативні можливості демонструють джерела місцевих структур Комуністичної партії, зосереджені в сховищах Державних архівів областей України. З огляду на інформаційну монополію партії, їм притаманна більша відвертість характеристик порівняно з комплексом державних документів. За обставини порівняно слабкої збереженості документів вищих партійних і державних органів 30-х рр., фонди периферійних партійних організацій іноді стають унікальними для реконструкції цілісної картини антицерковного наступу держави. Наприклад, у фонді Запорізького міського комітету КП(б)У збережено постанову ЦК КП(б)У за 1937 р. про відновлення діяльності Спілки Войовничих Безбожників УСРР, яку не вдалося виявити в документах ЦК КП(б)У.

Проаналізовані документи Комуністичної партії свідчать, що їх можна вважати приналежними до комплексу документів громадських об'єднань лише з великою долею умовності.

Яскравий приклад одержавленості громадських об'єднань надають опубліковані матеріали [212; 222], а також документи фонду Центральної Ради Спілки Войовничих Безбожників СРСР (ДАРФ. – Ф. 5407. – Оп. 1. – 1925–1938 рр.; – Оп. 2. – 1922–1931 рр.), Запорізької районної ради Спілки безвірників (ДАЗО. – Ф. 666. – Оп. 1. – 1929 рр. – 7 од. зб.).

Не дивлячись на зауважену суб'єктивність, і враховуючи різноманіття та значні масиви джерел партійно-громадських об'єднань, вважаємо зазначений комплекс одним із потужних ресурсів для характеристики інституційних трансформацій православної церкви в Україні, потенціал якого може бути розкритий новими церковно-історичними дослідженнями.

Специфічною групою документальних джерел, якій притаманні ознаки обох вищезгаданих груп-комплексів – церковного і державного – є судово-

слідчі документи. Джерела цієї групи здатні сформувати базу оригінального дослідження.

У документах церковних установ це слідчі справи, матеріали церковних судів: вищих, єпархіальних, благочинних. Відносно доби ХІХ – початку ХХ ст. вони мають більш виразні ознаки комплексу, стосовно доби власне розколу – 20–30-х рр., такі джерела, як правило, зрослися з діловодною документацією та особовими справами духовенства і менш чисельні. У науковому обігу їх майже незадіяно. Між тим, наявний потенціал цих джерел може бути використаний у плані висвітлення церковного розколу та його генези. На такий висновок наводить документальна публікація М. Сулими [867], виконана на базі єпитимійних справ восьми духовних консисторій ХVІІ–ХVІІІ ст., що зберігаються в державних архівосховищах України.

Серед судово-слідчих справ державних установ, в матеріалах яких знайшов відображення стан розколу церкви у дзеркалі долі окремих діячів та релігійних громад, превалюють судові й позасудові карно-слідчі справи на кліриків і мирян, звинувачених у контрреволюційній, антирадянській діяльності під час масових репресій 20–30-х рр. Навіть незначна частина опублікованого дає уявлення про системний вплив держави на стан церковних інституцій, трансформацію релігійної свідомості, трагічні долі діячів різних православних конфесій. Хоча погоджуємося з думкою більшості дослідників цих джерел про потребу критики їх репрезентативності, з огляду на велику ступінь їх суб'єктивізму.

Автор використав опубліковані матеріали і звертався до матеріалів архівних фондів Запорізького губернського революційного трибуналу (ДАЗО. – Ф. Р–1241), Запорізького і Мелітопольського окружних судів (ДАЗО. – Ф. Р–1182, Ф. Р–4008), колекціях справ репресованих.

Не ставлячи перед собою завдання будувати дослідження на судово-слідчих джерелах, автор переконався у їх значній інформативній потужності.

Джерела особистого походження. Зазначена група джерел інша формами і ступенем достовірності. Серед них виділяємо теоретичні праці діячів

мислителів, автобіографії, щоденники, листи, спогади учасників та очевидців подій.

Авторство цих джерел належить українським та російським церковним діячам, лідерам та опозиціонерам релігійно-політичних сил. Серед них – О. Хом'яков, М. Костомаров, М. Драгоманов, митрополит Василь Липківський, митрополит Олександр Введенський, архієп. Йосиф Кречетович, Б. Титлінов, В. Чехівський та ін.

Значна частина їх спадщини утруднена для вивчення. Вона давно не перевидавалася, або не опублікована взагалі. Тому напрям її опрацювання, як і розширення кола авторів, носіїв ідей може стати темою не одного наукового дослідження. Джерелами для такого вивчення можуть стати фонди ЦДАВО, ЦДАГО та інших архівів особового походження діячів українського громадсько-політичного руху, розсекречені відносно недавно.

Серед опублікованих наративів, які використані автором дисертації – щоденники діячів церкви: митрополитів Євлогія [280], протопресвітера Георгія Шавельського [291; 292], Сергія Єфремова [281], Павла Скоропадського [289], Володимира Винниченка [275; 276], Євгена Чикаленка [290].

Важливу групу джерел з історії розколу православ'я становлять селянські наративи. Частина їх опублікована у 20-і рр. ХХ ст. [277] і допомагає глибше усвідомити соціальне тло генези інституційного церковного конфлікту, оскільки відображає настрої та дії селянства під час революції 1917 р. Інша частина – результат сучасного вивчення усної історії. У дисертації використано опубліковані та підготовані до друку мемуари й щоденники, виявлені археографічними експедиціями Запорізького відділення Інституту української археографії і джерелознавства ім. М.С. Грушевського НАН України та Запорізького наукового товариства ім. Я. Новицького, а також наративи, зібрані обласними редколегіями документальної серії “Реабілітовані історією”, що містять спогади жертв політичних репресій [287; 288]. Вони описують ставлення до церкви, духовенства, церковних подій з боку пересічного громадянства, тож доповнюють соціальний образ аналізованого явища.

Велика частина джерел особового походження, дотичних до проблеми дисертаційного дослідження, залишається неопублікованою. Розпорошеність цих джерел створює безмежне поле для майбутнього пошуку. Хоча, у цій безодні відзначимо, як непересічні своїм досі не розробленим потенціалом, перш за все, документи фондів митр. Йосифа Кречетовича [542] (ДА АРК) та єп. Йосифа Яцковського (ДАЧО. Ф.Р-314 – “Яцковський Климент Якович (в чернецтві Йосиф), єпископ Черкаський, Полтавський, Херсонський” (1922-1934 pp.), 13 од. зб.). Вони складають значний масив діловодного й неофіційного листування, різноманітного за функціональним змістом, формою, обсягом, персоніфікацією та географією адресатів.

Під час проведення дослідження дисертант звертався також до матеріалів інших фондів особового походження: обер-прокурора Синоду К. Побєдоносцева (РДІА. – Ф. 1574. – Оп. 1, 2. – 1841–1917, 1920-ті pp.), директора канцелярії обер-прокурора Синоду В. Яцкевича (РДІА. – Ф. 1579. – Оп. 1. – 1890–1920 pp.), Катеринославського губернатора О. Нейдгарта (РДІА. – Ф. 1649. – Оп. 1. – 1891–1917 pp.), адвоката Г. Степури (ЦДІАЛ. – Ф. 760. – Оп. 1. – Спр. 28) та фондів, у яких помітну частку становлять наративи, наприклад, до згаданого фонду Покровської церкви м. Запоріжжя.

Не дивлячись на безперечну цінність групи-комплексу наративних джерел, вони все ж відіграють допоміжну роль у історичних реконструкціях дисертантом аналізованих процесів.

Періодична преса. Важливою складовою часткою джерельної бази дисертаційної роботи стала періодична преса. Як вид джерел, її умовно поділяємо на світську (державна, громадська, партійна) та церковну, а за географією – вітчизняну та зарубіжну. Для характеристики церковних рухів у радянській Україні залучено православні періодичні видання, друковані на Правобережжі, Галичині та інших регіонах, які на той час знаходилися у складі Польщі, що на думку автора, сприяло формуванню більш об’єктивного погляду на характеризовані процеси. Використано примірники таких видань, як “Духовний сіяч”(Крем’янець) (1930–1931 pp.), “За соборність” (Луцьк) (1932–

1933 рр.), “Церква і народ” (Крем’янець) (1932–1933 рр.), “Съветач Беларусі” (Вільно) (1930–1931, 1936 рр.) [328, 331, 339, 344], а також заокеанського часопису “Сіач” (Чикаго) (1927 рр.) [338].

Найбільш рання вітчизняна преса не мала глибоких ідейних розбіжностей між світським і духовним напрямками видань, оскільки була створена в умовах Російської імперії, одержавлення православної церкви, відсутності свободи слова. Її оцінки інституційних процесів та пропозиції вдосконалення моделі церковного устрою мали великодержавницький характер. Характеристики і проекти здебільшого виносилися на сторінки “Руководства для сельских пастырей”, єпархіальних відомостей та інших подібних видань. Тому саме їх сьогоднішні дослідники доречно обирають джерелом вивчення інституційних процесів, про що свідчать праці згадані в історіографічному підрозділі роботи.

Розвиток преси нагадував суперечність історіографічного шляху розробки питання, тому немає потреби повторюватись у цьому огляді. На її сторінки все ширше виходило різноманіття ідей церковної модернізації, яке вело до розколу. Віддзеркалювалося формування демократичного церковного руху, його диференціювання, організаційне зростання.

Народження й урізноманітнення демократичних друкованих видань, підсилене революціями 1905 і 1917 рр., скеровувало обговорення та вирішення проблем реформування церковного устрою у русло провідних тенденцій європейського політичного руху і, водночас, відродження вітчизняних традицій. Українські газети “Рада”, “Громадська Думка”, “Нова Рада”, стали носіями саме таких ідей, альтернативних проросійським, що лунали зі сторінок “Киевской Мысли”, а тим більше “Киевлянина” і т. ін. Громадська преса доби революції заклала теоретичне й культурно-просвітницьке підґрунтя змагань за церковну демократизацію і стала каталізатором цих змагань.

Непересічне значення в структурі джерельної бази займає періодика конфесій. Для характеристики генези церковного розколу цінні єпархіальні газети й журнали, які виходили в Україні у ХІХ – на початку ХХ ст.: “Екатеринославские епархиальные ведомости”, “Подольские епархиальные

ведомости”, “Херсонские епархиальные ведомости”, “Церковная газета” та інші [324, 329, 332-335, 342-343].

Найбільш інформативною для характеристики інституційного розколу православних конфесій і їх модернізаційного розвитку виступає церковна преса, сучасна розколові. Зокрема, офіційний орган УАПЦ журнал “Церква й Життя” (1927–1928 рр.) з додатком “Церковні вісті” (1927 р.) [345, 348], Української Синодальної церкви – “Український Православний Благовісник” (1925–1928 рр.; 1925 р. виходив під назвою “Голос Православної України”) і газета “Рідна Церква” (1927 р.) [326, 337, 341], журнал Діяльно-Христової Церкви “Церковне Життя” (1925 р.) [347]. Додамо як суттєве: не дивлячись на актуалізацію С. Жилюком майже повного комплексу обновленської преси, мимо нього продовжують проходити вітчизняні науковці. Автор даної дисертації намагається подолати цю “традицію” і поширює актуалізацію джерел на інші. У роботі використано невідому періодику православних конфесій України, до наукового обігу залучено матеріали газет “Церковні вісті” та “Рідна Церква”. Український екзархат РПЦ не мав свого друкованого органу. Єдиним православним часописом 30-х рр. у радянській державі з 1931 по 1935 рр. був “Журнал Московской Патриархии” [330], який унікав української проблематики. Так само було використано маловідоме видання років громадянської війни – “Церковные Ведомости, издаваемые при Временном Высшем Церковном Управлении на Юго-Востоке России” [350].

Офіційна державна преса доби СРСР: комуністична, радянська, псевдогромадська, зокрема спеціальні атеїстичні газети “Безбожник” [295, 296], журнали “Безвірник” [297, 298], “Антирелигиозник” [294], друковані органи ЦК КП(б)У та уряду – газети “Комуніст” [308], “Вісті” [301], журнали “Агитпропаганда” [293], “Путь к коммунизму” [316], преса окружних партійних, радянських і профспілкових комітетів, як наприклад, “Красное Запорожье” [309], своїми полемічними виступами проти церков усіх юрисдикцій доповнює характеристику інституційного розколу православ’я. Ставлячи в центр уваги державно-церковні взаємини, ідейне та культурне

змагання старого традиційного суспільства з новим модернізованим, вона неодмінно виходить за парадигму відокремлення держави від церкви, втрачає здатність бути нейтральним і стороннім спостерігачем подій. А відтак, в її характеристиках посилюються тенденції суб'єктивізму і фальсифікації. Вона описує численні конфлікти між релігійними громадами та всередині них, подає характеристики лідерів і рядових послідовників конфесій, характеризує соціально-психологічну атмосферу, формовану його впливом, простежує загальні і специфічні тенденції змін у церковному житті. Тому, використовуючи матеріали цієї преси, дослідники мають зважати на цей суб'єктивізм і строго керуватися принципами джерелознавчої критики.

На загал преса усіх ідейно-теоретичних напрямків дозволяє суттєво доповнити характеристику церковного розколу в Україні, його міжнародних вимірів і соціокультурних параметрів. По-перше, вона дозволяє підійти цілісно до характеристики явища розколу, подаючи матеріал для аналізу і етапу генези і інституційної фази. По-друге, надає матеріал для порівняння інституційних параметрів розколу у виконанні різних конфесій. По-третє, доповнює уявлення про роль державного фактора в церковних трансформаціях. По-четверте, є джерелом для аналізу своєї активної дії на інституційні процеси.

Загальний аналіз джерельної бази проблеми свідчить про те, що вона є достатньо потужною для вирішення дослідницьких завдань. Актуалізована її частина дозволяє охарактеризувати явище інституційного розколу православної церкви у широкому хронологічному діапазоні і реалістичному соціокультурному контексті. Вона забезпечує характеристику явища починаючи з ранніх моментів його генези, на різних етапах розвитку. Багаторівневість джерельної бази дослідження забезпечує системне і різнобічне пояснення цього явища і бачення його місця в системі трансформації традиційного суспільства в умовах модернізації.

Вивчення і характеристика джерельної бази проблеми водночас дозволяє визначити шляхи її актуалізації, окреслити перспективні напрямки досліджень, які мають пріоритетне значення. Серед таких бачимо потребу: 1) створення

бази даних про збережену в архівах України церковну спадщину; 2) системних досліджень церковних фондів і церковних документів у нецерковних фондах; 3) публікації архівних джерел з характеристикою церковних процесів, стану церкви і державної політики щодо неї; 4) пошук і опрацювання наративів з характеристиками православних конфесій та взаємин між ними; 5) вивчення відгуку преси (місцевої, вітчизняної конфесійної та закордонної церковної); 6) історичні реконструкції на підставі окремих архівних фондів, вивчення мікрогруп, історії особистостей; 7) залучення до наукового аналізу відомчих архівів, зокрема Центрального та місцевих архівів СБУ, архівів МВС України, з вірогідністю наявності в них документів про діяльність колишнього відомства НКВС з регулювання державно-церковних стосунків і контролю за діяльністю церкви у 30-х рр. ХХ ст.

Робота в окреслених напрямках сприятиме пізнанню церковних процесів як частки модернізаційних змін.

РОЗДІЛ 2

СОЦІОКУЛЬТУРНІ ТА ЕТНОПОЛІТИЧНІ ПЕРЕДУМОВИ І ФАКТОРИ РОЗКОЛУ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ В УКРАЇНІ

2.1. Формування особливостей православ'я в Україні: (X–XVIII ст.)

Вивчення загальносвітового та європейського контексту модернізаційних процесів в українському православному середовищі доречно починати з дослідження початкових фаз модернізації та ключових її етапів [563].

Для ґрунтовної постановки теми перш ніж перейти до аналізу найближчих за часом (XIX–XX ст.) чинників розколу, розглянемо більш глибокі, вікові його фактори та джерела. Простежимо основні віхи історичного шляху православної церкви в Україні від давніх часів до межі XVIII–XIX ст., коли формувалися константи і архетипи української релігійності, аби краще зрозуміти їх потужність. Новий час української історії (XIX–XX ст.) підняв ідею відродження давніх традицій, став каталізатором реструктуризації церкви.

Українське православ'я – поняття, яке протягом останнього десятиліття міцно укорінилося в науковій термінології. Новаторська у часи горбачовської перебудови стаття доцента харківського університету Юрія Ісіченка [573] (у майбутньому – архієпископа УАПЦ Ігоря) стала прологом гідності цього терміну. Сучасна українська наука вже органічно вживає його як базове поняття, тим самим відновлюючи традиції старої української історіографії [816, с. 88-155, 310-375; 681, с. 225-275; 792; 811, с. 169-170; 816, с. 28; 910, с. 56-58; 918, с. 10, 18]. Терміном “українське християнство східного обряду” [865] оперує відомий культуролог Д. Степовик.

Поняття “українське православ'я” не ревізує та не відкидає планетарного сенсу Христової єдності, воно лише стверджує самобутній шлях українського народу до неї. Воно підкреслює відмінності християнських ідеалів, що стали наслідком особливостей історичної долі українського народу, специфіки його державотворчих процесів, націокультурних впливів. Ідеться, передусім, про

оригінальний етноконфесійних синтез, відмінний від варіантів інших народів, що знайшов прояв у церковній організації, обрядовій практиці, релігійній психології. В цьому контексті досить промовистими є вже самі назви історичних досліджень та ідеї наукових проєктів, авторами яких виступили В. Косик [628], В. Ричка [813], В. Ульяновський [374; 907, с. 11] та ін. Відомі українські історики О. Реєнт і О. Лисенко, простежуючи релігійний чинник у формуванні української нації, доходять висновку “про незаперечну взаємоперехрещеність і взаємовизначеність релігійної та національної сфер у їх багатоманітних проявах і наслідках” [807, с. 18].

Об’єктивно сучасні українські дослідження означеної проблеми слугують основою для обґрунтування змагань за українську автокефалію. Це і є причиною дискусивності й гостроти питання.

Сутність нашої концепції не зводиться до акцентування “українських констант”, розгляду традиційного церковного ладу. Не заперечуючи наявності цих констант, пропонуємо головну увагу загострити на трансформації сутнісних ознак християнської організації в Україні, як на перманентний, залежний від нових викликів часу, процес.

Така ретроспектива передбачає, передусім, з’ясування внутрішніх і зовнішніх джерел трансформації релігійної свідомості та церковної організації. Ці джерела знаходилися в площині соціальної політики державних структур, геополітичних змін у європейському християнському суспільстві, культуротворчих досягнень світової і, передусім, європейської цивілізації.

Отож, наше завдання – передати сутність цих факторів впливу та підкреслити ступінь і тональність їх сприйняття українським суспільством.

Київське християнство: чинники формування. Утвердження християнства на Русі-Україні відбувалося за умов державно-політичного піднесення та активізації етнокультурних процесів, рушіями яких були не зовнішні агресивні сили, а внутрішні чинники. Цей фактор сприяв тому, що конкретний зміст церковного будівництва переймався на Русі не механічно, а з великою долею творчості. Визначальним при цьому став характер народних традицій

давньоукраїнського населення, базований на дохристиянському світогляді та зміст суспільної психології епохи раннього феодалізму. Геополітичне становище українських земель продукувало способи та інтенсивність християнського впливу з перевагою серед них візантійських форм.

Сукупна дія зазначених факторів визначила давньоукраїнську специфіку розуміння догматично-канонічних основ християнства і призвела до поширення релігійного синкретизму на українському ґрунті – феномена двовір'я. Характерними рисами становлення церковної організації на Русі стало не тільки дотримання православних візантійських обрядів, а й їх інтенсивна адаптація до конкретних історичних умов і дохристиянських традицій.

Критичне сприйняття християнства, в якому держава знайшла джерело консолідації народу, швидко продемонструвало претензії на поставлення власного митрополита (1051, 1147 рр.). Соборами руських єпископів, за підтримки великокнязівської влади, але без погодження з Візантією, було поставлено митрополитів-співвітчизників – Іларіона та Климента Смолятича.

Таким чином, у добу політичного піднесення давньоукраїнської держави відбувалося формування церковної інституції, ідейний стрижень якої був невід'ємною часткою державної ідеології. Це формування проходило під сильним впливом етнополітичних процесів і сприяло інтеграції релігійного та етнічного чинників, наданню східнослов'янському варіанту християнства самобутнього характеру. Сучасні українські релігієзнавці А. Колодний, О. Саган, П. Яроцький та ін., підкреслюючи цю самобутність, небезпідставно характеризують його як Київське християнство, Київське православ'я [575, с. 9-23; 833, с. 58-81, 85-87, 90]. По суті, вони стверджують оцінки, зроблені видатними дослідниками української церкви першої половини ХХ ст. О. Лотоцьким [681, с. 228-275], А. Річинським [815, с. 88-155, 310-375]. Ця самобутність проявлялася в організаційно-структурній, церковно-правовій, літургійній, обрядовій, мистецько-архітектурній та інших сферах. Саме вона дала підстави архиєп. Ігорю (Ісиченку) розглядати процес розвитку церкви як “становлення помісної церкви в княжій Україні” [572, с. 29-36]. Логічними є

висновки відомого українського історика В. Ульяновського, котрий, подаючи періодизацію церковної історії України, виділяє в ній “добу “київського” християнства”, або “лінійний відрізок” X–XIII ст. [907, с. 13].

У цьому контексті переконливими вважаємо ідеї відомого українського католицького дослідника о. Атанасія Великого, викладені в збірці творів під промовистою назвою “Українське християнство” [454]. Звертаючи увагу на принципові моменти української історії, що мали загальнолюдську, вселенську значимість, о. А. Великий, відносив до них “хрещення України – як держави, в другій половині 10-го століття” й “*поставу українського християнства до великого церковного розколу* (виділено А. Великим. – *О.І.*) між Сходом і Заходом” [454, с. 28,30]. Як підкреслював автор, ці події справили революційне значення на цілий ряд сусідніх із Руссю держав і народів і, водночас, оформили “слов’янське християнство”. Саме воно зіграло роль стримуючого фактора й рівноваги в змаганні східного й західного культурного типів.

Вестернізація. Включення українських земель до складу Великого князівства Литовського та Польщі, а згодом – їх перебування у складі Речі Посполитої суттєво змінили цивілізаційний ландшафт, перетворюючи українські землі по відношенню до майбутньої Росії на “напіввестернізоване прикордоння” [885, с. 146].

Пограничне становище України між Сходом і Заходом призвело до того, що навіть у польському тьмяному віддзеркаленні новітньої західної культури українці почали вбачати контури більш раціонального сприйняття православної доктрини та неправославних християнських ідей. Джерелами цих віддзеркалень були європейські явища Відродження, Реформації, Контрреформації. Активне зближення із західною християнською культурою захопило не тільки елітарні, але й низові пласти народної культури.

Ширше осмислюються та інтерпретуються ідеї Бога, ролі церкви, сенсу буття. Під впливом протестантського критицизму та індивідуалізму в Україні з’являються переклади Євангелія, інші релігійні видання (“Пересопницьке Євангеліє” (1556–1561 рр.), видання Святого письма Швайпольта Фіюля,

Буковича, Скорини, Федоровича, Мстиславця, Острозького). Усі вони мають виразні ознаки протестантських впливів, що, у свою чергу, сприяло подальшому поширенню реформаційних ідей в Україні. Матеріали для інтерпретацій давало оточення, в тому числі й католицьке, сіючи зерна своїх теорій та життєвих реалій серед слов'янських народів. Ці народи засвоювали не тільки нові антикатолицькі віяння, а й старі католицькі доктрини. Як зазначав свого часу М. Грушевський стосовно українських реалій доби середньовіччя, “бачимо виразну сполуку українсько-візантійських основ життя з західними впливами. Тутешнє громадянство українське не цуралося їх, живучи в тісних зносинах з західними своїми сусідами. Через те не бачимо тут такого жаху перед католицтвом і католицькою вірою, який грецьке духовенство силкувалося прищепити в східній Україні”. Серед православної маси набули значного поширення молитви з упоминанням західних святих, починає формуватися культ Пресвятої Діви Марії, стає предметом віри католицьке вчення про чистилище тощо [766, с. 42-43].

Цивілізаційні впливи, провідником яких була католицька церква, за умов польсько-литовської держави мали виразну підтримку світської влади. Отож, конфігурація державно-православних взаємин стала видозмінюватися, впливаючи на внутрішню церковну організацію й зміст віри.

Започаткована в литовсько-руській державі тенденція підтримки православ'я виявилася нестійкою. Її формальний пік ледве сягнув 1458 р. Тоді було відновлено Київську митрополію, незалежну від влади митрополита, що мав постійне місцеперебування у Москві. Як підкреслюють автори колективної монографії “Українське православ'я” за редакцією П. Яроцького, державно-політичний фактор змагань за створення митрополичих кафедр по обидва боки литовсько-московського кордону проявився з усією очевидністю, як продовження міждержавного протистояння [575, с. 66-82].

Поділ митрополії на дві частини – українсько-білоруську й московську, – лише створив організаційні передумови для незалежного розвитку церкви в Україні від московського тиску, але не захистив її від державного й

етноконфесійного тиску з боку польських господарів, за якими також стояв Рим. Слушною є думка І. Паславського про те, що київська ієрархія перші півстоліття після розподілу старої митрополії змушена була “одверто балансувати між Римом і Константинополем”, що особливо простежувалося в політиці Григорія (Болгарина. – *О.І.*) (1458–1472 рр.), Мисаїла (1475–1480 рр.) та Йосифа I (Болгариновича) (1498–1501 рр.) [766, с. 35].

1448 р. в Москві було проведено церковний Собор, який без згоди Константинопольського патріарха обрав власного митрополита. Його титулували Київським, але місцем перебування кафедри визначили Москву. Це був акт становлення російської церкви на шлях автокефалії, утвердження якої відбулося століттям пізніше – в 1589 р. Кроки Москви в цьому напрямі супроводжувалися намаганням утягнути у сферу свого канонічного контролю й українсько-білоруські землі, що перебували під Польщею та Литвою.

На той час у литовсько-руській державі протекціоністські впливи на православ'я реально вже занепадали. Після династичної унії Литви з Польщею 1386 р. тенденція підтримки православної церкви владою послаблюється. Люблінська унія 1569 р. остаточно перекреслила будь-яку підтримку православ'я на державному рівні. Для православ'я це означало наближення до застою, глибокого розкладу церковного та релігійного життя.

Релігійна свідомість католицьких клерикальних і світських кіл Польщі та Литви не допускала партнерства з русинами у примиренні з римською церквою, релігійний обряд яких вважали єретичним. Уся політика повинна ґрунтуватися на тому, що русини можуть бути лише суб'єктами для навернення в єдино правильну латинську віру – стверджував впливовий політик і теолог, проповідник західного гуманізму Ян Сакран [492, с. 78-80] – професор і ректор Краківської академії, перший королівський капелан у Польщі, а згодом – королівський сповідник при Олександрові та Жигмонтові I.

Політика, будована на такій свідомості, в XVI ст. набула особливо деструктивних форм. Утвердження правових норм, які протегували католицизмові, супроводжувалося тиском на українську ментальність, традиції.

Православ'я дедалі перетворюється на “холопську” віру, зазнає обмежень і переслідувань. Це призводить до втрати частиною українського населення елементів київського православ'я й зближення з католицизмом.

Унія та стимули до реформи православної церкви. Підґрунтя для укладення унії з Римом закладали, по-перше, відсутність оборонця православ'я в особі державної влади та нові українські паростки релігійного й культурного зближення із Заходом; по-друге – протистояння світської та церковної еліт Речі Посполитої Москві й Константинополю.

Православні ініціатори розуміли її як засіб збереження своїх давніх обрядів під захистом авторитету римського первосвященика, Риму – способом навернення до католицизму нових теренів із чисельним набожним населенням.

Унійний варіант виявився спочатку мало прийнятним для широких верств українців, які активно підтримали конфлікт на боці православних (сеймова боротьба, полемічна література, апелювання до військової сили – козацтва). Він призвів до нової мобілізації національної свідомості православних, піднесення їхньої боротьби не тільки за свої суто релігійні права, а й за державну незалежність України, як це незабаром продемонструвала українська національна революція середини XVII ст. Отже, релігійний чинник і в ранньомодерну добу висунувся на передній край національних змагань.

Проголошення Берестейської унії (1596 р.) та створення Московського патріархату (1589 р.) стали новими стимулами для етноконфесійної консолідації православних по різні боки кордону Речі Посполитої та Великого князівства Московського. Значення цих подій було суперечливим. З одного боку – йшло формування відмінних культур, і це віддаляло український та російський береги православ'я. З другого – обставини гострої суспільно-політичної кризи національно-релігійної політики в польсько-литовській Україні (які підсилювали соціальні суперечності), штовхали менш соціально захищені верстви українців (навіть православну шляхту) поза межі вітчизни в пошуках рятівника й оборонця, спонукали до поширення ілюзій про тотожність російського варіанта православ'я зі своїм. Ці кроки давали підстави

московській владі використовувати уніатську карту для стверджень про одноманітність російсько-українського православ'я.

Домосковська традиція. Православна традиція, що утверджувалася в українських землях, набувала все виразніших рис. Однією з найхарактерніших її прикмет сучасні українські дослідники вважають демократизм церковного управління (О. Саган), або соборноправність – устрій церкви, у якому церковним життям керують усі її члени: ієрархія, духовенство й миряни (архієп. Ігор (Ісіченко), прот. Тимофій Міненко). Ця точка зору є досить усталеною. Її запропоновано ще в другій половині ХІХ ст. (О. Левицький).

В інтерпретації прихильників цієї точки зору, устрій української церкви передбачав активну участь віруючих у справах церкви, організацію церковного життя на засадах колегіального, спільного вирішення справ на всіх рівнях від архієрейського собору до окремої парафії [680, с. 44]. Єпископат обирався духовенством та народом. Владу архієреїв обмежував єпархіальний Собор. Священно- та церковнослужителів, членів єпархіальних установ та парафіяльну церковну владу також обирали парафіяни. Обраного парафією кандидата на настоятеля висвячував чи благословляв правлячий архієрей. Крім вибору кандидата на церковну посаду, предметом піклування парафіян було навчання, висвячення, побут духовенства, освіта молоді.

Така реконструкція моделі церковної організації, що діяла в українських землях до підпорядкування Київської митрополії Московському патріархатові, яку з елементом ідеалізації подають прихильники українських автокефальних церков, у цілому знаходить підтвердження частини світських науковців [360, с. 101-102; 575, с. 121-123; 374, с. 172] та представників греко-католицької церкви [913, с. 36-38, 104-116; 454, с. 112-113].

Культурно-політична та господарська активність парафіян знайшла прояв у діяльності православних братств, що виникли в міщанському середовищі наприкінці ХVІ – на початку ХVІІ ст. Вони діяли в багатьох містах і містечках України. Перейнявши ідею цехових товариств по захисту своїх станових інтересів, братства вивели її за вузько станові та професійні межі. За умов

несприятливого інонаціонального, іновірного середовища братства поставили в коло своїх завдань оборону інтересів православ'я, давніх звичаїв. Братствам довелося взяти на себе консолідуючу роль колишньої еліти – князівської, боярської верстви, яка втрачала цю роль, переходячи в інший етноконфесійний (польсько-католицький) табір. Зв'язок із парафіяльним життям був характерним і для інших суспільних структур: шкіл, ремісничих цехів, Кошу Запорозької Січі тощо [573, с. 140; 453, с. 231-238; 570; 911, с. 15-26, 38-79]. Таким чином, церковний устрій суттєво впливав на суспільну систему та інтегрував у собі її зворотний вплив.

Формування української народної традиції знайшло свій прояв і у сфері народної обрядовості та шануванні власної галереї святих. На це звернули увагу вже у XIX ст. [631, с. 44]. Так, наприклад, стало традицією при відпустах спочатку згадувати київських святих, своєрідно святкувати Винесення Чесного Древа (у народі Маковей), Спас, Трійцю (Зелені свята), Великдень, Першу Пречисту та ін. Характерним також стало і вшанування національних святинь: собору Чернігівських святих, собору Волинських святих, собору Києво-Печерських святих, Почаївського образу Божої Матері.

Цивілізаційний поступ української церкви відбувався під впливом європейських ідей, зокрема раціоналістичних ідей епохи Відродження.

Активізації процесу поширення та вкорінення раціоналістичних гуманістичних теологічних ідей сприяв розвиток книгодрукування в Україні, яке стало самобутнім явищем української культури в більш ранню добу порівняно з Великим князівством Московським. До цього, у свою чергу, значно спричинився фактор жорсткого міжконфесійного суперництва в межах Польщі та Великого князівства Литовського, яке покликала до життя широку полемічну літературу, багато книжок наукового й просвітницького змісту. Він формував і недогматичне відношення до церковної книжки.

Богослужбовою мовою в Україні була церковнослов'янська. Проте при читанні текстів їх написання передавалося відповідно до реальної говірної

практики – звичайної української вимови [573, с. 140-141]. Церковна проповідь читалася рідною мовою. В Україні сформувалася й своя церковна термінологія.

Самобутність українського народного світобачення, побуту та усього духовного життя знайшла прояв і в духовній музиці та співах. Самобутні форми були властиві й архітектурі. Дерев'яні церкви, наприклад, найчастіше будувалися з трьома й п'ятьма банями. Їх бані в переважній більшості були восьмигранні, грушевої форми і завершувалися главками з хрестами. Хрести прикрашалися у вигляді саяв, зірок, місяця біля підніжжя тощо. Не було фронтонів і орнаментів. Проте невід'ємною приналежністю церков були високі п'ятиярусні іконостаси, які відзначалися багатством різьби і відзначалися точною системою в розподіленні ікон. Вони відображали історію церкви і, порівнюючи з давньогрецькими та російськими храмами, були своєрідною зміною настінного живопису [868].

Відомий мистецтвознавець В. Свенціцька, говорячи про український середньовічний живопис підкреслювала: “Він наскрізь демократичний, а подекуди відзначається суто народним характером та індивідуальним, досить вільним трактуванням іконографічних канонів і стильових особливостей, що надає йому своєрідного чару, безпосередності, животрепетної свіжості. Крім того... вражає лаконізмом художнього вислову, відчуттям монументального та композиційного цілого, якому підпорядковується колористичний лад, побудований в основному в мажорній гамі, та декоративний фактор, що набуває особливого значення в XVI ст.” [840, с. 91].

Таким чином, до середини XVII ст. в різних сферах церковного життя в Україні чітко окреслилися самобутні риси. Церковне управління, організація, обрядова сфера, мова, музика, співи, архітектура, живопис перейняли характером українського етнічного буття, ставши його невід'ємною часткою.

Особливості українського православ'я були спричинені етноконфесійною спільністю населення, єдністю його державно-політичної долі та наявністю регіональних особливостей. Але не менш виразно в цих особливостях проступала роль культуротворчих чинників, що проявилися внаслідок

специфічних геополітичних умов, порубіжного становища між Сходом і Заходом, сили культурних впливів, відмінних від впливів на північній Русі.

Русифікація. З підписанням Переяславської угоди 1654 р. та поступовим обмеженням автономії України Москвою вектор канонічної орієнтації Київської митрополії почав зміщуватися в сторону Москви.

Користуючись незайнятістю київської митрополичої кафедри (з 1675 р.), неконсолідованістю української національної еліти доби Руїни та ослабленням Константинопольського патріархату, що потерпав від турків-османів, в 1685 р. Московський патріарх Іоаким (Савйолов) без попереднього погодження з Константинополем висвятив на митрополита Київського та Галицького єпископа Луцького Гедеона Святополк-Четвертинського і прийняв від нього присягу послуху. Наступного 1686 р., завдяки сприятливій політичній кон'юнктурі та багатим дарам, Москві вдалося одержати від Вселенського патріарха Діонісія [716, с. 22-23; 923, с. 128-151] схвалення цього акту, канонічність якого надалі неодноразово піддавалася сумніву [792, с. 113-115].

Автономія, обіцяна царськими грамотами 1685–1686 рр. Київській митрополії при зміні її юрисдикції, не мала реальних гарантій. Попавши під владу потужної Московської патріархії, побудованої на принципах жорсткого централізму, українська церква почала поступово втрачати самобутні риси.

Цей процес прискорився у XVIII ст., коли послідовно й цілеспрямовано російською імперською владою розпочалися реформи у напрямі наближення російської суспільної моделі до західної. У 1721 р. Петро I скасував Московський патріархат, замінивши його державною структурою – Святійшим Синодом, цілковито підпорядкованим царській владі. Митрополії, в тому числі Київську, було ліквідовано. При цьому, на початковому етапі реформ, вестернізований досвід українського суспільства було використано залученням потенціалу української еліти на службу імперії. Це, до певної міри, знизило гостроту уніфікації українського та російського православ'я.

Радикальні заходи, започатковані Петром I, були практично завершені за царювання Катерини II.

Трансформації зазнала й внутрішня церковна організація. Соборноправний устрій церкви викорінювався уніфікованим для всієї Росії принципом синодального призначення ієрархії.

В 1786 р. на Україну поширили указ Синоду про секуляризацію церковної власності, який уже пройшов апробацію у великоруських губерніях. Запроваджувалися штати для духовенства. Держава брала його на утримання, прирівнюючи фактично до державного чиновництва. Отож, устрій церкви бюрократизувався. Це заклало у фундамент церковної будівлі камінь із великою тріщиною, небезпечною як для церкви, так і для держави.

Імперська мовна політика згубно позначилася на українській церкві. Якщо в першій половині XVI ст. в Україні здійснювалася адаптація церковнослов'янської богослужбової мови до живої народної, і цей процес посилювався під впливом ідей реформації, то тепер він зазнав політичної реакції московської влади. Уже на Соборі російської церкви 1690 р. за наполяганням московського патріарха Іоакима було засуджено книги Симеона (Полоцького), Петра (Могили), Кирила (Ставровецького), Іоанікія (Галатовського), Лазаря (Барановича), Антонія (Радивиловського) та ін. Мотивувалося це прагненням боронити народ православний “від спокуси латинської, якщо київські нові книги затверджують” [744, с. 141]. Після указу Петра I були спалені “Четві-мінеї” (Життя святих) єпископа Ростовського Димитрія (Туптала).

Українська мова поступово витіснялася з богослужіння. У часи Катерини II богослужбові відправи було зобов'язано провадити з російською вимовою, а проповіді виголошувати – лише російською мовою [468, с. 26]. Така політична реакція надовго законсервувала церковнослов'янську мову, як сакральну. З поступовим упровадженням російської мови до церковного вжитку українському народові нав'язувався російський спосіб мислення, церковні традиції сусіднього народу, почуття тотожності з ним.

Але, не дивлячись на всі намагання російської імперської та церковної влади, їй так і не вдалося, навіть у XIX ст., викоринити виборну традицію священно- і церковнослужителів на парафіяльному рівні.

Нижче духовенство не втрачало зв'язку з народом і протягом століть регенерувало національний колорит на церковному тлі. У 1840 р. ректор Київського університету проф. Михайло Максимович відмічав: достатньо послухати сільського дяка при читанні ним церковної книги, щоб переконатися – він читає українською. Текст “во вЂки вЂков” пролунає як “во віки віков”.

Противагою русифікації стала усна традиція богослужінь, у якій українська мовна інтерпретація церковнослов'янців робилася священиками й дияконами “на ходу”, тобто під час храмового дійства. Цю традицію підсилювала практика династичного наслідування священства. Її не могли викорінити царські укази. Вона трималася на узвичаєній практиці виборності духовенства. Парафія чи благочиння переходили від батька до сина впродовж десятиліть, як це було у відомій родині Міхновських – від часів гетьмана Івана Мазепи до революції 1917 р. [865, с. 30]. Відомий історик української церкви Іван Власовський називав багато подібних родин [463, с. 287].

І все ж маємо констатувати, що починаючи з другої половини XVII ст., православ'я в Україні, зазнаючи державного та культурного тиску з боку Москви, еволюціонує в бік зближення з російським православ'ям. Творилася нова спільна з Москвою православна традиція.

Таким чином, оглянувши історичний шлях православної церкви в Україні у контексті етнокультурної парадигми, звернемо увагу на принципові моменти.

Головними факторами, які справили особливий вплив на трансформацію церкви в Україні, були: 1) тривале перебування у складі Литовської, Польської та Польсько-Литовської держав зі змінними і в цілому несприятливими для неї політичними й релігійними системами; 2) Берестейська унія як відповідь на польсько-католицький тиск в умовах занепаду православної організації на фоні прикладу позитивного розв'язання інституційних проблем іншими конфесіями; 3) Визвольна війна українського народу під проводом Б. Хмельницького як каталізатор національної мобілізації; 4) Переяславська угода і похідне від неї підпорядкування Київської митрополії Московському патріархатові як головна

передумова та платформа для утвердження проросійської моделі церкви та джерело поглиблення українсько-російських суперечностей в Україні.

Церковна інституція всотала в себе цілий комплекс рис, притаманних місцевому етнокультурному типу, сформувала свій варіант православ'я. Його специфіку визначила особливість історичної долі етнічних українських земель.

Канонічний вектор української православної церкви, спочатку як частини Константинопольського патріархату, був спрямований до незалежності. Підпавши, в силу геополітичних реалій, під владу одержавленої, жорстко організованої та кількісно чисельнішої московської церкви, він зламався.

Захоплення українського суспільства “великоросійськими” формами й перетворення церкви на елемент визиску народу було настільки значним, що воно ослаблювало властивий українській церкві попередньої доби консолідуючий потенціал, відштовхувало від неї віруючу масу. Нові суспільні рухи стали розвиватися без церкви і, навіть, під антицерковними гаслами. Їх учасники, сприймаючи риси російської національної психології, все більше відривалися від домосковської традиції. Тим самим поглиблювався розкол українського суспільства.

Але нові російські впливи не могли цілковито підмінити старі уявлення і звички. Вони лише додавали суперечностей. Імперська експансія спонукала до протидії, що знаходило вияв у збереженні народних традицій, формуванні етноконфесійної свідомості та гартування національного характеру.

Особливості православної церкви в Україні, сформовані історично, стали джерелом консолідації національної ідентичності в модерну добу.

2.2. Соціально-політична адаптація Російської православної церкви в Україні до умов нового часу (XIX – початок XX ст.)

Визначаючи соціально-політичні причини й фактори організаційного розколу Російської православної церкви в Україні, який остаточно оформився в 20-х рр. XX ст., маємо, передусім, зазначити їх поступове накопичення в різних площинах суспільного буття. Причому особливої впливовості набували

фактори, викристалізовані ХІХ століттям. Їх характерними ознаками були модернізаційні трансформації всеросійських структур під впливом розвитку світових, і, особливо – європейських суспільств і, водночас, прискорена інтеграція України у всеросійську систему.

Теза про генетичну залежність церковних реформ 20-х рр. ХХ ст. від розвитку українського суспільства в контексті загальносвітового історичного процесу є, на наш погляд, принциповою. Вона дає можливість розглядати явище тодішнього церковного розколу в Україні як результат національного розвитку на шляху індустріальної модернізації, а не як продукт ситуативного маніпулювання церквою з боку державної влади.

Дана теза спонукає нас до висунення гіпотез: 1) про регенерування протягом ХІХ – початку ХХ ст. українських церковних традицій, сформованих попередніми поколіннями; 2) про поширення демократичних процесів і гуманістичних тенденцій в українському церковному середовищі, сутність яких була визначена європейськими процесами; 3) про аналогію характеру церковного розколу єдиної на постімперському просторі російської церкви з характером кризи інших суспільних структур.

Ці гіпотези вимагають всебічного осмислення та поглибленого вивчення суспільних процесів, дійовою особою яких була Російська православна церква в Україні протягом ХІХ ст. Причому, у фокусі дослідження мають бути всі ланки церковної структури: офіційні церковні та державні кола, внутрішня церковна опозиція, політично заангажована проектами реорганізації суспільного статусу церкви світська інтелігенція, найпотужніші соціальні верстви, що були опорою церкви: селянство, міщанство, робітники, буржуазія тощо.

Очевидно, що одним із принципів моментів при осмисленні генези майбутніх українських церковних реформ має стати вивчення характеру і конкретних проявів реакції адміністративних структур Російської православної церкви в Україні на цивілізаційні процеси модернізації суспільства ХІХ – початку ХХ ст., які мали загальноєвропейський контекст. Тому спробуємо

простежити цю залежність із врахуванням соціально-політичного поступу загальноросійського суспільства, складовою часткою якого була Україна.

Об'єктивні підстави модернізації. Динамічні зміни в суспільній та релігійній свідомості ХІХ ст. були визначені глибинними зрушеннями в соціально-економічній та політичній сферах. Українське суспільство у складі Російської імперії еволюціонувало по шляху, який для народів Європи вже не був оригінальним. Це був шлях капіталістичної модернізації. Російська імперська влада та передова суспільна думка, наслідуючи політологічні та технологічні новації Заходу, намагалися втриматися в авангарді суспільного прогресу та домінуючого впливу серед інших європейських народів.

Прогрес у сфері техніки та виробництва, що став початком промислового перевороту й індустріалізації, відкриття доступу різночинцям до системи управління, надали суспільно-політичному розвитку нової динаміки.

Зміни в характері розвитку економіки спричиняли появу нових соціальних сил – буржуазії та робітників, інтелігенції, а відтак – і нових політичних еліт, які дедалі енергійніше заявляли про свої права.

Соціальна ієрархія, характерна для середньовічної доби, трансформується. Послаблюється становий поділ суспільства. Дворянство втрачає монополію на суспільне лідерство. Цьому сприяє сама імперська влада, змушена формувати нову соціальну верству для обслуговування модерних державно-політичних потреб – інтелігенцію. Потреба інтелігентних сил (яка, за висловом А. Річинського, “з’явилася в Росії після реформ Петра І, коли державна влада хотіла використати здобутки західноєвропейської культури, але потребувала для цього по-європейськи освічених людей” [816, с. 180-181]) посилилася у ХІХ ст. Зростають лави різночинної інтелігенції, яка намагається осмислити переміни в суспільному житті та використати їх для досягнення суспільного блага. Але, всотавши відмінні соціальні та національні інтереси, різночинці по-різному розуміли поняття цього блага. Формуються різні напрямки суспільно-політичного руху.

Паростки буржуазної системи і відповідні їй зрушення в суспільній свідомості кволо пробивалися крізь товщу російського традиціоналізму, що базувався на ідеях та ментальності панівної нації. Повною мірою це було характерним і для церковної сфери, де устої фундаменталізму, у вигляді месіанської формули ототожнення російської церкви з центром світового християнства, здавалися непохитними. “Москва – третій Рим”, – стверджувала ця формула, освячена не тільки ієрархією РПЦ, а й державною владою.

Логічно, що за таких умов основний соціально-політичний конфлікт спочатку пролягав у площині змагань між ліберальними та консервативними силами. Ця особливість проявлялася і в церковній сфері.

Проте із прискоренням буржуазної модернізації країни під впливом проникнення й поширення в її межах правових, гуманістичних ідей, національно-визвольних рухів та міждержавної конкуренції першої половини ХІХ ст. об’єктивно відбувається радикалізація суспільно-політичної, а з нею й релігійної, думки всередині Російської імперії.

Вестернізація російського суспільства супроводжувалася асиміляційним пресингом проти українського етносу та самобутніх форм його організації, в тому числі й проти української церкви, з боку імперських структур.

1786–1788 рр. в Лівобережній та Південній Україні, а з 1841–1843 рр. – на Правобережжі заходами імперської влади розгортається процес секуляризації церковної та монастирської власності [див.: 533]. Церковні маєтки разом із селянами передаються державі, спочатку у відання Колегії економії, а пізніше – Міністерства державного майна. Поступово запроваджуються штати церковних установ, які передбачають поділ епархій і парафій на класи, визначають не тільки число чиновників церковно-адміністративних установ, а й кількість священнослужителів при храмах, монастирях та розмір і джерела їх утримання. Передусім було виділено фінансування на утримання українських єпископів, єпископських резиденцій, монастирів, шкіл.

Низкою указів 1778 р. установлювався державний контроль над діяльністю парафіяльного кліру. Зокрема, регулювалася кількість священників,

дяків та інших служителів церкви для кожної парафії з вимогою, щоб усі призначення затверджував місцевий єпископ. Для кожної парафії визначено розмір грошових надходжень від земель, луків, городів та інших джерел прибутку [617, с. 200, 203].

В епоху Олександра I завершується перебудова української церкви в контексті зміцнення станової структури російського православ'я. 1801 р. остаточно відмінено тілесні покарання священників; 1804 р. їх звільнено від подушного оподаткування; 1804, 1819 рр. – священникам дозволено купувати ненаселені маєтки, населені – при умові дворянського походження); 1821 р. – їх звільнено від постою та земських повинностей [828, с. 327]. Таким чином, кодифікація норм права підносила духовенство до привілейованої верстви суспільства. Вона не тільки стирала риси традиційної української єдності кліру з парафіянами, а й створювала запоруку політичної лояльності цієї верстви до російської влади.

На початку XIX ст. у процесі реформування системи освіти всестанові навчальні заклади перетворилися на замкнені. Це посилювало соціальну ізоляцію духовної верстви. Вже 1819 р. у відповідності з “Штатами та уставом духовних шкіл” (1808 р.), що впроваджувалися на загальноімперському рівні, на місці Києво-Могилянської академії постала Київська духовна академія, в якій ідеї освіти були наповнені російським духом. Навчальні програми було докорінно перероблено і, навіть, фальсифіковано, особливо у трактуванні історії України та історії української церкви [865, с. 27]. Навчання відбувалося російською мовою. Відповідного реформування зазнали Переяславська семінарія, Харківський та Чернігівський колегіуми. Їх було перетворено на духовні семінарії. Реконструйований вище логічний ряд, дає привід стверджувати про завершення процесу інтеграції української церкви в загальноросійську імперську структуру наприкінці XVIII – на початку XIX ст.

Аналогічні зміни, що були відлунням буржуазних ідей обмеження світського впливу церкви, відбувалися й на західноукраїнських землях у складі Австрійської імперії. У цьому відношенні варто пригадати толераційний патент

1781 р. Йосифа II, який зрівнював права католицької, греко-католицької та протестантських церков. Він відкривав перед віруючими згаданих віросповідань рівні можливості при вступі до державної служби, набутті вищої освіти, дозволяв продавати й купувати землю, підпорядковував церкву державі та надавав священикам статус державних службовців. Уряд примусив церкву ділитися з державою своїми доходами. Указ 1774 р. вимагав сплати домінікального податку не лише шляхтою, а й духовенством [363, с. 205]. За висловом відомого дослідника української церкви Івана-Павла Химки, Йосиф II “загнуздав” [926, с. 75] чернечий орден василіан, заявивши, що віднині право призначати єпископів є прерогативою імператора. Майже одночасно із секуляризаційними акціями російської імперської влади в Наддніпрянській Україні австрійський імператор здійснив секуляризацію власності православної церкви в Буковині. Духовний регламент від 27 квітня 1786 р. проголосив створення з усіх рухомих і нерухомих маєтків та наявних коштів церков і монастирів єдиного “релігійного фонду”. При цьому священики забезпечувалися земельними наділами.

Просвічена австрійська влада, так само як і російська, більшої уваги приділила питанню укріплення станових привілеїв духовенства. Вона заборонила примушувати священиків відробляти панщину (1777 р.), звільнила учителів-дяків від військової служби (1788 р.) [686, с. 491], врегулювала норми оплати священикові за виконання треб, поліпшила економічне становище парафіяльного духовенства. Водночас були зняті обмеження для верхнього прошарку духовенства: 1755 р. в суспільно-правовому відношенні архієпископа та єпископів прирівняли до магнатів, а прелатів та каноніків – до рицарів. Отож, уряд свідомо розчиняв специфічну верству – духовенство, що мала станові привілеї та ознаки, серед народжуваних верств нового буржуазного суспільства. При цьому він керувався розумінням значимості церкви в державному житті.

В руслі обмеження впливу єзуїтів та розвитку системи релігійної освіти було відкрито великі навчальні заклади: греко-католицьку семінарію при церкві

св. Варвари – т. зв. Барбареум (1774 р.) – у Відні; Львівський університет на місці єзуїтської академії у Львові (1784 р.); державну семінарську бурсу зі школою (Конвікт) (1803 р.) для греко-католиків у Відні. Згодом – 1784 р. – Барбареум замінено системою централізованих семінарій в українських землях, серед яких генеральна була розміщена у Львові. З 1787 по 1809 р. при Львівському університеті діяв Руський інститут (“*Studium ruthenium*”), де українці мали змогу навчатися на богословському й філософському факультетах. Отож, включення церкви в державно-політичну систему Австрійської імперії цілком узгоджувалися зі спробами реформувати систему церковно-державних відносин у Російській імперії. Водночас воно було резонансом європейської доби капіталістичної модернізації та тісно пов’язаною з нею релігійною Реформацією.

Секуляризацію церковних маєтків було проведено 1863 р. й у Румунському Князівстві [681, с. 204-206], яке постало в результаті об’єднання Молдови та Волощини під час національно-визвольної боротьби проти османського володарювання та формування румунської нації, що об’єктивно сприяло буржуазній модернізації.

Тут не зайвим буде пригадати, що значно раніше, але вже за умов народження нових капіталістичних відносин – в 30-ті рр. XVI ст., король Англії Генріх VIII Тюдор, розірвавши стосунки з Римом, присвоїв собі право верховного правителя церкви. Він ліквідував монастирі, конфіскував їх землі та майно (1536, 1539 рр.), передавши їх у руки нового дворянства. Це був час завершення англійської Реформації. Не менш радикальні дії по відношенні до церкви та її служителів із боку соціально активної частини суспільства продемонструвала Велика Французька революція. В ході неї на гільйотину відправляли не тільки монархів, але й найбільш ортодоксальних єпископів і священиків. У церков і монастирів відбирали власність. Конвент скасував релігійні свята, замінив календар і ввів нову метричну систему мір.

Не претендуючи на оригінальність думки, підкреслимо помічену ще в XIX ст. закономірність: в історії західноєвропейських країн вилучення

державою земельної власності церкви, як правило, здійснювалося в період розкладу феодалізму й генези капіталістичних відносин.

Проте, в тих країнах і регіонах, які втягувалися в процес капіталістичної модернізації з певним запізненням (Росія, Австрія), де абсолютизована політична влада міцніше й триваліше утримувала під своїм контролем систему суспільно-церковних відносин, спостерігаємо намагання цієї влади скористатися уроками передових країн і уникнути радикального розв'язання конфлікту у варіантах політичної опозиції. Спостерігаємо активізацію спроб держави по включенню церкви до державно-охоронної системи. Воно здійснювалося цілеспрямовано та різними засобами імперської політики.

“Московський наступ ішов двома шляхами – за допомогою адміністративних утисків і культурного зближення”, – доречно зауважував А. Річинський. Він розривав зв'язки між кліром і громадою, нав'язував російські форми самовиразу, відкривав можливість поширення сект. Отож, модернізація церкви, яка відбувалася заходами чужоземної влади, поряд із новими ідеями секуляризації та обмеження політичної самостійної церкви, експлуатувала в імперських цілях становий релікт феодальної організації суспільства. Останній був засобом цементування наднаціональних імперських ідей силою наднаціональних християнських доктрин.

Прояви православного модернізму. Процес первісного нагромадження капіталу за рахунок злиденного, економічно маломіцного, архаїчного та патріархального села підсилив розклад традиційного релігійного світогляду. Велика кількість селянства, яке складало основну масу населення, виявилася соціально незахищеною в умовах формування ринкових відносин. Безпосередній вплив на нього більш підприємливих та заможних сусідів неправославного віровизнання (німецькомовного католицького, лютеранського, менонітського населення, поляків, євреїв) та деякі вдалі зразки наслідування їм розмивали традиційну ортодоксальність. В селянському середовищі ширилися раціоналістичні ідеї релігійного пробудження, яскравим виразником якого був протестантизм.

Найбільше він проявив себе в середовищі сільськогосподарських робітників. Особливо показовим у цьому відношенні став Південь України, інтенсивніше захоплений тенденціями буржуазного розвитку.

Іноземних колоністів наприкінці ХІХ ст. лише на півдні України налічувалося вже близько 200 тис. чол. [662, с. 128-129], у своїй масі вони були носіями неправославної віри.

Дослідниця українського протестантизму В.І. Любащенко, аналізуючи поширення неправославних релігійних ідей в українських губерніях у складі Російської імперії, доречно зауважувала, що привабливі умови праці в німецьких колоністів щороку вели до збільшення кількості сезонних робітників з українського населення в їх господарствах.

Отож, наростання маси і культурного впливу нових елементів неправославної віровизнання порушувало монополію православної церкви на релігійну думку і суспільний авторитет. Водночас, Південний регіон що інтенсивно колонізувався з другої половини ХVІІІ ст. за відсутності митних кордонів і бар'єрів для торгівлі, швидким економічним розвитком регіону створював базу для формування цілісного національного організму [806, с. 51].

Відгук православної церкви на неортодоксальні ідеї видавався достатньо різким. Зокрема – на рівні єпархіальної адміністративно-управлінської ланки. Відомо, що в 1885 р. катеринославське єпархіальне начальство домоглося, аби сектантів, які після напучування не повернулися до православної віри, виселяли з їхніх домівок та населених пунктів [329, 1895, № 24, с. 607].

Місіонерська література, періодичні видання Російської православної церкви в Україні постійно підкреслювали “негативні впливи” іновірного оточення на православних, зауважуючи їх наявність у різних соціальних шарах, особливо – серед трудового народу. Реальною основою привабливості духовних надбань іновірців небезпідставно визнавалося порівняно краще матеріальне становище неправославних та домінування їх інтересів в економічних взаєминах із православними. Відзначалося більш цілеспрямоване ведення іновірцями місіонерської роботи (яка об'єктивно набувала

антиправославного змісту), зокрема – лекційної, проповідницької, застосування матеріального заохочення, проведення цієї роботи під час православних свят тощо. Сучасники, заангажовані ортодоксальними ідеями, мали достатньо матеріалу в будь-якій сфері взаємовпливу культур, аби відзначити факти руйнування фундаментальних основ православного світогляду. У цьому зв'язку цікаво звернути увагу на фрагмент рапорту священника Митрофанівської церкви с. Терпіння Мелітопольського повіту Іакова Чепіговського до архієпископа Херсонського і Таврійського Гавриїла (Розанова) від 3 жовтня 1848 р., із яскравими замальовками: “Сам я в день Успіння, проїхавши шістнадцять менонітських колоній по шляху від Терпіння до Токмака, бачив православних працівників, які були зайняті обмолотом хліба й чисткою садів, виробництвом цегли в заводах і куванням у кузнях. Крім того, проживаючи в німців, не дотримуються постів, не ходять до церкви і навіть деякі не говіють. Та і всі, хто служить у німців, зізнаються, що постів їм дотримуватися ніяк неможливо, оскільки у них такого немає і ніколи пісна їжа не готується” [145, арк. 40].

Етапи державної модернізації церкви та політична реакція. У другій половині XIX ст., під тиском поширення модерних суспільно-політичних ідей, імперія дедалі активніше збавлялася від старих пут. Відміна кріпосного права, буржуазні реформи у сфері громадського управління, суду, війська стали реальністю.

Відкликом держави на суспільну ініціативу та передову громадську й релігійну думку стала низка церковних реформ, спрямованих на збудження громадської активності та її спрямування в залежність від нових пріоритетів державної політики. Ці зміни, що передбачали демократичні новації та розширення самостійності середньої ланки церковного управління були, зокрема, пов'язані з парафіяльною реформою 1869 р., впровадженням нових штатів духовних консисторій (1869 р.), поширенням дії Інструкції благочинним церков (1857 р.), та правил для благочинницьких рад, низкою окремих указів Синоду.

Як і світські, церковні реформи не тільки опосередковано, а й безпосередньо враховували досвід передових західних країн. Створений в 1860 р. Синодом комітет по духовно-навчальній реформі, який очолив архієп. Херсонський Димитрій Муретов, вивчав досвід організації роботи духовних навчальних закладів у Франції [828, с. 358]. Неправославний характер релігійної освіти та виховання (Франція мала переважаюче католицький склад населенням) не став на заваді вивчення й використання цього досвіду.

Внаслідок реформ у церковному управлінні відбулися зміни, характерні для всього державного апарату пореформеної доби. Паралельно із зміцненням середньої – губернської – державної ланки ослаблювався централізм і обмежувалося всевладдя вищих церковно-адміністративних органів. Було розширено межі єпархіального самоврядування. Впроваджувалося соборне й виборче начала на рівні єпархій. При цьому, зауважимо, як принципове: обговорення принципу виборності, за висловом сучасного дослідника історії російської церкви С. Римського, “розкололо (підкреслення наше. – *O.I.*) православне суспільство на прихильників і противників виборності” [812, с. 462].

Державна влада намагалася забезпечити себе лояльністю духовної верхівки силою більш реальних економічних важелів. У 1869 р. були затверджені нові штати духовних консисторій, а суми для їхнього утримання збільшені майже втричі. При цьому кошти на фінансування духовного відомства частково заощадили за рахунок самих церковнослужителів. Протягом 1869–1879 рр. в імперії ліквідували 2 тис. парафій, скоротили 500 штатних священиків і 35 % дияконів [828, с. 362-363]. Було поліпшено матеріальний стан духовних навчальних закладів. Протягом 1855–1880 рр. видатки на утримання духовних навчальних закладів виросли в 2,5 рази – з 2 млн. до 5 млн. руб.

Водночас, розширення громадської ініціативи при вирішенні церковних проблем мало на меті, передусім, мобілізацію недержавних, громадських ресурсів на піднесення економічного й морального статусу церкви. У 1864 р.

почали діяти положення про парафіяльні опікунства (“попечительства”) та церковнопарафіяльні школи. Опікунства мали обиратися парафіянами і, подібно до стародавніх церковних братств, сприяти господарському благоустрою життя в парафії та благодійництву [253, с. 38-42; с. 3-16]. Спеціальним рішенням Синод ініціював відкриття парафіяльних сільських училищ у казенних маєтках, наголошуючи на тому, аби ці училища не втрачали свого релігійного характеру [56, арк. 1-4].

Під тиском передової громадської думки, державна влада змушена була спрямувати низку заходів на подолання замкненості й корпоративності духовного відомства. У 1863 р. студентам духовних семінарій було дозволено вступати до університетів; 1864 р. дітям духовенства відкрили доступ до гімназій, а 1866 р. – до військових училищ. У свою чергу, 1867 р. доступ до навчання в духовних семінаріях отримали всі особи православного віровизнання. Тоді ж формально ліквідували спадковість наслідування священницьких місць на парафіях.

Убивство Олександра II 1 березня 1881 р. загальмувало реформаційний процес у церкві та суспільстві. Воно сколихнуло нову хвилю політичної реакції. Демократичні новації, які почали оновлювати Російську православну церкву на вимогу часові, отримали реверсивний хід.

Шукаючи противагу посиленню суспільного радикалізму, урядові кола традиційно звернулися до церкви. Подаючи у 1865 р. Міністрові внутрішніх справ відомості про Південно-західний край, Київський генерал-губернатор зауважував, що на його території панують настрої, аналогічні ситуації у Європі, зокрема – поширюються польський та український національні рухи. Надійною перепоною цьому, на його думку, могло б стати зміцнення православної церкви в регіоні. Запобігаючи посиленню іновірного впливу у зв’язку з проведенням селянської реформи, він пропонував “захищати наше духовенство від несправедливих нападок і утисків іновірців” і, водночас, при необхідності, без будь-яких поблажок карати духовенство за “невідповідні до його звання

вчинки”. Відповідь міністра орієнтувала на тотальну русифікацію за активною участю церкви [60, арк. 9-10].

Отож, державна адміністрація вбачала в церкві силу, здатну сприяти духовному оздоровленню громадського життя в контексті своїх еталонів, моральному вихованню та просвіті населення, коригуванню суспільної думки.

Цьому була покликана реорганізація церковнопарафіяльної школи й активне розгортання її мережі, що відбувається після видання “Правил про церковнопарафіяльні школи” (1884 р.). Того ж року були запроваджені й нові статuti духовно-навчальних закладів, які ліквідували виборність посад у семінаріях та посилювали владу архієреїв над ними.

У 1884–1885 рр. було відновлено всі 2 тис. парафій, закритих протягом попереднього десятиліття.

Нове видання статуту духовних консисторій (1883 р.) зміцнювало їх адміністративні повноваження.

1888 р. царем була затверджена розроблена Синодом “Інструкція церковним старостам”, друга редакція якої з’явилася через два роки. Інструкція посилювала роль церковних старост в парафіяльному житті і орієтувала на вибір авторитетних як у моральному, так і в господарському відношенні кандидатів.

Аналогічного спрямування інструкція була розроблена й для настоятелів церков (1901 р.).

Намагаючись ізолювати церкву від громадського руху і суспільної діяльності, за ініціативою обер-прокурора Синоду К. Победоносцева до “Положення про губернські і повітові земські установи” (1892 р.) та “Міське положення” (1892 р.) було включено пункти про заборону священно- і церковнослужителям приймати участь у виборах до органів місцевого врядування та бути обраними. Канадський дослідник історії Руської православної церкви Д. Поспеловський наголошує, що визначальними для прийняття такого рішення стали деспотичні риси самого обер-прокурора. Аргументацію цьому він знаходить у вислові професора Санкт-Петербурзької

духовної академії, дійсного члена НТШ з 1910 р., дослідника історії церковного життя в Україні П. Жуковича. Останній зазначав, що уряд не потрудився навіть запитати думку Синоду відносно прийняття такого рішення [793, с. 23]. Усе ж, як нам видається, прагнення К. Побєдоносцева до “охоронності, збереження за всяку ціну непорушності традиційних начал і структур”, в яких він бачив спасіння Росії, передусім були реакцією всього політичного істеблішменту на кризу оплоту імперії. Подібно обер-прокуророві Синоду й інші представники владних структур бачили спасіння Росії “не в просвітництві та свободі, а в охоронності”. Логіка утримання політичної влади так само приводила їх до “обскурантизму, реакційності та деспотичності”, свідченням чому й була згадана політична реакція, що мала загальнодержавний вимір. Наступні рядки текстів вищезгаданих законодавчих актів свідчили про можливість допуску “депутатів від духовного відомства” до громадсько-представницьких установ лише за умов, якщо єпархіальне начальство визнає доцільність такого призначення [259, с. 184-187].

Політична реакція 80-х рр. XIX ст. в Російській імперії посилила консервативно-реставраторські настрої серед церковного управління, тим самим заганняючи вглиб релігійної свідомості нерозв’язані суперечності.

Таким чином, церковні реформи, які пройшли паралельно з реформами державного апарату в два етапи: 60–70-ті рр. та 80–90-ті рр. XIX ст. (реформаційний й контрреформаційний) характеризують синхронність і генетичну єдність модернізації РПЦ в Україні з перетвореннями Росії у буржуазну монархію.

Зусилля зі збереження провладної церковної єдності. В українських єпархіях збільшується число заборонних розпоряджень Синоду, спрямованих на запобігання розвитку демократичної ініціативи й організаційного розколу в православ’ї.

У вересні 1884 р. в Києві за участю 11 архієреїв відбувся з’їзд єпископів українських єпархій – “Південно-Західного краю”, – який виробив низку заходів “по ослабленню сектантства взагалі і штундизму зокрема” і прийняв

“Пастирське послання ієрархів західних єпархій до своєї пастви”. Серед цих заходів визначалися як першочергові такі, що об’єктивно мали гальмувати розвиток ідей національного відродження церкви в Україні: включення до навчальних програм духовних семінарій курсу історії російського розколу; поширення серед народу творів і листівок із критикою сектантства; посилення місіонерської діяльності в парафіях; призначення на “заражені сектантством” парафії кращих священиків із збільшенням їм грошового утримання. З метою зміцнення в народі “основ православної віри” передбачалися як церковно-адміністративні, так і просвітні заходи, яким надавалося імперського підтексту. Серед адміністративних заходів підкреслювалися як необхідність регулярного контролю над священиками з боку благочинних, так і здійснення покарань недбайливих священиків та обмеження парафіянам у відвідуванні іновірних храмів. Серед просвітніх (і, до речі, співзвучних із тими, які активно використовувалися протестантами) – визначалося зрозуміле викладання в семінаріях; проведення позабогослужбових проповідей і бесід; поповнення церковних бібліотек; відкриття церковних товариств і братств тощо. Синод визнав бажаними всі ці заходи, затвердивши їх 12 липня 1885 р. [329, 1885, № 23, с. 400-410].

Особливої уваги ревні діячі церковного відомства надавали критиці тих, хто мав мужність заперечувати своїм моральним авторитетом догматизовані ідеї імперського офіціозу.

В 1900 р., фактично за десять років до упокою генія російської культури Л. Толстого, духовенство українських єпархій отримало таємного листа за підписом провідного члена Синоду митрополита Київського Іоанікія із заборонаю духовенству здійснювати панахиди і заупокійні літургії по відомому російському письменнику, що виступив із різкою критикою офіційної церкви, у випадку його смерті. В листі пояснювалося: “Граф Лев Толстой у численних своїх творах, в яких він висловлює свої релігійні погляди, ясно показав себе ворогом Православної Христової Церкви. Єдиного Бога в трьох лицах він не визнає, друге лице Святої Трійці – Сина Божого – називає простою людиною,

по-блюзнірському відноситься до тайни втілення Бога Слова, спотворює священний текст Євангелія, Святу Церкву гудить, називаючи її людським установленням, церковну ієрархію відкидає і глузиться над Святими Таїнствами і обрядами Святої Православної Церкви” [139, арк. 241].

Аналізуючи в 1902 р. результати роботи 3-го Місіонерського з’їзду, Синод звернув увагу на те, що “однією з обставин, які сприяють посиленню розколу, є продаж на ярмарках і базарах ікон у спокусливому народіві вигляді, а також ікон неправильного письма” (підкреслення наше. – *O.I.*). Нагадаємо, що українська іконописна традиція, яку постійно намагалася заперечити офіційна церква, якраз і була постійною альтернативою російському православ’ю, оскільки на противагу аскетизму образів продукувала ідеї гуманістичного, більш вільного трактування іконографічних канонів. Наслідком послідовності боротьби офіційного православ’я проти “відхилення від правильного іконопису” стали таємні циркулярні вказівки на ім’я губернаторів “у видах протидії розвитку розколу й сектантства”, аби чини поліції надавали парафіяльному духовенству необхідне сприяння при “нагляді за продажем на базарах і ярмарках ікон, про вилучення з продажу ікон, які можуть викликати в народі спокусу”. Таку вказівку в українських єпархіях отримали вже в лютому 1903 р.

Широко пропагувалося проведення грошових зборів на користь Всеросійського православного місіонерського товариства.

У централізованому порядку в українських єпархіях розгорталася мережа православних братств. Їх значення, за умов “підірваних селянською реформою основ церковного життя” [329, 1897, № 30, с. 762], активно популяризувала офіційна церковна преса. Метою таких братств визначалося сприяння поширенню релігійно-морального виховання, просвіті, грамотності серед християн, розвиток благодійництва, гуманітарна допомога. Після заснування в 1888 р. Братства св. рівноапостольного князя Володимира в Катеринославі, мережа подібних осередків виникла на території усіх повітів єпархії. Так само ширилася мережа братських осередків в інших єпархіях. Чернігівське братство

св. князя Михайла Чернігівського, створене у 1888 р., на кінець 1912 р. мало вже 104 парафіяльні осередки. У Полтавській єпархії на 1910 р. налічувалося більше 50 церковнопарафіяльних братств [477, с. 22].

Більш удалі зразки проповідей друкували на сторінках єпархіальної преси. Окремими збірками передруковували матеріали роботи місіонерських комітетів [251].

Причетам церков приписувалося “строго слідкувати за правильністю реєстрації у парафіях сектантів і взагалі запису в сповідних відомостях про осіб, які не були на сповіді і біля Святого Причастя”. Такі заходи мали заангажувати не тільки духовенство, а й парафіян проблемою утримання церковної єдності та протидії розколу. Єпархіальна преса подавала відомості про число тих, хто розірвав із православною церквою, інформувала про їх ставлення до православ'я, мотивацію розриву з нею та про факти зворотного навернення в “істинну віру”.

Укази духовних консисторій та єпархіальна преса наставляли причетам обов'язково підписуватися на офіційні церковні видання, серед яких були “Душеполезное чтение”, “Миссионерское обозрение”, “Паломник”, “Пастырский собеседник”, “Православное обозрение”, “Православный собеседник”, “Христианское чтение”, “Руководство для сельских пастырей”, “Церковные ведомости” та подібну літературу. Вона поповнювала церковні книгозбірні.

Засновувалися “взірцеві церковнопарафіяльні школи” та влаштовувалися “релігійно-моральні читання”. Ці заходи здійснювалися під началом Синоду в руслі адміністративних настанов, матеріального та морального заохочення. Вони були підпорядковані ідеї запобігання розвалу імперської державної та церковної систем і осучаснення офіційного православ'я.

Важливо підкреслити, що адміністративно-поліцейські заходи приймалися не тільки на папері, а й приводилися до виконання. Але відчайдушні намагання їх ініціаторів та сила впливу були недостатніми для того, аби наповнити офіціозом товщу українського соціального ґрунту:

інтелігенції (серед якої ширилися нові демократичні, секуляризаційні, протестантські та ін. ідеї), селянства (яке було консервантом вікових національних традицій, невідповідних офіціозові), робітників (що швидше інших відривалися від основ традиційного парафіяльного життя).

Церква з жалем мусила констатувати цей факт. Редакційна стаття в одному з номерів “Екатеринославских епархиальных ведомостей” за 1897 р. під промовистою назвою “Духовна недуга нашого часу” резюмувала: цивілізація витісняє з душі православного віруючого (“русского человека”) “цілісний світогляд”. Люди захоплюються філософією, духовенство забуває пости, прагне до розкоші [329, 1897, № 28, с. 712].

Висловлені думки не були ситуативними. Десятиліттям раніше та ж сама редакція аналогічним чином пояснювала причини поширення релігійного сектантства. Демократичні реформи, проведені державою у попередні роки (зокрема, такі як дозвіл волосних сходів), нею сприймалися відверто негативно. Від імені священників єпархії журнал наполягав на необхідності їх обмеження. За умов зміни політичної кон’юнктури 80–90-х рр. XIX ст. автори таких думок отримали можливість не тільки висловлювати їх, а й підносити до рівня політичних вимог. Наслідком утвердження консервативної контроверзи серед керівної верхівки церкви та держави стало поширення в єпархіальній пресі розпорядження Синоду (у відповідь на циркуляр Міністра внутрішніх справ) про заборону сільським та волосним сходам втручатися у справи церковного управління (1887 р.) [332, 1887, № 25, с. 258-260].

Предметно дослідивши культурницьку діяльність парафіяльного духовенства України на початку XX ст., С. Гладкий прийшов до висновків про низький естетичний рівень богослужіння в пересічній парафіяльній церкві, неспроможність більшості православних священників до церковного проповідництва, формалізм і офіціозність текстів більшості проповідей та повчань, малу поширеність позабогослужбових бесід і читань, відстороненість парафіяльних священників від церковно-видавничої діяльності, недостатню увагу священників до діяльності церковних бібліотек, професійну нездатність

багатьох псаломщиків до виконання своїх службових обов'язків [477, с. 14-20]. Ці реалії життя православної церкви консервували й поглиблювали кризовий стан російського православ'я, вели до його організаційного розколу та загрожували самій перспективі православної традиції.

Отже, для РПЦ в Україні способом збереження монопольних позицій православ'я у суспільстві бачилося не пізнання та прийняття церквою цивілізаційного поступу, а повернення її до “справжніх цінностей”, під якими розумілися офіційна церковність та російська церковна традиція. Відчуваючи посилення модернізаційного тиску Заходу, церковно-державна верхівка протиставляла йому концепт спільної для народів імперії православної традиції та зробила його чинником державної й церковної ідеології. Це проявилось в поширенні заборонних циркулярів Синоду, ініціюванні зверху з'їздів українських архієреїв, розгортанні централізованої мережі братств, місій і церковно-просвітницьких осередків, офіційної преси. Модернізація імперського простору штовхала українське суспільство на тотальну русифікацію за активною участю церкви. Зазначені фактори об'єктивно розколювали інституцію за ознаками національних ідентичностей і ступенем радикалізму.

2.3. Українське суспільство перед викликом модернізації церкви (XIX – початок XX ст.)

Модерні стимули церковних реформ. Пропоновані імперським апаратом способи вдосконалення церковної організації свідчили про непослідовність у перейнятті європейського досвіду. Вони залишали нереалізованими прагнення широких соціальних верств, свідомість яких трансформувалася під впливом індустріальної модернізації суспільства та активізації націотворчих процесів. Урядові заходи не вмщували всієї повноти громадської думки та не співпадали з її пріоритетами щодо бажаного характеру релігійного оновлення. Базовані на великодержавницьких константах та російських національних традиціях і психології, вони були продиктовані логікою імперського мислення і ставили на

першому місці не моральне вдосконалення суспільства чи розвиток людської особистості, а зміцнення державної значущості конфесії.

У свою чергу, керівництво Російської православної церкви виявило нездатність чітко окреслити перспективи руху до оновлення та очолити його, що об'єктивно поглиблювало конфесійні суперечності. Така ситуація формувала широку опозицію самодержавно-церковному курсові.

Розв'язання питання інституційної реструктуризації РПЦ, що поставало під впливом суспільно-політичного розвитку, полегшувалося досвідом і прикладами соціальних трансформацій у Західній Європі.

XIX століття поширило по усій Європі не тільки нові раціоналістичні ідеї. Воно стало знаковим для зростання національної свідомості. Це явище, на яке сьогодні звернула пильну увагу українська історіографія [359; 481; 595; 837], підкреслюючи його непересічний вплив на формування української модерної нації, почало заявляти про себе вже наприкінці XVIII – на початку XIX ст. Але з особливою силою його дія проявилася після наполеонівських походів, коли народи Європи стали демонструвати незбориме прагнення до національної свободи й утвердження національно-державних суверенітетів. Убачаючи загальноєвропейський характер національного поступу, Арсен Річинський ще на початку 30-х рр. XX ст. писав: “Досить згадати “Промови до німецької нації” Фіхте, повстання іспанців проти французів, тірольців проти баварців, утворення варшавського князівства. Далі – повстання греків, сербів і румун проти турків, яке принесло Греції самостійність, а іншим – значні зміни... Навіть невдалі повстання, хоч вони і закінчувалися погромом, підносили народний дух (польський месіанізм на еміграції). Італійська війна за незалежність 1848 р., продовжена П'ємонтом 1859 р. увінчалася визволенням Італії. Незабаром об'єднався Німецький Союз” [816, с. 312]. Цей ряд, наведений А. Річинським, можна також продовжити польським повстанням 1830–1831 рр., “весною народів” Австрійської імперії 1848 р., боротьбою за самостійність слов'янських народів Балкан у 70-х рр. XIX ст. та іншими прикладами.

Європейські процеси доби капіталістичної індустріалізації, складовою часткою яких було посилення соціальних і національних рухів, а в основі лежав здобуток попередніх епох – Гуманізму, Просвітництва, Реформації, спонукали до трансформацій традиційної релігійної свідомості. Набирав сили національно-церковний рух чехів, поляків, угорців, болгар, греків.

Шляхом такої перебудови православної церкви, що починалася кризою імперій і творенням національних держав уже йшли народи Європи. Греція, яка в 20-х рр. XIX ст. здобула визволення від османського поневолення, у 1833 р. проголосила незалежність Елладської православної церкви, отримавши визнання Вселенського патріархату (1850 р.) [884, с. 16-17].

Після об'єднання Волощини й Молдовії у єдиному Румунському королівстві (1859 р.) відбувалося становлення Румунської православної церкви, як національної. Її автокефалію проголошено 1865 р., Константинополь визнав 1885 р. [368, с. 197].

Зростання болгарського визвольного руху в 60–70-х рр. XIX ст. привело до запровадження незалежного Болгарського екзархату (1870 р.), який у 1872 р. церковно-народним Собором проголосив акт про автокефалію (санкціонований Константинопольським патріархатом лише в 1945 р.) [571, с. 471; 681, с. 133-139, 204, 210-211].

Після міжнародного визнання державної самостійності Сербії (1878 р.), Константинопольський патріархат визнав і незалежність Сербської православної церкви.

Напередодні першої світової війни, внаслідок боротьби албанського народу за незалежність і повстання 1909–1912 рр., відбулося проголошення албанської держави. У зв'язку з цим у церковних справах православні албанці все більше звільнялися від грецьких впливів і виборювали право на автокефалію своєї церкви з національним кліром та національною богослужбовою мовою.

Під впливом новітніх реалій розвалу Російської та Австрійської імперій у ході Великої війни та проголошення національних держав набирало сили

церковне пробудження білоруського, польського, фінського, литовського, латвійського, естонського, чеського та словацького народів. Воно так само проявлялося у спробах організації внутрішнього самоуправління православних церков, їх національного оновлення.

О. Лотоцький називає ХІХ ст. “часом дуже інтенсивного автокефального руху”. У другому томі своєї монографії “Автокефалія” він аргументує це положення цілим рядом аналогічних явищ у зміні церковного устрою більшості православних народів. Звернемося до цього ряду, як до відправної тези нашого подальшого аналізу: “В міру того, як народи турецької держави приходили до самостійного політичного життя, починають вони одділятися і церковно од константинопольського патріархату. Утворюються автокефальні церкви, а саме – митрополія цетинська, церква королівства румунського, церква королівства грецького, церква королівства сербського, церква королівства (тепер царства) болгарського. По великій війні церкви сербська та румунська оголосили себе патріархатами та появилася кілька нових православних церков – албанська, естонська, латвійська, литовська, фінляндська, чехословацька, з яких перша здобула згодом положення автокефальне, інші – автономне. 1 січня 1919 р. оголошено автокефалію української церкви, р. 1922 – автокефалію православної церкви в Польщі” [681, с. 4].

Отож, однією з найхарактерніших рис церковно-інституційного розвитку нової й новітньої доби європейських країн, серед яких була й Україна, виявилася становлення національних церков. Такий хід історії був наслідком зростання національної свідомості населення, активізації його громадської ініціативи, посилення взаємодії національно-релігійних і державно-політичних факторів розвитку народів.

Модернізація об’єктивно супроводжувалася процесом секуляризації культури. “Секуляризація – це звільнення людини від опіки релігійних і метафізичних систем, заміна їх інтересів: людина відвертається від інших світів і повертається до цього світу...” [618, с. 48-49], – стверджує відомий християнський богослов проф. Гарвардського університету Харві Кокс.

Витіснення релігійного світогляду секуляризованим мисленням призвело до “революції ментальності”, яку історики культури традиційно співвідносять із кінцем XVIII – початком XIX ст. Процес секуляризації спрямовував невдоволення модернізованого соціуму офіційною церковністю, яка неподільно панувала в середньовічному суспільстві.

Дія секуляризації була двоякою. Вона означала не тільки “заперечення церкви”, чим об’єктивно ставила під загрозу стабільність усього суспільства та соціального ладу, але й створювала основу для конструктивного пошуку інших релігійних символів. Варіації цього пропонував протестантизм. Його поширення до певної міри нейтралізувало крайні прояви радикалізму та ортодоксії, вписуючи секулярні ідеї у рамки християнських доктрин. Протестантизм пропонував ідеї релігійної терпимості, толерантності, раціоналізму. Масово розповсюджені у світі, вони ставили ортодоксальне православ’я перед необхідністю рахуватися з ними і навіть гуманізувати свої соціальні відносини відповідно до вимог часу. Таким чином, секуляризація невідворотно сприяла політичним, соціальним, культурним зрушенням.

Нові політичні ідеї проявилися багатоманітністю теоретичних напрямків. Поряд із ідеологією ліберальних рухів з’явилися теорії гармонії класових інтересів (Г.Ч. Кері, Є. Дюрінг), набув поширення християнський соціалізм (Ф. Ламенне), а також ліворадикальні теорії соціалізму, серед яких – бланкізм (Л.О. Бланкі), марксизм (К. Маркс, Ф. Енгельс), анархізм (П. Прудон).

Соціал-демократи, а ще більшою мірою – ліві радикали оцінювали релігію як різновид духовного опію та реліктового культу, знаряддя експлуататорів. Церкву характеризували як соціальний інститут, що був інструментом влади. Отже, його необхідно було позбавити державної підтримки та матеріальних статків.

Втілити ці ідеї в життя спробувала Паризька Комуна, проголосивши декретом від 2 квітня 1871 р. націоналізацію майна духовних корпорацій. Але антицерковна практика не знайшла підтримки нової генерації соціалістів європейських країн, які засудили насильницькі методи будівництва

безкласового суспільства. Вже Готська (1875 р.) та Ерфуртська (1891 р.) програми німецьких соціалістів оголосили релігію приватною справою. Така еволюція нейтралізувала революційний нігілізм, а разом із ним і атеїзм.

Доланню догматичного марксизму з його виразним антирелігійним спрямуванням сприяв факт багатоваріантного розвитку соціалістичних теорій у різних країнах – в Австрії, Англії, Франції, Бельгії – із специфікою їх господарського укладу, народних традицій, менталітету націй, релігійних систем тощо. Цей розвиток відбувався під впливом індустріалізації, змін у соціальній структурі населення, закріплення в реальному житті здобутків парламентської боротьби народів за свої права.

Таким чином, означені стимули неминуче призводили до зрушень у церковних сферах.

У подальшому розгляді будемо триматися схеми етапів формування націй на етнічній основі, запропонованої проф. М. Грохом¹, яку використали для періодизації етапів українського відродження Р. Шпорлюк [968], П. Магочий [693] і яка набула широкого визнання сучасної української історіографії.

Початок українського церковного відродження. Початковий етап (А) українського національного відродження – кінець XVIII – першої половини XIX ст., був водночас періодом пробудження наукового зацікавлення представників інтелігенції національно-церковною проблематикою. Загальноєвропейський прогрес суспільно-політичної думки та секуляризація світогляду помітно позначалися на еволюції українського суспільства доби формування модерної української нації.

¹ Процес формування націй на етнічній основі складається з трьох фаз чи етапів: А) Період наукового зацікавлення, коли окремі представники національної інтелігенції, “віднаходять” національність і накреслюють контури національної свідомості; Б) Період патріотичного відродження, коли до національний руху долучаються ширші верстви населення й розгортаються національно-культурні організації; В) Поява масового національного руху з політичними наслідками: створенням партій та інших організацій, які дають можливість брати участь в політичному процесі.

Передовими українськими громадсько-політичними діячами першої половини ХІХ ст. не піддавалася сумніву видатна роль церкви в суспільному житті та необхідність залучення її до вдосконалення державного устрою. Релігійний фактор розглядався ними як безперечний, більше того, як рушійний.

Природно, що вплив новоєвропейських рухів позначився на різних ланках православного соціального середовища.

Дії модерних ідей зазнала, передусім, найбільш освічена й впливова ланка ієрархії – вище духовенство – а також церковна та близька до церкви інтелігенція – професура духовних навчальних закладів, викладачі церковно-богословських дисциплін університетів, ліцеїв, гімназій.

Дослідник історії української культури П. Голубенко наводить яскраві докази сили західного впливу для розвитку модерних ідей початку ХІХ ст. на прикладі Харківського університету, що був провідним навчальним закладом усієї Наддніпрянщини і мав непересічне значення для формування тодішньої національної еліти. За свідченням сучасника, Харківський університет у перший період свого існування (почав діяти з 1805 р.) являв собою “німецько-французьку колонію”. Число професорів-чужинців у ньому було більшим від числа російських. Першого десятиліття 29 професорів мали західне походження, із них німців – 18, французів – 4, слов’ян – 7. Куратором університету був відомий освітній діяч, попечитель Харківського шкільного округу С. Потоцький – представник відомого старого польського роду. Поширення передових західних ідей відбувалося й через читання антиклерикальних творів західноєвропейських і, передусім, французьких вільнодумців – Вольтера (М.-Ф. Аруе), К.-А. Гельвеція, П.-А. Гольбаха, Д. Дідро, Ж.-Ж. Руссо. Сприяло їх укоріненню у суспільну свідомість також викладання в навчальних закладах курсів природного права. З 1805 по 1815 р. університет опублікував 210 книжок, що склало половину поточних видань всієї імперії. З названого числа праць 90 належало професорам, а 16 – студентам університету [480, с. 163]. Отож, були наявні інтелектуальні підстави для наслідування європейського прикладу вільнодумства.

Осередками вільнодумства та антирелігійного радикалізму стали також Ніжинська гімназія вищих наук, Кременецький ліцей, а з 30-х рр. ХІХ ст. – Київський університет, які царська адміністрація намагалася розвивати як розсадники імперського ідеологічного впливу. В середовищі їхніх професорів та студентів поширилися погляди, що суперечили релігії (професори С. Андрущенко, Н. Білоусов, Ф. Зінгер), яким сприяли результати діяльності таємних товариств – університетських гуртків вільнодумців, декабристів, “Товариства об’єднаних слов’ян”, “Співдружності польського народу” тощо.

Не менше збурення внесли в релігійну свідомість й інші організації, котрі діяли таємно – масонські ложі. Реформаторські ідеї масонів не відкидали релігійної віри. Навпаки. Її засобом масони ставили за мету просвітити людей, перебудувати світ на світ справедливих суспільних порядків [докладніше: 927].

Загальновідомі факти участі в масонських організаціях передових і впливових українських діячів – І. Котляревського, В. Капніста, В. Лукашевича, а також діячів польської та російської культури, які мали значний вплив на суспільну думку в Україні: магната Щенсного-Потоцького (який протягом 1784–1789 рр. обіймав посаду Великого Майстра Великого Сходу Королівства Польського й Великого князівства Литовського), декабристів – П. Пестеля, М. Орлова, М. Бестужева-Рюміна. Дослідник історії українського масонства М. Ходоровський зазначає, що тільки протягом ХVІІІ ст. в різних регіонах України працювало 40 масонських організацій [405, с. 13]. На початку ХІХ ст. в українському та російському масонстві сформувався новий реформаторський напрям, який зробив акценти на таких сторонах учення як “розбудова внутрішнього храму”, допомога ближньому, участь у суспільних перетвореннях. Усе різкіше в українському і російському масонстві (де також помітними були українські просвітителі – П. Лодій, І. Орлай, В. Кукольник, М. Балудянський, М. Антоновський) проявляється виразна духовна опозиція правлячій верхівці в Росії.

Вільнодумство, яке несло критичне ставлення до церкви, хоча й мало потужний заряд для її трансформації, але, як правило, не зводилось до повного

заперечення релігійної віри та не змогло набути широкого поширення. Як зазначається в новітній колективній монографії російських учених, присвяченій аналізу суспільно-політичної думки європейського Просвітництва, в Росії на відміну від Західної Європи антиклерикалізм у середовищі російських просвітителів не отримав аналогічного поширення. (Це пояснюється помітним ослабленням позицій церкви в Росії протягом XVIII ст.) [743, с. 350]. У більшій мірі радикалізм проявлявся в ставленні до церковнослужителів, спонукав до раціоналістичного погляду на архаїчність церковної структури, її одержавлення, відірваність від народу.

Виявом релігійних шукань, відповідних новим гуманістичним і демократичним ідеям, стало заснування в Україні відділень Біблійного товариства (1814 р.). Розгортання мережі таких товариств відбувалося по всій імперії, починаючи з 1812 р.

Члени товариств ставили перед собою високу мету перекладу Святого Письма мовами народів і створення шляхом релігійного виховання підстав для єднання всіх християнських віровизнань на основі Євангелія.

Створення біблійних товариств в Україні та Росії відбувалося в загальному руслі поширення національних місіонерських організацій у європейських країнах. На таку думку наводять сучасні дослідження, зокрема, виконане І. Гарцевим [476] вивчення місіонерського руху на теренах Скандинавії у першій половині XIX ст. Отож, створення біблійних товариств було за своєю суттю проявом національного руху.

Діяльність осередків біблійних товариств дедалі входила в суперечність із державно-відомчими інтересами Синоду, оскільки останній вважав переклад і видання Біблії слов'янськими мовами своєю прерогативою. Зростаючий опір з боку ортодоксальних сил – єпископату й високопоставлених світських “поборників чистоти російської мови” – у квітні 1826 р. завершився їх тимчасовою перемогою. Вони домоглися закриття товариств указом Миколи I.

Навіть у Болгарії, звідки свого часу на Русь прийшла церковнослов'янська мова, в 1820-х рр. було перекладено Святе Письмо на

новоболгарську мову, а на початку ХХ ст. новоболгарська мова місцями увійшла в церковну практику в богослужінні замість староболгарської.

Таким чином, нові суспільно-політичні ідеї Заходу, в основі яких лежали принципи соціальної рівності й християнської любові, контрастували з імперською природою влади та церковної організації, але виявилися привабливими для людей різного соціального походження та інтересів. Ці ідеї сприймалися, як “дух часу, що прагне свободи” (“Руська Правда” П. Пестеля), підкріплений прикладами перемог західноєвропейського визвольного руху, а тому мали дієвий і незворотній характер.

Яскравими явищами цього процесу стала діяльність науковців, які досліджували церковну старовину як невід’ємну частку вітчизняної історії та культури, зокрема – праця визначного історика, професора, першого ректора Київського університету (1834–1835 рр.) М. Максимовича; випускника Переяславської духовної семінарії 1831 р., професора і завідуючого кафедрою слов’янської історії та літератури (з 1842 р.) Московського університету О.М. Бодянського, першого професора-славіста Харківського університету, першого в Росії доктора слов’янської філології І. Срезневського.

Їх творчість серед пізнавальних об’єктів мала як історію церкви в українських землях, так і українські народні, в тому числі – релігійні, традиції.

В ряді праць, зокрема, у статтях “Бубнівська сотня” і “Про участь і значення Києва в загальному житті Росії”, він звертав увагу на соціальний характер релігійних процесів: боротьби козаків проти покатоличення, виникнення братств як форми протистояння національному й релігійному гнобленню та їх значну роль у національно-культурному вихованні й просвіті народу. Окрему працю – “Про Лаврську Могилянську школу”, – автор присвятив церковній освіті.

Досліджуючи українську спадщину, М. Максимович разом з іншими науковцями опрацював для першого тому “Пам’ятників” “Тимчасової комісії для розбору давніх актів” (1843–1845 рр.) документи, що детально

висвітлювали устрій церковних братств (Волинського, Київського), їх історичний шлях, біографії провідних діячів.

Завдяки ентузіазму і копіткій науково-видавничій діяльності О. Бодянського, секретаря Московського товариства історії й старожитностей російських і редактора його “Читань”, побачили світ “Історія Русів”, “Літопис Самовидця”, “Літописна розповідь про Малу Росію” О. Рігельмана, які містили фрагменти української церковної історії.

Уже “Історія Русів”, появу рукописного варіанту якої співвідносять із рубежем XVIII–XIX ст. і яка була виданою в 1846 р. як твір архієп. Георгія (Кониського), привертала увагу суспільства до руйнації українського православ'я не тільки Польщею, а й Росією [621, с. 225].

М. Максимович переклав з церковнослов'янської на українську мову частку ритуальних пісень – псалми.

Український історик, етнограф і видавець Ф. Туманський (1757–1810 рр.) вже у 80-х рр. XVIII ст. розробив досить детальну програму історико-топографічного опису єпархій, та зміг заангажувати ідеєю збору відомостей про церковну старовину частину духовенства Чернігівщини. Його програма передбачала вивчення та співставлення минулого і сучасного церковного устрою єпархій, протопопій, монастирів, храмів, старожитностей всієї Лівобережної України. За програмою Ф. Туманського було упорядковано описи кількох монастирів [615, с. 144-150].

Подібна робота по збиранню й вивченню церковної старовини, пов'язана з підготовкою історико-статистичних описів губерній, продовжувалася протягом XIX ст. в інших українських регіонах. Цивільні та військові упорядники статистичних описів Херсонської й Таврійської губерній середини XIX ст. збирали відомості через священнослужителів, враховуючи, що “все це має бути добре відомо сільському священику, який знаходиться в постійних зносинах зі своїми парафіянами й живе серед них довгі роки” [146, арк. 256].

Вже в 1810 р. ректор Катеринославської семінарії Іоанн Башинський та викладач Корнило Синицький опублікували короткі відомості про історію створення Катеринославської єпархії.

Отож, формування бази наукових знань про церковну старовину стало органічною часткою першого етапу національного пробудження. Воно відбувалося в час розкуття релігійної думки, поширення ідей рівності та свободи народів, антиклерикалізму, а тому сприяло формуванню неоднозначних ідей по відношенню до церкви.

На активізацію націотворчих процесів в Україні кінця XVIII – першої половини XIX ст. діяли й негативні чинники. Серед найсильніших був фактор недавньої руйнації української державності (ліквідація Гетьманщини). Він прискорив процес пристосування української шляхетської верхівки до нових державно-політичних обставин і переходу в російське дворянство.

Саме в цей час православна церква, остаточно втративши свою автономію, стає “покірною служницею імперії”. Духовна верства перетворюється на замкнену соціальну групу, обмежується вибір священників релігійною громадою, впроваджується російська мова у церковному вжитку.

Реорганізація, секуляризація, русифікація української церкви в контексті розбудови та модернізації російської централізованої держави другої половини XVIII – першої половини XIX ст., супроводжувалися ослабленням ролі духовенства у світському інтелектуальному житті. Останнє позначилось і на зниженні його активності в процесі національного відродження.

Включення церкви до процесу національного відродження несло на собі відбиток суперечливих державно-політичних і соціально-культурних процесів в українському суспільстві кінця XVIII – першої половини XIX ст., які мали загальноєвропейський характер. Додатковими причинами уповільнення змін була жорстка, вкорінена в менталітет канонами і віковою практикою ієрархічність станових стосунків, тісна корпоративність і міцна централізованість побудови духовного відомства, які сковували ініціативу, не дозволяючи їй виходити за чітко окреслені межі службової уніфікації.

Український суспільно-політичний рух нової доби виходив на політичну арену стежкою культурництва, вивчення та популяризації своєї історичної спадщини. Тому цілком природним було звернення діячів цього руху до церковної старовини, створення церковно-історичних товариств, музеїв, проведення церковно-археологічних з'їздів, друкування на сторінках “Спархіальних відомостей” історико-краєзнавчих матеріалів тощо.

Розгортання церковної модернізації. Підіймаючись до вищої, організаційної стадії (Б) національного руху в середині XIX ст., для якої стають характерними закладення основ українських культурних організацій та включення у відродження мас населення, передова громадська думка традиційно спиралася на церкву, як реальну суспільну силу.

У другій половині XIX ст. збільшується число наукових розвідок, які стали явищами на шляху збирання, осмислення й популяризації національної церковної спадщини. Вони знайомили читачів із давніми традиціями церковних взаємин, структурою руського церковного устрою, роллю й значенням церкви в житті народу. Захоплення мас історичним минулим, його вивчення та романтизація сприяли формуванню нових ідеалів духовності, підвищенню суспільно-значимої ролі православної церкви, закладали ґрунт політичної ідеологізації національно-церковних проблем.

Об'єднавче начало християнських ідей, які бачилися осердям єднання вільних народів, прагнення до задоволення національних прагнень та досягнення соціальної справедливості пронизувало тексти документів Кирило-Мефодіївського братства (1846–1847 рр.): “Закону Божого. (Книги буття українського народу)”, “Статуту Кирило-Мефодіївського братства”, відозви “Брати українці!” та ін. Серед рядків останньої звертають на себе увагу слова: “Щоб віра Христова була основою закону і суспільної справи...”.

Уже в середині XIX ст. навколо архієп. Харківського (1847–1859 рр.) та Чернігівського (1859–1866 рр.) Філарета (Гумілевського) об'єдналися аматори церковної старовини. Під його началом і за участю парафіяльних священників було упорядковано багатотомні “Історико-статистичні описи” Чернігівської та

Харківської єпархії, нариси з вітчизняної духовної літератури, опубліковано цінні матеріали з церковної історії Слобожанщини. Уперше у великому обсязі залучили до наукового обігу матеріали церковних архівів [272; 403, с. 9]. 1865 р. почав плідну діяльність Комітет для історико-статистичного опису Подільської єпархії [556, с. 59]. Подібна робота розгорталася й на Катеринославщині, що згодом засвідчила публікація матеріалів для історико-статистичного опису єпархії [266].

Хоча вже на цьому етапі розвитку українського національного руху церковно-громадський рух виказував свою слабкість порівняно з рухами європейських народів та українського руху в складі Австро-Угорської імперії. Його потенціал був знижений довготривалим пануванням російських національних форм у Наддніпрянській Україні. Духовенство підросійської України не змогло стати в голові національного відродження, як це відбувалося в той самий час у Галичині та на Закарпатті.

Невдоволеність церквою, а надто її державним становищем, проявлялося як загальноімперське явище й стимулювала пошук альтернатив офіційній церковності у соціальній та політичній площинах. “Факт церковної казенщини, або інакше, підкорення віри зовнішнім для неї цілям вузького офіційного консерватизму, який під приводом охорони віри, благовоління до неї та благочестивої турботи про її потреби, зминає й душить її у своїх безцеремонних обіймах, даючи відчувати всім і кожному, що він цінує її заради тієї служби, яку вона несе за нього... Це вбиває всяку повагу до віри” [764, с. 48-49], – писав на початку ХХ ст. відомий дослідник російської церковної історії А. Папков про джерела суспільного невдоволення церквою середини ХІХ ст.

Активізація громадського руху проти одержавленої й відірваної від народу церкви була пов’язана із загальним пожвавленням і ідейним зростанням суспільно-політичного руху.

В Російській імперії дозвіл на вживання національних мов у богослужінні отримало багато “іногородців”. 15 січня 1885 р. указом Синоду їм було дозволено відправляти богослужіння своїми мовами постійно або чергуючи з відправами

церковнослов'янською. Посилаючись на матеріали журналу “Церковные ведомости”, А. Річинський узагальнював: “За почином Російської церкви на початку ХХ ст. православне богослужіння відправлялося: у краях надбалтійських – фінською, естонською, латиською, німецькою мовами; на Волині – чеською (для чеських колоністів); на Кавказі – вірменською, осетинською, грузинською, новою сирохалдейською, абхазькою й почасти російською; в Криму, Сибірі й східних володіннях Росії – татарською, чуваською, киргизькою, черемиською, мордовською, зирянською, монгольською, китайською, японською, правдоподібно також остяцько-самоїдською; в Північній Америці – ескімоською, індійською, англійською” [816, с. 314-315] (підкреслення А. Річинського).

Після Великої Французької революції 1789 р. по висхідній лінії по всьому європейському просторі йшло формування й боротьба ліберальної та радикальної (революційно-демократичної) течій суспільного руху. Погляди політичної еліти на роль і місце церкви в суспільному прогресі відображувалися на сторінках опозиційної преси в другій половині 50-х рр. ХІХ ст. (журнал лібералів-західників “Русский вестник”, заснований М. Катковим, у якому друкувалися твори І. Тургенєва, Ф. Достоевського, М. Салтикова-Щедріна; слов'янофілів “Русская беседа” – редактор-видавець О. Кошелєв, з яким активно співпрацювали С. Аксаков, М. Максимович, Марко Вовчок, П. Куліш, Т. Шевченко; рупор революційних демократів під редагуванням М. Чернишевського та М. Добролюбова “Современник”). Наприкінці п'ятдесятих – на початку шістдесятих років на сторінки світських і церковних журналів вилася справжня полеміка з приводу становища духовенства. Її підсилив специфічний міжнародний резонанс, оскільки недемократичність російського суспільства змушувала вітчизняних авторів друкувати свої твори на Заході, зокрема – у Франції та Німеччині, де для цього були більш сприятливі умови. Якщо одні (ліберали) намагалися “лікувати хворобу” суспільної невдоволеності церквою унормуванням церковного устрою, то інші (радикали) голосно закликали “викорінити релігію”. В цьому

деякі представники обох орієнтацій покликувалися на приклад Заходу (західники), а деякі – на особливості вітчизняної – “російської” національної психології (слов’янофіли).

Українське слов’янофільство, яке на той час зростало під знаком етнографічного романтизму, в умовах імперії не мало сприятливої політичної перспективи.

Представники російського слов’янофільства брати І. та К. Аксакови, Ю. та Д. Самаріни, а особливо – О. Хом’яков [930], – у більшій мірі, порівняно з українськими слов’янофілами, пройнялися проблемою інституційної реконструкції старого церковного устрою. На сторінках журналів вони звернули увагу на офіційний характер російського православ’я, виступили з конкретними пропозиціями реформ православної церкви, зокрема – реформи парафіяльного устрою. І. Аксаков визнавав бажаним контроль з боку громади над фінансово-господарчою діяльністю парафій. Д. Самарін пропонував надати парафіям право юридичної особи та відновити порядок обрання членів причету парафіянами [764, с. 165-166].

Таким чином, інтелектуальний підйом суспільства в середині XIX ст., який відбувався у щільному контакті із Заходом, надав можливість не тільки усвідомити одну з корінних причин зниження авторитету РПЦ – її зрощення з державою, а й сприяв визріванню ідеологій – лібералізму та радикалізму, які пропонували різні шляхи й темпи вирішення церковних проблем.

Європейський суспільно-політичний рух другої половини XIX ст. продовжував зберігати сильний антиклерикальний заряд. Хоча ним перейнялися далеко не всі передові представники української політичної думки. В цьому переконує приклад М. Драгоманова – одного з визнаних лідерів політичного руху в Україні, чий вплив на громадську думку позначився особливо. Визначальним фактором політичного мислення М. Драгоманова, на думку І. Лисяка-Рудницького, була ліберальна ідея [673, с. 301] – ненасильницького реформування суспільства, вищості прав і свобод особистості над інтересами нації та держави.

У думках М. Драгоманова, пронизаних ідеями цінування людської особистості, взаємоповаги й толерантності, не було заперечення християнства й церкви, як таких, ігнорування їх земної місії, а лише прагнення гармонізувати загальнолюдські відносини. Свобода совісті розглядалася невід'ємною часткою майбутньої демократизованої федеративної державної моделі [505].

М. Драгоманов був серед перших, хто зробив суттєвий крок назустріч творчому застосуванню європейських ідей модернізації церкви в українському середовищі. Реформаційну модель він розглядав органічно назрілою і, водночас, засобом на шляху суспільного прогресу. Він запропонував ініціювати створення української Церкви. Він назвав її “Руським братством” і разом з колегами працював над впорядкуванням догматичних основ. Ці основи передбачали поєднання християнської етики, українського народного світогляду з принципами демократичної організації суспільства. Вони не стільки окреслювали антикризову модель нового російського соціуму, скільки шукали шлях до суспільного прогресу власного українського народу на шляху поступу суспільства.

На думку А. Круглашова, намагання М. Драгоманова модернізувати церковно-суспільні стосунки, спрямувати їх у загальноєвропейське річище, сприяли світоглядній та політичній диференціації українського суспільства, допомагали підважувати позиції тієї частини духовенства, яка не хотіла і не могла відповісти на нові політичні та національні запити українського народу, готували громадську думку до розуміння необхідності “націоналізації” та демократизації церковного життя в Україні [644, с. 123].

Будучи прихильником демократичного соціалізму (за яким стояло майбутнє західноєвропейської соціал-демократії ХХ ст.) М. Драгоманов не знайшов широкої підтримки своїх ідей в українському суспільстві, яке, на його думку, принципово не могло сприйняти “західний соціалізм” у зв'язку з відставанням у економічному, політичному, соціальному й культурному розвитку, переважанню селянства в соціальній структурі населення.

Службове становище православного духовенства по відношенню до державної влади було несхожим із становищем християнських конфесій у більшості західноєвропейських країн, стаючи причиною неспроможності його до виконання просвітницької місії, в тому числі й місії національного виховання. Ця відмінність усвідомлювалася представниками передової вітчизняної думки, чиї слова лунали зі сторінок духовних видань другої половини ХІХ ст., не знаходячи серйозних заперечень із боку вищої ієрархії.

Нові антирелігійні космополітичні концепції, ігноруючи здорову основу національної природи, ігнорували й ідеї національної церковної самобутності, національних церковних реформ. Вони їх відкидали разом із самою ідеєю Бога. Подібні ідеї привносили у суспільний рух російські соціально-революційні народники. Як зазначає С. Світленко, перманентний пресинг російської держави не тільки спричинив млявість, ідейну слабкість руху демократичного українства, а й вплинув на перехід частини української молоді на позиції російського соціально-революційного народництва [842, с. 30].

Саме такими ідеями захопилася молода українська інтелігенція, спостерігаючи за надто повільними, половинчастими, а часто й реакційними, як на її погляд, кроками офіційної світської та церковної влади.

Наведемо характерний епізод. В 1874 р., виконуючи завдання революційного народницького гуртка (“Київської Комуни” [467, с. 48]), студент Київського університету Г. Божко-Божинський пропагував серед вихованців Чернігівської духовної семінарії літературу, серед якої був журнал “Вперед”, що видавався під редакцією одного з лідерів російського революційного народництва П. Лаврова в Цюріху і вміщував теоретичні статті й матеріали щодо політичного життя Росії та міжнародного робітничого руху. Особливу увагу пропагандист звертав на передову статтю журналу під назвою “Наша програма”. Вона закликала до непримиренної боротьби не тільки проти православної церкви, а й проти релігії взагалі [215, с. 20-21]. Хоча більш типовим нам видається приклад відомого революціонера-народника А. Желябова, активного учасника “ходіння в народ” у Херсонській та

Катеринославській губерніях, члена народницької організації “Земля і воля”, одного з керівників партії “Народна воля”, автора найважливіших програмних документів цієї організації, який, заявляючи на суді щодо свого визнання Христового вчення, підкреслював, водночас, неприйняття церкви.

Учитель народної школи с. Мала Миколаївка Ананьївського повіту Херсонської губернії В. Тельє, який у 1875 р. критикував православну церкву за її прислужництво царизмові, висловлював революційні думки про повалення царизму, поділ поміщицької землі, непотрібність церков і священників; учитель с. Пліски Борзенського повіту Чернігівської губернії, син священника І. Трезвинський в 1874 р., вважаючи неробами осіб духовного стану та панів, пропонував селянам відбирати їхню землю. Він навчав учнів, що раніше люди управлялися князями і “сих князів, коли вони були ледачі, недовго балакаючи, проганяли й наймали інших”. (Цитата в тексті російськомовного документа наведена українською мовою. Збережено орфографію. – *О.І.*).

У статті “Завдання революційної партії в Росії”, вміщеній у рукописному журналі чернігівського революційного гуртка (травень 1874 р.), автор не ставив під сумнів велику силу релігійних ідей. Він аргументував свої положення прикладами зі світової церковної історії: “Сила моральна, спираючись на малу кількість знань, додає силу розумову, але не сперту на мораль (Христос переміг царів, філософів-язичників і єврейських талмудистів, Іоанн Гус не був найбільшим вченим свого часу)” [215, с. 136-137, 338-343].

Як бачимо, революційний запал українських радикалів другої половини ХІХ ст. не був наскрізь антирелігійним. Він відкидав офіційну церковність. У ньому зберігалось конструктивне зерно для нового церковного будівництва – релігійність – над яким, врешті, ці революціонери мало замислювалися.

І все ж констатуємо, що радикальна суспільна думка (вплив якої підсилювала активізація суспільно-політичного руху), значно випередила реальні на той час темпи можливих державних перетворень у церковній сфері й спроможність адміністрації православної церкви самостійно, незалежно від держави, модернізувати конфесію.

Державна опіка та ізоляція духовного стану оберталася нерозумінням між духовенством та іншими соціальними верствами, що по суті було проявом того самого модернізаційного конфлікту. В журналі “Дух християнина” за 1865 р. при з’ясуванні головної причини неефективної діяльності парафіяльних опікунств робився висновок, що її корінь полягає у відособленості духовенства від інших станів, які навряд чи поквапляться своїм сприянням до покращення матеріального становища духовенства. У цих обставинах наприкінці XIX ст. поглиблення суперечностей між владою та церквою, на одному боці, і громадською думкою на іншому, ставало об’єктивно неминучим.

У державно-політичній площині українська національна думка фактично аж до кінця 1917 р. була здебільшого зорієнтована не на здобуття Україною державної самостійності, а на досягнення національно-культурної автономії у складі демократизованої Росії. Тому й роль церкви в розбудові держави розглядалася нею, насамперед, у контексті культурного пробудження та морального вдосконалення нації на основі свідомого засвоєння християнських заповідей та чеснот. Такі думки озвучував, зокрема, М. Костомаров [978, с. 201-202]. Засобами для досягнення цієї високої мети мали стати лінгвістична українізація богослужіння, духовної літератури, відродження демократичного принципу соборноправності церкви, сакралізація відновлених національних традицій мистецтва, музики, архітектури, ініціювання інтересу до історії та патріотичного виховання на прикладах минулого.

Мова про утвердження повної організаційної незалежності церкви – тобто її автокефалії – фактично не йшла, хоча видатні українські мислителі та громадсько-політичні діячі вже в середині XIX ст. підходили до усвідомлення необхідності такого кроку.

Прояви релігійного модернізму наповнювали джерела громадсько-церковної й політичної думки, підточували товщу релігійної психології народу, спрямовуючи думку від консерватизму до новаторства, суголосного демократичним традиціям ранньомодерної України.

Піднесення українського національного руху до політичного (В) ступеня розвитку на межі ХІХ–ХХ ст. висунуло й нові пріоритети в питанні суспільної організації церкви. Оскільки РПЦ навіть після серії реформ другої половини ХІХ ст. не змінила свого імперсько-державного характеру, проти неї об'єктивно гострилося вістря політичного невдоволення. Воно було скероване діячами суспільно-політичних рухів для одночасного розв'язання державних і церковних проблем. Тому нові громадсько-політичні сили – партії – включили до своїх політичних програм питання оптимізації суспільного статусу церкви, пов'язуючи його вирішення з оновленням майбутньої державної системи.

Отож, активізація творчих сил православної церкви відбувалася синхронно з піднесенням суспільно-політичного руху в Російській імперії. Українське національно-церковне пробудження було нерозривно пов'язане з процесом національного відродження.

Такою в загальних рисах виглядала залежність українського загальнонаціонального та церковно-реформаторського рухів. Кожній з цих стадій відповідав свій рівень національної та релігійної свідомості, базований на національних традиціях та передових суспільних ідеях, вкорінених у менш чи більш широкому суспільному середовищі.

Спробуємо більш детально простежити цю залежність шляхом стислого аналізу кожної з верств тогочасного суспільства, які мали безпосереднє відношення до інституційного реформування Російської православної церкви в Україні: духовенства, інтелігенції, буржуазії, робітників, селянства.

Духовенство. Найчисельніший прошарк духовенства – священики протягом ХІХ ст. дедалі відривалися від народного селянського середовища, й зближувалися з державною верхівкою, еліту якої на той час складало русифіковане дворянство: За характеристикою М. Грушевського, “не тільки праця громадська, але навіть просте зближення до селян, чи братання з ними було для священика річчю небезпечною, супроти підозрливості адміністрації та поміщиків, на послугах котрим стояла вся нижча російська адміністрація.

Духівники водять товариство з дрібними панками, поліційними чинами, крамарями, для сільської ж громади у них тільки домагання оплат” [490, с. 154].

В середовищі духовенства РПЦ та певної частини світської інтелігенції прояви невдоволення вихлюпнулися в богословсько-етичні шукання, спроби наближення Слова Божого до народу.

Після відкриття в Росії “Біблійного товариства”, з 1816 р. почав працювати над перекладом Святого Письма російською мовою колектив під керівництвом ректора Петербурзької духовної академії архімандрита Філарета (Дроздова). Протоієрей Г. Павський – професор-семітолог, що працював над російською адаптацією Святого Письма з 1818 по 1835 рр., читав свої нові переклади Біблії студентам Петербурзької духовної академії. В першій половині ХІХ ст. архімандрит Макарій Глухарьов здійснив переклад Біблії російською мовою і порушив перед імператором питання про необхідність її видання та розповсюдження.

Проте спроби осучаснення конфесії у сфері віровчення, пов’язані з перекладом на російську мову богослужбових книг і узгодження цього питання з церковними канонами, на початку ХІХ ст. виявилися приреченим на невдачу.

Паростки інакодумства безжалісно викорінювалися ортодоксальною системою. Свідченням цього може бути доля вищезгаданого протоієрея Герасима Павського. Записи перекладів Біблії, здійснених о. Герасимом, у студентів були відібрані й знищені, а самого священика піддали дворічному слідству. Офіційна світська та церковна преса схвально відгукувалася на каральні дії властей [525, с. 20]. Видання Біблії російською мовою стало можливим лише в епоху реформ 60-х рр. ХІХ ст. Цьому передувала робота професорів Петербурзької, Київської, Московської та Казанської духовних академій під редакцією професора Є. Лов’ягіна. Переклад, що був визнаний рівним із церковнослов’янським текстом, дістав назву “Синодального” [358, с. 102]. Його друк розпочали частинами в 1867 р., а в повному складі Біблія вийшла 1876 року.

Ще більший спротив довелося долати українському духовенству та національній інтелігенції, аби наблизити Слово Боже до народу. Одна з головних ознак національної ідентичності – мова – ігнорувалася російською імперською владою, визнаючись нею лише як варіант російського “наріччя”.

Не дивлячись на заборонні санкції державно-церковної влади, кращі представники української інтелігенції таки зробили спроби перекладів на рідну мову богослужбових текстів. Серед них на увагу заслуговує переклад Євангелій на українську мову, здійснений у 30–40-ті рр. XIX ст. Маркіяном Шашкевичем. На початку 60-х рр. XIX ст. досить вдало (як пізніше зазначала імператорська Академія Наук) опрацював Четвероєвангеліє інспектор Ніжинського ліцею Пилип Морачевський [653, с. 126-131]. Протягом 1869–1870 рр. за межами Росії – у Львові й Лейпцигу вийшли біблійні переклади П. Куліша – П’ятикнижжя, книга Йова, Псалтир [358, с. 102]. 1870 р. протоієрей Василь Гречулевич дав перші зразки проповіді українською мовою. Разом із Пантелеймоном Кулішем, у 1870-х рр. перекладницьку роботу над текстом Біблії здійснили відомі майстри українського слова Іван Нечуй-Левицький (випускник Київської духовної академії) та Іван Пулюй (вихованець теологічного та філологічного факультетів Віденського університету). Підготовані ними видання стали з’являтися в Україні вже в 1880-х рр., поширюючись із-за кордону, де вони побачили світ при сприянні Британського біблійного товариства.

Авторами все частіше виступали богослови й історики церкви з України та українського походження [636; 742; 777; 802; 580; 701].

Значну роль у цьому поширенні відігравали духовні навчальні заклади і, передусім Київська духовна академія, яка, не дивлячись на імперську політику в галузі освіти, формувала передову вітчизняну релігійну думку [518, с. 50-54].

Уже із середини XIX ст. почали виходити друком ґрунтовні узагальнюючі праці з історії церкви, які часткою російської спадщини розглядали історію української церкви. Протягом 1847–1894 рр. шість видань витримала п’ятитомна “Історія Руської Церкви” професора Московської духовної академії – Філарета (Гумілевського). В ній на багатому документальному, зокрема –

архівному матеріалі розглядалися “західноруські (в оригіналі – “западнорусские”. – *О.І.*) землі”. Ще більш скрупульозно українська церковна історія систематично викладалася у дванадцятитомному дослідженні професора Санкт-Петербурзької духовної академії, митр. Макарія (Булгакова), яке було друковане з 1864 по 1886 рр. [696]. У першій половині 80-х рр. XIX ст. побачила світ перша в російській історіографії спеціальна узагальнююча праця з історії православної церкви в Україні професора Санкт-Петербурзької духовної академії І. Чистовича. Вона подавала коротку історію Київської митрополії від XIV ст. та характеризувала кожен з українських єпархій: їх загальний устрій, стан церковної освіти, діяльність митрополитів та єпископів [947; 948]. Не дивлячись на москвоцентричність історіографічних концепцій авторів згаданих узагальнюючих праць, їх внесок у вивчення та популяризацію української церковної історії був очевидним.

Друга половина XIX ст., зокрема, шістдесяті роки, стали часом бурхливого розвитку церковної журналістики, появу якої відомий російський богослов прот. Г. Флоровський назвав “одним із найхарактерніших симптомів епохи” [919, с. 335]. Окрім великої кількості російських видань, на території всіх українських єпархій набувають популярності свої релігійні видання. Такими стали “Руководство для сельских пастырей”, започатковане 1860 р. у Києві під редакцією прот. П. Лебединцева, “Труды Киевской духовной академии”, “Епархиальные ведомости”, що першими почали виходити в Одесі, подавши приклад для наслідування такого типу видань в інших і не тільки українських єпархіях. У 1862 р. в Харкові єпископ (з 1879 р. – митрополит) Макарій (Булгаков) заснував “Духовный вестник”. З 1884 р. там само з ініціативи архієп. Амвросія (Ключарьова) починає виходити журнал “Вера и разум”. Розширювалася жанрова структура видань. Більшість із них друкували розвідки про церковні старожитності, нариси з історії окремих храмів та монастирів, життєписи місцевих церковних діячів, документи церковних архівів, вносячи цінний вклад у формування національної релігійної свідомості.

Приклад західних націй у ХІХ ст. підняв нову хвилю релігійного відродження – пізнього протестантизму, зокрема – баптизму.

У співставленні з цим фактором стають зрозумілими спроби частини української православної інтелігенції, яка ще чітко не усвідомила характер баптистського руху, використати його для очищення православ'я в контексті національних інтересів. Серед ініціаторів таких ідей М. Грушевський називав О. Кониського, Т. Зіньківського, І. Трегубова, згадував “чимало молодих богословів із київської семінарії та духовної академії, котрим цей релігійний рух був і ближче звісний і ближче їх інтересував” [490, с. 185]. Але розвиток баптизму та євангельського християнства вже в 70–90-х рр. ХІХ ст. в Україні показав, що цей рух, організаційно перерісши форми православ'я, не зміг зрушити офіційну церкву в бік її серйозного реформування. Наслідком невирішеності цієї суперечності стало зростання пізньопротестантських рухів в Україні, поступове їх укорінення на українському етнічному ґрунті із залишком родових форм російського православ'я. В кінцевому рахунку таке вкорінення обмежувало сферу впливу православної церкви.

Але спроби прогресивного духовенства модернізувати православну церкву на вимогу часові заради наближення її до народу та потреб людської особистості в ХІХ ст. не стали масовими та ефективними. Це було закономірним наслідком підлеглого становища духовенства перед світською владою, жорсткої ієрархічності церковних відносин, відсутності демократичних механізмів впровадження нових ідей у церковному та суспільному житті. У той самий час нові опозиційні церковні ідеї впиралися в стіну релігійного консерватизму мас, відбивали загальний невисокий рівень політичної та національної свідомості, страждали етнографізмом, культурництвом. Врешті – вони ще не сягнули рівня чітко сформульованих церковно-політичних доктрин. Прогресивне духовенство в ХІХ ст. виявилось неспроможним запропонувати життєздатної альтернативи широко критикованій моделі церковного устрою і державно-церковних взаємин. І все ж, за висловом відомого богослова прот. О. Шмемана, “у церковно-богословському досвіді російської Церкви це

богословське “західництво”, певна річ, відіграло фатальну роль, применшувати цього не слід (підкреслення наше. – *О.І.*)” [966, с. 384]. Отож, сколихнувши й розкріпачивши релігійну думку, воно об’єктивно наблизило логічну розв’язку. Характер історично-культурного процесу, цивілізаційного поступу вимагав утвердження в Україні феномену “національної церкви” як природної сходини до справжньої національної, релігійної та особистої свободи.

Інтелігенція. Природна поява української інтелігенції на початку XIX ст. розглядалася російською імперською владою як небажаний побічний продукт суспільного прогресу. Російський царизм турбувався про ідейно-політичне її виховання як вірної виконавиці [816, с. 180-181] у реорганізованому на західний взірець державному апараті. Але соціально-економічна потреба в освічених людях і розвиток світської та церковної освіти виводили формування цієї верстви поза повний контроль імперської влади.

Стаючи активною громадсько-політичною силою, інтелігенція, завдяки характерові інтелектуальної творчої праці, швидше і глибше усвідомлювала свою відповідальність за долю всієї нації. Відсоток дітей священників та церковнослужителів у її складі був особливо вагомим. Він на порядок перевищував частку цієї категорії населення в соціальній структурі українського суспільства. Зокрема, за даними на 1880 р., відповідно 18,6 % та 51,7 % студентів (майбутньої інтелігенції), що навчалися в Київському та Новоросійському (м. Одеса) університетах, становили представники духовного стану [960, с. 88]. І хоча надалі питома вага вихідців із духовенства зменшувалася, вона залишалася значною. У 1900 р. їх частка серед студентів семи найбільших університетів країни (включаючи Харківський та Одеський) дорівнювала 9,1 % (1880 р. – 24,1 %) [728, с. 44]. Зауважена статистика переконує нас у тому, що для української інтелігенції другої половини XIX ст. були добре знаними проблеми духовного відомства. З ним вона мала станові зв’язки. На загал українська інтелігенція модерної доби була релігійною і вже тому не могла цілковито дистанціюватися від церковних проблем.

Разом із тим, відносно високі відсотки представників духовної верстви у світських навчальних закладах свідчили про інші, суперечні тенденції: розмивання професійної замкненості духовного стану, втрату ним своїх станових ознак і пріоритетів, спраглисть частини церкви до світської освіти, що, безперечно, було симптоматичним проявом секуляризації всієї духовної культури, в тому числі й національної.

Водночас, як принципове, підкреслимо інше. Розуміння пріоритетності національно орієнтованих способів відродження церкви також не стало всезагальним. Це було закономірним наслідком української бездержавності.

Як відомо, в суспільствах модерної доби роль політичної еліти “недержавних” націй здебільшого перебирала на себе національна інтелігенція. Але для української інтелігенції така роль виявилася непосильною, не дивлячись на властивий їй загальний характер інтелектуальної праці та соціальну психологію месіанізму [728, с. 40].

Інтелігенція України формувалася за рахунок представників різних національностей. Бездержавність України була головною причиною того, що частка українців серед осіб, праця яких мала ознаки інтелігентності, була значно меншою за відсоток представників корінної національності в загальній соціальній структурі населення. Так, за даними Всеросійського перепису населення 1897 р., серед педагогів і вихователів українці становили 23,1 %, серед зайнятих у науці, літературі та мистецтві – 11,2 %, серед медиків – 28,3 %. У цілому ж, серед працюючого населення, інтелігенція становила лише кілька відсотків. (У Південно-Західному краї (Київська, Волинська й Подільська губернії) – лише 2 %) [728, с. 42]. Тому політичний досвід і суспільний вплив української інтелігенції наприкінці XIX – на початку XX ст. був об’єктивно обмеженим неповнотою соціальної структури української нації.

Наведені дані частково пояснюють і іншу важливу обставину, а саме – чому керівництво українським національним рухом в Україні, головним чином, репрезентувала інтелігенція середнього та нижчого статусу. Стверджуючи цю тезу, український історик Я. Грицак зважав як на суттєве, що лише чверть

спадкового дворянства та половина православного священства визнавали українську мову рідною, тоді як більша частина державно-церковної верхівки продемонструвала вищу піддатливість асиміляції. На початку ХХ ст. в національному русі особливо зростає кількість нижчої української інтелігенції, не пов'язаної з державною адміністрацією та пов'язаної з діяльністю земських органів самоврядування, а відтак – із народом, переважно – селянством.

Російська культура, а в тому числі – політична, релігійна та витворені нею шаблони оцінок суспільних явищ слугували зразком якості та вищості. В середовищі українців психологічно породжувалося прагнення позбутися почуття “малоросійської” меншовартості та піднести себе до “еталона” великороса. Оскільки великоросійська традиція була переважно великодержавною за своєю суттю, вона вносила конфліктність у культурні та політичні взаємини росіян з іншими національними суб'єктами. М. Драгоманов у праці “Історична Польща та великоруська демократія” зауважував, що російські революціонери й демократи, які починали свою кар'єру радикальним напрямком, навіть барикадами, згодом ставали деспотами, рятуючи “єдність держави”, необхідну, як їм здавалося, для захисту “свободи й прогресу” від зазіхань з боку “сепаратизму”. У цьому контексті не менш відомі й слова В. Винниченка, які неодноразово знаходили підкріплення життєвою практикою: “Російська демократія закінчується там, де починається українське питання”. Отож, повертаючись до висловів Драгоманова, можна сказати, що російський шаблон “передової людини”, революціонера-демократа став некритично сприйматися за взірць, копіюючись в Україні, формуючи, “іноземців вдома”.

Ця думка свідчила, що вже в другій половині ХІХ ст. передовими українськими діячами починає усвідомлюватися органічна несполучність ідеалів українського та російського суспільно-політичних і націокультурних рухів. Це усвідомлення було принциповим і для національно-церковного руху. Проте, внаслідок відносної слабкості останнього, воно стало надбанням українських інтелектуалів лише на початку ХХ ст.

Таким чином, українська політична й церковна еліта об'єктивно шукала способів оновлення церкви, орієнтуючись на великоросійські ідеали та запозичені всеросійською культурою й передовою суспільно-політичною думкою зліпки з культури світової, переважно – європейської.

Усе це мало наслідком практичну недооцінку церковної проблеми в ході першого досвіду національного державного будівництва в Україні під час демократичної революції 1917 р.

Для інтелігенції, яка уособлювала нову генерацію політичної опозиції, найбільше заперечення в церковному відношенні викликало одержавлення російського православ'я, становість його ієрархічної структури, його диктат над сумлінням, застарілість богослужбових форм, громіздкість і авторитаризм організаційної структури. У цьому невдоволенні віддзеркалювалася громадська думка інертніших, проте більш широких мас, які по-своєму реагували на модернізацію та денаціоналізацію церковного життя.

Дворянство. Суспільним станом нової доби, який репрезентував колишню українську шляхту, нащадків козацької старшини, але станом особливо глибоко денаціоналізованим, було дворянство. Дворянство зовні безболісно прийняло трансформацію російською державною владою українського церковного устрою та російські національні форми культу і, як належне, підтримувало офіційну церковність.

Частка дворянства в соціальній структурі українських губерній була незначною. Навіть наприкінці XIX ст. вона становила близько 1 % до загальної чисельності населення [759, с. 30, 36, 54]. Лише четверта її частина ототожнювалася з крупним землеволодінням. Всеросійський перепис 1897 р. зафіксував в українських губерніях 53,8 тис. помісних дворян (із членами сімей). З них 42,3 % склали українці, 31,6 % – поляки, 22,3 % – росіяни.

Але, не дивлячись на таку статистику, дворянська верства займала в суспільстві особливе місце. Економічні статки, а особливо соціальні та політичні привілеї, робили її найвпливовішою в державно-політичній сфері. Саме дворянство займало ключові чиновницькі посади губернської, повітової,

міської адміністрації, скеровувало громадську думку в місцевостях поміщицьких економіях. Воно мало достатній освітній рівень, сталі суспільні зв'язки, досвід політичного управління.

Обставини спільних цілей економічного та духовного пастирства зближували дворянство із верхівкою духовної ієрархії і часто переростали в особисті доброзичливі взаємини. Це досить яскраво характеризує наступний епізод. Духовенство м. Катеринослава, очолюване єпископом Симеоном, надсилаючи пам'ятну адресу на ім'я губернатора О. Нейдгарта, висловлювало свій жаль із приводу залишення останнім посади начальника губернії: “Ми, православні пастирі м. Катеринослава, із глибоким почуттям жалю проводжаємо Вас... і сумуємо, що в особі Вашій ми втрачаємо не тільки у вищій мірі гуманного й справедливого начальника губернії, але й істинно російську православну людину, віддану православній вірі і церковним установам”. Слова духовенства ґрунтувалися на чіткому усвідомленні “того величезного значення, яке має начальник губернії не тільки для губернії, але й для єпархії, бо земне життя християн регулюється як громадянськими, так і церковними нормами, які тісно стикаються одна з одною, нерідко зіштовхуються й переплітаються. Тому для єпархії далеко не байдуже, хто стоїть на чолі управління губернією, які його погляди й відношення до церкви, духовенства і церковних установ” [96, арк. 1-2], – писалося в цій пам'ятній адресі. Викладені думки нам видаються надзвичайно типовим для характеристики взаємин з церквою не тільки керівництва інших українських губерній, а й усієї владної структури державного апарату, основою якої було дворянство.

Як помісне дворянство, так і те, яке пов'язало своє життя з цивільною державною чи військовою службою, неодноразово демонструвало свою прихильність до духовенства та православної церкви. Хоча законодавчими актами держава ставила бар'єр демонстративним проявам класової солідарності дворянства й духовенства. Дворянам, наприклад, було заборонено дарувати й заповідати маєтки на користь духовенства, хоча меценатська діяльність на користь церкви стала поширеним явищем. Численні приклади меценатства та

благодійної діяльності дворянства українських губерній проявилися в заснуванні дворянами церков, пожертвуванні коштів на їх розвиток, придбанні церковного майна тощо. Такої інформації сповнені клірові відомості щорічної церковної звітності, “літописи церковнопарафіяльного життя”, які збережені в багатьох державних архівах України, так само – опубліковані у свій час постанови губернських зборів дворянства, губернських та повітових земських управ тощо. Ці джерела лише починають ставати підґрунтям для цікавих публікацій про значення дворянської еліти в духовному житті.

До взаємної підтримки дворянську та духовну верстви схилив і більший консерватизм дворянства, вкорінений у його традиційний віковий господарський уклад, менша соціальна мобільність порівняно з новими соціальними силами – інтелігенцією, буржуазією, робітниками.

Хоча під впливом модернізації соціальні контури верстви дедалі розмивалися. Її представники поповнювали лави освічених людей, які сенсом свого життя та професійної діяльності обирали інтелектуальні, науково-творчі та громадсько-політичні сфери, перестаючи уособлювати середньовічний релікт російського дворянства, перенесений на український ґрунт.

Еволюція суспільної, а відтак – і релігійної свідомості дворянства відбувалася під впливом культурно-освітнього розвитку, який формував, за висловом П. Струве, своєрідний “освічений клас”. Поряд із духовенством, яке традиційно було джерелом поповнення цього класу, “потім перше місце в цьому відношенні зайняло дворянство” [459, с. 139]. При чому інтелектуальна діяльність, яка наближувала частину дворянства до інтелігенції, забарвлювалася фарбами як російського так і українського традиціоналізму і відповідного модернізму.

Кращий доступ до освіти, в тому числі й європейської, а також загальний суспільний прогрес не зруйнували релігійної віри дворянської верстви, але сприяли трансформації релігійної свідомості.

Добре відомі приклади участі дворянських представників у промонархічному політичному русі, що поширювався під гаслом “Церква,

самодержавство, народність”. Світосприйняття цієї частини дворянства яскраво передають рядки листа одного з нащадків старовинного козацького роду, голови Державної ради у 30-х рр. XIX ст., князя Віктора Кочубея до малоросійського генерал-губернатора князя Н. Рєпніна. Наведемо їх мовою оригіналу, щоб зберегти колорит: “Хотя я по рождению и хохол, но я более русский, чем кто другой и по моим принципам, и по моему состоянию, и по моим привычкам. Мое звание и занимаемый мною пост ставят меня выше всяких мелких соображений; я смотрю на дела Ваших губерний с точки зрения общих интересов нашей страны. Микроскопические виды не мое дело” [616, с. 230]. Висловлена позиція, як правило, заперечувала необхідність принципових змін у церковному устрої та системі інституційних зв’язків між церквою та державою.

На початку XX ст. активність цих сил знайшла відображення в роботі правих політичних партій, що накресливали і поширювали вимоги збереження “єдиної й неподільної Росії”, “православної церкви, яка першенствує”, блокувалися з промонархічним духовенством під час виборів до Державної думи. Навіть після Лютневої 1917 р. революції, яка підірвала старий суспільний лад, представники проросійського дворянства й церкви не відмовилися від політичного союзу. Першим у виборчому списку до Українських Установчих зборів по Волинській виборчій окрузі “од православних парафій і хліборобів” значилось прізвище відомого політичного й державного діяча монархічно-консервативного спрямування В. Шульгіна – власника маєтностей на Волині, члена II та IV Державної думи від Волинської губернії [20, арк. 30].

Збільшувалася частка дворянства, яке, поділяючи монархічні погляди, усвідомлювало необхідність реформ у РПЦ. До таких представників релігійної думки належали В. Зіньківський – філософ, богослов, педагогічний діяч, згодом – міністр ісповідань (“ісповідань” – за офіційною назвою. – *О.І.*) Української Держави; Є. Трубецькой – професор Київського університету, автор численних праць з історії церковного мистецтва, учасник Передсоборного присутствія, створеного урядом в 1906 р. для підготовки церковних реформ. Останній, за

характеристикою відомого російського історика В. Шелохаєва, взагалі був “одним з ідеологів прогресизму” [459, с. 6].

Інша частина проросійського дворянства, пов'язаного з Україною економічними коренями (мастки, власність) та професійною діяльністю (чиновництво, професура) відкидала монархічний устрій, але так само ратувала за конституційні реформи. Означені представники намагалися втілити свої прагнення парламентськими (думськими) методами, участю в урядових комісіях, створюваних Синодом для реформування церкви, засобами періодичної преси. Їхня прогресивність, як правило, лежала в площині лібералізму, не сягаючи меж революційного радикалізму. Цю ж думку висловлює і відомий дослідник історії українського православ'я ігумен Веніамін (Новик): “більшість представників російського релігійно-філософського ренесансу XIX–XX ст. були християнськими лібералами”. Саме до них він відносить В. Соловйова, С. Франка, М. Федотова, М. Лосського, А. Карташева [455, с. 20].

Лише окремі представники дворянської верстви, які були послідовниками російської ліберальної думки, під впливом українського політичного руху змогли піднятися над національним егоїзмом і перекинути місток порозуміння з українськими лібералами: Ф. Лизогуб – член партії октябристів, очолив кабінет міністрів Української Держави; М. Туган-Барановський, член російської партії конституційних демократів (котра декларувала програмну тезу культурно-національного рівноправ'я народів), згодом став членом Української партії соціалістів-федералістів.

Ліберали та консерватори української національної орієнтації репрезентували менш впливову серед дворянства тенденцію відмінного ставлення до церкви. Характерними представниками цього напрямку були члени київської “Старої громади”, окремі члени Одеської громади. Отож, це були продовжувачі традицій “Кирило-Мефодіївського товариства” і громадівського руху, зокрема – П. Куліш – відомий історик, етнограф, критик; Б. Грінченко – письменник, земський діяч і педагог, публіцист, фольклорист,

один із засновників Братства тарасівців (1892 р.), В. Беренштам, І. Житецький, М. Старицький, І. Петрункевич, О. Русов; а також діячі пізнішої генерації українського суспільно-політичного руху – В. Леонтович, земський діяч Полтавщини, член “Старої громади” та Товариства українських поступовців, письменник, член редколегії “Літературно-наукового вісника”, який фінансово підтримував видання першої української газети у Наддніпрянській Україні “Рада”, згодом – член Центральної Ради, міністр земельних справ Української Держави; Б. Мартос – учений-економіст, організатор кооперативного руху; К. Мацієвич – громадсько-політичний діяч, учений-агроном; М. Ковалевський – чернігівський предводитель дворянства; Є. Чикаленко – громадський і культурний діяч, меценат, член Української демократичної партії, один із засновників Товариства українських поступовців та ін.

Вони намагалися поширити свій громадський вплив і в церковному середовищі, вбачали необхідність налагодження більш тіснішого зв'язку духовенства з народом, залучення церкви до національного відродження. Зокрема, Є. Чикаленко писав про свої спроби “впливати на учителів” та священика у своєму маєтку в с. Перешорах Миколая Зеленкевича, брата відомого українського педагога Я. Чепіги: “Як не намагаюся я, показуючи на його брата, повернути і його до українського світогляду, він уперто не хоче навіть на самоті зо мною говорити по-українському, хоч попадає говорить зо мною чистою українською мовою... Під його впливом і залежний від нього учитель парафіяльної школи, селянський син, Бондаренко” [290, с. 59]. Узагалі Є. Чикаленко досить влучно визначив роль дворянської верстви в українському відродженні: “Дворянство, здається, ніде не грало великої ролі при відродженні націй. Принаймні у нас воно для цього нічого не зробило. Наші письменники і взагалі діячі національного відродження – переважно все, так звані, різночинці чи підпанки, а найбільше діти духовенства. Це й не дивно, бо це одинока інтелігентна верства, що з юних літ близько стоїть до народу, знає його мову, його життя і т. ін.”, – продовжував він.

І все ж певна частина дворянства, у більшості – та, що мала українське етнічне коріння, відстоювала національні ідеали. Вона готова була разом з іншими активними суспільними силами боронити українські церковні традиції, навертати духовенство до національної справи. А це, у свою чергу, потребувало більш уважного ставлення до інституційних церковних проблем, що згодом знайшло відображення в програмних положеннях українських політичних партій консервативного та ліберального спрямування.

Буржуазія. Нова соціальна верства – буржуазія, подібно інтелігенції, намагалася піднятися до усвідомлення загальнонародних та загальнодержавних проблем. При цьому вона ґрунтувалася на своїх економічних інтересах. Але вона так само виявилася мало зарядженою українськими національними ідеями і, зокрема, ідеєю розбудови національної церкви. Це мало своє пояснення.

По-перше, частка цієї верстви в соціальній структурі українського суспільства була незначною (навіть на 1917 р. сумарна чисельність цієї верстви в Україні з членами сімей становила 962,2 тис. чол., або 3,0 % загальної кількості населення [759, с. 36]).

По-друге, українська національна буржуазія була представлена переважно дрібною й середньою, для якої не під силу було підіймати, а тим паче – розв'язувати загальноукраїнські, чи хоча б єпархіальні справи. Крупна буржуазія в Україні була здебільшого інонаціональною. Для неї українські проблеми були мало вагомими, а то й відверто чужими.

Українська національна буржуазія демонструвала гідні зразки меценатства, благодійництва, унормування матеріального становища членів кліру, фінансової підтримки учнів церковнопарафіяльних шкіл, допомоги в будівництві та обладнанні храмів, церковних навчальних закладів тощо. Такі прояви турботи про стан церковних справ були непоодинокими (про що свідчить, зокрема, меценатська діяльність відомих родів Симиренків, Харитоненків) [див., напр.: 722]. Безперечно, вони пом'якшували гостроту внутрішньоцерковної та державно-церковної кризи. Але локальні фінансові ін'єкції, лобювання церковних інтересів в органах місцевої адміністрації у

цілому не вирішували проблем реформування церкви і не знімали їх із порядку денного поточного суспільного життя.

Робітники. Внаслідок поглиблення процесу індустріалізації та застосування вільнонайманої праці в другій половині XIX ст., особливо після відміни кріпосного права, в українських губерніях відбувалося зростання робітничого класу. Наприкінці століття загальна чисельність робітників, зайнятих в усіх галузях промисловості дев'яти українських губерній, становила 753,5 тис. чол., із них 290,6 тис. (38,6 %) були українцями [576, с. 136-137]. У відсотковому відношенні до загальної чисельності населення ці робітники ледве перевищували 3,2 % населення (причому робітники-українці – 1,2 %). Однією з визначальних рис генезису пролетаріату стало зростання його інтернаціонального компонента за рахунок прийшлих російських і білоруських селян та робітників з ареалом їх осідання на Півдні, Донбасі, Слобожанщині [806, с. 141]. Наприклад, у промисловому селищі с. Кам'янському (нині – м. Дніпродзержинськ), чисельність якого в 1913 р. зросла до 40 407 чол., лише 7 405 чол. були місцевими селянами. Українці хоча й становили основну частину православних – 52 % [446, с. 41], але в загальній масі православних віруючих їх відсоток був помітно нижчим – 31 %.

В перші десятиліття XX ст. формування робітничого класу прискорилось. Вважається, що напередодні 1917 р. чисельність робітників усіх категорій (сільськогосподарські робітники, ремісники, робітники сільської кустарної промисловості, будівельники, домашня прислуга тощо) в Україні досягло 3,6 млн. чол. Разом із членами сімей це становило 20,8 % населення України. Хоча відсоток промислових робітників у цій масі залишався незначним – близько 23 % від загального числа.

Виходячи поряд з інтелігенцією та буржуазією на арену громадсько-політичного руху, робітники, як нова соціальна сила, заявили про змагання, передусім, за свої економічні права. Їх класова боротьба проявлялася у вигляді страйків і заворушень, більшість яких виникала на крупних підприємствах, де основною робочою силою були прийшли працівники, відірвані від колишнього

селянського середовища, широких родинних зв'язків, позбавлені іншого вибору для свого існування. За умов жорсткої ранньокапіталістичної експлуатації та під впливом міжнародної інформації з Бельгії, Франції та інших країн, почерпнутої з газет [576, с. 178], вони використовували досвід зарубіжних робітників, вимагаючи підвищення заробітної плати, покращення умов праці та побуту, скорочення робочого дня тощо.

Навіть найгостріші з цих класових виступів робітників у XIX ст. не мали політичного забарвлення. Вони демонстрували корпоративну обмеженість, нездатність до загальнонаціональних дій.

Природно, що з таким рівнем суспільної свідомості робітники були неспроможними до осмислення церковних проблем як загальнонаціональних чи інституційно-системних.

Соціальна природа робітника, яка відривала його від традиційного середовища (етнічного, родинного, побутового) поступово руйнувала і його звичну релігійність, дещо відводячи від церкви. Проявом цього були згадувані масові явища ослаблення православних традицій серед робітників, які працювали по найму в господарствах німецьких колоністів та менонітів. Аналогічні наслідки руйнації традиційної віри простежуються при економічних взаєминах православних робітників із представниками вітчизняного раціоналістичного сектантства, наприклад, молоканами [145, арк. 1].

Робітник був більше готовий до буржуазно-протестантських спрощень культу, раціоналістичного сприйняття майбутньої церковної реформи.

Проте специфічні за умов царської Росії жорсткі обставини формування робітничого класу (запізнілого у русі новоєвропейської історії, що стимулювало форсування цього процесу, при тривалому збереженні особистої залежності селянина від поміщика, патріархальності господарського укладу) культивували зворотні тенденції: прихильність нового класу робітників до старих традицій, архаїзмів, навіть – містицизму. Російське національне ядро серед робітників найчисельніших підприємств додавало до цього формування колорит свого національного релігійного світогляду: релігійної нетерпимості,

максималізму, догматизму, колективізму, песимізму [816, с. 179, 208-211, 214-217, 220-224, 233].

Не дивлячись на таку суперечливу соціальну природу релігійного світогляду робітничого класу в Україні, маємо особливо відзначити досить високий рівень релігійної свідомості робітничого середовища ХІХ ст. Цей факт свого часу ігнорувався радянською історіографією, яка формувала міф про невластиву класовій природі антирелігійність робітничого класу.

Православні віруючі з робітничого середовища, так само, як і селянство, підпорядковували свій господарський уклад церковному календарю, демонстрували шанобливе ставлення до церкви. О. Реєнт звертає увагу на показовий факт апелювання київських друкарів до митрополита Іоанікія (травень 1892 р.) у зв'язку з тим, що їх роботодавці не дотримувалися вихідних і святкових днів, позбавляючи права відзначати навіть дванадцять свята [806, с. 156].

Архівні документи яскраво малюють активність парафіян-робітників у житті релігійних громад, енергійність у церковних опікунських комітетах, братствах, церковнопарафіяльних радах, на посадах церковних старост тощо. Є підстави стверджувати, що в храмах, наближених до промислових підприємств, залізничних вузлів релігійне життя відзначалося не меншою повнокровністю, аніж в інших міських парафіях. Храми в цих осередках нерідко відзначалися більшою доглянутістю і багатшим оздобленням. Церковнопарафіяльний літопис Миколаївської церкви при залізничній станції Олександрівськ за 1916 р. зазначав досить виразну і, водночас, типову картину: “На свято Великодня вся церква розкішно була ілюмінована як усередині, так і ззовні електричними лампами й лампочками, причому все це робилося безкоштовно старанністю майстрів-службовців і робітників (підкреслення наше. – О.І.) Олександрівських майстерень Південної залізниці” [140, арк. 12].

Хоча фактор національної неоднорідності парафіян таких храмів і переважання серед них громадян неукраїнської національності налаштовував причет і парафіяльне керівництво до ігнорування національних церковних

потреб української меншості. Це був фактор довготривалої дії, що давав свої ідейні паростки, які пізніше глушили національне реформування православної церкви в Україні у час його найбільшого поширення – у 20-х рр. ХХ ст.

Чисельне зростання робітничої верстви, поступове і дедалі активніше її втягування у сферу суспільно-політичної боротьби під прапором соціалізму зумовило посилення антирелігійних і антицерковних настроїв у її середовищі. Політична еліта використовувала цю верству в якості соціального тарану, не поспішаючи займатися її гуманізацією та просвітництвом. Сами ж робітники були неспроможні піднести власний інтелектуальний рівень до щабля політичної еліти. А відтак вони ставали приреченими на те, аби формуватися як “внутрішній пролетаріат” – могильщик існуючої церковної системи.

Багатонаціональний склад робітників в Україні створював поживний ґрунт для поширення інтернаціональних антицерковних ідей, експортованих безпосередньо із Заходу та імплантованих до українського суспільства російською політичною елітою.

Отож, робітники українських губерній наприкінці ХІХ – на початку ХХ ст. у більшій мірі здатні були до руйнівних протицерковних дій, аніж до конструктивної роботи по реформуванню церковної інституції.

Селянство. Очевидні соціально-економічні зрушення другої половини ХІХ ст. не змінили селянського характеру української нації, яка складала переважну більшість (17 млн. із 23,4 млн. чол.) населення українських губерній – 72,6 %. Особливо великою частка українців була в традиційних аграрних регіонах – на Лівобережжі (80,9 %) та Правобережжі (76,9 %). У містах проживало лише 16 % українського населення, а серед міських жителів українці склали лише третину [359, с. 60].

Позбавлена національної еліти, українська нація в ХІХ ст. за своєю природою, вдачею та психологією залишалася селянською. Як зазначав відомий дослідник психології релігії Володимир Янів: “Для селянства є притаманний консерватизм, який – незаперечно – спричинився до історично зумовленої і традицією переданої релігійності української суспільності... Для психіки

селянина, зв'язаного з природою та землею, саме релігійність дуже своєрідна та властива” [978, с. 183].

Селянство досить активно ставило питання про необхідність будівництва церков та церковних споруд, контролювало хід цього будівництва, утримання причетів, найм і оплату церковних сторожів, придбання церковного обладнання, влаштування храмових свят, проведення молебнів, впорядкування цвинтарів тощо.

Типовою вважаємо статистику, зібрану запорізькою дослідницею А. Лохматовою, про те, що близько 8,5 % рішень селянських сходів у 90-х рр. XIX ст. стосувалися справ школи та церкви [684, с. 45-46].

Глибинна релігійність, яка була основою національного світогляду, хоча й обмежувала та гальмувала антицерковний революційний радикалізм, але не була неприступним бар'єром для нього, оскільки цей радикалізм зростав як продукт економічних інтересів і нових політичних ідей. Вона стримувала проникнення його в селянську свідомість, наскільки менталітет здатний протиставитись соціальним потребам та політичним інтересам.

Аналізуючи розвиток української релігійної думки, М. Грушевський звернув увагу, як на всезагальний, на факт “релігійних шукань в українських масах в XIX ст.”. При цьому він зазначив більш пізніше включення до цього процесу селянства. Порівнюючи його з церковними верхами, інтелігенцією, серед яких “новий стан речей став добре помітним уже в другій половині XVIII ст.”, М. Грушевський зазначив, що релігійний рух “на сільських споді... почав давати себе відчувати на добре при кінці I-ї половини XIX ст., коли перевелись старі попи й інший клір, який ще тримавсь старих традицій, стали напливати вихованці нових шкіл, в тім і чужинці – москалі” [490, с. 155]. Цей рух автор оцінював як “сильний рух від офіційної православної церкви й шукання задоволення релігійного почуття поза церквою”. Зауважене відставання селянського пробудження від часу релігійного відродження еліти потверджує попередньо викладені нами думки щодо початку перетворення руху до національного реформування церкви в середині XIX ст. у масовий.

Внаслідок слабкості національної інтелігенції та жорсткого політичного клімату в Російській імперії в першій половині XIX ст., щільності урядового контролю над інакодумством, селянський релігійний рух не отримав чіткого організаційного спрямування. Покинутий на саморозвиток, він тривалий час проявлявся у роздрібненості та розмаїтті релігійних течій, набував вигляду локальної боротьби селянства за добрих попів проти попів-визискувачів тощо. Так було навіть тоді, коли суспільні взаємини на релігійному ґрунті вкрай напружувалися. Хрестоматійними стали свідчення селянських виступів проти служителів церкви на межі XIX–XX ст. в с. Бережанах Уманського повіту й с. Насташці, Васильківського повіту, Київської губернії, с. Канделі Одеського повіту, Херсонської губернії [577, с. 422]. Але ці виступи, як і багато їм подібних, не спонукали селянство до підняття вимог про загальносуспільну модернізацію церкви.

Подібно до робітничого та міського середовища, яке відзначалося більшою соціальною мобільністю й відкритістю до нових релігійних теорій, релігійне пробудження серед селянства переважно відбувалося в тій місцевості, де населення відзначалося більшою соціальною активністю. Як уже зазначалося, такі обставини склалися на Півдні України, який з кінця XVIII ст. став регіоном масової колонізації, що за своїми характером була селянською, поліетнічною та поліконфесійною.

Ф. і Г. Турченко на матеріалах Півдня виводять висновок, котрий цілком можна поширити стосовно всієї України модерного часу: “Багатонаціональний і, що не менш важливо, багатоконфесійний характер Півдня, різноманітні забобони, що накопичувались десятиліттями, переобтяженість різних етнічних груп гострими соціальними проблемами викликали суперечки і конфлікти між ними. Часто жителі міст і робітничих селищ шукали причини своїх негараздів в односельчанах інших віросповідань (підкреслення наше. – О.І.), культури, ментальності чи навіть роду занять” [894, с. 35]. Наведемо, як досить типові, епізоди таких стосунків між українцями й росіянами – парафіянами однієї й тієї ж церкви. Вони взяті з одного з неопублікованих щоденників (поч. XX ст.),

зібраних етнографічною лабораторією Запорізького національного університету. Під час молінь та биття поклонів у церкві українці (що коротко стригли волосся) навмисне притискували зачіски довговолосих росіян до підлоги. У храмі парафіяни згромаджувалися своїми кутками відповідно вулицям, які свідчили про відмінну етнічну ознаку.

Релігійні відмінності серед жителів нових багатоетнічних населених пунктів, число яких на Півдні особливо збільшується після селянської реформи 1861 р., слугували активатором мобілізації національно-релігійних ідентичностей. До таких самих наслідків вела й стрімка динаміка урбанізації всіх українських регіонів, що супроводжувалася зростанням поліетнічності й поліконфесійності. Б. Кравченко зазначає, що згідно з переписом 1897 р. українці були явною меншістю в міському середовищі, становлячи 30,7 % населення, а на півдні – 17,5 % [635, с. 26-27].

Мобілізація модерної української релігійної свідомості відображала фактор посилення російської національної присутності в Україні, примножений засобами державно-адміністративного впливу. Українські селяни та зрусифікована місцева адміністрація, під гаслами офіційної церковності, виступали спільно в боротьбі проти опозиційних церкві настроїв і вчень. Яскравий приклад такого антипротестантського поєднання зусиль, що лягали на ґрунт нової українсько-російської інституційної консолідації, наводить С. Головащенко, подаючи фрагмент статті з “Київських єпархіальних відомостей” за 1883 р. у збірнику про історію баптистського руху в Україні [238, с. 186-187; 556, с. 83].

Оцінюючи узагальнююче місце й роль селянства в генезі модернізації православної церкви, бачимо їх залежність від інтелектуальної ініціативи політичних сил та дій державної адміністрації і церковного начальства – ієрархії, яких воно визнавало легітимними.

Селянство не помічало загальнонаціональної ваги справи розбудови української церкви та держави. До того ж, соціально-державні відносини культивували серед цієї суспільної верстви політичні ідеї російської еліти, що

значною мірою були гальмівними для українського націотворення та розбудови національної церкви. Вони полонили селянську релігійну думку.

Таким чином, в контексті суспільного розвитку України періоду капіталістичної модернізації відносно повільне набуття національного досвіду розбудови церкви та держави виглядало цілком закономірним. Послідовники й охоронці української церковної традиції виявилися малочисленими серед активних соціальних прошарків – інтелігенції, буржуазії, робітників і, водночас, були представлені громіздкою масою інертнішого у суспільно-політичному відношенні селянства.

Зміни в системі виробництва і суспільній свідомості, яка звільнялася з лещат догматизму, неминуче входили в суперечність з імперським характером державної влади й одержавленої Російської православної церкви. Ця суперечність була настільки глибокою, що вона не могла бути розв'язаною при збереженні імперської моделі.

Усі спроби подолання суперечностей, які вживалися заходами церковного відомства, носили локальний характер, оскільки сама імперія та її союзник в особі офіційної церкви в силу своєї політичної природи не могли ставити питання щодо демократичного оновлення церковної організації, пробудження в ній національної ініціативи, що було б рівнозначним їх самознищенню.

Відтак в Україні конфлікт між новими і старими силами в церкві середовищі набував дедалі виразнішого політичного виміру. Сторони конфлікту структувалися відповідно до структуризації громадсько-політичного руху.

2.4. Поглиблення інституційної кризи офіційної церкви (1905–1914 рр.)

Підтрунтя нових церковних конфліктів. Зростання економічного потенціалу світових держав на початку ХХ ст. і їх намагання розширити свій вплив, протегуючи внутрішньому капіталу, прискорили розвиток євро-

азійського суспільства, складовою часткою якого була царська Росія та Україна в її складі.

Інтернаціоналізація капіталу, досягнення відкритості суспільств (Бельгія, Швейцарія), здобутками політичних свобод (Англія, Нідерланди, Німеччина, Франція), формування революційних центрів у Європі сприяли достатньо мобільному обміну політичною інформацією, новими зразками політичних теорій та революційних технологій.

Нерівномірність модернізації держав і поглиблення соціальних суперечностей у їхньому середовищі, спричинили до зростання територіальних претензій, підставою яких слугували етнічні тотожності.

Національні рухи стають каменем спотикання політиків і урядовців, оскільки вони перешкоджають узвичаєному функціонуванню державних систем попередньої доби, за яку мало враховували етнонаціональні чинники.

Зростання політичної сили національних рухів як інтегральної частки європейського модернізаційного прориву відбилося й у суперечливості політичної поведінки російського імперського уряду та його опозиції, в тому числі й на периферії, однією з яких були тодішні українські губернії, а в церковному відношенні – єпархії.

Стара політична система, цементована застарілою формулою імперської унітарності: “Православ’я, самодержавство, народ”, катастрофічно розхитувалася зростанням політичного розмаїття та посиленням структуризації політичних сил у цілому. Закономірно в небезпечно-конфліктну сферу розлому дедалі сильніше втягується й офіційна Російська православна церква.

На різних щаблях державної та церковної піраміди наростає усвідомлення необхідності змін, які могли б реформувати церковно-адміністративний устрій.

Взаємодіючі політичні та ідеологічні фактори підсилюють наявні внутрішньоцерковні суперечності, оскільки останні ніколи не зводилися до суто теологічних. Серед них виділялися конфлікти: 1) між різними ланками бюрократизованої церковної адміністрації: Синодом, єпископами, благочинними, парафіяльними священиками та консисторіями; 2) між різними

за мірою матеріального забезпечення та соціальної захищеності парафіяльними й позаштатними священиками, між священиками та псаломщиками; 3) між юридично безправними причетами і єпархіальним начальством; 4) між ревною та пасивною частиною духовенства й пастви тощо. “Становище в нашій церкві аномальне – це не підлягає сумніву. Панування ченців у Церкві, класова боротьба білого й чорного духовенства, відсутність свободи й виборчого начала, поділ ієрархії й мирян, відсутність автономних парафій, фанатизм місії й місіонерів – це теж, безперечно,” – констатувала на початку 1906 р. харківська “Церковная газета”.

Ці конфлікти виростали зі станової побудови церкви, яку мало зачепили реформи соціальних і державних інститутів кінця XIX – початку XX ст.

Українське суспільство, що було часткою загальноросійського державного організму, який з XVIII ст. перебував у стані структурної перебудови при домінуючому культурному впливі західних моделей, на початок XX ст. зазнало ще гострішої кризи, поглибленої етнічними претензіями в національно неоднорідному середовищі православної церкви. Політична активність мирян не тільки перевершувала клір, а й супроводжувалася багатобарвністю проявів національно-культурних і національно-політичних рухів. Криза полягала не тільки у невідповідності існуючого церковного устрою національним традиціям, а й у перетворенні її на елемент застарілої державно-політичної системи. Такий статус православ'я ставив під сумнів рятівну місію цієї церкви. А це, у свою чергу, вело до неухильної втрати нею соціальної підтримки, а в перспективі – до можливого організаційного розвалу. Альтернативою такій перспективі могло бути лише цілеспрямоване й широке реформування церковної організації на вимогу часів.

Вивчаючи генезу та спонукальні мотиви церковно-реформаційного руху на початку XX ст. і вбачаючи їх коріння в суперечності між модернізаційним, загальнокультурним поступом суспільства й підпорядкованістю Російської православної церкви державному апаратові, який сковував та спотворював її розвиток, особливо маємо підкреслити якісні зрушення, що відбулися в

інтелектуальній площині всього соціального середовища, яке живило церкву. Кінець XIX ст. став часом бурхливих змін у сферах освіти, науки та культури. Суттєво зросли лави інтелігенції, а її інтелектуальні спроможності та активна громадська робота дозволили піднести рівень суспільної свідомості та активності мас.

Звернення більш широкої громадськості, і передусім – інтелігенції – до проблем церковного будівництва виявилось не випадковим. Воно стало проявом поривань нових соціальних сил до культурно-просвітнього розвитку суспільства. Відтак розуміння глибини й багатосторонності церковних проблем і потреби змін ставало надбанням широких верств, а не вузької корпорації.

Поширення науково-культурницької діяльності. Ідейна спроможність інтелігенції до пошуку шляхів розв’язання суспільно-церковних проблем та її готовність до співпраці з духовенством стали помітним явищем у середовищі інтелектуальної еліти російської столиці початку XX ст. Це показала робота “Релігійно-філософських зібрань” у Санкт-Петербурзі 1901–1903 рр., проведення яких Синод уже не міг не дозволити. В їх роботі приймали участь видні богослови, філософи, представники духовенства й діячі культури – В. Тернавцев, А. Карташев, В. Успенський, єпископ Сергій (Страгородський) (який 1927 р. в РПЦ зайняв пост Заступника Патріаршого місцеблжостителя), Д. Мережковський, письменник і оригінальний мислитель В. Розанов, критик і публіцист Д. Філософов, проф. П. Лепорський, князь С. Волконський, прот. І. Слободської, о. С. Соллертинський [919, с. 470-475].

Релігійна інтелігенція та вчені богослови українських епархій не були відгороджені від обговорення піднятих у ході цих зборів проблем. Протоколи зібрань – як доповіді, так і дискусії – друкувалися в журналі “Новый путь”, а в 1906 р. вийшли окремою книгою. Науковий потенціал викладачів духовних навчальних закладів і професорів богословських дисциплін, що працювали у світських вищих навчальних закладах України, їх особисті й службові зв’язки зі столичними діячами сприяли поширенню обговорюваних церковно-реформаторських ідей. Центрами передової релігійної думки стали

університетські міста – Київ, Харків, Одеса та єпархіальні центри, в яких були зосереджені єпархіальні установи та діяли середні духовні навчальні заклади – Кам'янець-Подільський, Житомир, Чернігів, Катеринослав.

У перші роки ХХ ст. почав працювати релігійно-філософський гурток при Київському університеті під керівництвом професора богослов'я П. Светлова. Один із перших рефератів у цьому гуртку прочитав В. Зіньківський [652, с. 51], що згодом став відомим православним богословом, а в 1918 р. – міністром ісповідань Української Держави.

У Полтаві в 1904 р. з ідеєю організації богословських читань виступив протоієрей Г. Лісовський – голова ради Свято-Макаріївського братства, одержавши на це схвалення єпархіального архієрея.

На початку ХХ ст. подібні читання проводилися у Харкові, ініційовані радою Братства Озерянської Божої Матері [385, с. 100-101]. Подібні заходи сприяли пробудженню зацікавлення богословськими проблемами серед парафіяльного духовенства та інтелектуальної еліти єпархії.

Суспільно-церковні проблеми виносились для публічного обговорення церковною та світською пресою. Авторами статей, в яких викривалися вади й аномалії церковної дійсності, були здебільшого громадські діячі та публіцисти, які озвучували суспільну думку, в тому числі й думку багатьох священиків, котрі не наважувались голосно про неї заявляти.

На початку ХХ ст. уже відчутними стали й результати розвитку духовної журналістики. На 1913 р. в Російській імперії вже видавалось 213 релігійних журналів, значна частка яких поширювалась в українських єпархіях [556, с. 88].

Свіжі реформаторські ідеї отримали додаткову поживу у вигляді нових церковно-канонічних, -економічних, -історичних наукових праць, авторами яких були не тільки петербурзькі та московські богослови, а й учені з українським етнічним корінням, професори Київської духовної академії, Київського та Харківського університетів, які досліджували суспільне становище православної церкви, її історичний шлях та особливості розвитку. Свої дослідження вони ґрунтували на нових досягненнях науки, широкому

залученні джерел та критичному їх осмисленні. Багатий конкретно-історичний матеріал і критичні висновки, що відзначалися науковою новизною і практичним суспільним значенням, містилися праці Олексія Діанина, професорів Київської духовної академії Сергія Голубєва, протоієрея Федора Тітова, Миколи Петрова, Івана Малишевського, Володимира Завітневича, А. Розова [479; 500; 526; 698; 779; 820; 883], статті в журналі “Киевская старина” [758; 778], який видавався з 1882 р. по 1906 р. спочатку під редакцією Феофана Лебединцева, а після його смерті – Володимира Науменка. В місячнику “Киевская старина” друкували свої праці талановиті історики церкви – Сергій Голубєв, Орест Левицький, священник Петро Орловський, Кость Харлампович та ін.

Поширенню модерного погляду на місце церкви в суспільному житті сприяли й нові дослідження з історії України та Росії, написані в дусі народницької історіографії, які на противагу ще донедавна панівним ідеям історії держави російської формували розуміння історії народів у контексті їх культурного взаєморозвитку. Наприкінці 90-х рр. ХІХ ст. будить національну й релігійну свідомість співвітчизників трьохтомна праця викладача Харківського університету, з 1897 р. – приват-доцента Московського університету, Д. Яворницького “Історія запорозьких козаків”, у якій окремими розділами висвітлюється самобутній церковно-адміністративний устрій та релігійний світогляд запорозького козацтва. У контексті безперечного впливу європейської історії подає своїм читачам історію українського народу Олександра Єфименко – авторка ґрунтовних наукових розвідок не тільки про давнє минуле вітчизняної церкви, а й про її сучасний стан, а також написаної на межі ХІХ–ХХ ст., але опублікованої лише в 1906 р. популярної “Історія українського народу” (СПб., 1906). Завдяки яскравій синтетичній праці М.С. Грушевського – “Нарис історії українського народу”, друкованої 1904 р. у Санкт-Петербурзі, широкий суспільний загал відкрив для себе цілісну й нову сторінку історії України, яка подала принципово нову схему розвитку історичного процесу на східнослов’янських землях, реабілітувала політично сфальшовані образи

українських національних героїв. Узагальнюючи результати новітніх історичних досліджень, її автор, серед іншого, трактував розвиток православної церкви, характер канонічних стосунків Київської митрополії з Московським патріархатом та ліквідацію церковних особливостей українців, всупереч імперським традиціям російської історіографії.

Пожвавлення громадського інтересу до історії, зацікавленості історичною проблематикою, вплітання церковних сюжетів у живу історичну тканину досліджень було тісно пов'язано з “загальною напругою тодішніх суспільно-історичних шукань” і мало практичні підстави. Це доречно зазначав відомий російський історик і богослов Г. Флоровський, підкреслюючи, що життя відкрито висувало на передній край питання необхідності перетворень у церковній царині та в самому церковному управлінні [919, с. 339].

Під безперечним впливом європейського інтелектуалізму та вимог історичної науки в Україні, яка вступала у фазу пасіонарного піднесення [619, с. 35], на початку ХХ ст. з'являються багатотомні історичні праці.

Варто зауважити, що наукові розвідки, автори яких в історичній ретроспективі аналізували становище православної церкви в Україні, керуючись народницькою концепцією трактування історичного процесу та, використовуючи новітні набутки вітчизняної археографії, з'являються паралельно і в українських землях у складі Австро-Угорської імперії. Це є свідченням спорідненості генези українських націо-, державо-, культуротворчих процесів у надрах обох сусідніх імперій в умовах пізнього модерну. Зокрема, маємо на увазі публікації на межі ХІХ–ХХ ст. книги “Розвідки про церковні відносини на Україні-Русі ХVІ–ХVІІІ вв.”, у якій були вміщені статті Володимира Антоновича [417] та Ореста Левицького [658] із вступним словом Михайла Грушевського; праці Ісидора Шараневича [956], статті та рецензії з церковної історії Олександра Лотоцького у “Записках наукового товариства ім. Шевченка” [956] тощо.

Така культуротворча атмосфера створювала спонукальні мотиви для активізації духовенства, яке також втягувалося в науково-дослідницьку роботу,

вивчаючи і публікуючи матеріали з історії своїх парафій, зберігаючи й досліджуючи пам'ятки старовини, співпрацюючи з історико-науковими та культурними товариствами, вченими архівними комісіями, сприяючи етнографічним дослідженням тощо.

На початку ХХ ст. науково-культурницька діяльність православного духовенства все більше поширюється на українські регіони, ґрунтовно зосереджуючись у єпархіальних центрах, охоплюючи периферію. Свідченням цьому стало розгортання роботи церковних наукових товариств та церковних історико-археологічних комітетів у Кам'янці-Подільському, Катеринославі, Полтаві, Чернігові, Харкові, Одесі, проведення саме в Україні всеросійських археологічних з'їздів (ХІ – у Києві в 1899 р.; ХІІ – в Харкові в 1902 р.; ХІІІ – в Катеринославі в 1905 р.; ХІV – у Чернігові в 1908 р.) тощо.

Відтак духовенство все сміливіше наважувалося висловлювати свої міркування з приводу шляхів подолання церковної та суспільної кризи. У різній мірі, визнаючи вади існуючих порядків, духовенство, здебільшого, давало моральні настанови по самовдосконаленню віруючих, рідше – конкретні пропозиції змін. Врешті на початку ХХ ст. відзначаємо появу санкціонованих церковною владою окремих полемічних брошур, із пропозиціями оновлення різних сторін церковного життя [581], які укладалися священиками РПЦ в Україні, що було показником безсумнівної дозрілості церковних реформ.

Вплив російсько-японської війни. Останньою краплею, яка переповнила критичну масу бездіяльності уряду і церковних верхів у справі організаційного оздоровлення церкви і ввела існуючу політичну систему в стан біфуркації – розладу, за яким починали діяти малопередбачувані фактори як вирішальні, вже 1904 року стала непопулярна російсько-японська війна.

Невдале ведення війни лише поглибило політичну кризу самодержавної системи, структурним елементом якої була одержавлена церква.

Росло невдоволення державним курсом. Воно охоплювало і церкву.

Як одержавлена інституція, православна церква змушена була виступати в ролі поплічника режиму: агітуючи населення, навертаючи його до сумлінного

виконання громадянського обов'язку, під яким розумілося безмовне, покірливе служіння імперії. Джерела свідчать про виголошення священиками численних проповідей у храмах і поза ними за “царя й вітчизну”, “перемогу над підступним ворогом”, про включення патріотичних сюжетів до тематики навчальних і культурно-просвітніх заходів, які здійснювалися за участю духовенства в різному соціальному середовищі.

Жорстокі поразки на далеких фронтах вимагали від уряду моральної реабілітації перед населенням. Він зважився на популістські кроки, декларуючи готовність до лібералізації громадського життя, надання політичних свобод і соціальних гарантій – таких, які вже стали надбаннями народів сусідніх європейських держав.

Війна революціонізувала суспільну свідомість, розкувала громадську ініціативу, підштовхнула до консолідації політичних сил, вилившись у Першу російську революцію.

Цілком логічно, що під тиском наростання опозиційної громадської думки і вимог політичних реформ уряд дав обіцянку в найближчому часі ввести віротерпимість. Царський указ від 12 грудня 1904 р. “Про визначення вдосконалення державного порядку” передбачав зміни законодавства по відношенню до “розкольників і сектантів”, а відтак “прийняття дійсних заходів до усунення обмежень в області релігії” [206, с. 10].

Початок церковних реформ. Початок церковних реформ, які полягали у звільненні церкви від прямої державно-політичної місії, та передбачали оновлення парафіяльного устрою, покращення матеріального забезпечення духовенства, децентралізацію управління, реорганізацію духовних шкіл, було покладено “питаннями” митрополита Санкт-Петербурзького Антонія (Вадковського) на ім'я голови Комітету міністрів С. Вітте й запискою останнього “Про сучасний стан православної церкви”, внесеними на обговорення Комітету міністрів. Записка С. Вітте починалася принциповим положенням мотивації церковних реформ, “широкої віротерпимості”: “До цього спонукає, як усвідомлення невідповідності релігійних утисків духові

православної церкви, так і випробувана тривалим досвідом їх некорисність [936, с. 122]” (підкреслення наше. – *О.І.*). Записки спричинили рішучу реакцію опору з боку обер-прокурора Синоду К.П. Побєдоносцева, але ситуація вийшла з-під його контролю. Уже 17 квітня 1905 р. імператор підписав тимчасову постанову про зміцнення начал віротерпимості. Синод прийняв рішення про скликання церковного Собору, відновлення патріаршої форми керівництва церквою, а влітку 1905 р. обговорив програму майбутнього Собору з єпархіальними архієреями. До обговорення цих питань єпископи залучили духовенство й мирян.

Починаючи з другої половини 1905 р., в усіх українських єпархіях, як і повсюди в Російській імперії, відбуваються збори та з'їзди духовенства й мирян, які висвітили спектр проблем реформування церкви й запропонували свої варіанти реформ.

Як стверджує С. Гладкий, більшість церковного загалу в Україні висловилися за усунення підпорядкування церкви державі, яке сприймалося як “неканонічне” [385, с. 60].

Достатньо ознайомитися з матеріалами Передсоборного присутствія (створеного імператорським указом 27 грудня 1905 р. для опрацювання питань, що будуть винесені на розгляд майбутнього Помісного Собору РПЦ), яке враховувало у своїй роботі думку єпископату й духовенства, щоб зрозуміти, що осмислення проблем поточного церковного розвитку здійснювалося із прискіпливим аналізом внутрішньоцерковного і зовнішньоцерковного становища релігійних спільнот в інших державах Заходу: Сполучених штатах Америки, Туреччині і, особливо, в Німеччині. Причому цей розгляд враховував “поширення в західноєвропейських державах нового вчення про державу, головним пунктом якого служить свобода особистості громадянина перед державою” [318, № 4097, 19-25 октября, с. 1]. Саме до такого осмислення проблеми реформування державно-церковних взаємин і системи суспільних зв'язків православної церкви закликали учасників Присутствія присяжний повірений М. Кузнєцов і професор Казанської духовної академії І. Бердников.

Більшість архієреїв українських епархій, подібно більшості правлячих єпископів усієї РПЦ, висловилися за відновлення соборних начал церковного управління та якнайскоріше скликання Помісного Собору [531, с. 87]. В послідовному виразі їх точка зору означала намір реформувати парафіяльне, епархіальне та центральне управління. Єпископи підкреслили, що соборність несумісна з авторитарним управлінням. Подібні рішення спиралися на ухвали епархіальних з'їздів та пастирських зборів.

Порівняно з єпископатом, парафіяльне духовенство, очолюване професорами богослов'я, прагнуло ще радикальніших перетворень. Воно виступало за відновлення давньої системи соборноправного устрою церкви, інтенсивне нищення якої пов'язувалося з реформами Петра I. Ішлося про відновлення давнього принципу виборності єпископів, запровадження кафедр повітових єпископів (тобто того, що в 1921 р. й буде втілено у життя Українською автокефальною православною церквою).

У ряді випадків такі вимоги мали очевидне національне забарвлення. Газета Лубенської Української громади, редагована Миколою Шеметом, повідомляла: “Духovenство повинно вибиратись самим народом, як то було колись у нас на Україні” [320, 7 студня (січня)]. Таку думку мало селянство с. Кибинці на Полтавщині, засновуючи 20 грудня 1905 р. волосну селянську спілку та формулюючи основні умови її організації. Подібні вимоги висунули селяни одинадцяти сіл та хуторів Ковалівської волості Полтавської губернії. Важливо мати на увазі, що зазначені потреби окреслювалися віруючим селянством серед інших соціально-політичних завдань і, зокрема, разом із вимогами політичної автономії України, утвердження демократичних і національних свобод.

На тлі проблеми соборноправності черговий раз спалахнув конфлікт між чорним і білим духовенством, який гостро впирався в канонічну сторону релігійно-церковного життя. Стала ширитися думка, що єпископи, як ставленики держави, не мають права виступати від імені церкви.

Не менш гострий канонічний конфлікт тамувало в собі питання про другий шлюб священнослужителів та пов'язаний з ним вихід із духовного звання. Загальна думка парафіяльного священства, наприклад, на Катеринославщині, при цьому схилилася до дотримання канонів про заборону брати шлюб після прийняття сану і, водночас, до зняття зі священнослужителів важких і несправедливих обмежень, які позбавляють його прав громадянства і матеріальних засобів до існування [252, с. 27].

Свіжі реформаторські ідеї. Наріжну ідею соборності в церковному управлінні ієрархія поєднувала із сумнівною в плані демократизму, але спертою на російську національну традицію та давні прагнення українського кліру ідеєю утвердження патріаршої форми правління церквою. Питання про те, в якій мірі різні ланки українського церковного середовища підтримували цю ідею, ініційовану єпископатом, сучасними істориками до кінця не з'ясоване. Проте матеріали, наявні в нашому розпорядженні, дають підстави стверджувати, що вона була не настільки актуальною для широких верств віруючих і парафіяльного священства, як ідея виборності місцевих парафіяльних та єпархіальних органів, духовенства, єпископату. І все ж вона була підтримана мирянами як ефективний засіб здолання системи синодального управління. Міські віруючі були обізнані з цією ідеєю та підтримували її через близькі єпархіальні установи та більш розвинені в міському середовищі засоби масової інформації. Селянство підтримувало цю ідею через свою соціальну природу та психологію. Мало розуміючись на абстрактних принципах права й управління, в тому числі й церковного, воно найближче стояло до авторитарного політичного ладу, організованого за тією ж моделлю, що й власний домашній патріархальний уклад [713, с. 105-106].

Разом із тим єпископ Подільський Парфеній (Левицький) та єпископ Балтський Димитрій (Вербицький) висловили свою незгоду з ідеєю патріаршества. Вони називали такий захід несвоєчасним в обставинах революційної атмосфери в країні. Можна висловлювати різні припущення щодо повної відвертості відповіді єпископів. Але на прикладі долі єпископа Парфенія

видається очевидним, що його думки й діяльність не узгоджувалися з позицією більшості єпископів. Свідченням цьому стало його переведення в 1909 р. у великоруську єпархію – до Тули. Позиція єпископа Парфенія, який вів українофільську діяльність, не могла подобатися Синоду. Як відомо, єпископ Парфеній був почесним членом утвореної на початку 1906 р. Кам'янець-Подільської “Просвіти”; протегував впровадженню української мови в семінарії та школах духовного відомства; організував дієву перекладницьку комісію, яка підготувала до видання Євангеліє в перекладі Пилипа Морачевського українською мовою тощо. Тому з наступом політичної реакції доля цього архіпастиря виявилася закономірною.

Більшість єпископів не ставила під сумнів необхідність підтримки церквою політичних заходів влади, і тільки двоє з 62 єпархіальних архієреїв РПЦ – Катеринославський єпископ Симеон і єпископ Смоленський – виступили проти політичної активності духовенства, вважаючи її противною духу Східного Православ'я і, стверджуючи, що обов'язок духовенства – учити істині Одкровення та стояти осторонь від політичних чвар і пристрастей [531, с. 92].

Серед бажаних вдосконалень адміністративного характеру єпископами й духовенством пропонувалося збільшення числа митрополичих округів. При цьому прихильники реформ покликувались не тільки на старий римсько-візантійський досвід, а й на сучасний стан церковної організації сусідніх православних народів. Зокрема, журнал “Киевские епархиальные ведомости” в 1905 р. нагадував, що і в сучасній Греції церковні округи за розмірами не перевищували часом наших повітів, надаючи високої згуртованості церковним громадам [360, с. 247].

Вважаючи необхідним скликання Помісного Собору, митрополит Київський Флавіан (Городецький), як і митрополити Санкт-Петербурзький та Московський, висловився за участь у його роботі мирян поряд із духовенством. І хоча більшість єпископату виявилася неготовою надати мирянам право голосу, незабаром Передсоборне присутствіє, створене Синодом за розпорядженням Миколи II, прийняло рішення про допущення кліриків і мирян

на Собор із правом дорадчого голосу. Ця дискусійна проблема стала приводом подання “Окремої думки” групою меншості членів Присутствія. Відомо, що серед професури духовних академій, яка вважала за необхідність надання мирянам права голосу на Соборі, був професор Київської духовної академії протоієрей П. Светлов [762, с. 34-39].

Російський дослідник С. Бичков наводить аргументацію, яку використовували в полеміці представники меншості. Звернемо на неї увагу, оскільки вона здається для нас цінною для розуміння якісних зрушень у генезі церковного реформаторства. Виразники особливої думки вважали: не можна допустити “аби перетворення наших днів неодмінно були механічним відтворенням старих історичних шаблонів, які... можуть виявитися непридатними для наших днів” [449, с. 129]. Ця думка про необхідність змін застарілих церковних шаблонів, у тому числі й канонічних, згодом – у 1921 р. – пролунає як концептуальна з кафедри Всеукраїнського православного церковного Собору УАПЦ [246, с. 375], а вслід отримає розвиток у практиці інших православних церков України Синодальної та Соборно-єпископської, які продовжуватимуть боротьбу проти консерватизму РПЦ. Як бачимо, модерний погляд на глибину церковних реформ, на доцільність оновлення принципів церковної організації, в тому числі й канонічних, під впливом епохальних змін, усвідомлювалася й проголошувалася українським духовенством ще у 1906 р.

Мова церковного вжитку. Важливою проблемою, особливо відчутною в умовах наелектризованої ідеями революційної демократії суспільної атмосфери 1905 р., духовенство й миряни вважали зрозумілість церковної служби. Як зазначав відомий дослідник історії Російської церкви М. Зьорнов, до того часу в росіян “не багатьох хвилювало, що читання Священного писання стає незрозумілим, коли бас диякона наповнював храм, а звучна церковнослов’янська мова, якій надавали перевагу прозаїчній розмовній російській, часто йшла на шкоду смислу молитов. Годинами простоюють віруючі, слухаючи хор і мало звертаючи уваги на слова піснеспівів”. В 1905 р.

ситуація суттєво змінилася: “Особливо гостро стояла складна проблема мови богослужіння” [531, с. 92].

Але якщо російські прихильники реформ розуміли під останньою проблемою адаптацію церковнослов'янського тексту до сучасної російської мови, то в Україні, особливо серед білого духовенства та мирян, ширилися надії на можливість офіційного вживання української мови в церковному житті. Такі прагнення особливо були поширеними на Правобережжі, Полтавщині, Катеринославщині. Так, в офіційних документах XXII єпархіального з'їзду духовенства Катеринославської єпархії, який відбувся 25 січня – 3 лютого 1906 р., серед резолюцій про мову церковного вжитку відзначаємо наступну ухвалу: “церковна проповідь, як найсильніший засіб впливу на релігійні почуття народу, має бути словом вільним, по можливості, живим, яке висвітлює з точки зору Слова Божого всі сторони парафіяльного й загальнодержавного життя, причому проповідь має бути виголошувана простою й загальноживаною мовою” [252, с. 15]. Відсутність однозначного формулювання щодо бажаності саме української мови проповідей і богослужінь свідчило як про недостатній рівень національної свідомості віруючих-українців, так і про їх перебування в становищі, національно пригніченому панівною російською культурою. Але разом із тим допускаємо, що формулювання в резолюціях з'їзду вимог проповідей “простою й загальноживаною мовою”, під якою українці розуміли українську, а росіяни чи русифіковані – російську, вже могло демонструвати хитку рівновагу політичних сил, коли кожен розумів виключно своє національне під одним і тим самим виразом.

Там, де соціальне середовище відзначалося вищим рівнем національної свідомості, вимоги реформ мови церковного вжитку формулювалися більш чітко. “Українська мова повинна конче вживатися в церковних проповідях та в усіх зносинах між причетом й парафіянами у тих парафіях, де українців більшість” [303, 1906, 8 січня], – зазначалося в “Національній програмі

українців-подолян”, яка було оголошена напередодні виборів до І Державної думи.

Усупереч із настановами церковного істеблїшменту, у відповідь на запити парафіян і керуючись своєю національною свідомістю, священники стали практикувати проповіді українською мовою. Такі випадки були зафіксовані й на Катеринославщині, а особливо – на Поділлі [303, 1906, 12 січня], де з благословення єпархіального архієрея Парфенія священником містечка Фільштин Ксенофонтом Ванькевичем та містечка Пикова П. Степанківським було підготовлено до друку збірки проповідей українською мовою [835, с. 22; 274, с. 281].

З різних губерній надходили повідомлення про бажання духовенства і віруючих запровадити викладання українською мовою в церковнопарафіяльних школах і духовних семінаріях. Так, Подільський єпархіальний з'їзд, що відбувся у вересні 1906 р., прийняв рішення про включення до духовних семінарій як обов'язкових предметів української мови, літератури, історії України [317, 1910, 1 грудня]. За українізацію парафіяльної школи висловився Кременецький з'їзд учителів церковнопарафіяльних шкіл і законовчителів на Волині. Ректор Волинської духовної семінарії, архімандрит, з 1905 р. – вікарний єпископ Кременецький Амвросій (Гудко), підтримуючи національну свідомість віруючих, всупереч заборонам, виголошував проповіді українською мовою [556, с. 97].

Отож, можемо зробити загальний висновок, що реформа церковного управління включала туго сплетені проблеми організаційної модернізації церкви та повернення її до традицій старого церковного устрою, впровадження нових демократичних принципів при збереженні вікових канонів. Підкреслимо, що ці проблеми несли в собі конфліктогенний національний підтекст.

Передсоборне присутствіє. Імператорський указ від 27 грудня 1905 р., який уповноважував трьох митрополитів на підготовку Собору, утворення ним уже згаданого Передсоборного присутствія та початок роботи останнього з березня 1906 р. свідчили про те, що проблема реформування церкви, навіть на

хвилі поразки Росії у війні та революційних рухів, не втратила своєї актуальності як для урядових кіл, так і для громадськості. Робота Присутствія тривала до 15 грудня 1906 р., а наслідки його роботи жваво обговорювалися громадськістю найближчими роками, знову покликавши до життя в 1912 р. схожу церковно-державну структуру – Передсоборну нараду.

До складу Присутствія (1906 р.) було включено представників з українських епархій: єпископат, академічні сили Києва. Поряд із вищезгаданим протоієреєм П. Светловим, це були професори Київської духовної академії Володимир Завітневич (відомий своїми дослідженнями в галузі історії та археології), князь Євген Трубецькой (незабаром обраний членом Державної думи, автор відомих праць з історії церкви та церковного мистецтва), протоієрей Федір Тітов (редактор “Киевских епархиальных ведомостей”, автор праць з історії української церкви та української культури).

В історіографії достатньо розгорнуто охарактеризували склад, предмет занять і наслідки роботи Передсоборного присутствія та його зв'язок із генезою церковних реформ в Україні перших десятиліть ХХ ст. [449; с. 120, 133; 531, с. 94-96; 726, с. 68, 71-72]. До того ж, такі матеріали Присутствія як протоколи нарад і рішення були опубліковані [531, с. 132-133], що відкриває перед науковцями можливість подальшого спеціального розгляду цього питання. Тому підкреслимо лише шляхи реформування церкви, визначені цим Присутствієм, які, на нашу думку, переконують в усвідомленні церковним і державними верхами необхідності фронтальних реформ російського православ'я. Вони умовно відповідали поділу Присутствія на сім секцій: 1. Склад Собору й структура центральних церковних органів. 2. Реорганізація епархій і створення митрополій. 3. Церковно-судова реформа. 4. Парафіяльний устрій, церковні навчальні заклади та участь духовенства у нецерковних суспільних рухах. 5. Богословське навчання. 6. Старовіри. 7. Секти.

Характеризуючи церковно-реформаційний рух в Україні 1905–1906 рр., додатково підкреслимо залежність його динаміки від конкретних політичних подій. Імпульсами для нього виявилися видання царського маніфесту 17 жовтня

1905 р., підписання мирного договору з Японією, вибори та розпуск Державної думи. На всі духовенство було зобов'язане відгукуватися підтримкою. Водночас реформаторську ініціативу стимулювали й неординарні за змістом перші наслідки революційних подій, виводячи з рівноваги усталену суспільну (у тому числі й релігійну) психологію, вселяючи впевненість у всесилля мас: революційні рішення єпархіальних з'їздів, страйки семінаристів тощо.

Регіональні аспекти обновленського руху. Маємо окремо підкреслити, що прояви реформаторства захопили всі регіони України, набуваючи більш яскравої національної специфіки там, де рівень політичної активності і свідомості віруючого населення був вищим. У цьому плані відзначалося міське середовище, особливо крупніших центрів – Харкова, Києва, Кам'янця-Подільського, Полтави і навіть повітових та волосних містечок.

Церковно-обновленський рух набув більшої виразності в міських центрах, підкреслюючи тим самим його внутрішній зв'язок із загальними модернізаційними, урбанізаційним і націотворчими процесами. Найбільш відома в Україні опозиційна група виникла в 1905 р. серед міського духовенства Харкова, очолювана свящ. В. Шаповаловим. До її складу входили прот. П. Григорович, священики В. Купленський, Н. Вознесенський, П. Лобковський [726, с. 64]. Один із сподвижників обновленського руху свящ. Й. Гораїн пізніше, згадуючи про цей час і про о. В. Шаповалова, підкреслював, що прагнення останнього були спрямовані на “адміністративне перетворення церкви”. “Як ворог церковного “абсолютизму”, він прагнув до того, щоб тепер життя церкви пішло по іншому руслу: справжньої соборності та широкої демократизації; реформа має торкнутися як низів, так і “верхів” церковного життя. Принцип соборності допускає до участі в церковному житті й “цвіркунів”, а не одних лише “владик” і прокурорів” [483].

З лютого 1906 р. ліберально-обновленське духовенство Харкова видавало згадану “Церковну газету”. Її редактором і видавцем був свящ. І. Філевський, приват-доцент Харківського університету. Видання відкликалося на злободенні політичні події, пропонувало свої способи вдосконалення церковного устрою в

якнайширшому розумінні цього поняття. Зокрема, воно піднімало голос духовенства за відмову смертної кари, демократизацію парафіяльного життя й виборність кліру, реформування системи духовної освіти, відновлення народних традицій у храмобудуванні, церковних співах тощо. Сторінки газети були відкриті для світського читача й дописувача. В ній, зокрема, друкувалися статті вже тоді визнаного своїми поважними науковими здобутками й демократичними поглядами професора Харківського університету М. Сумцова, в яких він виступав за відродження українських національних церковних традицій. Але проіснувавши недовго (вийшло всього 25 номерів), газета була закрита в адміністративному порядку того ж 1906 р.

Ідейну спорідненість із значним виданням та поширеність демократичних настроїв у середовищі міського духовенства українських єпархій демонстрував одеський двотижневик “Христианская жизнь”. Його редактором був професор Новоросійського університету прот. А. Клітін. На сторінках знаходили місце полемічні статті про богослужбову реформу [689].

У Києві (де, як вважає частина дослідників, панували більш консервативні настрої [368, с. 246-247; 504, с. 43]) визнаними лідерами церковних прогресистів були професори університету і духовної академії П. Светлов та Ф. Тітов.

На 1905–1906 рр. припадають і перші спроби координації дій українських церковних реформаторів. Священнослужителі Києва, Харкова та Одеси підготували спільний документ, який передбачав відновлення соборної, вільної від державної опіки православної церкви [726, с. 68]. Але їхня співпраця була лише провісником всеукраїнських заходів, які проявляться в революції 1917 р.

У більшості єпархіальних центрів і скрізь, де отримували єпархіальну пресу, із її сторінок можна було дізнатися про появу неофіційних обновленських і прогресивних видань та навіть передплатити їх. Наприклад, “Екатеринославские епархиальные ведомости” рекламували зі своїх сторінок петербурзькі журнали “Век”, “Обновление”, “Церковное обновление”.

По церковних і громадських бібліотеках українських губерній (головно у містах) розійшлися видання, що висвітлювали хід і обговорення реформи та підготовку до церковного Собору, зокрема, відомі збірники “Церковная реформа. Сборник статей духовной и светской периодической печати по вопросу о реформе” (СПб., 1905), “Новейшее законодательство по делам Православной Русской церкви”, протоколи єпархіальних з’їздів, які висунули свої програми церковних реформ.

Усе це було свідченням очевидних демократичних зрушень в урбанізованому суспільстві та орієнтованості релігійної громадськості на церковні реформи.

Противники обновленства. Церковно-реформаційний рух сколихнув хвилю релігійної полеміки, породив літературу, яка мала консервативне, а почасти й відверто реакційне спрямування. Її авторами були відомі богослови й місіонери РПЦ, які діяли в Україні: І. Айвазов, П. Левітов, проф. М. Стеллецький та ін. [411; 669; 861]. З наступом політичної реакції зросли накладки книг і брошур аналогічного спрямування. Більше того, ця література зазнала змін у напрямі поглиблення критики лівого крила церковних реформаторів [755, с. 79-82].

Ознакою протидії реформізму було пожвавлення роботи духовенства в регіональних відділеннях “Союза русского народа”, “Союза Михаила архангела” та інших подібних організаціях.

Особливою активністю цей рух відзначався на Правобережній Україні, де він мав очевидні ознаки протиставлення польсько-католицькому рухові. Яскравим прикладом промонархічної діяльності українського духовенства виявилася його участь у створенні та роботі “Почаевского союза русского народа”. Серед його найактивніших діячів було чернецтво Почаївської лаври, у друкарні якої публікувалися промонархічні листівки та інша література. Ченці лаври мали організаційні зв’язки з такими чорносотенними організаціями, як “Русское собрание”, “Отечественный союз”, що діяли в Санкт-Петербурзі, московськими групами “Союза русского народа” і “Монархической партией”,

варшавським “Русским кружком”, одеським і харківським відділами “Русского собрания” [586, с. 42-43; 585].

Сюжет історії православної церкви, пов'язаний з участю її діячів у промонархічних організаціях, неодноразово привертав увагу радянських істориків, зважаючи на широку можливість його ідеологічного використання в масовій атеїстичній роботі. Проте тодішні характеристики не відзначалися об'єктивністю. Вони були схематичними й зводилися до загальнонегативної оцінки суспільно-політичної ролі всієї церкви, котра ототожнювалася з діяльністю учасників промонархічного руху. Неупереджений і зважений погляд на проблему було запропоновано лише в середині 90-х рр. ХХ ст. київською дослідницею Н. Шип, яка присвятила окремий розділ своєї монографії ставленню духовенства до “Союза русского народа” [962, с. 16-26], а також Г. Надтокою, який розглянув чорносотенну діяльність духовенства РПЦ, як “український напрямок місії російського православ'я” [726, с. 84-87; 727, с. 66].

Н. Шип доречно підкреслила неоднозначність сприйняття в середовищі українського православного кліру ідей “Союза русского народа”, приходячи до висновку про “роздвоєність духовенства: одні дотримувалися нетерпимо-чорносотенних позицій, піклувалися про власну кар'єру, відіграючи негативну роль в українському русі, інші, і їх було чимало, переважно нижчого стану, або терпіли гоніння мовчки або ж виступали за національні права, бо розуміли свій народ і вболівали за нього”.

Дослідниця небезпідставно відзначила, як типовий, особистісний характер такого конфлікту, який перетворювався в суперечність між необхідністю виконання службового обов'язку і власним сумлінням, національно-релігійними переконаннями. Занепад “Союзу” ставиться нею у зв'язок з еволюцією самосвідомості українського народу.

Ставлячи питання про нейтралізацію революційних впливів на суспільство та церкву, українське духовенство не тільки змикалося з російським монархічним рухом (що виглядало зрозумілим перед загрозою поширення масових безпорядків і анархії) та небезпідставно розраховувало на

взаємодію з державними силовими структурами, а й цілком логічно шукало оптимізацію власних ресурсів, способів підвищення суспільного статусу церкви завдяки її організаційним та канонічним реформам. Отож, в Україні об'єктивно визрівало питання інституційних реформ православ'я.

Стверджуємося в думці, що, з огляду на різні соціально-політичні орієнтації у церковному середовищі, варіанти цих реформ не могло бути одновекторними, а їх втілення – послідовним. І все ж взаємодія модерних концепцій суспільно-церковної думки, провідних тенденцій громадсько-політичного розвитку та переважаючої сили національно-демократичних рухів надавали церковному реформаторству початку ХХ ст. певної визначеності. Це був рух до оновлення суттєвих елементів церковної організації.

Поштовхом для визначення духовенством свого ставлення до революційних подій стало наростання опозиційних урядові настроїв у країні.

Народні антицерковні рухи. Церква сама виявилася об'єктом посиленої критики громадсько-політичного руху і, навіть, прямих погромів з боку революціонізованої маси. Свідченням цього стала хвиля розорень і грабунків церковних будівель, садиб священиків, вбивств духовних осіб, захоплень селянами церковної й монастирської земельної власності [Див., напр.: 540, с. 15]. Г. Надтока визначив, що за даними єпископських звітів Синоду, кількість церков, які зазнали крадіжок, в 1905 р. збільшилась від 2 до 5 %. Якщо в 1902 р. на Волині було зареєстровано 29 пограбувань, то у 1905 р їх стало 65. У Таврійській єпархії була пограбована кожна восьма церква [726, с. 178].

Народні антицерковні рухи в Україні досліджені мало. Переважно їх вивчали як складову загальноросійського явища [489, с. 79-80; 511]. У цих працях подавалися заідеологізовані характеристики їх чинників, національної й територіальної специфіки. Вплив згаданих рухів на подальшу еволюцію релігійної свідомості може в перспективі стати предметом окремого історичного аналізу. Для нашого дослідження цілком достатнім буде констатувати їх очевидне антицерковне спрямування і стрімку динаміку протягом 1905 р., здатну підштовхнути церкву на шлях пошуку суспільно-

політичних, правових, інституційних змін. Не маючи змоги залишатися осторонь суперечливих і конфліктних громадсько-політичних питань, члени православного кліру неодноразово самовіддано й непохитно демонстрували свою християнську позицію, прихильність ідеалам соціальної справедливості, йшли всупереч настановам світських і церковних властей, врешті – більш чи менш свідомо наражались на їх жорсткий пресинг.

Соціальний радикалізм, що проявився в подіях 1905 р., та вже сформований у суспільній свідомості стереотип економічної й політичної тотожності офіційної церкви з правлячим режимом шкодили формуванню послідовної демократичної спрямованості інституційних церковних реформ. Адже радикалізм антицерковних рухів вимагав від церкви оперативного жорсткого реагування на замахы проти церковної власності, іноді – як це зробили ченці Глинської пустині [556, с. 102], – організації дружин самозахисту й збройної конфронтації з місцевим населенням. Але подібна організована силова відповідь церкви на революційні події не знімала проблеми, а лише актуалізувала пошук ідейно-теоретичних конструкцій, здатних задати церкві перспективу розвитку.

Політичні течії церковного руху. “Іронією історії”, яка “покарала самодержавство”, назвав у травні 1905 р. позицію духовенства в суспільно-політичному русі вождь російських більшовиків В.І. Ленін. Йому, як і багатьом тодішнім політичним діячам, були очевидними “бродіння серед духовенства, прагнення його до нових форм життя, виділення клерикалів, поява християнських соціалістів і християнських демократів” [660, с. 207-208]. Ленінська характеристика (мало цитована радянськими істориками, оскільки вона визнавала ідеологічно небажаний факт соціальної та ідейно-політичної неоднорідності церкви, її внутрішній розкол і, водночас, реструктуризацію), аж до кінця 60-х рр. ХХ ст. [485; 639, с. 185-186; 640, с. 21; 541] залишилася непроаналізованою.

Прийнявши гіпотетично вище зауважений поділ активної частини церкви на три групи: “клерикалів”, “християнських демократів” і “християнських

соціалістів”, спробуємо конкретизувати таку градацію стосовно специфіки українських єпархій. Але, передусім, підкреслимо як головне: усі названі течії суспільно-церковного руху за ідейним спрямуванням визначалися як реформаторські! Їх представники дійшли усвідомлення життєвої необхідності церковних реформ і домагалися цих реформ усіма доступними для них політичними засобами.

Вивчення історичних джерел: протоколів парафіяльних та єпархіальних зібрань, з'їздів, громадсько-політичної та громадсько-церковної періодики, мемуарної та епістолярної спадщини діячів церкви переконує нас у наявності вищезазначених рухів серед духовенства українських єпархій.

Виступи “клерикалів” ідентифікуємо з політичними промовами духовенства українських єпархій в Державній думі (скликання якої стало наслідком революції), проектами реформ, запропонованих на благочинницьких собориках і єпархіальних з'їздах щодо збереження й зміцнення позицій православної церкви у багатоконфесійній державі, посилення ключової ролі священиків у позабогослужбовому моральному та культурно-освітньому вихованні парафіян, спробами українських священиків сприяти поширенню літератури морально-релігійного змісту серед народу тощо.

За визначенням “клерикальний” стояло, здебільшого, розуміння високої громадської активності духовенства. 1905 року градоначальник Миколаєва в урядовому звіті відзначав енергійну роботу місцевого духовенства по організації “на найголовніших фабриках і заводах релігійно-моральних розмов із робітниками... В основу розмов були покладені Слово Боже, історія православної церкви та історія російської держави”. Цей досить типовий за інформацією документ цитував слідом за журналом “Церковні відомості” дослідник 20–30-х рр. А. Панкрат'єв [Цит. за: 763, с. 27], аби підкреслити реакційну роль релігійних організацій в суспільному русі. Але такою вона виглядала лише з точки зору ліворадикальних політичних сил і зовсім не зводилася до гальмування суспільного прогресу. Ця діяльність суперечливо поєднувала прагнення збереження громадянського миру в російській

монархічній державі із сприянням духовному та культурному вдосконаленню народу. Така діяльність духовенства особливо контрастувала з “революційним надломом” релігійних і моральних устоїв “більш передових класів” (за марксистсько-ленінським ученням) – робітників і селянства, серед яких священики провадили енергійну роботу. Відтак, ця робота додатково набувала негативної класової оцінки.

Безперечно, революція 1905 р., у всій багатоманітності проявів політичної свідомості, кинула виклик клерикальній ідеології в Україні, чим спричинила посилення останньої. Але ні політичної організації, ні чіткої програми реформ українські клерикали не мали. Серед парафіяльного духовенства цей рух був, скоріш, явищем ситуативним. Підкоряючись службовому обов’язку та ієрархічній дисципліні, а інколи й прямому адміністративному тискові можновладців, парафіяльні священики (як головна ідеологічна сила конфесії) мушили закликати до підтримки царського уряду, навіть якщо це суперечило їх демократичним переконанням. Достатньо пригадати коротку замальовку з щоденника Є. Чикаленка – відомого українського громадсько-політичного діяча. Він так писав про українських депутатів із духовенства, які потрапили до третьої Державної думи: “Хоч і є в Третій Думі свідомі українці-інтелігенти, але всі вони попи, які теж бояться свого начальства, ще більше як селяни, бо ризкують навіки втратити свої парафії, тобто і шматок хліба для дітей. Члени Третьої Думи священики: Трегубов, Волков та Солуха, зовсім свідомі українці, навіть належали в свій час до семінарської “грумади” і спочатку сесії бралися підтримувати в Думі українське питання, навіть заходами О. Лотоцького та В. Піснячевського, подали законопроект 33-х про українську мову в школах, але коли їх архирей настрахали, вони й притихли” [290, с. 290]. Підстави до таких побоювань були вагомими. Як відомо, у другій Державній думі чотирьох (з 13 обраних) представників православного духовенства, що приєдналися до лівих партій, рішенням Синоду було віддано під суд єпархіальних властей і позбавлено сану [541, с. 419]. Отож, проімперська та клерикальна позиція значної частки українських священиків не завжди ототожнювалася з їх

особистим політичним кредо. Більше того, реформаторські настрої серед віруючих та найчисельнішої ланки духовенства – парафіяльного кліру – відбивали переважаючу ситуацію в суспільстві.

Як зазначає дослідник церковного лібералізму А. Опря, церковні ліберали об'єднували, перш за все, частину міського духовенства, переважно молодій генерації та ліберальну професуру духовних навчальних закладів. Вони діяли в порозумінні зі світською ліберальною інтелігенцією, “яка була зацікавлена в модернізації офіційної православної ідеології” [756, с. 245].

Ліберальне крило церковно-реформаторського руху теж не було єдиним. В ньому були свої “праві”, “центр”, “ліві” – християнські демократи й соціалісти. Але всіх їх об'єднувало прагнення пом'якшити політичний клімат імперії, звільнити церкву від державної опіки, зробити доступною для широких верств освіту. Соціально-майнова неоднорідність духовного середовища, наближеність нижчих верств духовенства до парафіян (особливо – сільських священиків) активізувала їх боротьбу за соціально-економічні й політичні права у різних ступенях радикалізму. Головними формами боротьби традиційно виступали проповідь, бесіди з парафіянами, звернення з пропозиціями до представників влади. Хоча джерела фіксують і випадки більшої опозиційності: збору пожертв на користь сімей робітників, які постраждали у “криваву неділю”, відмови від похорону члена поліції, вбитого революціонерами тощо. Священно- і церковнослужителі брали участь у створенні революційних організацій, влаштовували таємні зібрання, переховували та поширювали революційну літературу, виступали із закликами до збройної боротьби проти самодержавства [див., напр.: 756].

Яскравим проявом цієї платформи церковно-суспільного руху стали виступи й страйки молодшого покоління – учнів духовних навчальних закладів. Страйки охопили більшість семінарій України. Страйкували семінаристи Волинської, Катеринославської, Подільської, Полтавської, Харківської семінарій. Ці страйки досить змістовно й цікаво характеризував пізніше у своєму дослідженні під назвою “Молодежь и революция” один із їх учасників,

один із лідерів обновленського руху в православній церкві 20-х рр. ХХ ст. проф. Б. Тітлінов [879, с. 90-125]. Він підкреслював, що вже весною 1905 р. прокламації чернігівських і волинських семінаристів закликали до боротьби не тільки за свої корпоративні права, а й взагалі за політичну свободу. Примітно, що зауважена Б. Тітліновим характеристика перебігу страйків у середовищі молоді церковних навчальних закладів помітно контрастує з революційними барикадними боями міського пролетаріату та стихійними виступами українського селянства. Про неї зазначається так: “Форма семінарського руху була витримано-одноманітною. Учні спокійно, зазвичай у семінарській залі, у присутності всієї корпорації, вручали начальству свою петицію (по взірцю резолюцій владимирського з’їзду) і оголошували страйк “до відповіді на їх вимоги”. Семінарії, що застрайкували, розпускалися по домівках” [879, с. 97]. Такий хід виступів церковної молоді зовсім не заперечував прогресивних настроїв семінаристів. Але більш радикальні дії, як правило, не мали загальної підтримки. Хоча прикладів такої діяльності ставало дедалі більше. Після пореволюційної реакції радикальний церковно-громадський рух ширився у підпільній формі. У квітні 1911 р. в Харкові було розкрито діяльність таємного гуртка семінаристів – соціал-революціонерів; восени того ж року – діяльність конспіративного гуртка семінаристів, із членів якого виділилася бойова група, що передбачала терористичні дії проти керівних осіб.

Політична реакція надала докази поширення опозиційних настроїв у церковних навчальних закладах, множення числа прихильників лівих політичних ідей різного спрямування. Зокрема, у студентів волинської семінарії у січні 1908 р. вилучили 22 примірники гектографічного тексту “Статуту волинського союзу учнів”, який ставив за мету “об’єднання революційних сил волинської учнівської молоді й розвиток свідомості серед учнів шляхом поширення соціалістичних ідей”. В учнів знайшли “летючі листки анархістів-комуністів, які закликали до збройного повстання з метою встановлення анархічної комуни; антиурядові брошури; видання різних соціалістичних партій; збірники революційних пісень; рукописи революційного змісту і т. ін”.

Не дивлячись на здебільшого мирні й толерантні вияви ініціативи учнями духовних навчальних закладів, із початком політичної реакції навіть помірковані дії страйкарів були розцінено протизаконними. Постанова Синоду, опублікована окремим додатком до “Церковних відомостей” і циркулярно розіслана на адресу всіх благочинних, вже наприкінці 1905 р. виходила з того, що “всякого роду колективні заяви учнів є порушенням основних начал шкільного порядку й дисципліни” [349, 1905, № 52, с. 5; 139, арк. 528 зв.].

Таким чином, революційний характер суспільно-політичного розвитку 1905 р., надавши новий імпульс рухові в церкві, визначив і його головне спрямування: активізація релігійної думки; трансформування церкви відповідно до моделей релігійних систем європейських країн; демократизація гілок церковної влади; опертя на національні традиції; модернізація богослужіння; набуття досвіду політичного й релігійного плюралізму; структуризація громадсько-церковних сил у зв’язку з еволюцією суспільно-політичного руху.

Ці зрушення знайшли свій вияв у формуванні нової соціально-етичної доктрини РПЦ, пропозиції широкої реформи церковного управління та системи церковної освіти, богослужбових реформ.

Соціальна потужність руху за оновлення церковного життя (зокрема, інституційного) зробили його одним із головних явищ громадського розвитку першого десятиліття ХХ ст. Набуваючи політичної ваги, він отримав і власну назву – релігійно-обновленського руху.

Можна погодитися з думкою одного з нечисленних дослідників історії розвитку соціально-етичного вчення російського православ’я у ХХ ст. М. Краснікова про те, що в 1905–1907 рр. прихильність до релігійно-обновленських поглядів стала ледве не модою [640, с. 21]. Удамося до цитування дещо просторої характеристики соціального середовища, яке зараховувало себе до обновленців, аби надалі ствердитися у думці про його типаж та особливості в Україні. “До церковних обновленців зараховували себе багато-хто, – писав М. Красніков – Серед них і ті, хто лише “сварив” своїх архієреїв, інколи заради особистих цілей, і хто повставав проти єпархіальної

бюрократії, але в поглядах на християнство не пішов далі традиційних. Ними називали себе і цілковито байдужі до церковної реформи, і ті, хто був проти всякого реформування церкви, вірячи в поступовий, хоча й повільний розвиток життя у напрямку до цілей релігійного оновлення”.

Отож, виявом цього руху була його “багатоликість”, багатоманітність, а відтак – масовість та широкий спектр реформаторських устремлінь.

Вплив політичної реакції. З наступом політичної реакції інтелектуальні здобутки в напрямку підготовки церковних реформ не були знівельованими. Вони відклалися в релігійній свідомості церковних, державних політичних діячів, релігійної громадськості, віруючих, ставши базовим рівнем для нового піднесення інституційного розвитку й реформування православ’я в українських землях. Погоджуємося з принциповим висновком В. Андрєєва: “При всіх невдачах, які постигли прихильників церковного оновлення, їх діяльність не була безрезультатною. Закінчення першого етапу не означало, що ортодоксально-консервативним колам вдалося подолати кризу російського православ’я. Причини, які породили обновленський рух, залишалися, і обновленці змушені були лише чекати нових сприятливих умов” [377, с. 15].

Так само і в Україні не можна вважати, що спадом революційної та реформаторської активності 1905–1906 рр. закінчився етап ідейного становлення реформаційного руху українського православ’я долютневої доби 1917 р. У революційні роки церковна організація лише набула нової, вищої енергетичної ємності, яку продовжувала намагатися використати надалі – в більш несприятливих умовах політичного консерватизму та реакції.

Ліберальна частина духовенства продовжувала спроби демократизувати церковне життя. Так, з’їзди духовенства Полтавської єпархії двічі – у 1908 і 1915 рр., – виносили на розгляд питання про допущення псаломщиків на єпархіальні з’їзди. У 1908 р. вони розглядали можливість скликання повітових зборів духовенства не лише за рішенням повітових протоієреїв, але й за ініціативою священнослужителів повіту (групи не менше 10 чоловік). У всіх випадках тоді було прийнято негативні рішення. У ряді українських єпархій

позитивно вирішили запити про допущення на благочинницькі та єпархіальні з'їзди церковних старост із правом вирішального голосу в господарсько-економічних питаннях [385, с. 65].

Яскравим проявом збереження модерної політизованої спрямованості церковного руху стала наявність “цілої партії” обновленців серед делегатів IV Всеросійського місіонерського з'їзду, що проходив у Києві в 1908 р. Одним із її лідерів був священник К. Аггеев, якого ортодоксальні промонархічні кола критикували найрізкіше за прихильні висловлювання на адресу партії соціалістів-революціонерів, вимоги відокремлення церкви від держави, “цілування з ліво-єврейською пресою м. Києва та іншими виключно лівими органами преси” [413, с. 4]. Применшуючи значимість лівого крила з'їзду, його противники невимушено визнавали й сильні сторони своїх опонентів, що полягали в позапартійності, прагненні до “чистої релігійності”. Констатувалося: “В ці сіті попало, було, на деякий час багато членів з'їзду з “малих сих”. Свідченням збереження в церковному середовищі гостроти проблеми реформування православної церкви як інституції став і “скандал” в ході з'їзду на місіонерському диспуті між старообрядницьким єпископом Михайлом (Семеновим) і синодальним місіонером протоієреєм Крючковим, коли студенти Київської академії влаштували велику овацію єпископу, який поставив православного диспутанта у складне положення. Про це “гудів цілий православний Київ” [463, с. 300], – згадував пізніше один з колишніх студентів академії, учасник події проф. І. Власовський.

Водночас констатуємо слабку структуризацію всього церковно-активного середовища за політичною визначеністю. Одні й ті ж самі діячі церковно-громадського руху нерідко виступали то в ролі “клерикалів” (у розумінні радянської історіографії), то в якості “християнських демократів” та “соціалістів”, у залежності від характеру розв'язуваного питання. Типовим прикладом у цьому відношенні слугує прийняття вищезгаданим XXII єпархіальним з'їздом духовенства Катеринославської єпархії (25 січня – 3 лютого 1906 р.) поряд із рішеннями ліберально-демократичного спрямування

й рішень консервативних та реакційних. Зокрема, серед останніх вбачаємо пропозиції з'їзду про реформу церковної та громадянської школи. Усі типи шкіл пропонувалося уніфікувати й реорганізувати як “парафіяльні”: “Остання має бути у віданні парафіяльної ради, складеної з викладачів школи й представників парафіян-батьків, під головуванням місцевого священика” [252, с. 16]. Пропонувалося реформувати систему церковного діловодства. При цьому зазначалося, що “метричні книги, як важливий юридичний документ, мають обов’язково залишатися у віданні духовенства”, при фактичному знятті з нього відповідальності за похибки у веденні цієї справи: “Звільнити духовенство від відповідальності за неправильний запис метричних актів про народження й смерть, оскільки запис актів здійснюється зі слів хрещених батьків і родичів, чому на них і повинна падати відповідальність за невірний запис актів”. У цитованому рішенні відбилася, на наш погляд, не тільки реакційність вузько станових інтересів духовенства, а й політична невиваженість думки, її скоропальність, що вважаємо типовим для революційної доби. По-революційному радикально, але консервативно за суттю, на з’їзді йшлося також і про організацію “боротьби з розколом”.

Відповідаючи на нові ініціювання з місць, Синод у грудні 1910 р. почав обговорення положення про православну парафію. При цьому за основу було взято проект, розроблений комісією Синоду на чолі з митрополитом Київським Флавіаном. Він передбачав безкоштовне здійснення треб та чотирикратне підвищення заробітної плати духовенству [360, с. 248].

Розглянувши в 1913 р. проект статуту парафії, 34 депутати Державної думи запропонували внесення в нього принципових положень, які б відповідали вимогам часу: про виборність кліру мирянами і про надання парафії права розпоряджатися всім церковним майном. Ця реформаторська ініціатива (яка все настійніше лунала з вуст прогресистів протягом ХІХ – початку ХХ ст.) була розцінена обер-прокурором Синоду як неприйнятна, протестантська за духом [385, с. 71]. І тим не менше показово, що тільки ІІІ Державна дума розглянула 50 церковних законодавчих ініціатив. Активно

працювали у складі IV Думи українські священники А. Гриневич, К. Волков, М. Сендерко, В. Солуха, О. Трегубов [360, с. 248-249].

Наступ політичної реакції не міг викоринити соціально-інституційних проблем церкви, що нагромаджувалися десятиліттями. Новий державний курс міг лише на певний час зіграти роль консервативно-стримуючого фактора.

Але гальмування монархічно-бюрократичною системою церковних нововведень підсилювало нестабільність середовища. Поведінка церкви ставала все менш прогнозованою. Нерозв'язання проблеми інституційної трансформації православ'я в Україні акумулювало заряд майбутнього розколу.

Таким чином, реформаторсько-обновленський рух початку ХХ ст., був першим інституційним резонансом РПЦ на пропоновані новою громадсько-політичною думкою способи вирішення гострих суспільно-церковних проблем. Він мав у своїй серцевині зрушення релігійної психології широких соціальних верств, став показником зростання політичної свідомості населення. Цей рух був конвергенцією модерних ідей європейського суспільства, вітчизняних традицій та новацій. У ньому проявилася народна стихія соціального і національного визволення у вигляді модерної релігійної ідеології.

Політичний етап суспільного руху стимулював зміни ментальності та визначив основні напрямки реформ: національний (автономія, мова, традиції) та інтернаціональний (християнська єдність, загальнолюдські цінності) і забезпечили їхню соціальну базу. Проте церковно-реформаторському рухові, як і державно-політичному, ще бракувало організаційної структурованості. Досвід показав помітне відсторонення лівого крила революційної демократії і, навіть, лібералів від церковних проблем. Це обмежувало перспективу руху. Активність селянства й робітників ще не мала теоретичного підґрунтя і значною мірою залишалася нереалізованою. Рух був сповнений політичних ілюзій. Навіть його провід плекав можливість розв'язання проблем модернізації церкви при збереженні старих російських політичних систем, і головної – царизму. Наївність зберігалася і в надіях на російську демократію, як послідовного союзника у боротьбі.

Але досвід мав велике значення і, особливо, досвід боротьби за церковні реформи за умов політичної лібералізації, формування вітчизняного парламентаризму, становлення демократичних суспільних інститутів.

Таким чином, оглянувши соціокультурні та етнополітичні передумови і фактори інституційного розколу православної церкви в Україні, приходимо до висновку, що його генеза мала модернізаційний характер.

Етноконфесійна свідомість українського народу постійно відповідала на цивілізаційні виклики. Українські церковні архетипи змінювалися під впливом загальноєвропейських явищ.

Особливий вплив на релігійну ментальність українського соціуму спричинило тривале перебування у складі інонаціональних та іноконфесійних державних систем.

Основою конфлікту, який визначився в XIX–XX ст., була суперечність між українською етноконфесійною формою православ'я і російськими формами культурного впливу “великоруської” держави.

З початку XIX ст. у середовищі національно свідомої частини української інтелігенції почали руйнуватися ілюзії збереження української релігійної ідентичності у складі Російської держави.

Імперська влада недооцінювала глибину прагнень суспільства. Ініціатором змін, на відміну від ранньої європейської практики, був державний апарат. Це призвело до половинчастості та непослідовності реформування, визначило для Російської імперії особливий тип затягнутої, повільної, так званої “наздоганяючої” модернізації.

Капіталістична модернізація російського імперського простору, яка відбувалася синхронно з аналогічними процесами у Західній Європі, надала потужного імпульсу змінам суспільної свідомості. Церква разом із соціумом проходила етапи модернізації, визначалася як модернізований соціальний інститут. Вона відповідала модерному часові, повторюючи етапи зростання руху за соціальні й національні права.

РОЗДІЛ 3

ІНСТИТУЦІЙНИЙ РОЗКОЛ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ ТА МОДЕРНІ ФАКТОРИ ЙОГО ПОГЛИБЛЕННЯ: 1914 – 30-ті рр. ХХ ст.

3.1. Вплив світових цивілізаційних процесів 20–30-х рр. ХХ ст. на модернізацію українського православ'я

Одним із ключових етапів модернізації був міжвоєнний період радянської історії – 20–30-ті рр. ХХ ст., який увібрав у себе суперечливість соціокультурного поступу нової та новітньої доби і замкнув своєрідне коло української історії, винісши спочатку українську націю на гребінь державотворення й знову ввергнувши її у пільму бездержавності.

До сьогодні історики проходять повз той факт, що процеси в національно-церковній та адміністративно-системній площині православ'я, крім суто національного та державно-регулятивного, мали й загальносвітовий соціокультурний аспект.

Подібне національне й демократичне оновлення в той самий час відбувалося й на інших теренах колишньої Російської імперії – в Польщі, Фінляндії, Естонії, Латвії, Литві, Білорусії, Грузії. Його демонстрували православні народи Османської та Австрійської імперій, які вибороли право на національне й демократичне життя. Отож, є підстави вважати, що конструктивні націотворчі дії насправді були явищем загальноєвропейського і, навіть, загальносвітового цивілізаційного поступу, породженим добою модернізації суспільств, невід'ємною часткою яких була православна церква.

Спробуємо довести факт соціокультурної спорідненості та взаємовпливів явищ інституційної модернізації православної церкви в Україні з явищами світовими, які неодмінно позначалися на внутрішніх тенденціях церковного життя. Для цього простежимо зміни в організаційному устрої окремих православних конфесій за межами України, зокрема – у Вселенській патріархії та церквах Центральної й Східної Європи. Визначимо провідні ідеї реформ і

порівняємо їх зі способами їх реалізації представниками різних церковних течій в Україні та з'ясуємо наявність і значущість взаємних контактів між церквами та православних з іншими християнами.

Вважаємо, що таке дослідження відкриє перспективи компаративного аналізу інституційної модернізації церкви в Україні з модернізацією конфесій на теренах Нової Європи, що може бути справою найближчого часу.

Православний модернізм 20–30-х рр. ХХ ст.: європейський контекст. Передусім поглянемо на зміни у європейських патріархіях. Вони рельєфно відбивали взаємозв'язок соціокультурних та етноконфесійних процесів.

Зміна статусу православної церкви та устрою управління в Константинопольській патріархії була спричинена політичним оновленням Турецької держави, зокрема – скасуванням султанату (листопад 1922 р.), проголошенням республіканської форми правління (29 жовтня 1923 р.), реформаторськими заходами Мустафи Кемалю Ататюрка та прем'єра І. Інйоню, серед яких була ліквідація халіфату (1923 р.), встановлення рівності віровизнань, запровадження григоріанського календаря, зміна арабської абетки на латинську, скасування багатожонства, емансипація жінок та надання їм виборчих прав тощо [556, с. 153-154]. Ці зміни відбувалися в контексті греко-турецького протистояння й врегулювання конфлікту між Туреччиною та державами Антанти. Тому заходами великих держав у Лозанні 1923 р. були підписані домовленості, які, серед іншого, врегулювали питання обміну грецького населення з Малої Азії та турецького з Греції, гарантували безперешкодне перебування Константинопольського патріархату на його історичній території [571, с. 451, 503]. Широке суспільне перетворення були спрямовані на європеїзацію й модернізацію країни. Це стимулювало зміни в устрої внутрішнього управління константинопольської церкви.

З початку ХХ ст. загострилася національна боротьба арабського й грецького елементу за поставлення своїх представників на посаду Антіохійського патріарха. Причому її кінцевий результат був визначений наперед впливом цивілізаційного націокультурного розвитку – перемога

місцевих етнічних спільнот. До цього неминуче вела й традиційна обставина виборності духовенства, яка існувала в патріархаті. Показово, що у виборі патріарха брав участь весь клір.

Схожий національний конфлікт визрівав і в єрусалимській патріархії, де єпископат і більшість кліру складалася з греків, а паства – з арабів. Духовенство також було виборним.

З розпадом Османської імперії відійшла в минуле (1923 р.) й процедура підтвердження султаном кіпрського архієпископа за поданням Константинопольського патріарха. Кіпрська церква перетворюється на цілковито незалежну. У 20–30-ті рр. ХХ ст. порядок визначення керівництва в ній проходив колегіально. Єпископів обирав Синод, архієпископа – усе духовенство та представники церкви.

Реалізацію широкої громадської ініціативи в організації церковного життя передбачав новий закон управління Елладської церкви, вироблений двома Соборами 1923 р., скликаними з ініціативи архієпископа Хризостома I (Попадопулоса) (1923–1938 рр.). Посада архієпископа Афінського і всієї Греції була виборною. Ставленника обирав архієрейський Собор. Згідно із законом, у кожній грецькій єпархії діяла митрополича рада під головуванням місцевого архієрея. До її складу входили член цивільного суду за призначенням голови суду, голова фінансової управи, виборний представник від церковної громади, член парафії єпархіального міста. Митрополича рада мала наглядові та фінансові функції над адміністрацією всієї єпархії. На парафіяльному рівні так само діяли церковні ради у складі не менше трьох чоловік під головуванням священика. Причому останнього обирали виборчі збори парафіян і цей вибір санкціонував місцевий архієрей [681, с. 22-24, 28, 49-50].

Новими стимулами для розвитку релігійного життя для сербського народу стали відновлення патріархату в Сербській православної церкві (вересень 1920 р.) та прийняття конституції Королівства сербів, хорватів і словенців (червень 1921 р.), яка проголошувала рівність православ'я, католицтва й магометанства [368, с. 127]. Сербська церква, новий устрій якої

визначив державний закон 1929 р. та “Статут Сербської Православної Церкви” 1931 р., також мала виразний церковно-громадський характер управління. Вища церковна влада в справах нерелігійного порядку належала патріаршій раді, у складі якої переважали миряни. Єпископ, як провідник життя в єпархії, виконував функції господарського характеру за допомогою єпархіальної ради в складі духовенства й мирян. Основною клітиною парафіяльного управління була церковна громада з церковно-громадською радою. Членів ради обирали парафіяльні збори. Зі складу ради створювався громадський розпорядчий комітет. Функції цих парафіяльних органів поширювалися на галузі культурно-просвітнього, благодійного та економічного характеру.

Прикладом може слугувати процес становлення румунської церкви після першої світової війни. Влітку 1919 р. церковний конгрес, скликаний примасом румунської церкви за погодженням з урядом, виніс постанову про об’єднання румунських парафій в одну національну церкву із Синодом на чолі. Остаточне рішення Синод схвалив 4 лютого 1925 р. Того ж року його підтвердив державний “Закон для організації православної церкви в королівстві Румунії”. Нова церква об’єднала румунських православних не тільки у королівстві, а й у Трансільванії. Вона також приєднала буковинську частину колишньої буковинсько-далматинської церкви, бессарабську (колишню кишинівську) єпархію, які існували до 1919 р. окремо від неї. До складу конфесії, яка налічувала близько 13 млн. чол., увійшли українці (більше 650 тис.), росіяни (150 тис.), білоруси (2,5 тис.). Структура церковної влади румунської церкви відзначалася демократичністю. Її вищими органами були Синод, складений з усіх єпархіальних та вікарних єпископів; Національний церковний конгрес, що складався з усіх членів Синоду та по 6 представників від кожної єпархії (серед яких було вдвічі більше мирян); Центральна церковна Рада, з 15 членів (складена на 2/3 із мирян) – “вищий адміністративний орган Св. Синоду й Народного церковного конгресу” тощо. Нова конституція Румунії (1923 р.) підкреслювала високий державно-правовий статус православної церкви:

“православна румунська церква, як релігія більшості румунів, є пануючою церквою в румунській державі” [368, с. 502-517].

Отже, приклади Східних патріархатів та Елладської, Сербської, Румунської церков свідчили, що у православному світі й, зокрема, у православних церквах Східної Європи, світський елемент досить активно став проявляти себе в організації церковного життя новітньої доби. Ця доба висунула ідею демократизації, широкого колегіального управління, яка була тісно пов'язана з активізацією націотворчих процесів нової та новітньої доби. Стояти осторонь від цих процесів церква в Україні об'єктивно не могла, являючи собою інтегральну частку європейського світу.

У вересні 1919 р. церковні збори винесли постанову про незалежність естонської церкви. Проте домогтися її не вдалося. Жодна з церков не наважилася висвятити естонських кандидатів на архієпископа та вікарія з огляду на відносини з російською церквою. Не дивлячись на негативну відповідь патріарха Московського Тихона про надання автокефалії (1920 р.), естонська церква продовжувала рух шляхом національних церковних реформ до набуття незалежності. У 1923 р. Вселенський патріарх Мелетій IV затвердив її автономію. Церковний статут (1922 р.) визнав вищу церковну владу за церковним Собором. До його складу входили члени Синоду, єпископат і по два представники від кожної парафії та кожного монастиря. Загальне управління належало Синодові, очолюваному архієпископом, місцевим єпископам та 12 виборним, із яких 6 було мирянами, а 6 – духовними особами. Отож, і в естонській церкві активність мирян так само була поцінованою при формуванні органів церковного управління. Принципи соборності врахували і в устрої церкви, визначеному новим Статутом (квітень 1926 р.). Відповідно до нього єпархіальне управління здійснювалося архієреєм разом із зборами, радою та ревізійною комісією. Парафіяльне управління здійснювали збори, рада, ревізійна комісія та клір.

Формування естонської церкви супроводжувалося гострими національними конфліктами з російською меншиною (серед 210 тис.

православних віруючих 60 тис. складали росіяни), для якої у 1924 р. було прийнято рішення про створення окремої російської – Нарвської – єпархії.

Намагалися реалізувати своє право на управління латвійська та фінляндська церкви, проте цьому перешкоджала московська вища духовна влада. В 1919 р. в Сердоболі (нині Сортавала) Церковний Собор виніс рішення про перехід до автокефального статусу. Лише в лютому 1921 р. Московський патріархат відреагував на це прагнення наданням автономії, підштовхнувши своєю позицією в національному питанні до прийняття Фінляндською церквою юрисдикції Константинопольського патріархату. Грамотою Вселенського патріарха Мелетія IV 6 червня 1923 р. Фінляндській церкві надали автономію в юрисдикції Константинопольського патріархату. Першим Предстоятелем Автономної Фінляндської Православної Церкви обрали архієп. Серафима (Лук'янова). Проте вже на початку 1924 р. за невідповідність вимогам державного закону про офіційну мову його було усунуто від управління, а на його місце в 1925 р. був поставлений вікарний єпископ Карельський Герман (Аав) із титулом “Архієпископ Карельський і всієї Фінляндії” [849, с. 55].

Подібно до церков естонської та фінляндської, прийняла канонічну юрисдикцію Вселенського патріархату латвійська церква. На вимогу часів вона конструювала систему адміністративного церковного управління. Церковна влада досить чітко поділялася на законодавчу та виконавчу: Собор і Синод. Контрольні функції здійснювала ревізійна комісія. Водночас, устрій латвійської митрополії передбачав і традиційну вертикаль, яка була взаємно пов'язаною з демократичними ланками церковного управління. Митрополія складалася з благочинницьких округів та парафій. Благочинного призначав і звільняв голова церкви разом із Синодом. Статут 1936 р. вимагав від благочинного щорічного скликання благочинницьких зборів з усіх священників та представників від мирян (по одному від парафії); парафіяльних зборів під головуванням священника, виконавчим органом яких була парафіяльна рада [681, с. 503-509].

Співзвучними тональності церковних реформ в Україні в 20–30-х рр. ХХ ст. були творчі дії іншої національної гілки православ'я – Грузинської православної церкви, яку Російська імперія з початку ХІХ ст. безуспішно намагалася прищепити до “загальноросійського” стовбура [368, с. 52]. Грузинська церква в останній момент перед відновленням Московського патріархату (жовтень 1917 р.) встигла соборно проголосити свою автокефалію (вересень 1917 р.), хоча новообраний патріарх Московський Тихон відмовився визнати цей акт. Збагачена перекладами на національну мову Святого Письма, богослужбових книг, канонічної й морально-богословської літератури, виплекавши свої національні звичаї щодо обрядової сторони богослужіння й порядку внутрішнього управління, вона показувала приклад незборимої ходи по тернистому шляху утвердження своєї церковної самобутності. З таким поступом мусили рахуватися навіть найбільш консервативні сили в середовищі РПЦ, врешті визнавши автокефалію Грузинської православної церкви (1943 р.).

Високий рівень національної релігійної свідомості продемонстрував більшу ступінь нонконформізму по відношенню до радянської влади, котра намагалася продовжити імперську політику Російської держави під гаслом “інтернаціоналізму”, завести більшовицькі порядки в Закавказзі. Це яскраво показало письмове звернення католикоса-патріарха Грузії Амвросія (Хелая) (1921–1927 рр.) у 1922 р. до Генуезької конференції з описанням трагедії грузинської нації та вимогою виведення радянських військ [681, с. 41].

Нарешті, доречно буде згадати про поширення руху національної модернізації та демократизації церкви в сусідній з Україною радянській республіці – Білорусі. Як і в Україні, на початку 20-х рр. він знайшов вияв у “обновленстві”. 17–19 травня 1924 р. на Першому обласному церковному Соборі його прихильники об'єдналися в Білоруську автономну православну церкву. Конфесія згуртувала близько 500 православних парафій, що складало майже половину їх загальної кількості. 9–10 серпня 1927 р. у Мінську відбувся з'їзд представників духовенства й мирян Білоруської православної єпархії, на якому проголосили створення Білоруської автокефальної православної церкви

(БАПЦ). Пояснюючи це рішення, з'їзд зазначав: “округа має шукати опорного пункту в самій собі, у вільній концентрації своїх живих сил (підкреслення наше. – *O.I.*), в організації свого адміністративного ладу” [Цит. за: 591, с. 167]. Організатори БАПЦ митр. Мельхиседек (Пасєвський), єп. Філарет, протопресвітер В. Ачаповський, протоієреї А. Кіркевич, С. Кульчицький, А. Пігулевський випустили відозву, де зазначали: “Ми віримо, що немає жодного народу, який міг би розглядатися пустим і нікчемним матеріалом для церковного життя, якому могло б бути відмовлено в праві вільного розвитку в якості живої й дієвої частки всесвітнього тіла Христового” [Цит. за: 886, с. 46]. Автокефальна церква в Білорусі проіснувала до 1937 р., коли її духовенство було репресоване радянською владою.

Особливо впливовим і притягальним для православних в Україні був приклад Польської православної церкви, більшість якої складала українсько-білоруська спільнота, котра після невдалої для радянської Росії війни з Польщею та підписання Ризького мирного договору (1921 р.) опинилася у складі II Речі Посполитої. 13 листопада 1924 р. Константинопольський патріарх Григорій VII видав томос про автокефалію цієї церкви. На урочистому читанні томосу поряд із представниками Константинопольської, були й представники Румунської православної церкви [649, с. 165]. Багатий матеріал про модернізаційний характер процесів в українсько-білоруському середовищі цієї церкви подають релігійні часописи: “Духовний Сіяч” (Крем’янець) (ред. А. Вітенко) [328, 1930, ЧЧ. 1-12, 14, 16-22. – 1931, ЧЧ. 1-15], “За соборність” (Луцьк) (відп. ред. І. Власовський) [331, 1932, ЧЧ. 1, 3, 4. – 1933, ЧЧ. 5-8], “Церква і народ” (Вільно) (ред. І. Балтручак) [344, 1932, № 1. – 1933, № 1 (2)], “Сьветач Беларусі” (Вільно) (ред. З. Зімавець, У. Більдзюкевич) [339, 1930, № 1, 2-3. – 1931, № 1 (4). – 1936, № 1 (9)]. Хоча і православний білоруський друк не був регулярним.

Всеправославний конгрес у Константинополі в червні 1923 р. був близький до ідей декларованих реформаторами українського православ'я. По суті він не йшов далі від вирішення назрілих загальноправославних проблем,

поставлених модернізацією європейських суспільств. Конгрес прийняв низку рішень, серед яких були, по перше, рішення про виправлення юліанського календаря й визначення святкування Великодня “на підставі астрономічних обрахунків”; по-друге, про умови, за яких православна церква приймала б участь в обговоренні нового календаря; по-третє, дозвіл шлюбу священикам і дияконам після рукопокладення та дозвіл другого шлюбу для овдовілих кліриків; крім того – дозвіл носити світський одяг поза храмом і стригти волосся. Окреме рішення визнавало необхідність скликання Всеправославного Собору для розв’язання злободенних церковних проблем сучасності.

Конгрес досить жваво відреагував і на становище церкви в СРСР. Зокрема, він спеціально розглянув питання про Всеросійський церковний Собор, скликаний у Москві прихильниками руху “Жива церква”, який виніс ухвалу про позбавлення сану Всеросійського патріарха Тихона.

Останнє питання не тільки торкалося безпосередньо відносин Фанару й Москви, а й позначалося на міжнародному, всеправославному статусі українського православ’я. Протягом наступного 1924 р. воно отримало остаточне розв’язання з боку Константинополя. 6 травня 1924 р. Константинопольський патріарший Синод під головуванням Вселенського патріарха Григорія VII, вбачаючи провину патріарха Московського Тихона у поширенні “церковної смуті”, виніс постанову щодо офіційного визнання Синоду обновленської церкви керуючим органом РПЦ. Тим самим створювалися умови для більш тісної взаємодії РПЦ, та української Синодальної церкви в її складі, із Вселенським православ’ям та з іншими захопленими модернізаційним рухом православними конфесіями світу.

Зростання національно-політичної активності Фанару було доконаним фактом, не дивлячись на можливі суб’єктивні підстави цих рішень та безперечну пов’язаність позиції Вселенського патріархату із змінами в державно-правовому становищі православної церкви Туреччини після падіння халіфату. А ціла низка обставин змушує дивитися на процес модернізації православної церкви в європейських країнах, як на закономірний.

У цьому переконує вже те, що позиція Вселенської патріархії була доволі послідовною. Її окреслена спрямованість, яка простежувалася під час патріаршого служіння Йоакима III, була продовжена Мелетієм IV (1921–1923), Григорієм VII (1923–1924), Константином VI (1924–1925), Василієм III (1925–1929), Фотієм II (1929–1935), Веніаміном I (1936–1946). А її модерністське спрямування знайшло підтримку в інших автокефальних церквах того часу, про що свідчить сам факт скликання Всеправославного конгресу під егідою Константинополя, його рішення та спроби впровадження цих рішень у життя.

Участь у конгресі, крім Вселенської патріархії, прийняли представники Кіпрської православної церкви (Нікейський митр. Василій (пізніше Вселенський патріарх 1925–1929 рр.), Румунської православної церкви (архімандрит Юлій (Скрібан), Сербської православної церкви (Чорногорський і Приморський митр. Гавріїл (пізніше Сербський патріарх), доктор Мілутін Міланкович – мирянин, професор математики й механіки Белградського університету), Елладської церкви (Драчковський митр. Яків).

Після Всеправославного конгресу новий – новоюліанський – календар (що був практично тотожним григоріанському, вживаному з XVI ст. в католицьких і протестантських церквах та прийнятому на початку XX ст. більшістю держав Європи й Америки), розроблений вищезгаданим проф. М. Міланковичем, було впроваджено для церковного вжитку в Греції, Румунії та Фінляндії. Він поступово сприймався правлячими органами багатьох помісних Церков. Православні конфесії ввели новий календар для свят нерухомого мінейного циклу, зберігши юліанську пасхалію. Більш радикально на соціально-культурні запити європейського суспільства, яке перейшло на новий стиль, відгукнулася Фінляндська православна церква, яка ввела в церковно-богослужбову практику григоріанський календар із західною пасхалією [849, с. 55]. Рішення ухвалили демократичним способом – шляхом таємного голосування суттєвою більшістю голосів (46 проти 11) на Соборі Фінляндської автономної церкви в м. Сердоболі 9–10 березня 1921 р. [116, арк. 227, 246-247]. За висловами російських ортодоксів, вона ступила на

шлях “крайнього модернізму в богослужінні, канонічних і еклезіологічних відступів”. В ній “із благословення Константинопольської Патріархії вже не одне десятиліття практикується обновленська практика причастя без попереднього сповідання гріхів” [854, с. 46].

Позиція тих, хто не підтримав нововведення – Александрійської, Антіохійської, Єрусалимської патріархії – не була категорично-безкомпромісною. Олександрійська патріархія вже в середині 20-х рр. за патріаршества Мелетія II (1926–1935 рр.) запровадила новий календар. Антіохійський патріарх Григорій VII в посланні до Вселенського патріарха від 7 жовтня 1923 р. указав лише, що рішення про зміну календаря ухвалене поспішно і його застосування передчасне.

Єрусалимську патріархію в руслі консерватизму втримувала кон’юнктура, про що дізнаємося з листування між її патріархом Даміаном (1897–1931 рр.) та Вселенським патріархом Мелетієм IV: “Для нашого Патріархату неможливо прийняти зміну церковного календаря, оскільки вона створює для нас надзвичайно не вигідне становище у Всесвятих паломницьких місцях по відношенню до латинян та через небезпеку прозелітизму” [854, с. 206].

Сербський патріарх Димитрій повідомив резиденцію Вселенського патріарха, що він може погодитися з рішенням щодо календарної реформи “при умові, якщо воно буде застосоване одночасно в усіх Православних Церквах”.

У самій Грецькій церкві, яка перейшла на новий календарний стиль, не було одностайного порозуміння щодо цього рішення. Як повідомляла преса, у перші роки після прийняття нового церковного календаря і серед простого народу і серед сільського духовенства продовжували чинити йому опір, у потаємних місцях правили “по-старому”. Виникли угруповання “староправославних” і “новоправославних” [524].

Російський патріарх Тихон не був послідовно негативним у сприйнятті календарної реформи. Ще в 1919 р. він звертався до Вселенської патріархії з запитом щодо календаря, висловлюючи готовність перейти на новий стиль,

якщо такою буде воля більшості помісних церков [793, с. 93]. Врешті, у вересні 1923 р. патріарший Синод РПЦ виніс рішення прийняти новий календар [793, с. 207]. Листування патріаршої Канцелярії з українськими єпархіями зберегло свідчення відповідних вказівок [88, арк. 1, 22]. Хоча вже наступного року патріархія змінила рішення.

На нашу думку, ця зміна враховувала загальноправославну кон'юнктуру і консервативні настрої народної психології, загострені боротьбою за віруючих між тихонівцями й обновленцями, у яку примішувалися фактори тиску державної влади та політичного розмежування всередині церкви.

Обновленці певний час більш послідовно слідували прикладу східноєвропейського православного загалу щодо реформи календаря та пасхалії. Але і вони вже в 1924 р. відмовилися від переходу на новий стиль.

На таку позицію, як і тихонівців, впливала боротьба між ними і боязнь виявитися більш далекими від віруючих. Типовий штрих: коли напередодні свята Преображення обновленці м. Одеси оголосили, що святкувати будуть 6 серпня за новим стилем, посипалися погрози. Під час архієрейської служби розлючений натовп змусив припинити богослужіння, а увечері до єпископа з'явилася депутація з пропозицією приєднатися до патріаршої течії [47, арк. 88 зв.].

Громадсько-церковну діяльність православних церков світу у 20–30-х рр. ХХ ст. відзначав і інший модерний аспект – екуменічне спрямування, про що свідчили їх зв'язки з протестантськими колами Англії та Америки.

Досить показовим у цьому відношенні (подібно до участі єпископа-методиста на Помісному Соборі 1923 р. в Москві) була участь у якості гостей на Всеправославному конгресі представників англіканської церкви, які на засіданні 23 травня 1923 р. від імені 5 тис. англіканських священиків заявили про відсутність принципових перешкод для об'єднання з православними.

Взаємні контакти між християнськими церквами за участю православних конфесій давали дедалі відчутніші результати. Посилюються інтеграційні

процеси. Розбудова національних церков здійснюється з врахуванням нових загальноєвропейських реалій церковного розвитку.

В 1925 р. у Стокгольмі відбулася конференція, яка, обговоривши питання християнської відповідальності при зіткненні з насущними соціальними проблемами, започаткувала рух практичного християнства (Life and Work). Українські представники з різних причин не змогли взяти участь у цій конференції. Зокрема, УАПЦ пізно отримала запрошення на неї і, за складних умов державно-правового пресингу проти церкви, не змогла організувати участь у ній своїх представників. Але, як свідчать архівні матеріали й преса, православна Україна із зацікавленням стежила за роботою цієї конференції.

У 1927 р. в Лозанні, під час конференції, на якій розглядалося питання про церкву, був ініційований доктринальний рух “Віра і церковний устрій” (Faith and Order) [421, с. 268]. Його поява свідчила про поглиблення міжцерковного діалогу в Європі й усьому світі, що виходив на рівень практичного розв’язання проблем, пов’язаних із роз’єднанням християн.

1930 р. у Стамбулі скликали другий Всеправославний конгрес [571, с. 453]. Він пройшов під знаком підготовки до нового Вселенського Собору.

Кроки у напрямі узгодження дій між християнськими церквами, порозуміння і, навіть – об’єднання робилися й далі. Православний журнал, що видавався на території Польської держави – “Духовний сіяч” (Крем’янець), в 1931 р. повідомляв своїх читачів про рішення конференції Англiканської церкви (1930 р.) про утворення спеціальної англiкансько-православної комісії за участю представників обох сторін (т. зв. Ламбетський заклик “до об’єднання церков”). Згідно з пропозицією вселенського патріарха, до складу комісії мали увійти по одному представникові від кожної автокефальної церкви, зокрема, від Польської – проф. Арсенієв [503].

У переліку цих контактів варто згадати і про встановлення стосунків між УАПЦ і єпископатом старокатолицької (Християнсько-католицької) церкви у Швейцарії; із Чеською православною церквою, очолюваною архієп. Саватієм. УАПЦ спочатку підтримувала ідею висвячення свого представника в країнах

Західної Європи Є. Бачинського на священника єпископом старокатолицької ієрархії Кюрі. Але II Всеукраїнський Собор її не підтримав [668, с. 75-76].

Виконуючи свою місію в країнах Центральної й Східної Європи, 12 вересня 1925 р., С. Шелухін направив ним на ім'я архієп. Празького і всієї Чехословацької республіки Саватія (який знаходився в юрисдикції Константинопольської церкви і не визнавався Сербською церквою, яка теж намагалася поширити свою юрисдикцію в Чехословаччині) простору історичну записку про взаємовідносини УАПЦ і РПЦ. Історичний екскурс, до якого вдався С. Шелухін, мав розкрити національно-визвольний характер українського автокефального руху та задекларувати його пріоритети [35, арк. 13]. Йшов пошук порозуміння УАПЦ із православними церквами світу і, передусім, із найближчими сусідами, що боролися за своє національне оновлення, інституційну та доктринальну модернізацію.

Підтримувала модерний міжцерковний рух і Румунська православна церква. У 1935 р. в Бухаресті пройшли румуно-англіканські співбесіди, в результаті яких прийняли узгоджені рішення з питань доктринального значення 39 членів англіканського віросповідання, про таїнство священства й дійсність англіканських хіротоній, про святу євхаристію, та інші таїнства, про Священне Писання й Передання, про спасіння. Священний Синод Румунської православної церкви 1936 р. ратифікував висновки своїх представників.

Досягнуті в Бухаресті домовленості були також прийняті Англіканською церквою на Йоркській (1936 р.) та Кентерберійській (1937 р.) асамблеях. Примітно, що в 1966 р. Синод румунської церкви ще раз розглядав документи Бухарестської співбесіди і знову їх схвалив [368, с. 233].

Наведені факти переконують нас у тому, що модернізація православної церкви в Україні починалася не з Москви чи якоїсь однієї столиці православного світу, а тим паче не зводилося до інтриг ДПУ. Вона була загальносвітовим, загальноправославним явищем, породженим цивілізаційним процесом зростання національних рухів, формування соціальної та громадсько-політичної структури суспільств, якого вимагали обставини розвитку відносин

модерної доби. “Піднести, поставити Церкву в таке положення, в якому б вона могла стояти в царині Духа чоловічого на належне їй почесне місце, на чолі усіх рухів, усіх шукань його... Надати їй таку організацію, щоб вона завжди була всенародною Церквою, близькою до життя, до всіх його інтересів... Зробити Церкву живим виявом життя сучасності, а не мертвим носієм колишніх інтересів, які в свій час були актуальні, тепер же залишились, як беззмістовна пам’ятка минулого... Коротко: завдання нашого руху зробити Церкву живим виявом сучасного (підкреслення наше. – *O.I.*) на кожен час і вік розуміння вічної істини. Вічна істина одна, але розуміння її з кожним віком міняється: чоловік все глибше і глибше навчається зазирати в неї” [338, № 3, с. 13], – писав у 1927 р. відомий північноамериканський православний журнал “Сіяч”.

Поряд із провідною тенденцією національного церковного оновлення, яка супроводжувала становлення модерних європейських націй, на тлі загальної кризи європейської цивілізації у новітній період посилилася й інша тенденція – інтернаціональна. Вона поєднувала інтереси національно реформованих конфесій у контексті політично-рівноправного оновлення народів. В цій тенденції відбилосся інтеретнічне, інтерконфесійне невдоволення національним та релігійним гнітом великих держав і народів та факт недовершеності формування центрально- та східноєвропейських націй. У ній проявився відгук ідеалістичних теорій слов’янофілів щодо братнього єднання слов’янських народів у політичних процесах формування новітньої Європи. Внаслідок першої світової війни після проголошення об’єднаної югославської держави – Королівства Сербів, Хорватів і Словенців – стала дійсністю і “Автокефальна об’єднана православна церква королівства сербів, хорватів і словенців”. Цей приклад був досить симптоматичним. Він відбивав реалії розвитку держав Центральної й Східної Європи.

Новий спалах активності показали ліворадикальні політичні рухи, підбурені важкими соціальними наслідками світової війни. Спроби утвердження радянської влади в Німеччині та Угорщині (1919 р.), радикальні течії серед лівих соціалістів Франції, максималістів Італії (кінець 10-х – початку

20-х рр.), інтернаціоналістів Іспанії (революція 1931 р. та громадянська війна 1936–1939 рр.), а також діяльність комуністичних партій, що були сформовані в цих та інших країнах, переконують у тому, що комуністичні уявлення про ідеальну модель соціальних відносин не були породженням суто російського політичного мислення та вузько національних інтелектуально-культурних надбань. Будучи рецидивом класових битв другої половини ХІХ – початку ХХ ст., вони певний час підтримувалися частиною соціально активних сил у модерному європейському середовищі.

В західних ліворадикальних рухах новітньої доби, як і в російському, проявився негативізм до суспільної ролі церкви. Але в Європі, на відміну від Росії, він не знаходив всезагальної підтримки всередині країн

Більш чи менш сильні союзи безбожників діяли в Австрії, Бельгії, Голландії, Греції, Німеччині, Франції, Чехії, Швейцарії. З проголошенням республіки в Іспанії було відкрито й “Революційну лігу Антиклерикальну” [757, с. 9]. Громадянська війна в Іспанії 1936–1939 рр. стала кульмінацією “диких релігійних переслідувань”, що “найбільшою мірою позначилась на розмежуванні католицької громадської думки у демократичних країнах Європи” [421, с. 170], – пише Гі Бедуел.

Але з’ясовуючи чисельність зарубіжних атеїстичних організацій, переконаємося в переважанні над нею числа церковних згромаджень. Якщо наприкінці 20-х рр. ХХ ст. в Німеччині, населення якої перевищувало 60 млн. чол., нараховувалось близько 600 тис. членів спілок вільнодумців (що, у свою чергу, ще не означало факту їх поголовного атеїзму), то в значно меншій за розмірами населення Бельгії (близько 8 млн. чол.) тільки “Спілка християнської робітничої молоді” налічувала до 800 тис. чол. [704, с. 66].

Зростання релігійних рухів, джерелами яких були процеси націотворення в умовах розвитку парламентаризму й демократизму, а також реакція на атеїстичний наступ комуністичної ідеології, було очевидним. В 1925 р. у Римі почав діяти “Міжнародний центр католицьких спілок молоді”. Розросталася й здобувала міжнародного визнання християнсько-філантропічна організація

“Армія спасіння”. Починали виникати правозахисні організації антикомуністичного спрямування: “Ліга боротьби проти переслідувань і рабської праці в СРСР”, “Ліга захисту віри” тощо [297, 1931, № 21-22, с. 24].

Волинський часопис “Духовний сіяч” (Крем’янець) за 1930 р. звертав увагу читачів, що у 1928 р. понад 2 млн. робітників світу належали до Інтернаціоналу християнських робітничих професійних союзів, центр якого знаходився в Утрехті (Голландія). Серед них було близько 180 тис. голландців, 72 тис. німців, 20 тис. поляків, 15 тис. бельгійців [328, 1930, Ч. 5, с 64].

Ліворадикальна меншість світового соціалістичного руху черпала стимули боротьби у прикладі СРСР. Проте пересічному громадянину за кордон не завжди потрапляла об’єктивна інформація про події в Радянському Союзі. Міфи про життя в країні Рад поширювались як засобами більшовицької пропаганди, так і внаслідок природної ідеалізації людьми подій поза їх середовищем. Наявність у західному суспільстві гострих соціальних проблем індустріальної доби, розв’язання яких задекларував Радянський Союз, робило його приклад притягальним, а досвід – спокусливим. І це було фактом, не дивлячись на досить сильну антирадянську контрпропаганду західних урядів.

У багатьох країнах набув поширення рух, який знайшов організаційне оформлення у створенні в 1924 р. у Відні Інтернаціоналу пролетарських вільнодумців (ІПВ). Наприкінці 20-х рр. ІПВ налічував у своїх лавах близько 1 800 тис. прихильників [354, с. 260]. Дані на 1930 р. повідомляли про збільшення числа його членів до 4 млн. чол., але поповнення відбулося переважно за рахунок зростання безвірницьких осередків в СРСР. Спілка войовничих безвірників (СВБ) СРСР входила в ІПВ “на правах члена Інтернаціоналу”. Всеукраїнська рада Спілки войовничих безвірників України, делегувала на конгреси ІПВ своїх представників у складі загальносоюзної безвірницької організації [497, с. 51].

У листопаді 1930 р. на IV конгресі організації до керівництва поряд із німецьким комуністом Майнсом, було обрано трьох радянських представників із проводу СВБ – О. Ярославського (М. Губельмана) (голова ЦР СВБ),

А. Лукачевського (заступника голови ЦР СВБ) та М. Шейнмана. Такий склад керівництва міжнародної організації давав підставу поза межами СРСР із впевненістю стверджувати: “Розуміється, що нитки всієї антирелігійної інтриги збігаються в Москві, як центрі III Комуністичного інтернаціоналу” [757, с. 9].

Отож, зростання міжнародної напруженості, одним із центрів якої був СРСР, пролягало й через площину вільнодумства, ставлення до церкви. В той час як західні соціал-демократи (німецькі, австрійські, бельгійські, французькі, італійські, угорські, польські та ін.) і навіть комуністи усвідомили безцільність і аморальність боротьби проти релігійного світогляду та церкви, в СРСР продовжували уперто триматися догматичних аксіом Марксової соціометрії.

Шляхи впливу міжнародних факторів на церкву в Україні. Їх слід розуміти в більш широкому культурному контексті, аніж безпосередня взаємодія суб’єктів церковних взаємин, а також у більшому хронологічному діапазоні, аніж час безпосередніх контактів, дозволених радянською владою.

Серед них прозоро виступали мотиви поширення ідеологічного впливу СРСР на міжнародній арені. Останні витікали з інтернаціоналістських теорій, трансформованих у форму радянського месіанізму (світової революції).

На потребу розширення зовнішньоекономічних зв’язків, зокрема, досить помітний вплив справили обставини внутрішньополітичної (неп: 1921–1928 рр.) і зовнішньополітичної кон’юнктури (світова економічна криза 1929–1932 рр.). Про таку потребу свідчить явище зростання валового обсягу хлібного експорту СРСР, що відбувалося до 1926/27 р. Досягши рекордного показника – 3 млн. т., воно зазнало різкого десятикратного спаду. Водночас світова економічна криза 1929–1932 рр. створила сприятливу кон’юнктуру для розширення імпорту [645, с. 31, 52], зокрема – техніки для новобудов сталінських п’ятирічок.

В тяжких умовах економічної злиденності і політичного безправ’я в УСРР жевріли надії на економічну співпрацю і допомогу Заходу, особливо – в голодні 1922–1923; 1932–1933 рр. Причому вони реалізовувалися в успішних гуманітарних проектах міжнародних релігійних і, зокрема, християнських організацій, грошових переказах і посилках з-за кордону.

Протягом 20–30-х рр. серед частини українського населення не вгасали ілюзії щодо можливого повалення радянської влади внаслідок військових акцій західних держав. Ці ілюзії знайшли яскравий вираз у розповсюдженні політично опозиційних думок, чуток серед населення, котрі ставали предметом прискіпливої уваги органів ДПУ. Типовим стало явище взяття на облік громадян, які були поміченими у поширенні політично-опозиційних чуток. Так, начальник Веселівського районного відділення НКВС сержант Бродовський 20 січня 1940 р. доповідав Запорізькому обласному керівництву: “На обліку за списком 130 чол. В основному за забарвленням – “пораженці” та “поширювачі провокаційних слухів” [165, арк. 11]. У подібній доповідній записці начальника Запорізького сільського відділення НКВС наводився приклад однієї з таких “провокаційних чуток”, висловлених “з боку колишніх куркулів і церковників (підкреслення наше. – *О.І.*)”: “До Радянського Союзу приймають Литву, Латвію, Естонію, Бессарабію і Північну Буковину:... шкода цих людей, бо вони будуть переживати те, що ми переживали, причому в крутому вигляді і відчують, що таке Радянська влада. Там буде радощів повно, а горя без кінця, коли їх доведуть до того, що будуть сидіти без хліба” [166, арк. 8]. В таких розмовах висловлювалися думки і з приводу становища релігії та церкви.

В усіх країнах є частка людей, які внаслідок своєї професійної, громадської чи релігійної діяльності опинялися по іншій бік державного кордону. Були такі й серед вихідців з України, або тих людей, хто тривалий час навчався, проживав на її території, а відтак – був обізнаний з її проблемами.

Як відомо, католикос-патріарх Грузії Леонід (Окропирідзе) (1919–1921 рр.) був вихованцем Київської духовної академії. Ця обставина підживлювала надії прихильників української автокефалії про взаємодопомогу грузинської та української церков. Керівництво українського автокефального руху в 1920–1921 рр. намагалось навіть реалізувати план висвячення кандидатів на єпископів для української церкви в Грузії [246, с. 79, 439, 508-513], надсилаючи туди свою делегацію. Проте місії не судилося бути виконаною. Виїхати за межі радянської України членам делегації не вдалося.

Вихованцем Київської духовної академії, яку закінчив у 1892 р. зі званням кандидата богослов'я, був і один із наступних духовних лідерів грузинського народу – Калістрат (Цинцадзе) [368, с. 65]. З 1932 по 1952 р. він обіймав пост католикоса-патріарха Грузії.

Свідченням невпинності культурних контактів між православними церквами і всієї православної спільноти з духовним центром православного сходу – Вселенським патріархатом, були відвідини церковними делегаціями Фанару (в тому числі й українськими) та участь патріархату в міжнародних церковних форумах – Стокгольмській (1925 р.), Лозаннській (1927 р.) конференціях.

Доречно пригадати, що патріарх Константинопольський Фотій II (1929–1935 рр.) одержав свою освіту в Німеччині [461, с. 15]. Новообраний у 1930 р. патріарх Сербської православної церкви 51-річний митрополит Варнава (1930–1937 рр.) свого часу скінчив Петербурзьку духовну академію, а єпископське свячення прийняв від Вселенського патріарха [328, 1930, Ч. 9, с. 115]. Керівник Елладської православної церкви Хризостом I (1923–1938 рр.) отримав свою богословську освіту не тільки на Афінському богословському факультеті, а й у Київській та Петроградській духовних академіях [368, с. 79].

Як дозволяють зрозуміти розпорядження Міністра сповідань і народної освіти Польщі за 1929 р., серед осіб духовного сану та викладачів духовних навчальних закладів цієї країни було чимало таких, хто отримав освіту в Київській, Петербурзькій, Московській, Казанській духовних академіях та російських університетах до революції 1917 р., а також тих, хто навчався в університетах Греції, Болгарії, Югославії, Чехословаччини [217, с. 177].

Навіть серед парафіяльного духовенства Української Синодальної церкви зустрічаємо таких, що змінювали юрисдикцію Польської православної церкви на підпорядкування Всеукраїнському Священному Синодові.

Відчуття загальної єдності України (як і всього СРСР) із зовнішнім світом жило явище масової політичної еміграції після перемоги більшовицької диктатури. Емігранти, не маючи наміру повертатися на батьківщину, досить

уважно продовжували слідкувати за подіями, листуючись із членами родин на батьківщині, читаючи пресу тощо. Свідченням таких контактів є опубліковане листування прот. Дмитрія Галевича зі своєю родиною у Німеччині [278]. Нагадаємо, що до жовтня 1920 р. тільки в європейських країнах опинилося близько 2 млн. вихідців із теренів Російської імперії, а всю російську еміграцію початку 20-х рр. ХХ ст. оцінюють в 3–4 млн. чол., серед яких більшість склали православні віруючі [937, с. 365].

Таким чином, цей зв'язок з еміграцією, який у більшій мірі підтримувався нею ж, був для радянської України опосередкованим зв'язком із православними співвітчизниками і християнськими церквами світу. Явище еміграції спонукало до дії активні в політичному відношенні емігрантські кола. Врешті сам факт політичної еміграції свідчить про потенційну політичну та ідейно-культурницьку активність її учасників.

Релігійно-культурницьку активність еміграції живило відчуття необхідності допомоги співвітчизникам, осмислення уроків російської революції та прагнення наблизити політичне визволення батьківщини від більшовицького засилля. Така ідея підводила до усвідомлення негативних наслідків зневажання релігією, кликала до релігійного пробудження, розгортання діяльності релігійних інституцій заради пошуку міжнародного та міжцерковного порозуміння.

Доречно пригадати, що своїх представників за кордоном мали найбільші православні конфесії України.

УАПЦ мала таких представників у країнах Центрально-Східної Європи – Польщі, Чехії, Югославії, Болгарії та Східних церквах (С. Шелухін), у країнах Західної Європи (Є. Бачинський) та Америки (архієп. Іоанн Теодорович) [552].

Українські обновленці покладалися у своїх контактах із зовнішнім світом на митр. Іоанна (Кедровського), делегованого російським Синодом до Сполучених Штатів Америки, але останньому не вдалося пересилити вплив серед православної пастви прихильників ортодоксальної церкви, яких очолював митр. Американський і Канадський Платон (Рожественський) [937, с. 393-

394], а з 1933 р. – Веніамін (Федченков) [229, с. 911]. Американська обновленська єпархія, що діяла з 1923 по 1934 рр. під началом митр. Іоанна (Кедровського), з 1934 по 1944 рр. була очолена Миколаєм (Кедровським).

Активно поводи́ла себе російська еміграція, об'єднана в Російську православну церкву закордоном (РПЦЗ), яка внаслідок своєї чисельності часто організаційно превалювала в емігрантському національно-церковному русі. Частина російських парафій Західної Європи на чолі з митр. Євлогієм після декларації митр. Сергія про політичну лояльність більшовицькій владі (1927 р.) увійшла під юрисдикцію Константинопольського патріархату. У 1931 р. патр. Фотій II своєю грамотою утворив Західноєвропейський екзархат для російських парафій. Його очолив митр. Євлогі́й (Георгієвський) [571, с. 453].

Письмові й представницькі контакти з православними країнами світу, наявні в 20-х рр. ХХ ст., тривали і протягом наступного десятиліття, будучи ниткою інформації про загальносвітові, загальноправославні події. Іноді вони набували характеру туристичних відвідин найбільших центрів СРСР, в ході яких емігранти та релігійні діячі мали змогу скласти власне уявлення про тяжке становище церковних організацій та переслідування релігії у радянській Україні. Матеріал про одну з таких подорожей уміщував редагований І. Огієнком журнал “Наша культура”, який у 30-х рр. видавався у Варшаві [284, с. 406-409].

Очевидці церковного життя в УСРР виступали перед закордонною громадськістю з відповідними доповідями та рефератами [809].

Серед радянських громадян приводи для контактів були більш прозаїчними. Скоріше, це були навіть не контакти, а відчайдушні спроби покинути “комуністичний рай”. Після вдалих втеч їх учасники ділилися своїми спогадами й враженнями про духовний світ більшовицької України. Їх розповіді з'являлися на сторінках закордонних духовно-релігійних і громадсько-політичних та літературних часописів [285; 633; 796].

Офіційні контакти релігійних організацій Заходу і радянської України практично обриваються вже на початку 30-х рр. Останнього офіційного листа

від УПЦ, очолюваної митр. Іваном Павловським, Українська Православна Церква в США отримала в серпні 1931 р. І тим не менше, за умов відсутності безпосередніх зв'язків (власне, їх неможливості в контексті нового політичного курсу в СРСР) між розірваними частками формально єдиної православної церкви України та країн Америки, відчуття конфесійної єдності між ними зберігалось. “Наша Церква в Америці є дочкою тої большевиками “похованої” Церкви, є її наслідницею”, – визначалося в матеріалах Собору УПЦ в США, який відбувся в Нью-Йорку 7–9 червня 1936 р. [237, с. 27].

“Залізна брама” дедалі нижче опускалася перед радянським кордоном. Щоб спостерігати за процесією Водохреща, яка відбувалася на польській стороні вузької річки Вілії, і набрати з річки свяченої води, жителі українського містечка Межиріч (поблизу Острога) мусили проявляти мужність і кмітливість, оскільки радянські прикордонники розганяли людей, не допускаючи їх до води [717].

Розроблений НКВС в 1935 р. і прийнятий на засіданні Політбюро ЦК КП(б)У та направлений для схвалення ЦК ВКП(б) проект Постанови Раднаркому СРСР “Про посилення охорони кордону” визначав не тільки широку прикордонну смугу, перелік залізничних станцій, як кінцевих пунктів до забороненої прикордонної зони, а й зобов'язував органи НКВС до 1 березня 1936 р. провести перереєстрацію та обмін паспортів громадян, перенесення жител із радянсько-польського кордону за межі 500-метрової смуги [42, арк. 104-109].

У 20-х рр. вікном у зарубіжний світ, за умов обмеження інших форм міжнародних культурних взаємин, стала релігійна преса. Духовна література виходила друком у радянській Україні з початку 20-х рр. до кінця 1928 р. Переважно це була преса обновленських церков та УАПЦ, а також протестантських конфесій. Вона вміщувала повідомлення про новини церковного життя за кордоном, важливі події загальнохристиянського значення, передруковувала з іноземної літератури матеріали відомих релігійних діячів та статті із зарубіжних видань [Див. напр.: 249; 273; 282; 491; 520-525;

623; 664; 738; 925; 973]. Друкувалися церковні календарі, які знайомили їх користувачів із пам'ятними й важливими подіями в житті католицької та православних церков. Такі календарі випускалися в Москві, Ленінграді, Харкові. Російські видання неодмінно враховували запити й українських читачів. Вони подавали огляд релігійного законодавства, в тому числі й на території України. На їх сторінках знаходимо також послання Вселенського патріарха Григорія VII про запровадження нового календаря в церковному вжитку [248]. Пізніше – в 30-ті рр. – в Україні міг поширюватися лише центральний журнал РПЦ – “Журнал Московской патриархии” (1931–1935 рр.).

Аналогічну культурно-освітню місію по інший бік радянського кордону виконували такі релігійні видання як “На варті” (Володимир-Волинський), “За соборність” (Луцьк), “Місійний вісник” (Ужгород), “Духовний сіяч” (Крем'янець), “Благовісник” (Женева), “Дніпро”, “Сіяч” (Чикаго), “Церковный вестник” (Варшава) та ін.

Невелику інформацію щодо зарубіжного життя 30-х рр. в Україну все ж допускали. Протокол закритого засідання Політбюро ЦК КП(б)У від 23 листопада 1936 р. дозволяє зробити висновок про встановлення керівництвом партії (від імені Раднаркому УСРР) певних фінансових квот на придбання іноземної періодичної літератури. Таку літературу отримували Академія Наук, наркомати, видавництва, спілки письменників, художників, комітет мистецтва, Центральна технічна бібліотека ім. К.В. Сухомлина. Загальна сума фінансування на придбання цієї літератури в 1936 р. становила 80 тис. крб. [43, арк. 135-136]. В переліку 60 установ, які здійснювали книгообмін із закордоном через відділ книгообміну Всесоюзної бібліотеки ім. Леніна на 14 лютого 1941 р. значилися 3 установи з України: Українська книжкова палата, бібліотека Української Академії Наук, Державна бібліотека ім. Короленко [79, арк. 32-34.]. У свою чергу, іноземні посольства, організації та окремі особи протягом 30-х рр. користувалися можливостями оформити підписку широкого кола журналів і газет, що видавалися в СРСР. Лише в 1940 р., у зв'язку з

посиленням небезпеки війни, коло газет було обмежене центрально-республіканськими, а число галузевих журналів скорочене [79, арк. 2-3].

Таким чином, обставини міжнародного й внутрішньодержавного суспільного життя 20–30-х рр. ХХ ст. обумовили обмежений, політизований, але безперервний та резонансний соціокультурний обмін і розвиток міжцерковних, міжправославних взаємин.

В 30-ті рр. внутрішньополітична ситуація в СРСР суттєво змінилася. Прояви релігійного новаторства в західноцивілізаційному контексті стали практично неможливими, оскільки на перший план висувалися завдання пошуку шляхів виживання церкви за жорстких умов комуністичної модернізації на шляху до тоталітарної диктатури.

Модернізаційні процеси в українському православному середовищі поза межами СРСР тривали. Їх яскраво демонструвала Польська Автокефальна Православна Церква, українська за більшістю свого складу. Вона продовжила реалізацію програм, розпочатих у 20-х рр., які були спрямовані на розширення вжитку національної мови в літургійній практиці, розбудову соборноправності церкви. Вірність принципам оновлення церкви демонстрували православні віруючі українці далекої діаспори – Америки та Канади.

Стоячи на порозі модерної епохи, східно- і центральноєвропейські суспільства змушені були розв'язати питання, яке тривалий час залишалося без відповіді: як органічно узгодити старий, традиційний культ і усталену релігійну свідомість з дією таких явищ, як націотворення, секуляризація думки, індустріалізація й інтернаціоналізація виробництва, раціоналізація життя. Модерна епоха вимагала оживлення старих релігійних шаблонів, їх оновлення. Вона неминуче призводила до розкуття православної релігійної думки.

Православна церква на арені історії ХХ ст. виступала як ар'єргард західної модернізації, який ще недавно був твердинею традиціоналізму.

Найбільший радикалізм виявили ті суспільства, де вузол суперечностей був затягнутий найміцніше – в колишніх імперіях: Російській, Оттоманській, Австро-Угорській. Отож, православним церквам цих суспільств на певний час

судилося стати у перших лавах новоєвропейської історії, втягуючи в модернізацію духовної сфери порубіжні іноконфесійні спільноти. Питання модернізації підняли церковні еліти націй, котрі, у більшості, відзначалися неповнотою етносоціальної структури. Цим елітам удалося піднятися над традиційною свідомістю затемненої у соціально-культурному відношенні маси, прирікши себе на нерозуміння з боку значної частини останньої. Початкові форми церковної трансформації виявилися занадто радикальними для консервативної релігійної психології. Це спричинило хвилю реакції на занадто революційні дії. Відтак розв'язання цього питання вилилося в резонансні релігійні та церковно-політичні конфлікти, які зумовлювали малопередбачувані кінцеві результати від впровадження церковних реформ.

Поряд із провідною тенденцією проголошення церковних суверенітетів спостерігаємо феномен інтернаціональних церковних та антицерковних рухів як прояв модернізації.

Відбувався безперервний та резонансний, хоча й обмежений та політизований, соціокультурний обмін між церквами та віруючими, у тому числі – з України. Форми контактів були різноманітними: обмін делегаціями, міжнародні конференції, здобуття освіти в інших країнах, еміграція, робота закордонних представників, листування, журналістська, наукова діяльність, міжнародний туризм, анексія СРСР територій Західної України та Білорусі 1939–1940 рр.

Активна діяльність представників УАПЦ та Синодальної церкви у громадському й культурному житті на еміграції показала ресурси вітчизняної модернізації, потенційну можливість православних українців брати участь у проектах модернізації церкви, відкритість для міжконфесійного діалогу.

Вивільнення революційної енергії народів країн, які прагнули до свободи, демократії, духовного оновлення, надало сильний імпульс європеїзації православ'я, сприяло поглибленню процесу модернізації християнської церкви в цілому, яка в Західній Європі почалася ще з часів Реформації XVI ст.

3.2. Розлом православної церкви як явище формування нової структури в національній революції (1914–1922 рр.)

Роль національної революції у поглибленні інституційного розколу православної церкви та формуванні нової структури українського православ'я важко переоцінити. Революція вивела на шлях історії соціальні сили, що перебували в стані інертності та включила механізм реструктуризації церкви.

Вважаємо за доцільне окремо зупинитися на з'ясуванні ролі й місця революції у генезі інституційного розколу православ'я в Україні.

Переходячи до такого аналізу, звернемо увагу на принципову обставину: національну революцію будемо розглядати від початку світової війни 1914 р., яка збурила соціальні суперечності, до початку 20-х рр. – умовно, як це простежується у випадку церковної революції – до 1922 р. включно. Підстави для такого контексту вбачаємо в громадсько-політичній активності населення цієї доби. Активність зазначеної доби не була втиснена владою в рамки ідеологічної уніфікації. Фактор тимчасового збереження громадсько-політичного плюралізму мав реальний вплив на церковне будівництво. Врешті це проявилось в завершенні церковного розколу українського православ'я та створенні двох самостійних конфесій – Української автокефальної православної церкви та Всеукраїнської православної автокефальної синодальної церкви, – у власній назві яких серед ключових слів були – “українська” й “автокефальна”.

Межею, за якою почалося утвердження ідеологічної монополії, стала антицерковна кампанія *державного* розколу церкви. Безпосередньо вона була ініційована бюрократичними важелями партійно-державного апарату.

Це сталося на кон'юнктурі жорстокого голоду 1922–1923 рр., цинічно використаного заради прискорення комуністичної модернізації суспільства.

Перша світової війни і початок церковної революції. Революцію релігійної свідомості стимулював глобальний політичний конфлікт – перша світова війна. Вона одразу почала втягувати церкву у вир соціального протистояння: мобілізація при агітаційній підтримці духовенства; розширення числа священиків, відправлених до театру бойових дій; зміна традиційної

поліконфесійної палітри регіонів; людські й матеріальні жертви – усе це стало додатковими чинниками активізації церковного реформаторства. Але дія цих чинників проявилася не одразу.

До певного часу, доки не зійшла перша хвиля шовіністичної істерії й псевдопатріотизму, роздмухані “згори”, церковні проблеми ніби затухли на тлі вогнища загальної біди.

Наростання соціальної напруженості, спричиненої війною, викликало новий розряд невдоволення церквою. Передусім, це стосувалося її зв'язків із державою, зрощування інтересів із пануючими верствами, пограння ідеалів первісного християнства, бюрократизації її устрою.

19 січня 1916 р. газета “Новое время” опублікувала статтю за підписом митрополита Петроградського Птирима (Окнова) “Про улаштування православної парафії”, в якій обґрунтовувалася необхідність реформування парафій. В якості обов'язкових реформ автор називав вибори парафіянами кліру й надання в розпорядження парафіян церковного майна.

Запобігаючи посиленню реформаторських настроїв, Синод 4 березня 1916 р. “з огляду на очікуване видання нового закону про влаштування парафіяльного життя” звернувся безпосередньо до місцевої церковної адміністрації – єпископату й настоятелів церков. Їх зорієнтували на активізацію адміністративно-управлінської та пастирсько-виховної діяльності “для підготовки парафій до оживлення парафіяльного життя”. Настанови пронизувала ідея забезпечення керованості цього процесу. Вони зобов'язували єпархіальні управління взяти на себе копітку й методичну роботу з консолідації церкви, вирішення суперечностей між парафіянами й кліром [57, арк. 43-44]. Синод пропонував влаштовувати регулярні окружні, повітові та парафіяльні збори духовенства за участю віруючих, “терпляче відноситися до невдоволення мирян”, залучати до роботи братства, піклувальні ради, жінок, організувати бібліотеки, аптеки, богадільні, влаштовувати благодійні акції.

9 серпня 1916 р., відповідаючи на рапорт митрополита Петроградського Птирима про збільшення числа єпархій і більш зручний розподіл кордонів

деяких із них, Синод прийняв постанову про розширення повноважень вікарних єпископів [57, арк. 65].

Таким чином, виділяємо 1916 рік як переломний в ході світової війни у справі продовження реформування православної церкви в Росії й Україні.

Участь українського суспільства у світовій війні пробудила серед наддніпрянських і західних українців розуміння національної ідентичності, привернула їхню увагу до релігійних відмінностей. Війна призвела до переміщення на схід матеріальних церковних цінностей і пам'яток, духовенства, віруючих різних сповідань, що вносило елемент культурного впливу та активізації релігійної думки.

Новітні церковні ініціативи. На початку 1917 р. дебати й дискусії щодо реформування церкви розгорнулися з новою силою.

Реструктуризація церкви пролягла по лінії російських та українських національно-політичних інтересів, всотала відмінне бачення різними силами української проблематики, зокрема – ідей української національної самобутності, національної культури, національної державності.

Суспільство ставало дедалі світським. Секуляризація відбувалася нелінійно за умов калейдоскопа політичних режимів, нерівномірності темпів формування націй, ідеологічного впливу модерних політичних теорій та консерватизму курсу офіційного православ'я.

Лютневі антимілітарні виступи 1917 р., які набули всеросійського масштабу, поставили інституційну трансформацію церкви у практичну площину. Етапи подальшої структуризації політичних сил усередині православної церкви в Україні виявилися залежними від розгортання визвольних змагань українського народу. В кінцевому результаті логіка їх розвитку визначилася поразкою боротьби за державну самостійність.

Демократичний характер революції та активізація нею національних рухів розкували церковну ініціативу не тільки в середовищі вузького кола інтелігенції, а й селянства, робітників, солдатів. Це продемонстрували широкопредставницькі церковні зібрання та з'їзди, що увібрали весь спектр

церковного електорату. Типовий приклад: “Діяння Катеринославських зборів представників кліру й мирян православної церкви 21 і 22 березня 1917 р.” повідомляли, що перше подібне зібрання в Катеринославі, яке було скликане 7 березня того ж року, було зібранням “пастирів, ченців, дияконів, псаломщиків, корпорацій місцевих духовно-учбових закладів, учителів церковних шкіл, чиновників духовної консисторії, церковних старост і мирян”. Загальна чисельність його учасників перевищувала п’ятсот чоловік [69, арк. 2].

З новою силою заявив про себе рух за демократичні церковні реформи й адміністративну самостійність українських єпархій. На єпархіальних з’їздах духовенства й мирян, які відбулися весною 1917 р., приймали ухвали про запровадження виборності духовенства та церковних посад, залучення широких верств віруючих до церковного врядування. Йшлося про створення гласного незалежного духовного суду, перебудову системи духовної освіти. На з’їздах у Полтаві, Кам’янці-Подільському, Катеринославі та ін. містах залунали вимоги до автокефалії. На єпархіальному з’їзді в Полтаві 3–6 травня 1917 р., після доповіді прот. Феофіла Булдовського “Про українізацію церкви” [801; 70, арк. 1-8], прийняли постанову про введення української мови в богослужіння, відновлення українських чинів, обрядів і звичаїв, про “розмосковлення церкви на Україні” та ін., які мали вагомий вплив на розвиток подій у православній церкві [241, с. 994–995].

Єпархіальні з’їзди порушили питання про скликання Всеукраїнського церковного Собору. На засіданні Київської єпархіальної церковної ради при єпископі створили комісію у справі підготовки Собору. До її складу увійшли: єп. Уманський Димитрій (Вербицький), протоієреї В. Липківський, П. Погорілко, П. Тарнавський, проф. В. Зінківський та ін. [311, 1917, 22 червня].

Шлях до втілення ідеалів визначали по-різному. Одні орієнтувалися на набуття українськими єпархіями автокефального статусу, інші – на модернізацію в рамках всеросійської системи. Розбіжності ослаблювали

демократичний фронт, а в перспективі – закладали нову суперечність між прихильниками українського й російського варіантів церковного оновлення.

Час розсіював ілюзії щодо здатності російських еліт піти назустріч демократичній ініціативі національних окраїн. У серпні 1917 р. Тимчасовий уряд заборонив скликання всеукраїнського собору. Ігнорування державною та церковною елітою українських національних претензій, що були природним виявом національно-релігійної самоідентифікації, довершило формування ідеології українського автокефального руху та привело до постановня перших організаційних осередків боротьби за церковну самостійність в Україні (“Братство воскресіння Христа”, Всеукраїнська православна церковна рада).

Роль політичної еліти. Бурхливий розвиток багатопартійності супроводжувався плюралізмом моделей оновлення державного й суспільного статусу церкви [538, с. 92-98]. Але через слабкість національної інтелігенції та засвоєння ідеалу “російського типу інтелігента” церковні ідеї української політичної еліти не відзначалися теоретичною довершеністю та глибиною розробки.

Ліві українські та російські партії соціал-демократів і соціалістів-революціонерів, вдаючись до наслідування західних політичних теорій, легковажили церковною проблематикою, обмежуючись вимогами свободи совісті, відокремлення церкви від держави та націоналізації церковної власності [218, с. 72, 74, 79]. Проте саме ці партії, завдяки їх соціальним доктринам, отримали найбільшу популярність населення [860, с. 36, 49-51].

Центристи й ліберальні демократи – Українська партія соціалістів-федералістів, Українська партія самостійників-соціалістів [194, с. 32-34, 58, 70], як і російська “Конституционно-демократическая партия” [213, с. 327, 335] пропонували загальновизнану формулу від свободи совісті та реформи з врахуванням національних традицій.

Українські консерватори в особі представників Української демократично-хліборобської партії бачили ідеал у збереженні пріоритету православної церкви в Україні – соборної за устроєм.

Російські праві партії (монархічні: “Русское собрание”, “Русская монархическая партия”, “Союз Русского Народа”, “Русский народный союз имени Михаила Архангела”, ліберально-консервативні: “Союз 17 Октября”, “Партия русских националистов”, “Партия прогрессистов”, “Конституционно-монархический правовой союз”) ідеалізували Російську православну церкву, зміцнену зв'язком із державою [213, с. 335, 342-344; 367, 421, 426, 440-441, 449, 457].

Кожен із варіантів пов'язувався з певною моделлю державного устрою. Але очевидною була недооцінка вагомості церковного питання політичною елітою, непродуманість майбутньої церковної політики за умов реалізації програм, неврахування релігійного фактора в державному будівництві.

Отож, множення суперечливих варіантів реформ і їх формулювання на рівні політичних програм стало побіжним проявом втрати організаційно-політичної монолітності РПЦ на етапі консолідації української нації. Підтримка населенням лівих партій, які на загал негативно ставились до церкви і не продумували глибоко свою релігійну політику, тамувало сильний деструктивний для церкви фактор.

Мобілізація народної церковної ініціативи. Навіть найпривабливіші політичні проекти не мали б шансів на життя без відклику в середовищі потужних соціальних сил. Суспільство пробуджувалося. Нація відроджувалася.

Член херсонської громади, ентузіаст українського відродження В. Кедровський у книжці спогадів подав портрет сільського вчителя, соціаліста-революціонера П. Смоли, риси якого була типовими для українського інтелігента. Учитель ставився вороже до церкви. Але під впливом розмов на теми релігії та значення церкви в житті народу з парафіяльним священиком Василем Нетованим, що скінчив Київську духовну академію і був засланий духовною владою до маленького села Херсонського повіту – Дудчину Качарівської волості – змінив свою попередню оцінку. Отець Василій “переконав його, що церква є властиво найдоступнішою для народу установою, із поміччю якої можна дійти до найширших народних мас. Справжня Христова

Церква, казав він, повинна служити народові, нести в його маси освіту, визволяти народ від шкідливих забобонів і служити йому, а не його ворогам. Церкву, як інституцію, українська інтелігенція, революційна та соціалістична, повинна старатися обернути на службу народові...” [599, с. 84]. Відбувалася поступова трансформація свідомості національної інтелігенції, що поверталася до церкви.

Все більш політизовані настрої спостерігалися й у селянському та робітничому середовищі. Часопис “Голос духовенства і мирян Чернігівської єпархії” наводив показовий епізод. Один із делегатів Всеросійського з’їзду духовенства й мирян (червень 1917 р.), член партії соціалістів-революціонерів, простий робітник заявляв: “Кажуть, що соціалісти хочуть знищити і церкви й монастирі; я багато витерпів за соціалізм під час старого режиму, але мушу сказати, що ми не заперечуємо релігії, що і церкви й монастирі у нас будуть, і, якщо вони перейдуть у руки народу, то ще краще будуть утримуватися, аніж тепер” [325, с. 3]. Отже, політичні ідеали представника робітничого середовища не заперечували існування церковної організації. Разом із тим цитована фраза свідчить, що у робітничому середовищі, як і раніше, питання церковних реформ ставилось у залежність від розв’язання соціальних проблем, які вважались першочерговими.

Згаданий часопис констатував схожість відношення до церковних проблем селянства, яке теж прагнуло соціальної справедливості. Він наводив слова на тому ж з’їзді, що пролунали з вуст селянина: “Нам багато тут говорять різні приїжджі вчені про свободи, і про нові порядки, і про республіку, і про те, що віри не треба, та ми так думаємо: нам би землю якнайскоріше взяти у свої руки, а там уже ми і самі розберемо, що нам потрібно; а що різні партії у своїх програмах пишуть, то це нам не закон” [325, с. 3].

Суттєва різниця у відношенні до церкви партійної еліти та соціального загалу, який симпатизував здебільшого економічним положенням партійних програм, була очевидною. Народне середовище переконувало свій ідейний провід у необхідності врахування церковних уподобань.

Важко не побачити посилення впливу в робітничо-селянському середовищі парафіяльних священників, які намагалися бути не простими виконавцями треб, а будителями народного сумління. Втягуючись у вир життя революційної доби, вони коригували релігійну свідомість. У 1918 р. голова Дрищівської хуторянської “Просвіти” Кобеляцького повіту на Полтавщині писав про одного з таких священників – Петра Лукіна, якого прислали до них “за два роки перед революцією”. “Всім нам припав до душі, бо цей священник тільки й дбає, щоб розбудити совість, надати людям досвіду і вести все на краще”. Священик приймав живу участь у діяльності “Просвіти”, “виряджаючи лекції з різних питань” [22, арк. 15].

Характерними ознаками багатьох урочистих зібрань та маніфестацій, що проходили в багатьох містах і селах України, стала активна участь у них духовенства. Як згодом констатував один із провідних діячів УЦР, член ЦК УСДРП В. Винниченко: “Ні один наш видатний революційний акт не обходився без участі попівства. Кожний Універсал неодмінно читався на Софійському плацу, з парадами, з юрбою попів, з церковним дзвоном, молебнем... Такі паради й молебни дуже імпонували масам вояків, як раз-у-раз доводив генеральний секретар військових справ С. Петлюра...” [275, с. 115].

Таким чином, активізація українського духовенства в революції, як складова частина активізації суспільства, знаходила підтримку різних верств населення – селянства, інтелігенції, військових тощо. Проте, демократично-реформаторські прагнення активної частини церкви спочатку були проігноровані лідерами українських лівих партій, які у 1917 р. користувалися найбільшою підтримкою суспільства та очолювали національно-державне будівництво. Це пояснювалося специфікою формування політичної еліти в Україні й несло відбиток догматичного і запізненого сприйняття нею західних соціалістичних теорій на вітчизняному ґрунті та месіанського розуміння російської народної традиції. І все ж, в ході революції визрівала помітна зміна у ставленні українського політичного проводу до церковного питання.

Українська Центральна Рада. Шлях до національної церкви. З постановням на історичній арені Української Центральної Ради – громадсько-політичного органу, що очолив боротьбу українського народу за національну державність, частина духовенства і віруючих сприйняла її як уособлення своїх політичних симпатій та надій. 9 березня учасники пастирських зборів м. Києва делегували до Центральної Ради прот. Н. Шараївського, священників Д. Ходзицького та Г. Чернявського. У квітні представника духовенства П.Ф. Погорілка включили до складу виконкому УЦР [300, № 4, с 2].

Центральна Рада не одразу виявила свою прихильність до церкви та духовенства [докладніше див.: 564, с. 189-230]. Лівих першочергово хвилювали питання усунення церкви із системи економічних відносин: позбавлення її землеволодіння, нерухомості капіталів, впливу на ведення актів громадянського стану, на систему освіти.

Проте церковні справи вимагали посилення державної уваги. Церква реально існувала в суспільстві, а суспільство було релігійним. Рух за демократизацію церкви заявляв про себе в різних формах політичного життя. Тому логіка національно-державного будівництва вела лівих партійних лідерів до конструктивної взаємодії з церквою на благо народу.

До середини грудня у складі секретарства внутрішніх справ створили посаду тимчасового комісара духовних справ. Її зайняв магістр церковного права В. Рафальський. Його ж делегували від уряду до Тимчасової Всеукраїнської православної церковної ради (ВПЦР), що вела підготовку до скликання Церковного Собору. ВПЦР була церковною структурою, створеною на виконання рішення III Всеукраїнського військового з'їзду.

Діючи в контакті з ВПЦР, тимчасовий комісар духовних справ у складі її делегації здійснив візити до Київського митр. Володимира (Богоявленського), якому повідомили про наміри уряду будувати національну церкву [464, с. 19].

На Всеукраїнський церковний Собор делегували товариша міністра внутрішніх справ, члена УСДРП О. Карпинського, який офіційно вітаючи Собор від уряду, закликав вирішити питання про автокефалію.

Коли після Брестського миру Центральна Рада повернулася до Києва, у складі її міністерства внутрішніх справ знову постав Департамент ісповідань. 1 квітня він видав розпорядження церковним інституціям про підтримку зв'язків із “Московським Синодом... не інакше, як через Департамент ісповідань” [40, арк. 20]. Перед консисторіями поставили вимогу не призначати на місця священиків, дияконів, дячків осіб, які не є громадянами УНР.

Департамент звернувся до міністра внутрішніх справ із пропозицією утворити в кожній з десяти єпархій УНР посади особливих єпархіальних комісарів. Пропонувалося, щоб вони діяли при губернських комісарах Центральної Ради й утримувалися коштом держави. З цього приводу розробили відповідну посадову інструкцію [556, с. 122]. 10 квітня запитами до губернських комісарів почався добір кандидатів на згадані посади.

Докладалися зусилля по відновленню роботи Церковного Собору.

Проте, останнім дням квітня 1918 р. судилося стати й останніми днями Центральної Ради. Її неефективна економічна політика та неспроможність консолідувати українське суспільство викликали зростаюче невдоволення населення та окупаційної влади, яка, врешті, і поставила крапку у суперечливій добі українського парламентаризму та демократії.

Еволюція політики Української Центральної Ради до співпраці з національним крилом церкви була свідченням повороту української національної еліти, інтелігенції до ідеї національної церкви. Це означало готовність Центральної Ради до інституційних церковних реформ, їх сприйняття та сприяння у їх проведенні.

Всеросійський Помісний церковний Собор 1918 р. Новим фактором мобілізації релігійної думки в Україні став Всеросійський Помісний церковний Собор. Він відкрився в Москві 15 (28) серпня 1917 р. вперше за 217 років. Собор мав виразний демократичний склад: 299 з 564 депутатів були мирянами. 192 – парафіяльними кліриками і лише 73 – єпископами.

Ліве крило Собору, в якому переважало добре освічене міське духовенство, а тон задавала церковна інтелігенція та професура, виступало за

демократизацію системи церковного управління, намагаючись ослабити позиції чернецтва і єпископату. Учасник Собору й керівник його відділу богослужіння, проповідництва та церковного мистецтва архієп. Волинський Євлогій (Георгієвський) у своїх споминах згодом писав: “Інтелігенція, селяни, робітники й професори нестримно тягнули вліво. Серед духовенства теж були елементи різні. Деякі з них виявилися тими лівими учасниками попереднього революційного Московського Єпархіального з’їзду, які стояли за всебічну “модернізацію” (підкреслення наше. – *О.І.*) церковного життя” [280, с. 273].

Поточна робота і ухвали Собору мали реформаторський зміст. Їх пронизували ідеї демократизації організаційної структури, церковно-правових відносин, підняття ролі християнської етики [793, с. 40-49]. Вони свідчили про активізацію церкви, піднесення рішучості православного загалу.

Одним із питань, пробуджених демократичною ініціативою широких верств і віддзеркаленням їх традиціоналістської психології стало відновлення патріаршества. Ініційоване ієрархією, воно виростало з ідей 1905 р. і лягало на ґрунт широкого селянського консерватизму, демонструючи специфічну відповідь традиції на виклик модернізації. 5 листопада 1917 р. Собор обрав Всеросійського Патріарха. Ним став митр. Московський Тихон (Беллавін) [471, с. 7, 74].

Скликання Всеукраїнського церковного Собору 1918 р. Посилення церковного централізму непокоїло прихильників оновлення церкви в Україні.

Цей конфлікт поглибила військова інтервенція Радянської Росії проти України, що почалася в грудні 1917 р. Зовнішній фактор прямої військової сили та інтервенція більшовицької ідеології, яка її супроводжувала, стали суттєвим гальмом інституційної модернізації українського православ’я.

Історичного значення для мобілізації української національної та релігійної свідомості в цей час набуло скликання Всеукраїнського церковного Собору (7 січня 1918 р.) та проголошення державної незалежності України ІV Універсалом Центральної Ради (9 січня 1918 р.).

Собор зібрав 279 делегатів із різних регіонів України, в тому числі з Холмщини та Галичини. Він поставив найпроблемніші питання: організація вищого та єпархіального управління, проведення реформ парафіяльного устрою, українізація церкви, внесення змін у систему духовної освіти, реформування церковної економіки [240, с. 4; 241, с. 997]. Для їх вирішення сформували відповідні комісії під начальством єпископів. Впливову групу членів Собору склали прихильники радикальних національних реформ. 13 січня з програмною доповіддю “Відродження української Церкви” перед делегатами виступив проф. І. Огієнко. Доповідь справила сильне враження на аудиторію. Як згадував її автор, весь Собор встав, щоб заспівати “Ще не вмерла Україна”. Встали навіть єпископи, троє з яких підійшли й поцілувались з промовцем [556, с. 124]. Але об’єднаним ідеєю національних реформ протистояли проросійські делегати.

Конфлікту, що назрівав з-за питань реформування церкви все ж не сталося. 19 січня роботу Собору призупинили. Бомбардування міста більшовицькими військами Муравйова, що наближались до Києва, поширення анархії вимагали перенесення його засідань.

Реформу знову відсунули державно-політичні фактори. Хоча вони не зняли її потреби. Нетривала перша доба української державності та перша сесія Всеукраїнського Собору (7–19 січня 1918 р.) концентрували національно-церковний заряд великої політичної ємності. Він виявився потужним для втілення в життя ідеї створення української незалежної православної церкви.

Структуризація церковних сил. Фракційні об’єднання делегатів Всеукраїнського церковного Собору стали організаційною основою для структурування церковно-громадського руху після Собору.

Структурування йшло двома шляхами. Перший – створення єпархіальних організаційних осередків з претензіями очолити рух до реформ; другий – створення найнижчих організаційних ланок – братств і парафій.

Ще напередодні Собору пролунали пропозиції створення організацій за зразком стародавніх церковних братств XVI–XVII ст., які обороняли

православ'я від польсько-католицького тиску [695]. Восени 1917 р. почало діяти “Братство воскресіння Христа”, що повело діяльність за створення самостійної української церкви. Архієпископа Олексія (Дородніцина), який підтримав цей рух, патріархія блокувала церковною заборонаю “за протиканонічні діяння” [40, арк. 18].

Ідея братств ширилася переважно серед інтелігенції, й в інтелектуальному міському середовищі. Саме там більш гостро усвідомлювалася необхідність глибокої реформи: переосмислення проявів персональної віри (“революція духу”), і демократизація устрою (“соборноправність”). Назви двох тогочасних брошур так і звучали: “Революція духа (з приводу реформи церкви)” та “Соборноправність православної церкви”. Перша з них була опублікована видавництвом “Шлях” [412], з яким співпрацювали такі громадські діячі як Х. Алчевська, М. Біляшівський, М. Вороний, А. Жук, А. Кримський, І. Липа, Г. Хоткевич, О. Олесь та ін. Другу брошуру видало “Кирило-Мефодіївське братство” [674].

У національно орієнтованої частини українського церковного загалу з весни 1918 р. роль консолідуючого центру стало відігравати “Кирило-Мефодіївське братство”, яке формувалося в ході першої сесії Всеукраїнського Собору, а остаточно постало із зареєстрованим статутом 30 квітня 1918 р. Навесні 1918 р. чисельність братства становила 160 чол. [834, с. 245]. За свідченням організаторів, ставлячи за мету “відродження православної національної Української церкви і, признавши, що до виконання цієї справи єсть один спосіб – відновлення освідомлення мас, популяризація ідеї Української національної церкви, [братство] заснувало в собі комісії: лекторську, екскурсійну і, головне, видавницьку” (підкреслення наше. – *О.І.*) [21, арк. 14].

Не маючи підтримки єпископів, братства знаходили підтримку впливових світських сил, національно орієнтованих українських державних структур. За гетьманату відзначаємо факти матеріальної підтримки “Кирило-Мефодіївського братства”, організацію нових подібних братських об'єднань під егідою

держави. 19 липня 1918 р. П Скоропадський затвердив проект статуту “Братства Покрови пресвятої Богородиці при Генеральній козацій раді в м. Києві”. Братство мала очолювати духовна особа обрана гетьманом. Статут визначав, що братство діє під опікою гетьмана – його почесного голови [21, арк. 37].

Більш помірковану щодо інституційних реформ православ'я групу представляла академічна професура. Саме вона у травні-червні 1918 р. склала кістяк комісії, яка підготувала проект конституції Української церкви, що передбачав надання їй широкої автономії у складі Московського патріархату. До складу комісії увійшли проф. В. Екземплярський, В. Завітневич, П. Кудрявцев, Ф. Міщенко, О. Покровський, В. Попов та ін.

Консервативна частина церкви гуртувалася навколо архієреїв, консисторій, монархічних політичних організацій. Її складали чиновництво духовних установ, чорне духовенство, більша частина міського духовенства.

Таким чином, в умовах розгортання національної революції відбувалася структуризацію церковного середовища України в залежності від його політичних уподобань.

Гетьманат. Становлення канонічної церкви. Концепція керівництва Української Держави у церковному питанні полягала в будівництві незалежної від РПЦ канонічної української православної церкви.

Основою для поєднання протиборчих церковних течій Гетьманат пропонував ідеї православної державності та неприйняття радянської влади.

Держава доклала організаційних і матеріальних зусиль на відновлення Всеукраїнського Собору і проведення через нього своєї ідеологічної лінії.

Гетьманат зберіг традиційну схему державно-церковних зв'язків, водночас модернізуючи конфесію. Церква не була відокремлена від держави. Керуючись політичними інтересами, всупереч лінії церковного проводу, уряд надав консисторіям функції місцевих виконавчих органів Міністерства ісповідань. Без погодження з Київським митрополитом затвердили Статут Київської духовної академії; законодавчо реформували систему духовної

школи в напрямі “обмирщення” [314, 12 июля; 306, 1918, 10 июля; 38, арк. 1-2], а духовні навчальні заклади передали в систему Міністерства ісповідань. Така політика супроводжувалася напруженням обох сил, ставлячи питання політичних компромісів між ними.

Дослідивши становище церкви в зазначений період, В. Ульяновський характеризує його як “час поступової адаптації ... в нових умовах модерної, але стабільної державності. *Церква рішуче відходила від старої моделі підпорядкування державі, однозначно обравши позицію: не Церква для Держави, а Держава для Церкви* (виділено В. Ульяновським), що більше нагадувало західний варіант церковної організації” [373, с. 316]. Таку еволюцію можна побачити у численних фактах і подіях, пов’язаних із діяльністю другої та третьої сесій Всеукраїнського церковного Собору. Дві сесії Собору (20 червня – 11 липня) та (28 жовтня – 17 грудня) проілюстрували оживлення ідей соборності, які лунали в програмних вимогах реформаторів.

Таким чином, політика Української Держави заклала основу для модернізаційної розбудови церкви.

Розкол на Соборі. Здобуття церковної автономії. Події в ході другої сесії Всеукраїнського Собору при вирішенні питання організації вищого управління православної церкви в Україні стали ескалацією конфлікту. Вже на початку сесійних засідань активна частина церковної опозиції, апелюючи до гетьмана, констатувала: “Ми бачимо, що ідеї національної – української, демократичної народної, самостійної церкви – затемнюється чужою нам ідеєю московської орієнтації та московського централізму” [392, с. 64]. 7 липня консерватори, користуючись більшістю, позбавили мандатів прихильників демократичних реформ, які обстоювали проект церковної автокефалії. Виключеними з Собору виявилися 46 членів зі складу колишньої ВПЦР, у тому числі духовні особи В. Липківський, П. Тарнавський, Н. Шараївський, а також професори-ліберали П. Кудрявцев, Ф. Міщенко, В. Екземплярський. Заявивши, що ухвали Собору не відповідають національно-демократичним соборним основам церковного

будівництва, вони продовжили боротьбу за більш радикальні реформи церковного устрою.

Розкол на Соборі, маючи в основі недостатній рівень національно-конфесійної самоідентифікації, відзеркалив розлом українського суспільства. Собор став фактором дезінтеграції старої церковної структури.

Серед найвагоміших підсумків роботи Собору стало прийняття 22 липня “Положення про Вище церковне управління”. Воно визначало характер ієрархічних зв'язків православних єпархій України з Московським патріархатом, структуру та компетенцію вищих органів церковної влади. Згідно з цим документом, Українська православна церква проголошувалася автономною у складі РПЦ.

Патріархові лишалося право затверджувати митрополита Київського, благословляти єпископів на українські єпархії (визначених Собором єпископів України) та скликання церковних Соборів в Україні. Патріарх був вищою апеляційною інстанцією в судових справах над єпископами.

Вищим органом церкви мав стати Український церковний Собор, сформований “із правлячих єпископів Українських єпархій.., із вікарних єпископів, що є їх заступниками, кліриків, мирян, обраних на єпархіальних зібраннях”. Собор мав скликатися не рідше ніж у трирічний термін [306, 1918, 10 июля; 38, арк. 1].

Відповідно до існуючої традиції, більшість місць у вищих органах управління надали духовенству. Тим самим консервувалися принципи “єдиноначальності” та єпископського повновладдя.

Постійно діючими виконавчими органами визначалися Священний Собор та Вища церковна рада. Священний Собор, виключно з правлячих єпископів українських єпархій, мав скликатися не менше одного разу на рік. До його компетенції входили питання віровчення, богослужіння, управління, суду й дисципліни. Вища церковна рада відала адміністративними, господарськими, навчально-просвітніми, церковно-правовими, ревізійними питаннями. До останньої допускалися й миряни у кількості п'яти чоловік. Духovenство

представляли чотири клірики, три єпископи та митрополит Київський і Галицький (він же – представник церкви в Українській Державі).

Собор зберіг церковнослов'янську мову в богослужінні, дозволивши проповіді виголошувати українською. Дане рішення не можна назвати послідовно модерним. Практика багатьох сусідніх народів уже тривалий час знала служіння рідною мовою.

Положення “Про Вище церковне управління в Україні” ствердили Собор РПЦ та патріарх. При цьому Помісний Собор вніс низку уточнень, які підкреслювали обмеженість самоуправління Української Церкви [95, арк. 39-40; 94, арк. 7].

Відновлення церковної автономії після двох із половиною століть її нищення заклало канонічні основи для розбудови української церкви.

Структура церковної влади та її поділ на законодавчу й виконавчу, духовну й господарську відповідали зразкам тогочасних автономних церков. Водночас не були предметно окреслені повноваження Всеросійського Собору по відношенню до Всеукраїнського. Можливе втручання патріарха у сферу Київського митрополита робило його безправним, оскільки воно могло торкатися не тільки загальних церковних проблем, а й внутрішніх.

Реформа організаційної структури церкви не була пронизана ідеєю національного відродження. Вона залишала значний простір для адміністративного волюнтаризму з боку патріархії. Тому не випадково “Положення” зустріло рішучий опір національно орієнтованої частини духовенства й мирян в Україні [306, 1918, 10 июля].

Третя сесія Собору протягом 30 листопада – 13 грудня 1918 р. ухвалила “Положення про єпархіальне управління православної церкви на Україні”, яке враховувало загальні суспільні прагнення до демократизації та прогресивні постанови Помісного собору Всеросійської церкви щодо нового формату місцевого устрою церкви [184, арк. 1-10].

Зміна державного курсу прискорила національну модернізацію церкви.

Директорія. Проголошення автокефалії й розбудова національної церкви.

Адміністративна підтримка національного церковного будівництва в УНР подала прецедент проголошення автокефалії державним законом (1 січня 1919 р.). “Вища церковно-законодавча, судова та адміністрацій на влада на Україні належить Всеукраїнському Церковному Соборові”, – проголошував перший пункт цього закону [241, с. 50-51]. Для керівництва церковним життям мав бути створений “Український Церковний Синод у складі 2 єпископів, 1 протоієрея, 1 священника, 1 диякона і 3 мирян і одного священника від військового відомства”.

Реформування церкви йшло в напрямі наповнення автокефалії. Було розроблено та прийнято Статут церкви й низку законоположень Директорії та Ради народних міністрів про тимчасові права єпархіальних церковних рад, українські церковні братства, асигнування коштів на утримання працівників духовного відомства. Статут Української церкви деталізував структуру, повноваження різних гілок церковної влади та принципи їх побудови.

Стверджувалося право Українського церковного Собору на вищу судову й адміністративну владу та визначався його склад. “Собор складається з усіх православних єпископів України та представників кліру, монашества, педагогів духовної школи і мирян... Всі члени Собору – єпископи, клірики та миряни мають на Соборі рівний рішучий голос... Члени Українського Церковного Собору і кандидати до них обираються на три роки на повітових церковних зібраннях в такому числі: два священники чи протоієреї, один диякон, чи дяк та троє мирян. В члени і кандидати до них повітові зібрання вибирають як зі свого складу, так і з других громадян Української Народної Республіки, ісповідуючих православну Віру. Од кожної єпархії, крім того, обирається один представник монашества та один представник педагогів духовної школи. Київська і Почаївська лавра обирають від себе окремих представників. Всі вибори проводяться тайною подачею голосів. Єпархіальна влада не втручається в хід виборів” [25, арк. 1 зв.-2.].

Демократичний склад був притаманний і виконавчій гілці влади, яку очолював Священний Синод. Склад Синоду розширювали до 12 осіб. У ньому рівнозначно мали бути представлені по чотири представники від єпископату, кліриків та мирян. Сфера його компетенції поширювалася на віровчення, богослужіння, управління, право, дисципліну, видавництво, господарство, освіту, діловодство, контроль та благодійництво.

Таким чином, Статут Української православної церкви закріплював її демократичний устрій і відновлення традицій широкої соборноправності. Мирян планували залучити до управління нарівні з духовенством. Виборча процедура відповідала стандартам, які застосовувалися при виборах громадсько-політичних і державних органів в умовах модерної доби соціально-політичної історії. Адміністративний диктат кваліфікувався як невідповідний новим принципам церковної організації.

Держава скеровувала в націотворче русло роботу адміністративних органів: Міністерства ісповідань, Ради міністерства, Українського Священного Синоду, духовних консисторій. Були організовані губернські та повітові курси з українізації для священнослужителів, у ході яких священники й диякони вдосконалювали свої знання з української мови, літератури, історії України й набували практичних навичок для впровадження богослужінь українською мовою [23, арк. 6-6 зв.; 24, арк. 1-1 зв.]. Церковне життя збагачувалося здобутками національної культури – вітчизняними зразками проповідей, колоритом церковних співів, оригінальним живописом, багатством самобутніх стилів архітектури. Було розпочато практичну діяльність щодо перекладу богослужбових книжок українською мовою. Комісія у складі проф. І. Огієнка, В. Біднова, прот. В. Липківського, Ю. Сіцинського, П. Табінського незабаром підготувала до друку “Біблійну історію”, “Книгу діянь апостольських”, “Чин Літургії св. Іоана Золотоустого”, “Молитовник”, “Часловець”, “Требник” [345, 1928, № 2, с 138; 241, с. 1007].

Директорія усвідомлювала важливість визнання автокефалії Вселенським патріархатом [551, с. 34]. Наприкінці січня 1919 р. до Константинополя виїхало

посольство на чолі з О. Лотоцьким, яке готувало ґрунт для міжконфесійного порозуміння та визнання української церкви. Згодом, у 1920 р., його працю продовжив новий посол УНР у Туреччині Ян Токаржевський-Карашевич [Див.: 353, с. 52-62; 844, с. 81–86].

Таким чином, церковні реформи Директорії мали модернізаційний зміст. Вони були зорієнтовані на відродження давніх українських традицій соборноправності в широкому розумінні цього поняття. Взяті для наслідування ранньомодерні зразки української церковної організації (традиції XVI–XVII ст.) в цей час були збагачені новими досягненнями європейської політичної культури (всенародного і демократичного представництва). Тим самим коло українського націотворення змикалося, відновлюючи живу тканину церковного устрою модерної української нації.

Національно-демократичний зміст реформ, започаткованих Директорією, відверто суперечив консервативно-ортодоксальним і проросійським настроям більшості церковних лідерів. Інша суперечність полягала у невідповідності демократичного змісту реформ з авторитарними методами їх впровадження, у декларуванні автокефалії та посиленні одержавлення української церкви. Скликання Синоду, дерусифікацію мови церковного діловодства Директорії доводилось здійснювати, покладаючись на адміністративний ресурс [280, с. 291–302; 299, 23 грудня, с. 12; 53; 54].

І все ж реформаторські зрушення, не дивлячись на їх сумнівну легітимність з точки зору канонічного права, стали важливими віхами для розбудови національної церкви. Вони дали досвід цього будівництва. Завдяки підтримці політичної еліти були зроблені перші послідовні кроки щодо національної модернізації православної церкви в Україні.

Підтримка ідеї української церкви з боку національного уряду привернула увагу широкої громадськості до вирішення церковних проблем.

Інституційні зміни в православ'ї доби Директорії набули невідомої раніше динаміки політичних змагань.

Російські варіанти реструктуризації церкви. Денікінський та врангелівський режими принесли руйнацію модерних конструкцій українського православ'я. Цього вимагали державні доктрини відновлення унітарної у межах колишньої Російської імперії православної структури. У сфері контролю білих армій створили окрему організаційну структуру – Тимчасове Вище церковне управління на Півдні Росії. Воно поширювало вплив і на українські єпархії.

Повернувся до виконання архієрейських обов'язків київський митр. Антоній (Храповицький), ізольований Директорією за політичну діяльність. Створили слідчу комісію для розгляду справ духовенства, яке здійснювало національне реформування церкви [209, с. 237-238]. Діяльність церкви допускалася лише у проросійських формах. В Україні такі ідеї лобіювала різнорідна політична фаланга, консолідована антибільшовицькою та антиукраїнською платформою, про що вже зазначалося при характеристиці політизованої історіографії цієї доби.

Під впливом військово-політичної боротьби, позиції сторін ставали безкомпромісними, віддзеркалюючи зростання російського та українського націоналізмів. Російський табір, навіть в умовах військового протистояння, виявився не в змозі досягнути українську перспективу. Керівник денікінського церковного відомства протопресвітер Г. Шавельський, відзначаючи 2-у річницю заснування Добровольчої Армії, продовжував апелювати виключно до російського етноконсолідуючого чинника: “Там кращі російські (в російськомовному тексті – “русские” – *О.І.*) люди ллють кров і гинуть за єдину Росію. А в деяких місцях тилу різні інтригани і честолюбці продовжують силуватися, щоб роздробити її, аби створити побільше кутків і закоулків, вигідних для їх маленьких і нещасних цілей” [350, № 6, с. 152].

Неважко зрозуміти, що таке контрреформування лише поглиблювало інституційний конфлікт в українському православному середовищі.

Розмежування церкви по лінії національно-політичних інтересів зробилося невід'ємною ознакою суспільного життя доби революції.

Більшовицька альтернатива. Історичні обставини вивели в поле змагань між українськими та російськими силами впливову радикальну силу під інтернаціональними гаслами. Це були більшовики. Вони культивували ідею негативного ставлення до релігії та церкви як гальма суспільного прогресу. Узурпувавши владу в Україні, із весни 1919 р. більшовики почали втілювати в життя атеїстичну доктрину, камуфлюючи її деклараціями про свободу совісті.

Хоча церковне життя ще долало бар'єри комуністичної влади. Зберігаючи національно-демократичний ресурс революційної доби за відносної рівності умов для конфесійної діяльності ідейно строкате середовище рухалося до нової єдності. Почалося формування православних парафій на основі української релігійної ідеології. Це було продовженням реформ, підтриманих Директорією.

Навіть поза межами державного контролю Директорії (яка знаходилася тоді в Кам'янці-Подільському), в Києві виникли перші українські православні парафії. В березні 1919 р. вони об'єдналися у “Всеукраїнську спілку православних парафій” та сформували керівну структуру – “Всеукраїнську православну церковну раду” (ВПЦР). Фактично до весни 1920 р. рада обмежувала свою діяльність Києвом. Але сама назва цього органу, який мав всеукраїнські претензії, свідчила про спадкоємність розбудови української церкви 1919 р. з ідеями, які були висунуті 1917 р. – напередодні Всеукраїнського Собору.

Уже на початку 1920 р. дві національно-демократично реформовані парафії діяли в Полтаві – при Воскресенській і Покровській церквах [175, арк. 50; 804, с. 120]. Етапним пунктом формування нової конфесійної структури стало 5 травня 1920 р. Того дня ВПЦР прийняла революційне рішення: “Вважати українську церкву звільненою від московської зверхності – автокефальною – незалежною – і соборноправною”. Рішення було відповіддю на заборону у священнослужінні, яку наклав 30 квітня 1920 р. керуючий київською єпархією єпископ Черкаський Назарій (Блинов) на парафіяльне духовенство, котре стало на шлях національних реформ.

Ухвала ВПЦР стала маніфестом унезалежнення українського православ'я від Москви і фактом розколу старої єдності.

У 1920 р. про приєднання до Всеукраїнської спілки православних парафій оголосили релігійні громади на Полтавщині, Поділлі, Чернігівщині, в Одесі, Миколаєві, Катеринославі. На початок 1921 р. спілка об'єднувала 42 окремі парафії з усієї України. Отож, фактор державної влади не був визначальним для реалізації проекту оновлення православ'я. Втілення його відбувалося за умов негативного ставлення більшовиків до будь-яких церковних ініціатив взагалі.

Першочергове постання осередків модернізованого православ'я на Київщині, Поділлі, Полтавщині і, зокрема, в губернських та єпархіальних центрах, було проявом сильного українського етнокультурного середовища. Воно свідчило про сформованість еліт, пройнятих всеукраїнськими інтересами та православними традиціями. Регіони, що відзначалися більшою етнічною однорідністю з переважанням у міському середовищі титульної нації [635, с. 75] ставали генераторами формування української національної церкви. Виразна сільськогосподарська спеціалізація цих регіонів, якій відповідала традиційна для українського суспільства соціальна структура населення, забезпечили специфічний відгук на поширення модерних церковних ідей, надавши йому характеру масових релігійних рухів в ортодоксальній тональності.

Водночас більш раннє постання осередків нової церковної структури на Київщині, Полтавщині та Поділлі перетворювало ці єпархії на регіони апробації контроверсійних питань інституційного реформування церкви. Уже 9 грудня 1920 р. на засіданні Київської губернської церковної ради розглядали питання Веприківської парафіяльної ради про відмову свящ. Ю. Коверницького українізувати парафію, якої прагнули віруючі. З особистої доповіді священника з'ясувалося, що причина відмови полягала в тому, що він "принципово не визнає канонічним сучасне становище української церкви" [27, арк. 11]. У вересні 1921 р. стався розкол автокефалістів Полтави. Частина прихильників модернізації виступала за канонічне здобуття незалежності від патріархії, інша,

очолювана свящ. К. Кротевичем, – за негайну автокефалію. Це згодом і використали більшовики, які вбили клин розколу УАПЦ саме в цих регіонах.

Отож, там, де рух починався раніше, успішніше структурувався, там швидше визрівала його ідейна та організаційна диференціація. Політична та церковна еліта була не настільки консолідованою навколо української національної ідеї, щоб однозначно підтримати її виразні етнокультурні форми. Тому з появою УАПЦ розкол православ'я не втратив джерел формування.

Модернізаційний церковний рух продовжився в етнокультурному російському варіанті. Його активісти утримали за собою назву “обновленців”. Він мав перспективу, адже російськомовне та проросійське середовище не тільки продовжувало існувати. Воно було переважаючим серед церковної еліти. Його підживлювала радянська національна політика, яка ніколи не мала українських національних пріоритетів. Названі обставини стали соціальними й політичними факторами церковного руху, який ідейно стояв ближче до російських національних форм.

Розлам старої церковної структури і завершення оформлення нової на ґрунті національної ідеології сталися на Всеукраїнському церковному Соборі Української автокефальної православної церкви 14–30 жовтня 1921 р.

Московський патріархат не пішов на компроміс забезпечення ієрархії нової церкви. Єпископам під загрозою анафемі заборонили брати участь у Соборі. Призначений в Україну патріарший представник – митр. Михаїл (Єрмаков) відмовився благословити Собор і сприяти висвяченню єпископів для церкви, що виходила з московської юрисдикції. Спроба реформаторів уникнути розламу й досягти цивілізованого роз'єднання не вдалася.

Створення ієрархії модернізованої церкви відбулося з порушенням існуючої практики. Через відсутність єпископату, перших двох кандидатів на єпископів хіротонізували соборно – усіма делегатами, які мали священний сан. Факт соборної хіротонії, обґрунтований давніми практиками східних церков (зокрема, Александрійської), зустрів неприйняття православної більшості в Україні та світі. У ньому вбачили розірвання з традицією. Ця подія заклала

глибоке непорозуміння між православними, утруднюючи можливість їхнього єднання.

Ультранегативні оцінки автокефального руху з боку партійно-державного проводу, які стали відчутними від травневого 1921 р. з'їзду Київщини, вказували на проблематичність дозволу скликання нового наступного Собору, а відтак – і сумнівність іншої спроби канонічного створення ієрархії.

Таким чином, нетрадиційна хіротонія була усвідомленою необхідністю, як єдиний шанс, відпущений історією для оформлення національної церкви.

Народний характер руху. Звістки з регіонів давали свідчення народного характеру церковного руху. Постанови повітових з'їздів КНС Київщини та Білоцерківщини про відправу служби Божої українською мовою [31, арк. 18], ухвали Богуславського й Пустовойтівського волосних з'їздів КНС про усунення старого духовенства, яке виявило “нездатність проводити народну культуру й життя по Божому” [28, арк. 12], прихильне ставлення до національного оновлення церкви сільських та волосних ревкомів і рад [29, арк. 38], просвітніх інституцій (Чигиринський повітовий з'їзд учителів, липень 1920 р.) [28, арк. 38] були переконливими аргументами такої підтримки. Від участі в Таращанському повітовому з'їзді просвітніх організацій 23-26 січня 1921 р. свящ. Марко Грушевський виніс враження про сильний рух “знизу” до українізації церкви. Він побачив прагнення “зробити цей устрій наріжним каменем в оновленні людського життя”.

Поява УАПЦ, яка супроводжувалася масовим рухом за українізацію, революційне новаторство церкви, відсутність у її проводі високих сановників, широкі симпатії до цього руху в усіх верствах суспільства створювали атмосферу ейфорії та ілюзій, що цей рух буде підтриманий радянською владою. 8 березня 1923 р. ВПЦР зверталася до ВУЦВК із проханням про звільнення служителів УАПЦ від державних податків, обґрунтовуючи прохання тим, що метою діяльності церкви є “не здобуття матеріальних благ і прибутків, а задоволення релігійних потреб віруючої людності”. У клопотанні пояснювалося: “УАПЦ є організація церковна, що виникла внаслідок сучасної

великої всесвітньої соціальної революції для боротьби з ... старорежимними формами, звичаями і напрямками церковного життя” [32, арк. 1-2].

Характеристики УАПЦ, як “революційної”, “оновленої”, “сучасної”, часті у її ранній період. Типовий приклад: 27 січня 1920 р., намагаючись отримати дозвіл губревкому на видання церковного часопису, ВПЦР між іншим характеризувала свою церкву як модерну організацію: “Українські православні парафії організуються не на підставі старорежимно-монархічних церковних уставів, а на нових статутах, згідно з якими церковними справами керують не самодержці єпископи та попи, а сам народ” [26, арк. 3].

Але підкреслення спорідненості ідеалів церкви та радянської влади виявлялося недоречним. Арешти духовенства, дезінформації й безпідставні звинувачення церковних діячів у злочинній політичній опозиційності [27, арк. 9] швидко закривали перспективу народної церковної модернізації. Ускладнення забирали багато сил для спростування звинувачень і захисту церковних осередків від гонінь. Упередженість влади важким хрестом лягала на плечі віруючих і духовенства. У безлічі випадків вона стала основною причиною неможливості заснування громад УАПЦ. Частина віруючих негативні оцінки влади рано чи пізно приводили до виходу з конфесії.

Таким чином, першою з модернізованих конфесій постала УАПЦ, що свідчило про найсильнішу напругу національної проблеми. УАПЦ дала урок партійно-державному керівництву, змушуючи його корегувати не тільки суто церковну, а й національну політику, аби не втратити ідеологічний контроль над суспільством. Демократичний і національний рухи в православному середовищі, як реальні тенденції модернізації церкви, показали більшовикам найболючіші точки церковної організації. В них і було вбито державний клин.

Під впливом неканонічного походження ієрархії УАПЦ активна частина прихильників канонів об’єдналася в “Організаційний комітет збереження православ’я на Україні” і звернулася до вищої структури РПЦ в Україні – Священного Собору єпископів України. Це відбулося 1921, можливо – на початку 1922 р., про що свідчить текст звернення цього комітету, який не

датовано. Пропонувалося “протиставити новій неправославній церковній організації” “таку організацію православної церкви на Україні, яка б цілком задовольняла справедливі вимоги народу і цим самим могла б охороняти народ від досить небезпечної, при недотриманні цієї міри, спокуси”. Організаційний комітет пропонував створення церковної структури, альтернативної УАПЦ, але подібної їй, оскільки вона мала бути всеукраїнською. Вищий орган церковного управління “може бути названий Священним Церковно-народним Синодом (постійним собором)... для здійснення поточних справ він обирає виконавчий орган (Всеукраїнський Дияконат, який відповідає місцю Церковної Ради), який є відповідальним перед Церковно-народним собором (Синодом) і підлягає його контролю як на сесіях так і через Ревізійну комісію” [39, арк. 1]. Канонічну ієрархію в Україні мав очолювати Митрополит Київський і Архієпископ всея України. Єпископів неукраїнського походження пропонувалося “залишити на своїх місцях”, як і патріаршого екзарха – “представника Святійшого Патріарха Тихона в цей виключної важливості історичний момент взаємин церкви української і російської”. Кандидатом на пост митрополита Київського і Архієпископа всея України пропонували отця Павла Погорілка – відомого українського церковного діяча. Як зазначалося, саме він був “представником українського духовенства” у складі виконкому Української Центральної Ради.

Зауважені мотиви формували нову опозицію в середовищі РПЦ в Україні. Наскільки тривалим могло бути примирення новаторів і ортодоксів у складі єдиної церкви, відповісти неможливо, оскільки в розвиток подій втрутилася державна влада. Сценарій цього втручання, із врахуванням українського фактора, почали прискорено опрацьовувати навесні 1922 р., спекулюючи голодом, про що в українській історіографії писав В. Пащенко. Це побіжно підтверджуємо цікавим документом, збереженим в архівному фонді Наркомюсту РСФРР, який датовано 16 березня 1922 р. Маємо на увазі відпуск листа V відділу НКЮ за підписом П. Красикова на ім'я завідуючого ліквідаційним відділом по відокремленню церкви від держави при НКЮ УСРР І. Сухоплюєва. В ньому висловлювалось прохання дуже терміново надіслати до

Москви всі наявні газетні вирізки й матеріали “що стосуються автокефалії Української церкви як у Харкові, так і в Києві у зв’язку з новою Українською ієрархією в особі гр. Липківського і Нестора Шараївського” [117, арк. 48]. Очевидно, що кампанію дискредитації української ієрархії щойно розробили в кабінетах ЦК РКП(б) і ДПУ. Наркомюст РСФРР, який не планував подібної роботи, відповідаючи на терміновий запит верхів, спішно включався в загальну кампанію і втягував у неї вертикаль органів юстиції. У зазначеному контексті підготовки й проведення державної політики розколу стане краще зрозумілою майбутня реорганізація державного апарату в Україні, що займався контролем за дотриманням законодавства про церкву. Восени 1922 р. центральні й місцеві органи цього напрямку перепідпорядковують із НКЮ УСРР до НКВС.

Але державній режисурі церковного розколу в Україні передував ще один поштовх, до якого влада займала переважно вичікувально-заборонну позицію.

На початок вересня 1922 р. до Києва з’їхались делегати нового Всеукраїнського церковного Собору. Але Собор в останню мить заборонили. Його делегатам дозволили провести “приватну нараду”. Вона й відбулася 2–4 вересня. Ця нарада відома як “засідання членів Київського православного церковного Собору єпископів, кліриків і мирян”.

Після обміну думками про “назрілі церковні реформи”, переважною більшістю голосів делегати висловились “а) за автокефалію.., б) за проведення в церковне життя широкої соборноправності і в) за проведення українізації богослужбового ладу в церковному житті, але без примусу”. Вони закликали Собор єпископів провести ці рішення “в життя в самому найближчому часі”. Проте єпископат у засіданні 5 вересня 1922 р. відкинув вимоги, зауваживши, що питання автокефалії лежить у компетенції Всеукраїнського Собору, а “всі справи церковно-релігійного життя на Україні остаточно вирішуються Священним Собором єпископів”.

Державна влада змогла оперативніше врахувати злободенність піднятих нарадою вимог, аніж проросійська церковна еліта в Україні та Московська патріархія. Перебираючи ініціативу від РПЦ, вона активізувала свою

“допомогу” оновленням, сприяючи “канонічному” розв’язанню їх питань. Це засвідчив Всеукраїнський церковний з’їзд у Харкові 13–16 лютого 1923 р., на якому почалося формування структур нової української оновленської церкви.

Таким чином, модернізаційний, або в синонімічному значенні – оновленський – рух продовжив набуття інституційних форм у Синодальній церкві. Сприяючи її становленню, влада не тільки допомогла частині віруючого суспільства прискорити бажану модернізацію церкви, а й вносила в процес елементи своєї політичної гри.

Згодом, 1925 р., при сприянні влади виникла ще одна православна церква під назвою Українська православна церква, яка в історичній літературі частіше згадується як Соборно-єпископська.

Соціальні параметри нових конфесій у загальних рисах охарактеризовані у вищезазначених дослідженнях А. Зінченка, В. Пащенко, В. Силантьєва, які дають змогу зрозуміти їх чисельність, регіони впливу, ступінь залежності від державної влади. Для унаочнення найбільш важливих показників динаміки становлення нових церков, регіонів поширення, тощо наведемо таблиці, що ілюструють ці показники (додатки З, К).

Не заперечуючи суттєву роль радянської влади й зокрема – органів ДПУ в оформленні оновленських конфесій, стверджуємо, що причетність радянської таємної поліції до їх створення не вмещувало в собі всієї повноти оновленського руху.

Логічно вважати, що до його “спалаху” за умов ранньої радянської доби було причетним все тогочасне суспільство, вражене лівим радикалізмом. Органи політичної влади лише вдало знайшли інструмент і вибрали час, аби досягти максимального політичного ефекту – поглибити розкол церкви з метою “наблизити час остаточного нищення релігії”.

Конфесії, що явили модерну альтернативу РПЦ, невдовзі стали органічними чинниками загальногромадянського життя. Зокрема, станом на 1 січня 1929 р. по 33 округах України Синодальна церква зберігала 1924 парафії, УАПЦ – 846, Соборно-єпископська – 356 [126, арк. 40 зв.], що

становило в загальній масі 43 % від загального числа православних громад. Це співвідношення утримувалося й у 30-ті рр. Станом на 20 березня 1937 р. серед духовенства Вінницької області 40 % були послідовники Синодальної церкви [Підраховано за: 52, арк. 1].

Показники числа парафій свідчили про виразні регіональні відмінності обновленського руху. УАПЦ була найбільш поширена на Київщині, Поділлі, Волині, Полтавщині; Синодальна церква – на Миколаївщині, Харківщині, Чернігівщині, Катеринославщині; Соборно-єпископська – на Полтавщині (Лубенщина), Донеччині, Поділлі.

На початку 1925 р. Синодальна церква навіть чисельно переважала громади Українського екзархату РПЦ на території Одеської, Харківської, Чернігівської губерній. У Катеринославській, Запорізькій, Мелітопольській, Херсонській, Миколаївській, Зінов'ївській, Одеській округах це була друга за чисельністю після Українського екзархату РПЦ конфесія.

В окремих регіонах Донеччини в першій половині 30-х рр. переважаючими залишалися громади Соборно-єпископської церкви. Вони навіть не допускали священників Українського екзархату у свої населені пункти, користуючись при цьому підтримкою місцевої влади.

Функціонування як обновленських, так і ортодоксальної громад знаходилось в безперечній залежності від свавілля влади, яка специфічно протегувала Синодальній та Соборно-єпископській церквам. Випадки підтримки органами ДПУ корумпованого духовенства та церковного активу, використання політичного шантажу, впровадження “сексотів” у церковну мережу були типовими методами агентурних розробок і розкладницької роботи силовими структурами держави, які в рівній мірі застосовувалися по відношенню до всіх конфесій. Це неважко зрозуміти. Як зазначає В. Силантьєв [846, с. 187-188], мережею ДПУ було обплутано Український екзархат РПЦ, Соборно-єпископську церкву, УАПЦ. В цьому ж переконують архівні джерела “особливої папки” ЦК КП(б)У.

Сценарій інституційного розколу РПЦ в Україні протягом революції здається типовим для конфліктології. Він свідчив, що глибокі етноконфесійні конфлікти за умов гострого кризового стану суспільства, нерозбудованої етносоціальної структури, невисокого рівня політичної культури й національної консолідації, не мають шансів ефективного одночасного розв'язання.

Соціальний та політичний радикалізм революційних рухів добре відомий історичній науці. Він завжди слугував предтечею зваженого відгуку на кризові явища, який ішов пізніше за часом. Організаційна несумісність проросійських та проукраїнських сил була визначена відмінністю культурних традицій і політичним характером російсько-українського конфлікту. Представники неукраїнської національності та русифіковані українці не відчували потреби в українській національній культурі, національній церкві й не докладали зусиль до їх відродження, хоча й вважали за необхідне проведення церковних реформ. Вони не мали вагомих ідейних спонук і однозначно не були готові підтримувати українських націонал-реформаторів.

У другому десятилітті ХХ ст. визначалися обриси найбільш полемічних сторін церковного конфлікту (організаційно-структурної, літургійної, канонічної, етичної), здатних у майбутньому виступити як складові частки широкої інституційної реформи православ'я.

Якщо перший національний конфлікт вилився у форму УАПЦ (1921 р.) та її спадкоємиці – УПЦ (1930 р.), то другий розгорнувся в серію менш радикальних за національною доктриною обновленських розколів – Живої (1923 р.), Синодальної, Соборно-єпископської церков (1925 р.).

Оглянувши роль суспільно-політичних подій перших десятиліть ХХ ст. в ідейному та організаційному структуруванні українського православ'я, відзначаємо, що вони відіграли роль потужного прискорювача. Велике значення серед сил прискорення відіграли непопулярні мілітарні потуги імперії, яка намагалася довести свою міць і здатність протидіяти зовнішнім впливам. Намагання просувати індустріальний розвиток, адміністративну реформу та освітні програми, об'єктивно ставали загрозою для існуючих імперських

установ і підривали стабільність соціальних ієрархій [997, S. 89]. Однією з таких ієрархій і була Російська православна церква в Україні, яка зазнала інституційного колапсу.

Початком активної фази розколу та ескалацією конфлікту стали події в ході Всеукраїнського Собору при вирішенні питання організації вищого управління православної церкви в Україні. Собор став фактором дезінтеграції старої церковної структури.

Директорія довершила розлам старої православної єдності заради створення нової. В добу революції більшовики потурали розколові як фактору самознищення церкви. Позбавляючи привілейовану церкву державної підтримки, вони об'єктивно створили умови для самоорганізації на її базі нових об'єднань.

Першою з модернізованих конфесій постала УАПЦ, що свідчило про найсильнішу напругу національної проблеми.

3.3. Комуністична система як фактор інституційного розколу та дезінтеграції православ'я в Україні (20–30-ті рр. ХХ ст.)

Досліджуючи державно-церковні взаємини і статус церкви в радянській Україні 20–30-х рр. дослідники спеціально не характеризували інституційні параметри антицирковної державно-адміністративної системи УРСР та її еволюцію в контексті комуністичної модернізації суспільства, регіональні особливості функціонування антирелігійної системи, роль різних її ланок (особливо – в 30-х рр.) для трансформації церковного устрою.

Тому вважаємо доречним зробити акценти на розгляді зазначених питань з метою визначення ступеня впливу більшовицької антирелігійної системи на організаційне становище православ'я у порівнянні з іншими новітніми факторами дезінтеграції церкви.

Ідейно-теоретичні основи та структура партійно-державної антицирковної системи. Комуністична партія. Політичні ідеали правлячої

РКП(б), сформульовані в програмі 1919 р., вже передбачали витіснення релігії та церкви зі сфери суспільного буття.

КП(б)У, сформована під керівництвом і контролем РКП(б), беззастережно корилася всеросійському центрові.

Сформовані партією органи антицерковної політики визначали зміст роботи відповідних державних структур. На вершині цієї піраміди в 20–30-х рр. стояли: Центральний Комітет та його Політбюро, які виносили принципові рішення. Партійні з'їзди, як правило, лише озвучували та надавали легітимності рішенням, прийнятим попередньо партійною номенклатурою, а наприкінці 20–30-х рр. – особисто генеральним секретарем ЦК ВКП(б) Й. Сталіним.

Міру уваги вищих органів влади до церкви й характер прийнятих ними рішень у 20-х рр. яскраво ілюструють новітні збірки документів під редакцією М. Покровського, об'єднані назвою “Политбюро и церковь”.

Найвпливовішим партійним органом, який втілював таємну політику кремлівського керівництва щодо церкви, була Антирелігійна комісія Політбюро ЦК ВКП(б). Вона працювала з жовтня 1922 [191, с. 3] по листопад 1929 р., тобто до часу реорганізації всього партійно-державного апарату у зв'язку з посиленням одноосібної влади Й. Сталіна в ЦК ВКП(б) наприкінці 20-х рр. Стратегію та основні напрямки роботи комісії спочатку безпосередньо визначав В. Ленін, а пізніше – Й. Сталін. Незмінним її головою був О. Ярославський [831, с. 164, 168] – член Секретаріату й секретар Партколегії ЦК ВКП(б).

Комісія підмінила собою “ліквідаційний відділ” НКЮ, очолюваний П. Красиковим [472, с. 144], який протягом 1918–1922 рр. відігравав ключову роль в антирелігійній політиці, а в середині 1924 р. був розпущений. Це була єдина постійно діюча комісія під безпосереднім керівництвом Політбюро. Вона працювала безперервно протягом восьми років, розглянувши 842 питання, що стосувалися релігійних організацій. Протоколи комісії, введені до наукового обігу С. Савельєвим та М. Покровським, свідчать, що рішення комісії часто були визначальними для долі православних організацій України.

В Україні 27 березня 1923 р. почала роботу аналогічна комісія при Політбюро ЦК КП(б)У, відома як “Антирелігійна комісія при ЦК КП(б)У”, “Всеукраїнська антирелігійна комісія (ВАК)”, “Центральна антирелігійна комісія”. Архівні документи свідчать про її активну діяльність у розпал політики розколу українського православ'я – до 1925 р. включно. У роботі комісії брали участь працівники вищого партійно-державного апарату [556, с. 184]. У час найбільш навального наступу на церкву в середині 20-х рр. правомочність комісії визнавалася навіть за умов участі в її роботі всього чотирьох представників, якщо серед них був присутнім член ЦК або ЦКК. Її робота була інтенсифікована, засідання проходили щотижня [47, арк. 56].

Характер роботи комісії був налаштований на безкомпромісну боротьбу проти православної церкви, внесення розколу в її середовище всіма засобами. На засіданнях приймали рішення про застосування або припинення репресій проти представників вищого православного духовенства (наприклад, єпископів Українського екзархату РПЦ Мелітопольського Сергія (Зверєва), Криворізького та Єлисаветградського, вікарія Одеської єпархії Онуфрія (Гагалюка)), компрометацію через пресу діяльності керівництва ВПЦР – вищого виконавчого органу УАПЦ, застосування економічного тиску на духовенство, про закриття монастирів і молитовних будинків, боротьбу проти поширення “чудес”, навіть (!) про ставропігію Києво-Печерської лаври [47, арк. 56 зв., 59; 45, арк. 5-6; 46, арк. 9, 14]. Крім того, Антирелігійна комісія приділяла значну увагу уніфікації організаційної боротьби проти церкви за взірцями РСФРР, поширюючи на Україну циркуляри ЦК ВКП(б), НКЮ та інших структур державного управління [46, арк. 9] заради більш ефективного, простого та мобільного розгортання цієї боротьби.

Робота всеукраїнської комісії контролювалася Кремлем. Протоколи її засідань надсилалися до Антирелігійної комісії у Москві [45, арк. 4]. Усе листування здійснювалося через ОДПУ. В цьому українська партійно-державна верхівка небезпідставно вбачала недовіру центру. На засіданні комісії 1 березня 1925 р. під головуванням О. Шумського – члена Президії ЦВК СРСР, наркома

освіти УСРР, за участю М. Скрипника – члена Політбюро ЦК КП(б)У, наркома юстиції, а також В. Балицького, В. Логинова, М. Черлунчакевича та двох представників ДПУ – Іванова і Райського, схвалили пропозицію Скрипника: “а) Знестись з антирелігійною комісією при ЦК РКП про те, щоб директиви по антирелігійній політиці на Україні отримувались Комісією при ЦК КП(б)У, а не безпосередньо Держполітуправлінням”.

Проіснувати довше, аніж комісії Політбюро ЦК ВКП(б), їй не вдалося. В документах закритих засідань Політбюро ЦК КП(б)У відомості про її діяльність так само обмежені 1929 роком [556, с. 185]. Отож, українську комісію спіткала доля антирелігійних комісій в інших регіонах СРСР, які були ліквідовані.

Та обставина, що протягом 20-х рр. не була створена керівна структура для регулювання державно-церковних відносин по лінії державного відомства, підкреслює значимість згаданих партійних органів, які руйнували церкву.

Постанова Політбюро ЦК КП(б)У від 19 червня 1925 р. зобов'язала окружні партійні комітети організувати місцеві антирелігійні комісії у складі секретарів окружкомів, завідуючих агітаційно-пропагандистським відділами та начальників окрвідділів ДПУ. До того часу в окремих губернських і окружних центрах діяли бюро та комісії антирелігійної пропаганди (наприклад, в Одесі з вересня 1923 р.) [75, арк. 35-36, 48, 72, 91]. Доповідна записка Агітпропу ЦК КП(б)У про стан антирелігійної пропаганди за 1924 р. відзначала наявність підвідділів антирелігійної пропаганди в п'яти губерніях (Київська, Донецька, Харківська, Одеська, Волинська) і в 15–20 округах (Донбас – 4, Київщина – 3, Харківщина – 3, Одещина – 2, Поділля – 1, Полтавщина – 1) [47, арк. 72].

Серед перших завдань, виконаних окружними антирелігійними комісіями, було проведення вибіркового обстеження релігійного руху, “пророблення питання щодо політичного впливу релігійних організацій на населення”, перегляд персонального складу працівників окружних відділів культів із метою “негайної заміни безпартійних співробітників, безпосередньо зайнятих цією роботою, партійними товаришами” [118, арк. 122; 120, арк. 49].

Паралельно з роботою антирелігійних комісій, компартія посилила міжвідомчу антицерковну роботу. У квітні 1924 р. при Агітпропі ЦК КП(б)У сформували постійно діючу комісію з антирелігійної пропаганди. Її очолила член Антирелігійної комісії Політбюро, завідувача Агітпропвідділом ЦК КП(б)У В. Уласевич. На першому засіданні цієї комісії були представники від Головополітосвіти (Іменик), Південбюро ВЦРПС (Фельдман), Політосвіти КСМУ (Марченко), Агітсекретаріату Наркомзему (Соболева), Всеукраїнського управління сельбудинками (Волобуєв) [46, арк. 1; 118, арк. 50]. Проте з кадровими змінами у складі ЦК КП(б)У, які відбулися з приходом на посаду генерального секретаря ЦК КП(б)У Л. Кагановича (квітень 1925 р.) і його новим натиском проти всіх проявів суспільної ініціативи, активність цієї комісії значно ослабла.

Органи ДПУ. Посилення силового тиску держави проти церкви, яке спостерігалось протягом 20–30-х рр., відбувалося з широким залученням карних структур. Як зазначає В. Ченцов, “на вістрі цієї боротьби”, націленої усією державною системою проти віруючих, знаходилися органи НК-ДПУ [942]. При цьому, В. Ченцов звертає увагу, що вже у грудні 1920 р. голова ВНК Ф. Дзержинський виявив готовність докласти всіх сил керованого відомства до цієї справи: “Лавірувати може тільки ВНК для єдиної мети – розтління попів. Зв’язок (будь-який) із попами інших органів кине на партію тінь – це небезпечна річ” [197, с. 446-447].

Лінія, прийнята Всеукраїнською НК і схвалена партією, орієнтувала на “зруйнування” релігії шляхом тиску на “попівство”. З цією метою вже у 1920 р. органи НК-ДПУ почали брати на облік усе духовенство, мотивуючи це політично-контрреволюційним характером його діяльності.

Уже на початку 20-х рр. НК-ДПУ отримала реальну повноту влади у справі регулювання церковних процесів. Представники ДПУ отримували безпосередні вказівки Антирелігійних комісій Політбюро ЦК РКП(б)-ВКП(б) та КП(б)У. Керівництво органів НК-ДПУ входило до складу цих комісій. Якщо постійним представником ОДПУ в Антирелігійній комісії Політбюро ЦК

ВКП(б) був начальник 6-го відділення секретного відділу ОДПУ Є. Тучков, якого називали “верховним наглядачем церкви”, то в роботі Антирелігійної комісії Політбюро ЦК КП(б)У брали участь голова ДПУ В. Балицький та його заступник К. Карлсон [942, с. 253]. Крім того, на засідання запрошували інших працівників цього відомства – В. Горожанина (начальника Секретного відділу ДПУ УСРР), Диманштейна, С. Каріна, Соколовського. Вони звітували перед згаданими комісіями, подавали в їх розпорядження необхідні інформаційні матеріали, розробляли заходи подальшої роботи.

Реалізація антицерковної політики покладалася на всі гілки таємного відомства. Політичний відділ Всеукраїнської НК вже у травні 1921 р. згідно з постановою Політбюро ЦК КП(б)У (28 травня 1921 р.) вів “глибоку розробку” національного церковного руху “у всеукраїнському масштабі”. Секретно-оперативна частина (СОЧ) органів ДПУ, яка мала структуру на союзному, республіканському, губерньському, а пізніше – окружному, обласному рівнях, щільно контролювала всю поточну роботу, пов’язану з діяльністю церковних організацій та релігійних громад. Протоколи засідань Антирелігійної комісії при Політбюро ЦК КП(б)У в більшості мають позначку попереднього проходження через діловодство III-ї групи секретного відділу ДПУ [47, арк. 20; 49, арк. 1]; збереглося також ділове листування ДПУ з характеристиками діячів православної церкви за підписом уповноваженого V-ї групи секретного відділу ДПУ Лунєва [45, арк. 121]. Реєстраційно-статистичні відділення (РСО) збирали й узагальнювали інформацію щодо кількості й дислокації релігійних громад, церковнослужителів, віруючих. Їх робочі зведення про найважливіші події й настрої населення мали політичний контекст.

В. Пашенко, В. Силантьєв [772, с. 74-75; 846, с. 186-189] звертають увагу на використання фінансових ресурсів ДПУ для допомоги тим православним угрупованням, діяльність яких сприяла церковному розколу. Свідченням цього слугують також відповідні документи з фондів ЦК КП(б)У [47, арк. 21-22; 48, арк. 8-9; 49, арк. 21-22]. Проте, на нашу думку, розмір цієї підтримки оцінюється з явним перебільшенням [556, с. 189].

Органи ДПУ цілеспрямовано спонукали до співпраці верхівку РПЦ, що розглядалося запорукою політичної покірності усїєї церкви, досягши, врешті, демонстративного переходу на позиції “лояльності” заступника патріаршого місцеблюстителя РПЦ митр. Сергія (Страгородського) (1927 р.).

Так само, заходами ДПУ здійснили “самоліквідацію” УАПЦ (1930 р.), інспірувавши політичний процес Спїлки визволення України.

Виявлені факти опозиційності додавали до аргументів про небезпеку церковних організацій. Так, в доповідній записці голови ДПУ В. Балицького до генерального секретаря ЦК КП(б)У Л. Кагановича за 1927 р. повідомлялося про “оживлення української контрреволюції”. Серед інших називалося “шовіністичне угруповання учнівської молоді в Білоцерківській окрузі, що створила “Полуботківську громаду”. У програмі організації існував розділ “Про релігію” [80, арк. 234, 258, 295]. Отож, гнана офіційною ідеологією і репресіями релігійна думка була болючим, проте органічним явищем українського суспільства, що зазнавало метаморфоз більшовицької модернізації.

Таким чином, роль органів ДПУ в антицерковній системі влади була однією з ключових. Саме їх партійно-державне керівництво використало головним зняряддям таємної політики по знищенню церковних організацій.

Центральні й місцеві радянські виконавчі органи. До часу створення антирелігійних комісій по лінії партії та широкого залучення органів ДПУ до боротьби з церквою, координація антицерковних заходів здійснювалась Ліквідаційним відділом (ліквідкомом) НКЮ, створеним 31 травня 1921 р. Це була структура, аналогічна існуючій в РСФРР. Відділ очолив партійний функціонер і представник “червоної професури” І. Сухоплюєв.

Згідно з інструкцією НКЮ від 10 листопада 1920 р., на місцях реалізація державної політики щодо церкви покладалася на губернські та повітові відділи юстиції, яким надавалося право створювати спеціальні “ліквідаційні підвідділи”, а у волостях – на місцеві виконкоми [227, с. 10, 48].

Проте адміністративний характер роботи комісій дисонував правовій системі. Постановою ВУЦВК від 6 вересня 1922 р. передали “ліквідаційний

відділ” та його місцеві органи передали у відання НКВС [13, арк. 2, 4] на правах “ліквідаційного відділення по відокремленню церкви від держави”. Жорстко регламентувалося залучення членів губернських комісій по відокремленню церкви від держави: “голови – завідуючого губвідуправом або його заступника й членів – члена президії раднарсуду і представника губвідділу ДПУ”.

У 1923 р. одіозний термін, який свідчив про намагання влади ліквідувати церковну структуру та релігію взагалі, вилучили з офіційної назви, а відділення перейменували на відділення культів. З 1924 р. це вже був підвідділ культів у складі Адмінвідділу НКВС. В 1927–1929 рр. його очолював інспектор у справах культів, а в 1930 р. – референт у складі Центрального адміністративного управління. Отож, зовнішні зміни керівного державного органу антицерковної боротьби в Україні свідчили про намагання влади діяти проти церкви оперативно, спираючись на адміністративно-репресивні методи. Органи правосуддя усували від регулювання державно-церковних стосунків. Принцип колегіальності (комісія) підміняли принципом єдиноначальності (інспектор).

Після реорганізації місцевих органів юстиції (1922 р.) губернські та повітові ліквідаційні підвідділи й комісії по відокремленню церкви від держави були передані до складу відділів управління, а починаючи з 1923 р. – до складу адмінвідділів губернських і окружних виконкомів.

Органи НКВС та адміністративні відділи на місцях мали зобов’язання втілювати державну політику в галузі церкви, яку реально визначали в кабінетах ВКП(б)-КП(б)У та ДПУ. Одна з таємних інструкцій НКВС за 1929 р., присвячена організації діловодства, відверто називала відділення культів при окружних і районних виконкомах “формальними адміністративними органами по переведенню в життя принципів декрету по відокремленню церкви від держави” [160, арк. 11]. Усі питання, пов’язані з реєстрацією релігійних громад, зміною складу їх керівних органів, скликанням церковних зібрань, переміщення духовних осіб тощо здійснювалися лише за попереднім погодженням центральних або місцевих органів ДПУ.

Робота по цій лінії велася конспіративно. На посади керівників підвідділів культів добирали перевірених осіб, політична діяльність яких не викликала сумніву. Як правило, це були члени або кандидати у члени КП(б)У, чи особи, що мали достатній стаж роботи в партійно-державних органах.

Сталінська модернізація країни трансформувала усю систему державного устрою. Цю тенденцію засвідчили положення Адміністративного кодексу УСРР, введеного в дію з 1 лютого 1928 р. Державна система стрімко еволюціонувала в бік централізму. Окружні адміністративні відділи виконкомів були усунені від перереєстрації релігійних громад, а до виконання цих функцій були залучені районні адміністративно-міліцейські відділи [160, арк. 8-10].

Правлячий режим намагався легітимізувати волюнтаризм конституційними актами. Свідченням цього стало прийняття нової Конституції УСРР (15 травня 1929 р.), яка була пропагандистським жестом, вводячи в оману вітчизняну та світову громадськість успіхами “соціалістичного будівництва”.

Конституція звузила ініціативу релігійних громад. Якщо Конституція УСРР 1919 р. допускала “право пропаганди різних релігійних наук, котрі не переслідують жодних соціальних і політичних завдань” [205, с. 12], то Конституція 1929 р. декларувала лише “волю релігійних визнань і антирелігійної пропаганди” [204, с. 5]. У зв’язку з ліквідацією НКВС УСРР [220, 1930, № 60, ст. 640] і передачею його функцій союзному НКВС (15 грудня 1930 р.), керівництво питаннями державно-церковних відносин було ввірено Секретаріату Президії ВУЦВК.

Завдання централізації партійно-державного апарату, озвучене XVII з’їздом ВКП(б) (1934 р.) проявилось у посиленні особистої відповідальності керівників за доручену їм справу як по партійній, так і по радянській лінії, “встановленні суворої єдиноначальності”.

Реорганізації зазнали й дві державні ланки, що здійснювали таємну та гласну боротьбу проти релігії: ОДПУ та НКВС. У 1934 р. постановою ЦВК СРСР ОДПУ було включене до складу НКВС на правах Головного управління державної безпеки. Об’єднане відомство сконцентрувало надзвичайно широкі

адміністративно-політичні функції й отримало повноваження на формування особливих підрозділів для боротьби з інакодумцями – “трійок” при центральних і місцевих управліннях НКВС. Водночас у складі вищих судових органів створювалися спеціальні судові колегії, яким надали право закритого судочинства щодо “контрреволюційних злочинів”. Постанова ЦВК СРСР від 1 грудня 1934 р., ініційована Й. Сталіним, зобов’язувала слідство вести справи щодо “терористичних актів” прискореним порядком: судові органи не приймати до розгляду клопотання про помилування, а НКВС – негайно виконувати смертні вироки [772, с. 156]. Така модель надавала революційному беззаконню формально-правовий вигляд.

У Секретаріаті Президії ВУЦВК здійснення вищого нагляду за втіленням радянського законодавства щодо релігії та церкви й управління цією сферою поклали на адміністративну групу. Безпосередню роботу здійснювали інспектор та референт у справах культів. Ці посади тривалий час обіймали Ф. Кузнецов, Г. Катунін, Бабич. Подібна реорганізація свідчила про підвищення державної уваги до цієї сфери, але в більшій мірі вона враховувала кроки Москви. Як відомо, в РСФРР ще 8 квітня 1929 р. прийняли рішення про створення постійної комісії з питань культів при Президії Всеросійського центрального виконавчого комітету (ВЦВК), йшла розробка її положення, хоча сама комісія почала діяти лише 30 травня 1931 р. [556, с. 194].

Тривалий час ЦВК СРСР, і, зокрема, Секретаріат його Президії, не займався вирішенням питань церковної політики по суті, “делегуючи ці повноваження” (за рішенням керівництва компартії) республікам. Але у травні 1934 р. Комісію у справах культів при Президії ВЦВК реорганізували в союзний орган – Комісію у справах культів при Президії ЦВК СРСР. 26 травня вона розпочала практичну роботу. Як і попередниця на загальносоюзному поприщі – Антирелігійна комісія Політбюро ЦК ВКП(б) – вона здійснювала загальне керівництво й нагляд за роботою республіканських органів, в тому числі й Комісії з питань культів при Президії ВУЦВК. За умов сформованої на середину 30-х рр. партійно-державної номенклатури вже не мала принципового

значення обставина, що нова антирелігійна комісія була структурним підрозділом вищого державного, а не партійного апарату. На це вказував і її персональний склад. На другому засіданні комісії (16 лютого 1934 р.) прийняли рішення про включення до її складу представників ОДПУ, прокуратури СРСР, ЦК ВКП(б), ВЦРПС, Відділу національностей ВЦВК, НКФ СРСР, Ради національностей ЦВК СРСР, Мособлвиконкому і Центральної ради СВБ [105, арк. 57]. Вищі державні чиновники, що її складали, водночас займали відповідальні посади в центральному партійному апараті. Проте більшість засідань комісії проходила у звуженому колі, що свідчить не тільки про закритий, а й про формальний у колегіальному відношенні характер цього органу. Так, 16 лютого 1936 р. комісія вжила дисциплінарні санкції щодо представника Прокуратури СРСР В. Борисова і Центральної ради СВБ Ф. Олещука, які протягом останнього року відвідали, відповідно, три і чотири засідання з сімнадцяти [108, арк. 85, 89].

Протоколи засідань центральної комісії, статистичні відомості про релігійні організації, повідомлення місцевих радянських органів про стан релігійності населення й боротьби з релігією, справи про закриття церков, збережені в архівному фонді комісії, безпосередньо стосуються характеристики антицерковної системи та становища православної церкви на території України в середині – другій половині 30-х рр. ХХ ст. [106-111; 556, с. 195]. Вони підкреслюють реальне значення комісії для антицерковної роботи в УРСР. Особливо це значення проявлялося у прийнятті рішень про підзаконні акти, які регулювали політико-правовий і економічний стан церковних організацій та духовенства. Такими були, наприклад, “Про порядок подання звітності про молитовні будинки” (26 березня 1936 р.), “Про церковні огорожі” (21 вересня 1936 р.), “Про застосуванні до служителів культів постанови РНК СРСР і ЦК ВКП(б) від 20. VII – 36 про пільги для престарілих колгоспників і одноосібників” (21 листопада 1936 р.), “Про вклади релігійних громад в ощадні каси” (10 лютого 1937 р.) [107, арк. 1, 31, 71-72; 108, арк. 100].

Навіть до реформування в союзну, комісія ВЦВК відіграла регулюючу роль для адміністративних органів в Україні. Вона отримувала на свою адресу (хоча й у незначній кількості) листи з України та відповідала на них, приймала ходоків і давала їм відповіді. Готуючи рекомендації для Президії ЦВК СРСР, вона враховувала адміністративну практику в різних республіках. Так, член комісії й член Президії ЦВК СРСР П. Смідович, висуваючи 14 грудня 1933 р. пропозиції “З питання про порядок залучення господарств служителів культур до обов’язкового постачання: м’яса, молока, картоплі державі в 1934 р.”, підкреслював, що вони спричинені, серед іншого, бажанням врегулювати нормативну практику на території Союзу, зокрема, Росії, України, Білорусі [103, арк. 10–12].

Реформована союзна комісія в 1934 р. заслуховувала звіти представників союзних республік про релігійний рух на їх території, вимагала подання письмових звітів з України [106, арк. 6, 7, 9, 19, 21, 31, 33]. Такі звіти, як, наприклад, звіт “Про практику проведення в життя законодавства про культу в Українській РСР” (16 листопада 1937 р.) слугували матеріалом для пропозицій комісії, із якими вона виходила в Президію ЦВК СРСР [98, арк. 4].

У справі закриття молитовних будинків на території УСРР комісія виступала переважно як апеляційна інстанція. Число розглянутих нею рішень було незначним. Причому, помітна їх частка скасовувала попередньо прийняті в Києві ухвали про закриття церков, а керівництво аналогічної комісії ВУЦВК отримувало після цього несхвальні оцінки та догани. Таким чином центральний апарат підкреслював свою вищість [107, арк. 21, 31, 101-102].

Комісія з питань культур при Президії ЦВК СРСР проіснувала відносно недовго. 16 квітня 1938 р. її ліквідували [556, с. 196]. Припинила роботу й Комісія з питань культур при Секретаріаті Президії ВУЦВК УРСР.

Їх існування ставало зайвим унаслідок концентрації одноосібної політичної влади в країні та вкорінення серед партійного керівництва ілюзорних уявлень про досягнутий рівень безрелігійності суспільства. Російський релігієзнавець М. Одинцов зазначав, що вже в середині 1937 р.

серед партійного й радянського активу набула розголосу думка про “необхідність повної ліквідації законодавства про культури” [750, с. 54]. Отож, доля комісії відповідала цим настроям. Проте 13 травня 1937 р. ЦК КП(б)У ще спробував повернутися до організації при ЦВК УРСР комісії у справах культів. Він визначив її представницький склад: від ЦВК (голова), НКВС, прокуратури УРСР, УРПС та товариства СВБ [147, арк. 1–2]. Проте рішення не було втілене в життя. У Президії новоствореної Верховної Ради УРСР контроль за дотриманням “питань культів” поклали на інформаційно-статистичний відділ Секретаріату.

У штатному розписі вищих органів державної влади та управління за 1938–1941 рр., і, зокрема – Президії Верховної Ради та Ради Народних Комісарів, сформованих за Конституцією УРСР 1937 р., структура органів, які б спеціально займалися питаннями церкви та забезпеченням прав релігійних громад вже не передбачалася. Не передбачено було й посад державних урядовців, які б спеціально відповідали за контроль над дотриманням радянського законодавства по відокремленню церкви від держави в Україні.

Спілка войовничих безвірників. На початок 1926 р. чисельність розрізнених гуртків безвірників в Україні, становила близько 20 тис. чол. [846, с. 123].

Розрізнені громадські організації та гуртки атеїстичного гатунку не вдовольняли партійне керівництво [546, с. 3]. Організація спілки засвідчила кризу всієї попередньої державної антицерковної роботи, її неефективність. Тому, розгортаючи боротьбу проти церкви “єдиним фронтом”, у квітні 1925 р. в Москві проголосили створення “добровільної громадської організації” Спілки безвірників (СБ). Її раду очолив голова Антирелігійної комісії Політбюро ЦК, секретар партколегії ЦКК ВКП(б) О. Ярославський.

Аналогічну структуру більшовики клонували й в Україні, не дивлячись на рішення Оргбюро ЦК КП(б)У про недоцільність спеціального товариства безвірників та необхідність продовження антирелігійної роботи існуючими

партійно-державними силами (серпень 1925 р.), про що довели до відома Центральної ради СБ СРСР [846, с. 123].

Центр розкритикував керівництво антирелігійним рухом в Україні. Результатом стало зміщення відповідальних за агітаційно-пропагандистську роботу в ЦК КП(б)У. Центральний орган СБ СРСР журнал “Антирелигиозник” у травні 1926 р. переконував, що “належним чином керувати природничо-науковою й антирелігійною пропагандою можна лише через громадську організацію” [661, с. 46]. Створення її стало неминучим.

У листопаді 1926 р. ЦК КП(б)У в листі до окружних партійних комітетів уже радив посилити атеїстичну пропаганду через створення мережі осередків Спілки безвірників. У кінці 1926 р. ініціативна група на чолі з Д. Ігнатюком утворила Тимчасову Всеукраїнську раду Спілки безвірників.

СБ отримала завдання здійснювати масову антирелігійну роботу. Її осередки стали провідниками таких антицерковних акцій, як антиріздв'яні та антипасхальні кампанії, антирелігійні марші, карнавали, вистави, в ході яких висміювали та цькували духовенство й віруючих. Безвірники поширювали атеїстичну літературу, вели агітацію та пропаганду. В Україні видавався журнал “Безвірник” (1925–1935 рр.) та газети “Войовничий Безвірник” (1929–1935 рр.), “Безбожник” (1937–1941 рр.), неперіодична література.

Таким чином, поява Спілки не тільки уніфікувала форми антицерковної боротьби, які були орієнтовані здебільшого на атеїстичну пропаганду словом, а й відкрила певний етап розгортання масової антицерковної роботи.

11–14 травня 1928 р. у сесійній залі ВУЦВК [308, 1928, 12 травня] (що промовисто говорить про одержавлений характер акції) провели Перший всеукраїнський з'їзд СБ, на якому проголосили основні напрямки її роботи та обрали керівний орган – Всеукраїнську (Центральну) раду (ЦР). Останню очолив завідуючий Агітпропом ЦК КП(б)У Маркітан. Після нього керівниками СБ так само були високопоставлені партійні функціонери та державні чиновники – О. Шліхтер (кандидат у члени Політбюро ЦК КП(б)У), Д. Ігнатюк, Н. Дубовий, К. Григор'єв, В. Петров, Мишанський, Г. Сосюра.

Осередками Спілки керував Агітпроп ЦК КП(б)У. Він визначав кадровий склад її вищих органів, форми й методи роботи, забезпечував інструктивним матеріалом та агітаційною літературою. Такий стан зберігався до останнього часу її існування. Як приклад, одна з нарад, що відбулася 14 травня 1938 р. у відділі пропаганди й агітації ЦК, орієнтувала керівників обласних і міських осередків на негайне пошкваллення роботи всіх, без винятку, організацій спілки у зв'язку з “кампанією по виборах до Верховної Ради УРСР” [296, 1938, 17 травня].

Спілка мала фінансове забезпечення держави. Воно полягало не тільки у утриманні центрального апарату, а й у фінансуванні з державного бюджету політично-пропагандистських заходів спілки. Архівний фонд голови ЦР СВБ СРСР О. Ярославського зберіг листування, яке велося в грудні 1932 – січні 1933 рр. між керівництвом спілки та урядовими структурами про відпуск в 1933 р. дотації у розмірі 159 тис. крб. “для здійснення практичних заходів”. Проте індустріалізація країни “з’їдала” всі невиробничі витрати, не давала втілити ці плани. Спілка мусила вдовольнитися значно скромнішими сумами в межах лімітів місцевих бюджетів, передбачених Наркоматом фінансів СРСР “на політосвітроботу” [81, арк. 5-6, 8]. В цьому – тимчасовій відсутності економічної державної підтримки, на нашу думку, полягала одна з головних причин занепаду спілки у період з 1931 по 1937 рр.

Спочатку чисельність організації неупинно зростала й формалізувалася. Цифри про її зростання наприкінці 20-х рр. до мільйона членів, а наприкінці 30-х рр. – до кількох мільйонів, серйозно істориками не сприймаються [556, с. 207]. За даними партійної статистики та пропагандистської літератури, на 1930 р. спілка в Україні мала у своєму складі 700 тис. членів і понад 1 тис. осередків [200]. Протягом 1931 р. організація зросла вдвічі й нараховувала 1млн. 900 тис. чол., з них юних безвірників (діти від 8 до 14 р.) – 700 тис. чол. [51, арк. 3]. До 1940 р. спілка об’єднувала в Україні 16 965 осередків [600, с. 27]. Динаміку змін у чисельності цієї організації передає додаток Л.

Зазначені гіперпоказники, по-перше, були бутафорними. По-друге, вони показують, що організація до середини 30-х рр. зазнала кризи.

Чіткої статистики членів спілки не існувало. Як визнавали самі керівники СВБ, осередки часто діяли “на папері, фігуруючи лише в звітах” [943, с. 16; 772, с. 194]. Робота спілки так само не відзначалася ефективністю. “Ми ніяк не можемо сказати, що всі наші місцеві організації СВБ України в цілому повністю піднесли свою роботу на рівень вимог і темпів соціалістичного будівництва” [703], – нарікав у 1934 р. завідуючий агітаційно-масовим відділом Центральної ради СВБ України І. Мацієвич із сторінок всеукраїнського журналу “Безвірник”.

І тим не менше, СВБ була необхідна для влади, як п’ята колона в гущі народу проти церкви. Тому нею підживлювалася агресивна спрямованість цієї організації, що знайшло відображення навіть у зміні її назви. Відповідно до змін у всесоюзній організації, 1929 р. її перейменували на Спілку войовничих безвірників. Офіційним гаслом спілки став лозунг II Всесоюзного з’їзду СВБ (Москва, 1929 р.) – “Боротьба проти релігії – боротьба за соціалізм” [487].

Найбільшого розмаху робота спілки набула наприкінці 20-х рр. у процесі кампанії закриття церков.

Партійно-державне керівництво використовувало СВБ не тільки для ударних антирелігійних кампаній, а й навішувало на неї різноманітні політико-господарчі функції. Безвірників залучали до позики індустріалізації, зборів “добровільних” коштів на будівництво літаків “Воинствующий Безбожник” та “Безвірник України”, посівних кампаній, заходів протруювання насіння, боротьби з ховраками тощо. Помітну роль спілка відіграла в планах суцільної колективізації села, про що свідчить нова публікація Т. Євсєєвої [512].

Войовничі заклики керівників спілки в другій половині 30-х рр. вимагали “максимально посилити антирелігійну пропаганду, надати їй по-справжньому войовничий характер, вести антирелігійну роботу оперативно, тобто давати своєчасну відсіч усякій вилазці служителів культу, викриваючи їх тут же на місці”. Таку настанову давав зі сторінок журналу ЦК ВКП(б) “Под знаменем

марксизма” за 1938 р. секретар Центральної ради СВБ СРСР Ф. Олещук [752, с. 35].

Але “перелому до систематичної, повсякденної боротьби з релігією, незважаючи на неодноразові постанови партійних організацій” [753], так і не відбулося. Цей факт змушував партійну верхівку все частіше повертатися до випробуваних силових методів боротьби проти церкви, лише маскуючи свої дії “ініціативою мас”, від імені яких і виступала СВБ.

Керівництво ВКП(б)-КП(б)У, а слідом і СВБ визнало, що на початку 30-х рр. робота спілки занепала. “Фактично за останні 2–3 роки і парторганізації, і профспілки, і культурні організації Наркомосу припинили цю роботу” [296, 1937, 5 липня], – писав у 1937 р. голова ЦР СВБ України К. Григор’єв. Ще різкіші оцінки давала редакція газети “Безбожник”, підкреслюючи “припинення будь-якої антирелігійної роботи в Україні”, починаючи з 1930 р. [296, 1937, 31 липня].

Показово, що після I з’їзду СБ України (1928 р.) II з’їзд Спілки скликали лише в січні 1940 р. Після 1933 до 1937 р. жодного разу не скликалися пленуми ЦР СВБ. Припинився випуск політично-масової й художньої антирелігійної літератури, плакатів, лозунгів. Журнали й газети СВБ із початку 30-х рр. бідніють тематично, змістовно й за формою. Злиденне радянське суспільство, виснажене сталінською модернізацією, економічно й духовно втрачає можливість споживати безвірницьку продукцію. Циркуляри московської ЦР СВБ, закликаючи до політичної свідомості та партійної дисципліни, фактично констатують розвал “антирелігійного фронту”. “В 1933 р. багато організацій СВБ запізнилося з підпискою на журнал “Антирелигиозник”... Організації СВБ мусять негайно підписатися на журнал і організувати підписку на журнал для пропагандистського активу” [115, арк. 107], – у розпачі закликав республіканські та обласні ради СВБ заступник голови ЦР СВБ А. Лукачевський на початку 1934 р.

На організаційній структурі одержавленої спілки надзвичайно позначилася адміністративна реформа радянського апарату, проведена на межі

20–30-х рр. Ліквідація округ призвела до ліквідації окружних рад спілки. Районні ради не в змозі були координувати роботу на території колишніх округів та забезпечити організацію “кваліфікованими кадрами безвірників”. Це дроблення організаційно слабкої внутрішньої структури прискорило її занепад.

“Спілка войовничих безвірників... на початок 1937 р. по суті розпалася. Лишився тільки центральний апарат, та й той був зайнятий не стільки антирелігійною пропагандою, скільки невеличкими господарськими справами. На місцях районні ради і навіть обласні ради, крім хіба Донбасу, фактично не існували”, – малював плачевну картину новий голова спілки К. Григор’єв.

Такий стан, на нашу думку, був зумовленим. На початку 30-х рр. кошти державного бюджету кинули на форсовану індустріалізацію країни, що вимагало граничної економії інших статей видаткової частини бюджету. Оскільки спілка не стала по-справжньому народною організацією, вона не в змозі була підтримувати свою життєдіяльність і опинилася на грані животіння.

1937 р. позначився новою спробою реанімувати спілку. Вона, як і попередні, була викликана вказівками Москви. Стимулами вважаємо прийняття сталінської Конституції СРСР 1936 р. і відповідної Конституції УРСР 1937 р.

Основний закон уперше за роки радянської влади декларував рівне, таємне виборче право громадянам, надаючи його й духовенству. Безпрецедентна правова лібералізація спонукала до засобів нейтралізації можливого зростання активності духовенства і віруючих. “Попи всіх мастей, активізуючи свою роботу, прислужуються цим капіталізму, буржуазії, ллють воду на млин наших ворогів... Якщо обирати попів, то не тільки церкви відкриють, але негайно зроблять усе, щоб ліквідувати радянську владу, знищити соціалізм”, – нагнітала політичну істерію редакція газети “Безбожник”, відкриваючи поновлене після дворічної перерви видання передовою статтею. Отож, відновлення СВБ в 1937 р. не було випадковістю.

Принагідно звернемо увагу на зміну назви центрального органу СВБ України, яка наслідувала російські словоформи. Незабаром трансформувалася й

і назва спілки. Наприкінці 30-х – на початку 40-х рр. її стали йменувати Спілкою войовничих безбожників України.

Вірогідно, після прямої вказівки Москви 13 травня 1937 р. ЦК КП(б)У прийняв постанову “Про стан антирелігійної пропаганди та роботу Українського товариства “Войовничий безвірник”. Почалося адміністративне насадження нових осередків. Допомогу в цьому мала надати інструкція секретаріату ЦР СВБ СРСР “Про організацію виборів керівних органів Спілки безвірників СРСР”. Її опублікували в газеті “Безбожник”, що почала виходити з 5 липня 1937 р. 1–2 серпня президія ЦР СВБ України вирішила розіслати інструкцію всім організаціям, переклавши її українською мовою.

ЦК КП(б)У визначив конкретні темпи розгортання мережі спілки: в липні – серпні 1937 р. скликання районних конференцій, в серпні-вересні – обласних, в жовтні – проведення з’їзду СВБ. Але намічені плани і на цей раз не виконали. Енергію партійних керівників безвірницької роботи поглинула передвиборча кампанія до Верховної Ради СРСР. З’їзд СВБ відбувся лише в січні 1940 р.

К. Григор’єв, який сумлінно домагався, аби організація стрімко зростала і якісно міцніла, не міг виконати нереальних завдань. Тому він, як і його попередник на посаді голови ЦР СВБ Д. Ігнатюк [556, с. 211], став жертвою політичної розправи. На засіданні президії ЦР 1–2 серпня 1937 р. його усунули від керівництва за “свідоме саботування рішень ЦК КП(б)У і XIII з’їзду КП(б)У про антирелігійну роботу” [296, 1937, 8 серпня]. К. Григор’єву інкримінували “шовіністичну лінію на відрив Української організації від Всесоюзної” [556, с. 211]. Місце нового голови, за пропозицією Москви, зайняв “старий працівник на антирелігійному фронті”, член КП(б)У В. Петров. У шкідництві звинуватили й інших працівників ЦР СВБ: секретаря Кіндяка та його попередника – Сведніцького. “Ворогами народу” об’явили керівників обласних осередків: Крупка (Дніпропетровськ), Ляного (Одеса), Солов’я (Харків) та ін. Питання про роботу місцевих організацій СВБ із відповідними оргвисновками поставили на порядок денний партійних осередків. Пролунала критика

керівників низових організацій СВБ у недостатній роботі [162, арк. 2-3; 163, арк. 21].

8 серпня 1937 р. секретаріат ЦР СВБ СРСР черговий раз заслухав звіт про стан антирелігійної роботи в Україні і знову визнав її незадовільною. Звинувачення в націоналізмі активістів-безбожників продовжувалися [556, с. 211].

Чистки та репресії щодо керівництва СВБ не дали бажаних результатів. Спілка залишалася нежиттєвою, як і інші псевдогромадські організації в СРСР.

Таким чином СВБ, як зняряддя партії в боротьбі проти церкви, зазнала змін, відповідних до еволюції політичної системи. Знаходячись на державному забезпеченні, спілка бюрократизувала свою діяльність. Вона паразитувала на громадському тілі, формалізуючись і еволюціонуючи разом із нею.

Формуючи атеїстичне світобачення й непримиримість до церкви, спілка поглиблювала розлам суспільної психології і загострювала кризу суспільства, побудованого на диктаті й монополії політичної влади.

Прагнучи іміджу “народності”, влада у середині 30-х рр. попускає законодавчий і управлінсько-державний пресинг на церкву, ослаблену натиском і репресіями. Згідно з інструкцією ЦВК СРСР про проведення виборів до рад в 1934–1935 рр., виборчі права надали й колишнім служителям релігійних культів, які не менше п’яти років займалися “виробничою суспільно-корисною працею і довели свою лояльність до радянської влади” [846, с. 173-174].

Статті 134–135 Конституції СРСР (1936 р.) декларували вибори депутатів рад усіх рівнів на основі загального, рівного і прямого виборчого права. Право обирати й бути обраним отримали всі громадяни, незалежно від віровизнання, соціального походження і колишньої діяльності, за виключенням осіб, засуджених судом із позбавленням виборчих прав та божевільних [846, с. 174].

Таким чином, тоталітарно-комуністична модель модернізації, сформована протягом 20–30-х рр., виявилася домінуючим загальносуспільним фактором утримання й поглиблення інституційного розколу українського православ’я та

нищення конфесій: їх усталених форм і національних рис, демократичних здобутків. Вона не давала можливості для ефективної реструктуризації розколеної церкви на здоровій основі національно-державної єдності.

Отож, державно-політична структура суспільства набувала зовнішніх ознак модерного демократизму, парламентаризму. Влада декларувала громадянські свободи, широкі права та можливості. Проте її стрижневою сутністю була жорстка однопартійна адміністративна вертикаль, яка, силою диктату забезпечувала ефективність виконання прийнятих наверху рішень.

Закриття церков. Масштаби й динаміка. Найсуттєвішими проявами системного впливу держави на православну Церкву в інституційній площині стало масове закриття храмів, що були основою організації, та нищення ієрархії. Проект закриття храмів був глобальним: планувалося охопити максимальне число церков; він був тривалим – реалізовувався до кінця 30-х рр. “Закриття церкви не має ударного характеру і останні можна проводити з витриманням більш тривалого терміну, коли виявиться абсолютна змога більшої маси населення”, – рекомендував райкома партії Глухівський окружком КП(б)У на початку 1930 р. [50, арк. 6].

Статистичні дані свідчать про неухильне зменшення числа молитовних будинків в Україні протягом 20–30-х рр.

Як демонструють таблиці (додаток М.1–М.2), “штурм” у закритті храмів розпочався 1929 р. і виявився відносно тривалим. Його висока динаміка утримувалася до 1937 р., коли припинили діяльність майже всі храми різних юрисдикцій [241, с. 1041].

Згідно зі звітними документами ВУЦВК, за рік від 1 жовтня 1929 р. з дотриманням формальностей законодавства закрили 379 молитовних будинків, із них 260 православних. Одночасно без санкції ВУЦВК закрили майже вдвічі більше – 719, сумарно складаючи 1098 храмів [6, арк. 28]. Порівнюючи цю цифру з даними оприлюдненої статистики (додаток М.1), бачимо суттєву невідповідність та заниженість опублікованих атеїстичною пресою показників. Динаміка кампанії закриття церков була вибухоподібною.

Найбільшим нігілізмом відзначився центрально-правобережний регіон України – колишні округи: Шевченківська (225 церков), Уманська (118), Білоцерківська (78), Кременчуцька (47), Київська (42).

Свавільні закриття церков влаштовували центральний партійно-державний провід, оскільки давали підстави звинувачувати в “перегінах” місцевий апарат, що й робилося. Сталінська стаття в “Правді” (2 березня 1930 р.) “Запаморочення від успіхів”, а також ціла низка документів звернули увагу місцевих керівників на численні випадки адміністрування при закритті храмів, зокрема – постанова ЦК ВКП(б) “Про боротьбу з викривленнями в партлінії у колгоспному русі” (14 березня 1930 р.), телеграма всім начальникам окрадмінвідділів за підписом В. Балицького від 14 березня “у зв’язку з викривленнями, допущеними в питаннях відокремлення церкви від держави”, директива ВУЦВК від 18 березня у справі закриття молитовних будинків, обіжник адміністративного управління НКВС УСРР від 21 березня “Про порушення революційної законності у питаннях відокремлення церкви від держави” [180, арк. 12, 16],

Критика “верхами” “низів” була тактичним заходом. Оголошене в 1930 р. повернення 735 із 1089 “свавільно закритих” церков виявилось нездійсненим. Ще 8 червня 1924 р. Антирелігійна комісія ЦК КП(б)У з приводу долі закритих церков однозначно вирішила: усі закриті церкви відкриттю не підлягають [46, арк. 14].

У грудні 1930 р. накотила нова адміністративна хвиля. У цьому переконують документи відділення культів Секретаріату Президії ВУЦВК.

Починаючи з 1931 р. до квітня 1936 р. за наявності формальних підстав в Україні закрили щонайменше 5 170 церков, реально ж припинили діяльність 8 541 молитовних будинків, оскільки на 1 квітня 1936 р. 3 371 храм не діяв, формально не вважаючись закритим [104, арк. 3-4]. Іншими словами, 3 371 молитовних будинків закрили адміністративно.

Якщо узагальнювати динаміку закриття церков протягом 1931 – початку 1936 рр., приходимо до висновку, що в Україні щомісяця офіційно закривали

82, а реально – 136 храмів. Протягом року, відповідно – 985 та 1 627 церков. З припиненням дії храму, фактично припиняла існування й громада, парафія, яка традиційно була інституційною основою в православ'ї. Автори монографії “Сталінізм на Україні: 20–30-ті роки” звертають увагу на те, що в Харкові закриття дев'яти головних церков супроводжувалося ухвалою застосування перешкод, щоб не допустити молитовних зібрань у приватних будинках [496, с. 276]. Темпи й способи руйнації конфесійної мережі не мали світових аналогів. Їх досягли засобами тотальної мобілізації суспільства силою надцентралізованого державного апарату, опертого на терор і монополізацію суспільної думки.

Підкреслимо ще раз, що наведені показники, безперечно, коливалися з темпами модернізації суспільно-виробничої сфери: індустріалізації та колективізації, як ланки єдиного процесу сталінської перебудови суспільства.

Найбільш руйнівного удару конфесійна мережа зазнала на переломі 20–30-х рр. [558] Сила цього удару наростала в першій половині 30-х рр., вщухнувши лише наприкінці десятиліття, коли майже всі православні осередки перестали діяти в стінах храмів.

Закриття значної кількості храмів не було формально узгоджене з ВУЦВК. Це свідчило про неправові шляхи досягнення політичних цілей та вкоріненість ліворадикальної психології у суспільстві.

Джерела 30-х рр. підтверджують збереження цієї тенденції. Відомість про стан молитовних будинків Дніпропетровської області (однієї з п'яти тодішніх областей України) на 15 травня 1933 р. констатує закриття 174 церков за санкцією ВУЦВК та 60 без такої санкції [7, арк. 113]. На території області закрили 53 % молитовних будинків від загального числа діючих.

Спостерігаємо відповідність темпів колективізації з темпами закриття церков весною 1930 р. Чисельність колективізованих селянських господарств з 30 % восени 1930 р. піднялася до показника 70 % у 1932 р., та 96 % у 1937 р. [556, с. 235]. Церква близько повторювала цю статистику числом втрачених і

зруйнованих храмів. Таким чином, новий наступ держави на економічні та духовні підвалини селянського життя відбувався синхронно.

Особливо сильно вплинув на руйнацію конфесій голодомор 1932–1933 рр. Його деструктивна дія проявилася у різних вимірах. По перше – у мартирологу жертв голодомору. Поряд із віруючими в ньому було багато священиків. Листи митр. Василя Липківського за 1933 р. та інші наративи передають тяжкі умови нужденності духовенства на межі виживання.

По-друге, поширення епідемічних захворювань, пов'язаних із масовою смертністю від голоду стало новим приводом для закриття церков. Доповідна записка Комісії культів ЦВК СРСР, підготована для ЦК ВКП(б) в 1936 р., визнавала цю практику [104, арк. 23]. Під приводом боротьби з епідеміями влада заборонила впускати до церков голодуючих. Порухення тягло покарання духовенства. Притулок голодуючих у Воскресенському соборі м. Харкова й організація їм допомоги спричинили арешт митр. Івана Павловського та настоятеля собору прот. Микити Кохна. Обом винесли суворе попередження [241, с. 1038].

По-третє, у розпал голоду влада посилила економічний тиск на духовенство. 1933 р. священнослужителів нарівні з товаровиробниками зобов'язали взяти участь у м'ясозаготівлях. Такі факти повідомляли до ВУЦВК священики Одеської області.

По-четверте, масовим явищем у скороченні числа храмів, стало перетворення їх на зерносховища. “У м. Сумах усі храми закриті й здані Сумскладу Заготзерно для засипки хліба”; “Всі храми м. Суми закриті, богослужіння не проводиться, духовні треби не виконуються” [9, арк. 70, 72], – повідомляли віруючі в колективних листах митр. Константину (Дьякову).

У цьому процесі не було регіональної специфіки. Уже на початку 30-х рр. склалася ситуація, коли в десятках населених пунктів перестали діяти релігійні організації та молитовні будинки. В 1932 р. з'явилися цілі райони, де не було “жодної релігійної організації, жодного служителя культу” – Іванівський, Мангуський (Першотравневий) [944, с. 10; 51, арк. 6]. В середині 30-х рр. преса

повідомила: “ми маємо вже десятки районів, де всі церкви недіючі”. 13 лютого 1937 р. Комісія у справах культів при Президії ЦВК СРСР фіксувала, як кричуще свавілля, що в Дніпропетровській області 24 райони залишилися без молитовних будинків, а в Одеській – 44 райони [98, арк. 10-11]. Але, навіть такі висновки на вершині партійно-державної піраміди не змінили ситуацію. На початку 40-х рр. у таких областях України, як Вінницька, Донецька, Кіровоградська, Миколаївська, Сумська, Хмельницька та не лишилося жодного діючого православного храму, по одному було в Луганській, Полтавській, Харківській областях [772, с. 153].

Архівні документи ВЦВК, у складі яких збереглися матеріали урядової комісії СРСР у справах культів, дозволяють конкретизувати чисельність храмів, які формально залишалися діючими на території окремих областей України станом на 1 вересня 1936 р. (додаток Н). Обчислені відносні показники свідчать, що центральні та правобережні області України потерпали від руйнації конфесійної структури меншою мірою, ніж північні та південно-східні, що наводить на міркування про вищу інституціоналізовану релігійність у регіонах аграрного виробництва та зіткнення православ'я з католицизмом.

Динаміка руйнації владою низових осередків православної церкви була близькою до динаміки закриття молитовних будинків інших конфесій. За опублікованими даними число церков в Україні протягом 1914–1927 рр. скоротилося з 14 371 до 10 987, зокрема православних з 10 897 до 8 324, тобто на 23,6 %, тоді як синагог на 23,3 %, старообрядницьких, мусульманських, караїмських та сектантських домів молитви на 27,9 % [265, с. 51]. Цифри підкреслюють загальне спрямування радянської політики щодо усіх конфесій.

Хвиля закриття церков в Україні виявилася найсильнішою поміж республік СРСР. Її масштаби значно перевершили загальносоюзні показники. На 1 квітня 1936 р. залишилося діючими лише 9 % від числа церков, що існували до революції: (1 116 з 12 380), тоді як у республіках Закавказзя – 9,8 %, в Білорусі – 10,9 %, в Узбекистані – 32 %, в Росії – 35,6 %. При цьому переважна більшість із тих церков які не були закриті “в установленому

законом порядку” [104, арк. 3-4], також не функціонували: 3 371, з 4 487 (75,1 %).

На думку В.О. Пащенко, стрімке закриття храмів стимулювала інструкція відділу культів при НКВС СРСР. За короткий час після неї НКВС одержав 8 тис. постанов із різних місцевостей про закриття церков” [772, с. 152]. Не називаючи дату інструкції, автор посилається на “Мартирологію українських Церков” і дані відомої монографії “Сталінізм на Україні: 20–30-ті роки”, у якій зазначається, що під час “вирішального штурму” – протягом 1933–1936 рр. – в УСРР припинили існування близько 75–80 % діючих церков [496, с. 278]. За логікою, йдеться про розпорядження 15 січня 1938 р. [241, с. 1042]. При відсутності більш докладних відомостей щодо реакції на це розпорядження, зазначимо, що наведені цифри про 8 тис. звернень про закриття храмів з початку 1938 р. стосувалися не тільки України, а всього СРСР. За нашими даними, на той час в Україні лишалося не більше 1 тис. діючих церков різних конфесій.

Церкви, як правило закривали восени-взимку, коли більшість населення (селянство) було менше обтяжене господарчими справами – польовими роботами. Ініціативи й закриття храмів проводили напередодні найбільших церковних свят, які подразнювали більшовицьку психологію.

Уявлення про типову річну циклічність подають нижче побудовані графіки ініціатив закриття православних церков та схваленень відповідних рішень центральною владою протягом 1930-х рр.

Циклічність проступила вже в сталінських вказівках призупинити наступ на “фронті” колективізації та закриття храмів напередодні польових робіт 1930 р. “Відомості про підняття антирелігійного настрою, які надійшли від адміністративних управлінь країв і областей, і були пов’язані з повідомленням про надзвичайно швидкий темп колективізації селянського господарства, припинилися одночасно з припиненням перебільшених повідомлень про все більш прискорений темп устремління широких середняцьких мас у колгоспи, під очевидним впливом ліквідації перегинів, що почалася”, – констатувало

зведення таємного відділу ВЦВК під назвою “Викривлення й перегини на релігійному фронті” за березень–травень 1930 р. [97, арк. 10].

Піддамо окремі показники закриття церков статистичному аналізу, побудувавши відповідні графіки. По-перше, розглянемо масовість ініціатив у різні пори року; по-друге, порівняємо швидкість ухвалення остаточного рішення від ініціювання до санкції ВУЦВК; по-третє, з’ясуємо постійність уваги центральної влади до рішень місцевих органів про закриття церков.

Для об’єктивності характеристик скористаємося вибірковими даними про закриття 65 церков, закритих рішенням ВУЦВК 1931 р., а також даними про закриття 62 церков за 1939 р. і 17 церков, закритих 1940 р. [Графіки складено за: 10; 11; 556, с. 240] , на які збереглися документи в архіві ВУЦВК, щоб з’ясувати можливі спільні риси та відмінності процесу на початку й наприкінці 30-х рр.

Вирахувавши відсоток ініціатив місцевої влади про закриття церков, які були втілені 1931 р., бачимо, що більшість ініціювань сталася під безпосереднім наближенням і проведенням великих церковних свят, передусім, зимового циклу – таких як Різдво Христове, Хрещення Господнє, в час приготування до Великого Посту (додаток Р, графік Р. 1). Проілюстрована динаміка наводить на думку, що факт збереження традиційної релігійності населення вказував, з одного боку, на марність зусиль партійної пропаганди по руйнуванню релігійного світогляду, з іншого боку – був стимулом для посилення більшовиками свого впливу.

Зимовий пік ініціатив, який для 1931 р. припадав на січень, а для 1939, 1940 рр. на лютий – березень, був найбільшим.

Особливості господарського циклу переважної більшості населення – селянства полягали в тому, що взимку більшість населення була більш вільною від господарських робіт. Користуючись цією обставиною, влада посилювала антицерковну роботу. Більш сприятливі для “штурму” церкви обставини виникали й після проведення весняної сівби, жнив.

Але якщо на межі 1920–1930 рр. весняно-осінні сплески антицерковних кампаній виглядали порівняно нижчими за зимовий період, то у 1933 р. пік закриття церков змістився на вересень місяць. Цей новий поворот відобразив нову негласну ініціативу центру пристосовувати церковні приміщення під зерносховища для нового врожаю.

У другій половині 30-х рр. ситуація змінилася. Вона підкреслила відверто цинічне ставлення держави до інституціоналізованої релігійності народу. Червень – серпень, тобто місяці польових робіт і найбільш гарячої для трудівників пори, після колективізації села перетворили на “ударні” у боротьбі проти церкви. За динамікою закриття церков у 1939–1940 рр. ці місяці перевищили зимові показники. Зміна тактики влади була пов’язана з масовою колективізацією селянства, всю виробничу діяльність і дозвілля якого влада намагалася охопити всепоглинаючим контролем.

Надалі, на прикладі 1939–1940 рр., бачимо, що поряд із літніми місяцями – червнем – липнем, піковими для рішень місцевої влади про закриття церков стали жовтень (для 1939 р.) – листопад (для 1940 р.) (додаток Р, графік Р. 2). Графік передає схожу динаміку прийняття рішень у різні роки.

Таким чином, ініціювання закриття церков і прийняття рішень на місцевому рівні залежало від християнського й господарчого календаря та змінами в соціальній природі українського села внаслідок його колективізації.

Візьмемо до уваги й іншу обставину. На початок року припадала більшість знаменних дат нового календаря: 21 січня – День смерті В. Леніна, 22 січня – Пам’ять жертв 9 січня 1905 р., 12 березня – Повалення самодержавства, 18 березня – День Паризької Комуни. У другому півріччі – 6 липня – День Конституції СРСР, а з 1935 р. – 5 грудня, та 7 листопада – День пролетарської революції. Отож, впровадження радянської календарної обрядовості ставало додатковим стимулом для антицерковних кампаній, в тому числі й по закриттю церков.

Для дотримання процедури закриття церкви, навіть формальної, потрібен був час. Ця теза ставить питання залежності між ініціативою місцевої влади та

відповіддю на неї вищих органів. Побудуємо графіки залежності на матеріалах 1931, 1939, 1940 рр. і прокоментуємо їх (додаток С, графіки С. 1–3).

Як бачимо, в 1931 р. найбільше церков, які припинили існування після санкції ВУЦВК, було зачинено надзвичайно швидко. Розрив між ініціюванням закриття й остаточною ухвалою в Харкові становив близько місяця (більше 20%), рідше – двох (12%). Решта випадків закриття храмів щомісячно утримувалася на приблизно рівних показниках протягом року (у середньому 5%). З плином річного терміну після початку процедури, ніби намагаючись розрубати “гордіїв вузол”, храм закривали.

У 1939 р. розрив між ухвалами центральної й місцевої влади становив, найчастіше 5 і 12 місяців, що наводить на думку про більш чітке дотримання встановлених бюрократичних термінів розгляду цих питань: до половини року і до одного року. В 1940 р. так само намагалися тримати ситуацію під контролем, не допускаючи перевищення річного терміну розгляду справ, що, як видно з графіка 1931 р. (додаток С, графік С. 1), раніше було типовим явищем.

Розгляд державно-церковних питань на рівні ВУЦВК, а пізніше – Президії Верховної Ради, також відбувався нерегулярно, що й позначилося на кривій коливань графіків (додаток Т, графіки Т. 1–3).

Отож, графічні показники підтверджують, що в державній політиці щодо церкви аж до 40-х рр. зберігалися кампанійські підходи. Якщо на початку 30-х рр. закриття церков було справою більш нагальною, спостерігаємо щоквартальні піки розгляду справ про закриття церкви Секретаріатом Президії ВУЦВК. Пізніше – в 1939–1940 рр. – розгляд справ Президією Верховної Ради відбувався стрибкоподібно. В 1939 р. їх розглядали лише у квітні – травні та липні – серпні, а в 1940 р. – в січні, квітні – травні та на початку грудня. Необхідності постійно напружувати державний апарат антицерковними питаннями влада вже не вбачала.

Державну структуру, яка б діяла постійно, й планомірно займалася регулюванням взаємин із церквою, так і не створили.

Масові факти закриття церков знімали всілякі сумніви в тому, що такі дії були наслідком державної політики. “Самодіяльність низів” не отримала відсічі з боку “правової ланки” державного апарату, не була опротестована вищими державними структурами і не спонукала до виправлення “тимчасових помилок”. Зворотного відновлення діяльності закритих храмів не відбулося. Отож, це були не помилки, а свідомі магістральні лінії.

Культурологічний аспект кампанії закриття церков. Ефект від кампанії у площині релігійної свідомості був резонансним, адже руйнувалася одна з основ православ'я – церква як дім Божий. Доктор Ягелонського університету у Кракові, відомий громадський діяч із Польщі В. Мокрий, присвятивши свою монографічну роботу дослідженню ролі церкви в житті українців, так пояснював значення храму, як символу єдності неба й землі: “Архітектура церкви разом з її образами на стінах (цебто фресками), іконами, Святою Літургією, священничим одягом, святим посудом, кадилом та читаним й співаним Словом Божим, викликає піднесену атмосферу, будить переживання й уяву мирян, що дозволяє їм відірватись від землі й піднятись у небо” [718, с. 18].

У православних парафіях храм був особливо шанованим. Традиційно святкувалося храмове свято. У цей день правилася урочиста служба, виголошувалися промови, які підкреслювали значення храму для православної віри. Ось як розповідає один із рапортів священника Синодальної церкви с. Іванівка-Синельникове до Запорізького єпархіального управління про храмове свято 28 січня 1927 р. – в день пам'яті преподобного Іоанна Кущника. Прибуло п'ять священників із сусідніх сіл. Соборно відслужили вечірню. Проведено місіонерське богослужіння. Місцевий священник “вітаючи своїх парафіян із храмовим святом, виголосив проповідь на тему: “Що є Храм Божий?”. Проповідник детально відтворив обставини, які передували виникненню Храмів Божих, тобто влаштування старозавітними патріархами особливих жертovníків, і потім – скінії та храму Соломонового. Розвиваючи подальшу історію Храму, проповідник торкнувся слави останнього

Єрусалимського Храму, яку передрік пророк Захарія, тобто – відвідання цього Храму Самим Господом Ісусом Христом. Торкнувшись бесіди Господа із самарянкою, на підставі якої сектанти відкидають Храмові будівлі, пояснив зміст слів Господа про істинне поклоніння, незалежне від місця; проповідник закінчив промову застереженням від лжевчення сектантів-раціоналістів” [134, арк. 24-25].

Священик с. Копані Саватій 23 вересня 1929 р. доповідав: “У день храмового свята молільників було більше 1000 душ. У храмі не вміщувалися. Навколо огорожі було дуже багато тих, хто приїхав; після утрені був відслужений мною молебень з акафістом Пресвятій Богородиці з водосвяттям, а на Літургії прочитано повчання” [138, арк. 227]. Зауважимо, що за даними перепису 1926 р., в с. Копані Новомиколаївського району мешкало 285 сімей, у яких налічувалося 1 549 громадян, а на території сільради, відповідно – 461 сім’я; 2 572 чол. [263, с. 70-72]. Отож, переважна більшість дорослого населення села зібралася біля церкви, вважаючи храмове свято значною подією в культурному житті.

З великою урочистістю проходили також події освячення храмів. “26 лютого з раннього ранку, не дивлячись на сильний мороз, з усіх сторін Солошанського хутора натовпами спішили на урочистість чоловіки, жінки і діти. Двір молитовного будинку, задовго ще до початку вечірнього богослужіння, був уже переповнений народом... На криласі досить злагоджено співав хор аматорів із місцевих селян... Урочистість і незвичність богослужіння на молільників, які ніколи подібного не бачили, впливали вражаюче – багато плакало”, – малював картину свята благочинний прот. Д. Веселовський [138, арк. 48].

Драматизм ситуації полягав у тому, що зачиненні релігійні споруди не мали близької перспективи відновити діяльність. “Вся громада в цілому позбавлена релігійної духовної втіхи, переживаючи глибоку скорботу і велику тривогу про долю своєї церкви, тим більше, що до всього цього доводиться ще чути розмови представників місцевої сільської адміністрації про те, що нам

церкви вже зовсім не повернуть (підкреслено в тексті авторами. – *О.І.*), хоча ніяких законних підстав для цього немає”, – писали у розпачі до ВУЦВК члени громади с. Вовча Кобеляцького району на Полтавщині 27 листопада 1933 р.

Церкви, які було відібрано у віруючих, використовували за далеким від початкової мети призначенням: під клуби, бібліотеки, музеї, театри інші культурно-освітні заклади, а нерідко – під колгоспні комори та зерносховища.

Спочатку акції “перетворення храмів на культурні установи” здійснювали переважно в містах та селищах міського типу, районних центрах, в робітничому середовищі. Ця практика була апробована вже в першій половині 20-х рр. і супроводжувалась насадженням більшовицьких культів: урочистими зборами, читанням доповідей, голосними “ура” й звуками “Інтернаціоналу”, масовими гуляннями тощо. Наприклад, у смт. Дружківка на Донеччині 1924 р. після пристосування православної церкви на кіноклуб “Полеглих борців за свободу” відбулося читання перед натовпом робітників тривалих промов ораторів. “Торжество затягнулося до першої години дня. На клубному треку зіграли футбольний матч між командами Північного рудника і Дружківки. Увечері в літньому саду клубом було влаштовано грандіозний спектакль-концерт за участю приїжджих оперних і циркових артистів” [597].

Протокол засідання президії окружної ради СВБ Артемівської округи від 31 листопада 1929 р. повідомляє про плани безбожників організувати антиріздв’яні вечори в закритих церквах [172, арк. 1-2].

Фотографія інтер’єру перебудованої церкви, вміщена в профспілковому часопису, свідчила не тільки про святотатство, а й про експлуатування більшовиками старої форми для насадження нового релігійного культу. В таких кінотеатрах неодмінно показували ще й антирелігійні фільми.

Психологічно вірно подібні спроби описала К. Дубравська в оповіданні “Старі й нові боги”, розповідаючи про особисту трагедію комсомольця Артима внаслідок глибокої релігійності його матері Марії. Оповідання було вміщене на сторінках львівського літературно-наукового часопису “Дзвони” й використовувалося, передусім, як засторога для західноукраїнського читача:

“Перше, що кинулося їй [Марії] у вічі, були крилаті ангели, що їх заставлено на сміх піддержувати екран, на місці давнього престолу. А з білої челюсті екрану, випливали один по одному жахливі образи: Ось священник у ризах, на вівтарі гопака танцює, а чорт подає йому чарку...” [508, с. 596].

Над банями православних церков замість повалених хрестів здіймалися червоні прапори, серп і молот [611]. На фронтоні – скульптурна фігура Леніна. Це засвідчили фотографії тих літ. За офіційними даними адміністрування НКВС, що стосувалися підсумків 1928/29 р. господарчого року, повідомлялося: з 151 закритих культових приміщень, 142 використано під “культустанови”, 5 – “держустанови”, 2 – лікарні, 2 – електростанції [125, арк. 23 зв.]. Частину храмів руйнували, стверджуючи про їх “аварійний стан”. Протягом 1929–1930 рр. у колишніх молитовних будинках влаштували 12 сельбудів, 50 шкіл, кілька десятків клубів. 76 церков знесли [556, с. 248]. Частину їх дозволили селянам розібрати на дрова, частину – на будівельні матеріали.

Вибухали в повітря не тільки невеличкі каплиці, а й величні культові пам’ятки. Підірвали собор у м. Мелітополі, а на його місці влаштували критий ринок. Збереглися описання актів вандалізму. В 1929 р. неподалік від згаданого собору – в с. Кизияр висадили в повітря Свято-Троїцьку церкву. До закритого напередодні храму під’їхав загін особливого призначення, під храм заклали 12 тротильових шашок, і через кілька хвилин його перетворили на руїни [556, с. 248].

Дотримуючись букви постанов адміністративних органів, історичні пам’ятки перед знищенням фотографували. “Зробити перед зруйнуванням фотознімок в 2-х примірниках та акт оцінки цієї церкви, після цього акт і фотознімки – надіслати до окрадмінвідділу” [161, арк. 492], – вимагала типова настанова щодо пам’яток, які становили історичну цінність. Не менш часто закриті церкви лишалися “невикористаними”, поростаючи бур’янами.

Цей типаж не був породженням нового сталінського курсу. Його було сформовано ще в ленінські часи. Ще 15 квітня 1924 р. НКВС звертав увагу губернських адміністративних відділів України на те, що “на місцях часто

трапляються випадки, коли зачинені з дозволу центра для громадських потреб школи, клуби, книгозбірні тощо, молитовні будинки протягом цілого року лишаються невикористаними та безгосподарними” [174, арк. 67].

Така ситуація хвилювала партійно-державне керівництво, оскільки політичний контекст “культурної революції” поставав у невігідному світлі. Таємний циркуляр Секретаріату ВУЦВК до окрвиконкомів від 15 жовтня 1929 р. пояснював: “Невикористання цих будинків під культурно-освітні установи та для інших цільових призначень підриває авторитет уряду й партії і дає в руки церковникам й ворожому елементу аргументи для антирадянської агітації” [124, арк. 202]. Від місцевих органів вимагали доповісти про виконання вказівки. Проте ситуація не могла змінитися докорінно, оскільки закриття церков не було спонукане браком приміщень для закладів комуністичної культури. 18 березня 1930 р. новий циркуляр Секретаріату ВУЦВК знову наставляв: “Зачинені молитовні будинки використовувати виключно для культурно-освітніх потреб негайно-ж після винесення постанови Секретаріату ВУЦВК, при чому окрвиконком повинен забезпечити пристосування молитовних будинків для культурно-освітніх установ відповідними коштами” [152, арк. 46].

У 1932–1933 рр., намагаючись пригасити невдоволення віруючих свавільним закриттям церков, здійснене місцевими властями, зачинення храмів почали “узаконювати” заднім числом. Секретаріат Президії ВУЦВК дозволив місцевим органам “порушувати клопотання про зачинення молбудів, які не функціонують понад 3 роки” і масово санкціонував такі акти [9, арк. 177-185, 410]. І все ж, лєвова частка закритих храмів так і не була задіяна. Станом на 1937 р., із загального числа закритих по Київській області 1 579 церков, 450 не були “перебудовані під культзаклади”, тобто майже третина.

Закриття храмів та їх “пристосування під культосвітні та господарчі потреби” супроводжувалося знуцанням над релігійними почуттями. 10 жовтня 1933 р. з відчуттям обурення й розпачу священник Миколаївської церкви с. Наугольнівки Троїцького району Донбасу писав до Секретаріату Президії

ВУЦВК про те, що голова місцевої сільради разом з уповноваженими змусили його відкрити церкву, “куди вони увійшли в кашкетах і почали здійснювати оцінку майна... Після оцінки вони покурили у вівтарі, а потім поставили вимогу, щоб я дістав з кишень все наявне” [8, арк. 57].

Рубали сокирами вівтарі. На їхньому місці споруджували сцени для театральних вистав [600, с. 71]. Використовували священницький одяг, хрести, ікони, корогви для антирелігійних карнавалів та сатиричних вистав. Розкладали багаття з предметів культу. На початку 1930 р. більшовицький актив с. Жорнокліївці на Черкащині організував розгром місцевої церкви люмпенськими елементами села, під час якого були знищені іконостас, престол, культове оздоблення [732, с. 135]. “Незабаром після розгрому церкви, тим самим активом, в с. Крутенькому під керівництвом Якова Алейштейна було спалено публічно з усякими знущаннями церковний антиминос і розібрано більшу половину мармурового іконостаса”, – повідомляв Секретаріат Президії ВУЦВК голова Священного Синоду митрополит Пимен (Пєгов) 22 грудня 1931 р. [2, арк. 54]. Архівні документи, що свідчили про подібні явища, численні.

Мало що з церковних пам'яток вдавалося зберегти. Як правило, лише те, що становило очевидну цінність, або цінність не стільки культурну, скільки матеріальну. Як зазначає О. Нестуля: “При вирішенні питань охорони іконостасів, як і інших пам'яток культового призначення, пам'яткоохорнці нерідко змушені були йти на компроміс із партійно-радянськими та господарськими органами з тим, щоб зберегти від загибелі хоча б найбільш цінні пам'ятки” [732, с. 135]. Саме тому доречно буде згадати про збереження Дніпропетровським крайовим музеєм Євангелія й хреста з Андріївської церкви Софіївського району на Запоріжжі як історико-культурних цінностей [159, арк. 31], про що 21 січня 1927 р. повідомляв до Запорізького окрадмінвідділу директор музею академік Д. Яворницький; ткану плахту з Пилипівської церкви м. Запоріжжя [143, арк. 72] та ікони на полотні “Зняття тіла Христового” із Святодухівської церкви в с. Кічкас [153, арк. 105],

напередодні розібрання культової будівлі у зв'язку із спорудженням Дніпрогесу тощо. Останні предмети були вилучені для Харківського музею українського мистецтва у серпні 1929 р.

Трагічна доля православних храмів двояко впливала на релігійну свідомість та культуру. З одного боку, особливо під час кампанії закриття храмів, вона викликала культурний бунт, активізацію парафіяльного життя, намагання протидіяти вандалізму: захистити храм, а коли не вдавалося – зберегти його реліквії. З другого – сіяла розпач та підламувала традиційну релігійну психологію, вела до звикання, примирення з цими аномаліями, черствіння, збайдужіння людських душ, втрати відчуття святості. Цю неодномірність впливу вже констатували дослідники радянської історії. “Для багатьох втрата традиційних форм релігійного поклоніння означала кінець активної віри. Але для помітної – по меншій мірі – меншості вірних було якраз навпаки. Всезагальні репресії властей заганяли віруючих у підпілля, що нерідко робило їхню віру більш глибокою й щирою” [931, с. 243], – писав Д. Хоскінг.

Врешті, внаслідок проведення владою цієї тривалої кампанії, православну культуру в Україні суттєво деформували й загнали вглиб соціальної психології, а церковну організацію – у підпілля.

Знищення ієрархії. Закриття церков супроводжувалося зменшенням чисельності парафіяльного кліру та ієрархії загалом. За опублікованими даними, в Україні протягом 1927–1928 рр. зреклося духовного сану 179 осіб, в 1928–1929 рр. – 439, в 1929–1930 – більше 2 000 [556, с. 251].

У другій половині 30-х рр. руйнація конфесій посилилася внаслідок репресій духовенства і церковного активу. “За 1936–37 р. на Чернігівщині репресовано за активну контрреволюційну роботу 148 чол., при чому, як і по других областях, керівну роль тут відігравали колишні куркулі, поліцаї, торговці та інший антирадянський елемент”, – констатувалося в записці прокурора УРСР Г. Железногорського секретарю ЦК КП(б)У М. Хатаєвичу 5 травня 1937 р. [52, арк. 7]. Екстремум репресій дослідники фіксують 1937–1938 рр.

1937 р. в Україні репресували 3 970 осіб – “членів церковних і сектантських антирадянських угруповань”. Це становило 4,7 % від загального числа репресованих. Дослідник політичних репресій В. Нікольський подає чисельність репресованих “церковників та сектантів” по окремих областях: Вінницька – 1 188 чол. (29,9 %), Житомирська – 540 (13,6 %), Одеська – 497 (12,5), Чернігівська – 450 (11,3 %), Донецька – 421 (10,6 %), Полтавська – 281 (7,1 %), Миколаївська – 146 (3,7 %), Дніпропетровська – 114 (2,9 %), Харківська – 60 (1,5 %), Київська – 44 (1,1 %), Кам’янець-Подільська – 8 (0,2 %) [734, с. 84].

Наведений ряд цифр вимагає продовження, аби з’ясувати динаміку останнього акорду більшовицької руйнації церковного життя в Україні в другій половині 30-х рр. Сьогодні це можна зробити по окремих областях, залучаючи опубліковані матеріали головної та обласних редколегій науково-документальної серії книг “Реабілітовані історією”.

На Дніпропетровщині в 1938 р. число репресованого духовенства збільшувалось, сягнувши найвищих показників, оскільки дані свідчать про репресії на території області 427 священників протягом 1937–1938 рр. [556, с. 252]. Лише за період з 26 березня по 10 травня 1938 р. трійка УНКВС по Вінницькій області засудила 6 колишніх служителів культу та 22 “церковники”, яким інкримінували участь у повстанських формуваннях, а також 96 “учасників” “церковно-сектантської контрреволюції” (серед яких 22 “служителі культу” та 8 церковників”) об’єднані в “6 повстанських організацій” [685, с. 194-196]. Протягом жовтня-грудня 1937 р. на Полтавщині арештували 285 “церковників та сектантів” і 361 осіб, що походили з духовного стану. В січні–червні 1938 р. заарештували 142 служителів культу [772, с. 170].

Як правило, діячам церкви ставили в провину участь у контрреволюційних організаціях, очолюваних ієрархами, які нібито “мали розгалужену мережу”. Вироки мали наслідком застосування “вищої міри соціального захисту” – розстрілу, або багаторічного терміну позбавлення волі

[420, с. 72-88; 430, с. 37-51; 495, с. 253-262]. Врешті, у складі українських церков не лишилося жодного єпископа.

Петербурзький дослідник свящ. Г. Митрофанов, посилаючись на дані урядової комісії по реабілітації жертв політичних репресій, очолюваної О. Яковлєвим, зазначає: “Широкомасштабна політика гонінь на Російську Православну Церкву з 1924 по 1936 рік привела до репресій по відношенню майже до 50 000 представників духовенства. Серед них було розстріляно від 5 000 до 7 000 представників духовенства”. Підкреслюючи особливий характер репресій в 1937 році, він продовжує: “За один лише 1937 рік було розстріляно найбільшу кількість православного духовенства – 85 300 чоловік”, а загальна чисельність розстріляних до 1941 р. склала 130 тис., при загальній чисельності священнослужителів на 1915 р. близько 140 тис. чол. [710, с. 122–123].

Орієнтація на знищення церкви, спричинена ідеологічними мотивами, слугувала підставою для тотального контролю за нечисленними громадами, які продовжували діяльність. Типова картина: на початку 1940 р. в Осипенківському (Бердянському) райвідділі НКВС перебували на обліку як “антирадянські елементи” 34 “церковники”, 45 “баптистів”, 8 “сіоністів” та ін. Узяті під пильний нагляд НКВС, священнослужителі й актив релігійних громад у будь-який момент могли бути використані як матеріал для “агентурних розробок” і репресій.

Таким чином, носії державної влади вичерпали ідейно-теоретичні ресурси в боротьбі з релігією але не досягли знищення церкви. Тому влада перейшла до геноциду. Образ політичного ворога “на церковному фронті” було ототожнено з конкретними особами, які зазнали безпідставних і жорстоких переслідувань.

В Україні масштаби нищення інституційованої релігійності перевершили аналоги в СРСР. Стан руйнації церковних осередків свідчив про тотальність і безпрецедентність тиску системи, ігнорування будь-якої специфіки в окремих регіонах.

Отже, доба більшовицької модернізації країни 20–30-х рр. ХХ ст. була часом безпрецедентного руйнівного впливу на церкву в Україні. Проти

православ'я, як найчисельнішого зосередження опозиційної ідеології, влада розв'язала правову, економічну, ідеологічну, організаційну війну. Метою цієї війни була блокада діяльності конфесій і утвердження на місце релігійної ідеології комуністичних форм суспільної думки та організації, розкол і нищення структури церкви – засобом досягнення мети.

Відбувалося витіснення вікових суспільно значимих форм діяльності православних організацій: благодійної, просвітницької, морально-виховної.

По-більшовицьки модернізоване суспільство, мобілізоване владою, завдало нищівних втрат пам'яткам православної архітектури та мистецтва. Було зруйновано й утрачено тисячі православних храмів, церковних реліквій, народних святинь. Імпульс деструкції сягнув глибин релігійної психології.

Але парадокс полягав у тому, що безкомпромісне змагання комунізму з християнством супроводжувалося запозиченням форм старої християнської культури, православних аналогів: портрети вождів замість ікон, впровадження свята Нового року замість Різдва, октябрини замість хрестин, похорони з оркестром і революційними маршами замість панахид зі священниками тощо. Догмати нової комуністичної віри лягали на ґрунт релігійної ментальності, що, в значній мірі обумовило можливість їх сприйняття.

Силою партійно-державного диктату тенденції формування національної православної церкви – ідеї автокефалії й демократизації – заганялися вглиб приспаної національної свідомості і гіпертрофованого інтернаціонального почуття. Вони використовувалися як розмінна монета в нечесній грі держави з церквою засобом поглиблення інституційного розколу православ'я.

Врешті, тоталітарна влада звела до мінімуму прояви громадської та церковної ініціативи, прищеплюючи соціальну апатію й релігійний індіферентизм, культивуючи інтелектуальну деградацію. Переслідувалася релігійна думка. Остання у безвиході спрямувалася у напрямі містики та есхатології. Вітчизняне православ'я ізолювали від християнства у світі.

Системний аналіз впливу різних ланок тоталітарно-комуністичної моделі модернізації, сформованої протягом 20–30-х рр. ХХ ст., приводить до висновку про домінуючий характер зазначеного фактору в розколі православної церкви.

Пріоритети антицерковної політики держави протягом 20–30-х рр. реалізовувались через використання масових антицерковних кампаній. Комуністична система блокувала реструктуризацію розколеної церкви на основі української національно-державної єдності та демократизації. Засобом досягнення мети став розкол і нищення структури церкви.

Змагання проти церкви супроводжувалося запозиченням форм традиційної православної культури. Комуністичні догмати лягали на ґрунт релігійної ментальності, що обумовлювало їхнє сприйняття і засвідчило успадкування радянською Україною старого дореволюційного типу “наздоганяючої” модернізації.

Таким чином, інституційний розкол православної церкви в Україні відбувся в національній революції 1914–1922 рр. Революція стала каталізатором формування нових інституційних церковних спільностей. Кожен з політичних режимів, який утверджував свою владу в Україні протягом означеної доби, мав власне бачення сутності реформування церкви. Водночас простежуємо спільну тенденцію українських урядів щодо створення національної церкви. У свою чергу, ця тенденція всіляко гальмувалася російськими урядами, які підтримували Московську патріархію.

Процеси модернізації, які паралельно відбувалися в інших православних церквах світу, мали схожі прояви та організаційні форми. Вони справляли стимулюючий ефект, прискорюючи трансформацію церкви в Україні. Проте з утвердженням тоталітарної комуністичної системи між світом і Україною була закрита “залізна брама”.

Завершення інституційного реструктурування церкви відбулося за умов утвердження радянської політичної системи. Більшовицька влада оцінювала церкву як шкідливий суспільний інститут, який вимагає ліквідації. Тактикою цієї ліквідації було обрано розкол.

РОЗДІЛ 4

ОРГАНІЗАЦІЙНА СТРУКТУРА ПРАВОСЛАВНИХ КОНФЕСІЙ УКРАЇНИ ЯК ВИЯВ ІНСТИТУЦІЙНОГО РОЗКОЛУ ЦЕРКВИ: 1920–1930-ті рр.

4.1. Екзархат РПЦ в Україні та його інституційні трансформації

Російська православна церква була центральною дійовою фігурою розколу в Україні. Це був її розкол, і, водночас – структуризація православ'я на українській етнічній основі.

Розкол мав конкретні інституційні параметри. Розглянемо зовнішні ознаки побудови конфесій в Україні і визначимо характерні риси, які вирізняли тогочасні православні церкви України.

Автономія. Українська національна революція здобула для православних єпархій на території України канонічний статус автономії в юрисдикції Московського патріархату. Свідченням глибоких змін у свідомості лідерів і електорату та максимумом інституційного компромісу з боку Москви стало визнання нею офіційної назви українських єпархій – “Українська православна церква”. Як вже зазначалося, це визнання сталося внаслідок рішень Всеукраїнського церковного Собору 1918 р. за згодою Всеросійського помісного Собору і патріарха.

Адміністративна структура української автономної церкви, згодом трансформованої в екзархат, мала традиційний вигляд. Після отримання статусу автономії (1918 р.) її очолював митр. Київський і Галицький, який виступав главою Собору єпископів і Вищої церковної ради.

За Положенням про Вище церковне управління, виробленим Всеукраїнським Собором 1918 р. і ствердженим патріархом Тихоном, постійно діючими виконавчими органами церкви визначалися Священний Собор та Вища церковна рада. Нагадаємо, що сфера їх компетенції зазначалася при характеристиці результатів роботи Собору 1918 р. До складу Священного

Собору входили правлячі єпископи. Він скликався не рідше одного разу на рік. Відав Собор питаннями внутрішнього церковного життя: віровчення, богослужіння, церковного управління, суду й дисципліни. Проблеми зовнішньоцерковних стосунків у сферах адміністративній, господарській, навчально-просвітній, церковно-правовій, ревізійній, довірялися Вищій церковній раді, яку склали митр. Київський і Галицький, три єпископи, чотири клірики і п'ятеро мирян. Сфера компетенції цих церковних органів не виходила за межі питань місцевого характеру.

Патріарх благословляв єпископів на українські єпархії, виступав вищою апеляційною інстанцією в судових справах над єпископами. Проте в реальній церковній практиці без його згоди не могли бути вирішені будь-які суттєві питання, пов'язані зі скликанням церковних соборів, реорганізації адміністративного, судового, устрою, віровчення, кадрових призначень.

Екзархат. Впровадження посади екзарха 21 червня 1921 р. стало переломним пунктом у ліквідації системи управління автономної церкви.

Рішення патріарха Тихона поєднати титули екзарха й митрополита в одній особі підвищило ефективність керівництва центральними органами влади Української церкви з боку Москви. Священний собор єпископів України, який зібрався невдовзі після призначення екзарха, показав ключову роль патріаршого представника в ході його роботи. Підпис екзарха постав першим під посланням Собору “До українців, які відпадають від святої Православної церкви і від своїх законних єпископів” (18 серпня 1921 р.) [30, арк. 12-12 зв.].

І все ж, будь-яке чергове зібрання Собору єпископів України потенційно тамувало для Москви непередбаченість. Небажані рішення треба було або скасовувати, або “редагувати”, аргументуючи та коментуючи непопулярні дії. Незручність зберігалася, доки існувало саме явище автономії. Глибину суперечностей між Києвом і Москвою показала постанова патріарха Тихона і Священного Синоду від 1 лютого 1924 р. Вона не тільки піддала сумніву результати роботи Собору єпископів, що відбувся у серпні 1922 р. у Києві, а й ревізувала їх без належних на те юридичних підстав: “Неблагословляється, як

Святійшим Патріархом, так і Священним Синодом вводити в церковне життя України постанови і побажання Собору православних єпископів України, який відбувся в серпні 1922 р.” [90, арк. 27 зв.-28]. (Нагадаємо, Собор єпископів України прийняв тоді ухвали про виключне право Всеукраїнського церковного Собору на проголошення автокефалії Української церкви і верховенство Собору православних єпископів України до часу скликання Всеукраїнського Собору в “усіх справах церковно-релігійного життя” [411, с. 3]). Отже, відсутність демократичної традиції та вкорінений у релігійну психологію централізм проривалися крізь канонічні форми, грубо ламали здобутки церковного демократизму та лібералізму. Демократизація РПЦ поставала суперечливим явищем, яке занадто болісно сприймала церковна еліта.

Повернення із заслання екзарха Михаїла, завдяки його готовності підтримувати митр. Сергія (додаток Е), зміцнило позиції екзарха у вищому ешелоні влади. Хоча формування митр. Сергієм нової політичної команди, похилий вік екзарха, його підірване здоров'я – все це утримувало його на віддалі від України. Майже постійним місцем перебування екзарха, як пише В. Пащенко, зробилася Москва [773, с. 103].

Наступник на посаді екзарха – єп. Константин (Дьяков) не менш послідовно виступав на боці митр. Сергія. Це забезпечило йому постійне місце в Тимчасовому патріаршому Священному Синоді.

Після загибелі репресованого єп. Константина (Дьякова) (1937 р.), мова про призначення в Україну екзарха не йшла. Вона б тільки вказала владі новий об'єкт репресій. Лише через чотири роки, зібравши суттєву аргументацію, патріархія наважилася на чергове призначення. До виконання обов'язків екзарха 15 липня 1941 р. приступив Миколай (Ярушевич), піднесений у митрополичий сан 9 березня 1941 р. Попередньо він керував Новгородською та Псковською єпархіями, а з 1940 р. був архієп. Волинським і Слуцьким.

Причина відновлення екзархату пролягла в новій геополітичній площині. Наприкінці 30-х рр. територія УРСР розширилася за рахунок приєднання до СРСР західноукраїнських земель. У їх складі діяло набагато більше релігійних

осередків, аніж по всій радянській Україні і навіть по Радянському Союзу загалом. В. Гордієнко зазначає, що на момент приєднання цього регіону до УРСР в Західній Україні існувало близько семисот парафій Польської Автокефальної Православної Церкви [387, с. 11-12]. За даними О. Васильєвої, з 3021 діючих храмів РПЦ на початок 1941 р. близько 3 тис. знаходились на територіях, що увійшли до складу СРСР протягом 1939–1941 рр. [450, с. 41].

Партійно-державне керівництво прагнуло до інтеграції новоприєднаних територій. Церковна мережа, канонічно зорієнтована на західні країни, тамувала для СРСР політичну небезпеку. Зруйнована та приручена РПЦ вже не становила для влади серйозної загрози. Тому знайшлося місце для формування нового альянсу між ними. Російська церква пішла на нього готовністю. Централізація СРСР, як імперської структури, потребувала опертя на такі ж наднаціональні структури в різних сферах, в тому числі й у церковній.

Отож, поновлення екзархату стало імперською відповіддю на міжконфесійні та державно-церковні проблеми в регіоні зіткнення політичних систем, етносів. Таким чином, цілком слушною видається думка дослідників, які вбачають у діях Московської патріархії з утримання інституційної єдності в Україні не консолідуючий характер для етнічної спільності, а спосіб поглиблення розколу українського православ'я [387, с. 8].

Дії центрального проводу конфесії і дії екзарха формували переконання віруючих і громадськості, що тільки РПЦ була правонаступницею давньої Київської митрополії і єдиною церковною структурою, яка зберегла канонічну чистоту віри. Між тим, далеко не всі готові були сприйняти таку логіку. Національний рух мільйонів українців, стримуваний більшовицькою імперією, вимагав іншого розв'язання ідейних суперечностей.

Єпархіальна мережа. Організаційна структура РПЦ в Україні традиційно спиралася на єпархіальну систему. У зовнішніх проявах ця система зберігала консервативність. Документи не фіксують виразної специфіки структури управління у порівнянні зі всеросійською ні на початку 20-х рр., ні пізніше.

Руйнація церковної структури, яка почалася під впливом утвердження більшовицької влади, покликали до життя постанову патр. Тихона 20 листопада 1920 р, яка дозволяла архієреям у випадку припинення діяльності канонічного центру чи неможливості зв'язку з ним ділити єпархії на “декілька місцевих” [431, с. 102; 229, с. 169]. Почалося канонічно виправдане дроблення єпархіальної мережі на вікаріати та відповідне збільшення числа архієреїв. Якщо напередодні 1920 р. РПЦ в Україні налічувала 27 архієреїв, то в 1923 р. їх вже було 58. Проте подальша динаміка змін єпархіальної мережі та чисельності єпископату РПЦ в Україні виявилася зворотною: 1927 р. – 27 чол.; 1930 р. – 14 чол.; 1931 р. – 13 чол.; 1932 р. – 14 чол.; 1933 р. – 13 чол.; 1934 р. – 11 чол.; 1935 р. – 11 чол.; 1936 р. – 10 чол.; 1937 р. – 7 чол.; 1938 р. – 2 чол.; 1939 р. – 1 чол.; 1940 р. – 1 чол.; 1941 р. – 1 чол. [підраховано за: 431, с. 102-108; 229, с. 959, 960, 962-964, 966, 968, 971, 974, 978-980, 984, 985, 987-989, 991, 993-995]. За цією динамікою стояли зовнішні впливи на церкву.

Нову єпархіальну мережу формально легітимізувала адміністративна реформа в Україні, яка з 1923 р. впроваджувала дрібнішу від губернії адміністративну одиницю – округ. З 1925 р. губернії, які певний час існували поряд з округами, були скасовані. В Україні виник 41 округ [190, с. 32-72].

1923 р. було репресовано патріаршого екзарха України, митр. Київського і Галицького Михаїла (Єрмакова). 12 січня 1923 р. віддали наказ про виселення за межі губернії архієп. Чернігівського Пахомія (Кедрова). Його відправили до одного з робітничих селищ Донбасу [498, с. 59]. Перебуваючи на засланні, до 1930 р. він вважався єпископом Чернігівським [229, с. 986]. 16 лютого 1923 р. заарештували й ув'язнили Херсонського єпископа вікарія Херсонсько-Одеської єпархії Прокопія (Титова). Після звільнення у січні 1925 р. йому заборонили повертатися в Україну й того ж року у листопаді знову засудили до заслання на Соловки [889, с. 94]. В Україну він так і не повернувся. Без єпархіального архієрея залишилася Харківщина. Її єпископу – Нафанаїлу (Троїцькому) інкримінували те, що склавши відозву з приводу допомоги голодуючим, він заборонив її розсилати [803, с. 89].

Єпископів не вистачало. Виходом із цієї ситуації ставали архиєрейські свячення. Вони мали підсилити дієвість ієрархії на місцях. С. Білокінь звертає увагу, що після низки арештів, які усунули від управління Київською єпархією екзарха України, новий єпархіальний архиєрей Макарій (Кармазинов) восени 1923 р. провів у низку таємних нарад духівництва, на яких були обговорені кандидатури осіб для таємних хіротоній [429, с. 97]. Церква шукала збереження канонічного керівництва. Апробувалися методи нелегальної роботи.

1924 р. за ініціативою єп. Глухівського Дамаскіна (Цедрика) на вікарія Чернігівської єпархії єпископа Козелецького поставили 76-річного архімандрита Ювеналія (Молчанова). Мотивація висвяти: неможливість єпископу Дамаскіну відвідувати Чернігів як “внаслідок... його відірваності від лінії сполучення, так і внаслідок необхідності ... присутності в інших місцях” [93, арк. 20].

Повна руїна настигла єпархіальну мережу в 30-ті рр. Не дивлячись на те, що статистика зафіксувала в Україні на 1932 р. 14 єпископів, того року лише троє з них звернулися до секретаріату Президії ВУЦВК за щорічним поновленням дозволу на об’їзд території ввірених їм єпархій і отримали таке право. Це були: архієп. Константин (Дьяков), архієп. Полтавський Сергій (Гришин) і архієп. Новоград-Волинський Миколай (Пирський). Не виключено, що частина ієрархів в цей час керувала українськими справами на віддалі з Росії. Але вірогідно, що більша частина, як наприклад, вікарний єп. Лубенський Аркадій (Остальський), не займалися єпархіальними справами [431, с. 107]. Пік масових репресій 1937–1938 рр. остаточно зруйнував ієрархію. За даними праці М. Губоніна, 1939 р. ієрархія українських єпархій складалася лише з одного архиєрея – єп. Митрофана (Русинова). Він очолював Одеську і був вікарієм Полтавської єпархії [229, с. 980].

Поновлення ієрархії почалося з приєднанням до радянської України західноукраїнських земель після їх анексії від Польщі. Все ж новий єпископ – екзарх Миколай (Ярушевич) – більше перебував у Москві, аніж в Україні.

Єпархіальний і благочинницький адміністративний апарат. Аномалія церковно-адміністративної системи полягала в тому, що номіновані єпархії були умовними за своїми територіальними контурами. Їхні керівники часто не мали своїх канцелярій, діяли одноосібно і знаходилися поза межами єпархії. “Керую поки що двома єпархіями за допомогою вірних оо. благочинних; канцелярії немає; засоби також мізерні; не знаю також як бути з тими повітами, які в цивільному поділі відійшли до іншої губернії, вважати їх належними до минулої єпархіальної одиниці, чи вже до нової”, – змальовував лише частку своїх проблем патр. Тихону єп. Донецький і Бахмутський, тимчасово керуючий Катеринославською єпархією Іоаникій [89, арк. 13-13 зв.]. Отож, організація єпархіального життя відбувалася у несприятливих обставинах.

Парадокс полягав у тому, що не дозволяючи реєструвати єпархіальні благочинницькі установи, влада, водночас, брала на облік керівників місцевої церковно-адміністративної ланки та їх членів – архієреїв і благочинних. 21 листопада 1925 р. адмінвідділ НКВС таємним циркуляром звернувся на місце з черговим листом “про виявлення церковних управлінь” [123, арк. 23].

Про виконання подібних циркулярів свідчать списки управлінь, збережені в окремих архівних фондах адмінвідділів. Зрозуміло, що така інформація формувала базу даних потенційних жертв політичних репресій.

З'їзди. Ставлячи перепони діяльності архієреям і благочинним, держава блокувала й проведення церковних з'їздів, практика яких увійшла в єпархіальне життя з 80-х рр. XIX ст. До середини 1922 р. – тобто до втручання влади в “обновленський розкол” – ці з'їзди відбувалися регулярно. Вони регламентували питання пастирської практики, стежили за дотриманням канонічних норм в умовах зростання ініціативи мирян і посилення революційних настроїв [131, арк. 1, 6, 23-35 зв.]. Але подальше їх проведення стало проблематичним. Про це свідчив епізод із розігнанням Катеринославського єпархіального з'їзду 26 липня 1922 р. Хоча 19 серпня 1922 р. у м. Бахмуті відбувся досить вдалий для “тихонівців” вікаріальний з'їзд [89, арк. 3-4].

1923 р. НКВС поширив інструкції, які обмежували скликання з'їздів церковних організацій та передбачали контроль за ними окрвиконкомів [169, арк. 303]. Обмеження давало привід органам державної влади чинити тиск на церковні організації та постійно ревізувати їх організаційні рішення.

Епархіальних з'їздів, подібних до тих, які проводили інші православні церкви, РПЦ не скликала. Їх неможливість була прогнозованою. “Цілком можливо, що нам не дозволять скликати епархіальний з'їзд”, – писав щойно повернувшись із неволі (вірогідно на початку 1924 р.), єп. Донецький і Бахмутський, тимчасово керуючий Катеринославською епархією Іоанікій [89, арк. 13-13 зв.].

Опубліковані актові джерела з історії РПЦ 1917–1943 рр. дають уявлення про те, що на загрозливі явища нових розколів українська ланка РПЦ прореагувала з'їздами керівників епархій. Зокрема, для узгодження позиції ієрархії на “григоріанський” розкол, 4 березня 1926 р. у Харкові збиралися єпископи – Сумський Константин (Дьяков), Єлисаветградський Онуфрій (Гагалюк), Олександрійський і Павлоградський Стефан (Андріашенко), Маріупольський Антоній (Панкеєв), Уманський Макарій (Кармазинов) і тимчасово керуючий Подільською епархією єпископ Борис (Шипулін). Вони підписали письмове звернення єп. Прилуцького Василя (Зеленцова), адресоване архієп. Григорію. 12 березня 1926 р. подібна антигригорівська акція пройшла у Києві за участю шести ієрархів. Того самого дня у Харкові дев'ять архієреїв прийняли відповідне звернення до митр. Сергія.

Інформацію про спорадичні з'їзди благочинницького рівня надає полемічна обновленська преса. Збереглися й окремі документальні свідчення.

Після погромних акцій 1924 р. з'їзди благочинних РПЦ стали рідшим явищем. Так “Матеріал Лубенського окрадмінвідділу про різні церковні з'їзди, наради і т. ін.” за річний період з жовтня 1927 по жовтень 1928 р. зафіксував лише одне окружне благочинницьке зібрання духовенства та мирян в м. Сенчі, а також одну спільну “нараду духівництва соборно-єпископської та слов'янської орієнтації” у с. Білоусівці Чорнухського району. За той самий час прихильники

УАПЦ збиралися шість разів на з'їзди та наради [178, арк. 1-1 зв.]. Отож, благочинницькі з'їзди конкуруючих з РПЦ православних конфесій відбувалися частіше.

Такі з'їзди дозволяли представникам РПЦ тоді, коли ті переходили в обновленство або переймалися ідеями Соборно-єпископської церкви [183, арк. 3, 5, 6, 9, 13]. Так, благочинницькі збори з питань “пошуку канонічного шляху до об'єднання всіх існуючих на Полтавщині церковних угруповань” і вибору делегатів на єпархіальний з'їзд відбулися 17 січня 1927 р. в с. Луговики [177, арк. 9-10]. На одному з таких зібрань – з'їзді духовенства й мирян 4 благочиння Турівського району Прилуччини по виборах благочинного 17 липня 1927 р. священник с. Погреби Іоанн Сапожков розкрив сумну й загрозливу характеристику становища громад патріаршої церкви. Причому в ході виборів на посаду одноголосно обрали саме його [15, арк. 380]. Отож, наведені оцінки стану справ у церкві з'їзд сприйняв як цілковито реалістичні.

Священик передусім відзначив “повну дезорганізацію” церковного життя. Він пояснив: “у нас немає ніякого спілкування з єпископом, навіть і молитовного. Священики наших громад на ектеніях, завели практику поминати так: “належних православних патріархів... і всіх єпископів, або всяке єпископство православне” – яких сам Господь відає. Сільські пастирі, живучи в глухих селах, і не отримуючи ніякого зв'язку, не знають, хто їхній єпископ, хто їхній керівник. Архіпастир не знає навіть письмово, тому що нікому повідомити, хто його пастирі і паства, в якому числі і стані” [15, арк. 382].

Ієрархія старіла й не поповнювалася. Інші не знаходили сил залишитися на висоті духовного покликання.

Свящ. Іоанн продовжував: “У нас немає ні з'їздів духовенства та мирян, ні єпархіального, ні окружного, на яких можна було б розгледіти недоліки та способи їх усунення. Общини 4-го благочинницького округу не мають ні благочинного, ні благочинницької ради, яка могла б дати належне керування. Наші громади й пастирі живуть цілком самостійно. Священик у громаді, у відношенні до церковного життя, коли в ній спокійно, все – і ієрей, і архієрей,

що схоже на повне пресвітеріанство, що в корені спотворює православ'я і [створює] становище дуже непевне, як для священика, так і для громади... Внаслідок того, що статuti наших єпархіальних і окружних управлінь державною владою не зареєстровані, то й наші управління не можуть проводити в життя свої розпорядження, внаслідок чого й збільшується церковна дезорганізація, яка перетворюється в церковну анархію. Так ставленицькі грамоти пишуться на простому папері й засвідчуються простими підписами – на ньому немає печатки... Тому, на церковній арені з'являються різні авантюристи.... Раніше йшла дванадцятирічна підготовка кандидата у священство. А тепер практикується: годину чи дві... Світоч православ'я у нас згасає і ми ризикуємо [впасти] в область пітьми й марновірства" [15, арк. 382]. Змальований стан свідчив про системні проблеми й неможливість їх подолання. Він вказував на розмивання устоїв православ'я, поглиблення інституційної кризи.

Отож, таке важливе явище дієвої інституційної структури церкви як з'їзди протягом 20- х рр. дедалі тісніше ставали у залежність від сваволі влади і скеровувалися в загальне русло нищення церкви.

Організаційний стан і канонічний статус єпархій РПЦ в Україні у наступному десятилітті не змінився.

На прес-конференції перед іноземними та радянськими журналістами, провести яку влада примусила митр. Сергія, він так охарактеризував устрій РПЦ: "У нас, як і в дореволюційний час, існують центральні і місцеві церковні управління. В центрі – Патріархія, тобто заступник Патріаршого Місцеблюстителя і Священний Синод, а в єпархіях – Преосвященні архієреї і єпархіальні ради. Крім цього, при кожній парафії існує виконавчий орган, який обирається віруючими" [229, с. 682-683]. Отже, констатувався консерватизм, централізм і авторитаризм на рівні центральної та місцевої влади.

Державно-політичне життя не давало підстав для покращення ситуації в церковному управлінні. Таким чином, характеристики митр. Сергія малювали

досить ідеальні моделі, що не показували драматизму реальної ситуації. Реалії 30-х рр. принесли ще більшу дезорганізацію й руїну устрою.

“Нинішнє становище Церкви значно відрізняється від колишнього. Зараз, завдяки тому, що господарство країни зазнає докорінних змін, які зводяться до заміни старих форм господарювання новими (колективізація сільського господарства, індустріалізація всієї країни), відбувається погіршення становища Церкви” [229, с. 684], – свідчив сам митр. Сергій на згаданій зустрічі з пресою.

Крок до формування такої моделі було зроблено за нового екзарха – архієп. Константина (Дьякова). Клонували вертикаль прямого представництва екзарха в регіонах. На периферії його представниками могли стати колишні або нинішні благочинні, настоятелі церков, що діяли в крупніших населених пунктах, центрах комунікації. Такий варіант спрощення управління зафіксувала заява екзарха на адресу НКВС від 15 травня 1930 р.: “У справах управління підвідомчого мені Мелітопольського округу Маріупольської єпархії виникла необхідність у призначенні спостерігача (в російському тексті – “наблюдавшего”. – *О.І.*) за справами всього Мелітопольського округу” [17, арк. 74]. Для виконання комунікативних функцій, на посаду було призначено протоієрея м. Великого Токмака Миколая Уловича. Особистість призначеного промовиста. Вона була добре відомою землякам. Протоієрей М. Улович користувався авторитетом населення. Ще на початку 20-х рр. Запорізька ГубЧК і Ревтрибунал неодноразово порушували проти нього кримінальні справи “за активну контрреволюцію”. Одним із ранніх “гріхів” священика була симпатія до білогвардійських режимів, збройні сили яких він зустрічав вітальними промовами [164, арк. 134]. Пізніше, коли влада розправлялася з опозиційним духовенством, використовуючи кампанію вилучення церковних цінностей, священика Миколая Уловича тримали на обліку ДПУ [119, арк. 128–129].

Цитована заява патріаршого екзарха повідомляла, що “ніяких особливих функцій протоієрей Улович, на відміну від інших спостерігачів (підкреслення наше. – *О.І.*) окремих районів Мелітопольського округу, не несе”. Потреба у

його призначенні спостерігачем пояснювалася лише намаганням уникнути надмірних грошових витрат з боку окремих районних спостерігачів, громад або їх членів. З наведеного фрагмента випливає, по-перше, що в районах було організовано представництво відповідальних осіб перед екзархом, по-друге – частина спостерігачів екзарха таки виконували якісь “особливі функції”. Під ними розуміємо, передусім, функції адміністративно-управлінського характеру. Існував штат не тільки окружних спостерігачів, але й районних. Протоієреєві М. Уловичу, як окружному спостерігачеві, належало “концентрувати у себе” справи, на які попередньо звернули увагу районні спостерігачі і “в належних випадках усною чи письмовою доповіддю” повідомляти про них екзархові. Про діяльність спостерігача в Гуляйпільському районі Запорізького округу – у колишньому четвертому благочинні – дізнаємося з протоколу загальних зборів членів Свято-Троїцької парафії с. Гуляйполя від 21 липня 1929 р. Очевидно, згаданий спостерігач був наділений адміністративними повноваженнями. Він повідомляв громаду листом про призначення й переміщення духовенства цієї парафії, здійснені єпископом Полтавським Сергієм (Гришиним), тимчасово керуючим Маріупольською єпархією [158, арк. 168].

Таку модель адміністративного нагляду важко назвати оригінальною. Вона бачиться нам, скоріше, універсальною для різних християнських конфесій доби формування тоталітарного режиму, як православних, так і протестантських, оскільки була віддзеркаленням гіпертрофованої більшовицької модернізації. Вона була співзвучна втіленню ідей українських автокефалістів про створення інституту районних і окружних благовісників – місіонерів, проповідників, апологетів – людей, які користувалися безперечним авторитетом у церковного керівництва та парафіян, відзначалися послідовністю своєї канонічної орієнтації та адміністративним хистом. Хоча функції благовісників УАПЦ були у більшій мірі зорієнтовані на ідеологічно-місіонерську, а не суто адміністративну роботу. Близьким шляхом до збереження й укріплення церковної цілісності за несприятливих державно-політичних умов кінця 20-х – початку 30-х рр. йшли протестанти (баптисти,

п'ятидесятники, адвентисти). Так, у зв'язку з припиненням діяльності регіональних керівних органів – місцевих союзів та рад, – Союз баптистів повернувся до старої практики, що діяла в 1911–1916 рр. – керівництва через посередництво старших пресвітерів [361, с. 45]. У цьому вбачаємо спорідненість ініціатив християнських інституцій, які намагалися адаптуватися до важкого державно-правового становища. Отож, ідея районних і окружних спостерігачів екзархату РПЦ суперечливо поєднувала в собі повернення від колегіального управління до більш архаїчних і централістичних порядків і, водночас, несла модерні риси цієї централізації – опертя на осіб, місцем активної діяльності яких було міське, або наближене до нього за комунікативною структурою, середовище. У цьому контексті спробу оптимізації екзархатом місцевої адміністративної вертикалі конфесії варто також розглядати як відгук на модернізацію. Модель, ланками якої були одноосібні представники духовної влади і гнаної церкви, формувала образ харизматичних лідерів, зміцнюючи в суспільстві основи особистої віри. Таким чином, вона ефективніше протидіяла богоборчій політиці.

Неврегульованість юридичного статусу благочинних і невідповідність дореволюційних “Інструкцій благочинним” умовам радянського часу продовжувала створювати постійні складнощі для місцевої духовної влади. По-перше, вона обмежувала ініціативу благочинних. За період від початку 1932 р. до 7 квітня адміністративне листування благочинного церков 6-ї округи Чугуївського вікаріального управління прот. Михаїла Помазановського склало лише 21 кореспонденцію [1, арк. 200]. Вважаємо наведений приклад типовим. Для порівняння, листування секретаря патріаршого екзарха за січень – 17 травня того самого року становило 532 одиниці [2, арк. 104]. Це відбувалося в той час, коли на церкву чинився безпрецедентний тиск, що вимагав посиленої оборони: клопотань перед державними органами, пошуку заступництва у вищій церковній владі, інформування парафіяльних священиків тощо. Благочинним доводилося постійно свідчити перед партійно-державними функціонерами, політизованими й адміністративно зухвалими “безвірниками”, “бригадами з

хлібозаготівель” і т. ін. про необґрунтованість репресій, податкового тиску тощо. По-друге, неврегульованість статусу благочинних перетворювала їх на об’єкт першочергового терору. Благочинний 7-го округу Чугуївського вікаріального управління прот. М. Мисенко, доведений до відчаю, 2 червня 1932 р. писав своєму керівництву: “Прошу управління клопотатися перед цивільними властями де потрібно, аби було зроблено розпорядження сільраді сл. Сиротине не чинити мені перешкод щодо виконання покладених на мене обов’язків... Кожного дня мене тягають до сільради і кривдять мене, доводять до втрати свідомості. Я вже прошу у Бога смерті. Так жити на світі неможливо” [5, арк. 30]. По-третє, посилення тиску влади на церкву й на місцеву ланку її управління спонукало до спроб розв’язання суперечностей. В одному з листів до Чугуївського вікаріального управління благочинний М. Помазановський, зібравши відомості про утиски місцевої влади (зокрема, Вовчанського і Старо-Салтівського райвиконкомів) проти духовенства, підкреслював, що він клопочеться “від імені священиків округу”, “щоб уникнути повторення таких випадків”. Благочинний В. Беневський особисто розробив і запропонував екзарху України митр. Константину проект бажаної інструкції благочинним, водночас порушивши клопотання перед громадянською владою про дозвіл на її видання. Але, як відомо, подібної інструкції так і не з’явилося.

Таким чином, вже у першій половині 30-х рр. виконання управлінських функцій на рівні місцевої адміністративної ланки РПЦ стало гранично складним, втративши перспективи покращення з боку церкви. Воно показало цілковиту залежність від свавілля партійно-державної влади. Витіснені поза правове поле благочинні, як і єпископат, брали на себе ризиковану відповідальність опіки над парафіями. Але радянська влада не терпіла такої ініціативи. Одіозність для влади фігур лідерів світоглядної опозиції спричиняла неминучі репресії цих діячів.

Парафіяльна ланка. Відступ від канонічного статуту. Устрій Українського екзархату РПЦ на парафіяльному рівні зберігав і підсилював риси централізму й авторитаризму, які були характерними для благочинницької та

єпархіальної ланок управління. Централістичний характер парафіяльної організації так само мав подвійну природу: 1) великоросійську традицію, вкорінену століттями російського державного впливу та культурної асиміляції; 2) новітні несприятливі умови існування церкви в державі, де посилювалися авторитарні й тоталітарні тенденції. Отож, тенденції формування радянського тоталітаризму регенерували імперську модель церковної організації й перекреслювали демократичні тенденції модерної доби, які відбилися в нових церковних канонах, прийнятих Помісним Собором 1917–1918 рр.

Парафіяльний статут, впроваджений в життя РПЦ постановою Помісного Собору від 20 квітня 1918 р., містив положення, вистраждані суспільним рухом і натхненні психологією революційно активної доби. Тоді він був кроком вперед у порівнянні з канонами імперської доби. Він активізував парафіяльне життя, виводив ініціативу мирян поза жорсткі лещата адміністративного диктату. Передбачав широку ініціативу віруючих і виборче начало.

У перші пореволюційні роки радянській владі важко було викорінити ідеї, засвоєні соціальною психологією доби революційно-демократичної доби. Тому на початку 20-х рр. громади РПЦ, слідуючи канонічним настановам, впроваджували в життя новий парафіяльний статут 1918 р.

Низка ключових положень Статуту одразу виявилась несумісними з більшовицькою системою. Секулярне законодавство та адміністративна практика денонсували положення про статус парафії та храму як юридичних осіб, робили неможливою приписку храмів до монастирів та інших парафій; не гарантували передачі парафіяльних храмів та їхнього майна, за умов припинення існування парафії, іншим парафіям цієї конфесії у відповідності з розпорядженнями єпархіальної влади. Існували й глибші розбіжності. Статут визначив право єпархіальної влади встановлювати число членів причету, вимагаючи, щоб причет не складався менше, аніж з двох осіб – священика й диякона, або священика й псаломщика.

Пункт 15 Статуту містив квінтесенцію здобутку церковно-демократичного руху: “Обрання та призначення на священно-

церковнослужительські посади належить єпархіальному архієрею, який при цьому приймає до уваги й кандидатів, про яких клопочуться парафіяльні збори” [245, с. 24; 151, арк. 33-33 зв.]. Отож, ініціатива мирян, врешті, була поцінована ієрархією. Але вона не стала визначальним фактором при затвердженні кандидатів. У цьому пункті можна розгледіти не тільки результат дій ієрархії по обмеженню широкої ініціативи мирян, а й повернення до старої української та російської практики виборності, характерної для т. зв. “досинодальної доби”.

Демократичну норму передбачав наступний пункт Статуту: “Члени причету можуть бути переміщені та звільнені зі своїх місць лише за рішенням суду або за власним бажанням”. Проте, згадане рішення не змогло здолати консервативної традиції. Навіть раніше, аніж в Україні утвердилася радянська влада, за часів гетьманату, його дезавуював Всеукраїнський церковний Собор 1918 р. Вже одна з перших публікацій тексту Статуту, здійснена вірогідно того самого року, супроводжувалася приміткою: “Постановою київського Собору єпархіальним преосвященним надано в окремих випадках для блага церкви і православної віри переміщувати священно-церковно-служителів безпосереднім їх розпорядженням”. Отож, консерватизм рішень, прийнятих РПЦ в Україні за часів гетьманату П. Скоропадського, згодом прислужився в жорстких умовах радянської влади.

Силу консервативної традиції в парафіяльному устрої РПЦ підкреслювали рішення про сферу повноважень церковних старост (п. 27–40); затвердження кандидатур старост поза межами парафії – “в безспірних випадках” благочинницькою радою, а в спірних – “єпархіальною владою” (п. 39); виключне право настоятелів або їх заступників головувати на парафіяльних зборах; право головування благочинних або їх помічників на зборах при обранні членів причету (п. 54); право ревізії парафіяльної ради, храму, підлеглих їм установ єпархіальними архієреями або їх довіреними особами та благочинними (п. 84,118) тощо.

Водночас статут розв’язував ініціативу мирян. У цьому переконували широкі повноваження парафіяльних зборів і парафіяльної ради у справах

управління парафією (п. 41–87). Парафіяльні збори спільно з парафіяльною радою отримали право здійснювати управління й розпорядження храмовим майном (п. 111). Зборам надали можливість клопотатися про зміни й доповнення статуту, сприяючи його відповідності до місцевих умов (п. 57). Всі парафіяни отримали право сприяти добробуту парафії, брати участь у справах благодійності, християнської освіти, взаємодопомоги (п. 25). Їм дозволялося подавати пропозиції про поліпшення парафіяльного життя (п. 85). Було зафіксовано принцип регулярності роботи парафіяльних органів. Збори мали скликатися не рідше одного разу на півріччя, а рада – не рідше одного разу на місяць (пп. 41, 81). Постанови зборів, які викликали заперечення головуючого або третини присутніх, могли бути оскаржені через благочинного перед єпархіальним архієреєм (п. 62). Заради успіху в справі досягнення релігійно-моральних і церковно-громадських цілей, парафії у межах єпархії могли об'єднуватися в союзи зі своїми органами управління: союзною радою, загальними зборами союзу (п. 157–177).

Отож, статут, який регламентував відносини на парафіяльному рівні, містив положення, які суперечили нормам радянського права. Заборона радянською владою церковних юридичних відносин, максимальне обмеження економічної діяльності, церковної просвіти, благодійності тощо спрямували ініціативу парафії на виконання культових ритуалів.

Протягом 20–30-х рр. згаданий статут залишався основним канонічним документом для парафій українського екзархату РПЦ. Але церква не мала змоги його ефективно застосовувати, а тим паче – вдосконалювати, хоча громади у масовому порядку ревізували тексти й вилучали з них ті правові норми, що суперечили радянським законам та інструкціям [149, арк. 80-82, 86-89, 96-99, 178-183, 223-224; 150, арк. 32-33].

Лінія влади виявилася в розробці та впровадженні власної версії статуту релігійної громади. Статут, опублікований 1923 р. в Бюлетені НКВС № 21, одразу був рекомендований парафіям для практичного застосування. А вже у 1925-1926 рр. він увійшов до збірників законодавчих і нормативних актів з

відокремлення церкви від держави як один з основоположних документів. Влада вимагала, щоб подібний статут був у кожній парафії. Його мусили використовувати громади різних конфесій і церковних деномінацій. На прикладі архівних документів релігійних громад за 1924 р. неважко простежити процес впровадження радянського заміника канонічного статуту в парафіях РПЦ. Статутом встановлювалося щорічне подання списків членів парафії до місцевих державних органів. Передбачалася можливість закриття громади за постановою виконкомів або НКВС чи внаслідок арешту членів громади. Маючи назву “нормального”, цей сурогат канонічного статуту знеособлював кожную конфесію, її організаційні особливості.

Радянський типовий статут ставав для громад РПЦ більш легітимним, аніж церковний. 24 серпня 1924 р. віруючі с. Сіробабине та 12 прилеглих до нього хуторів, зібравшись для прийняття статуту, винесли ухвалу: “Прийняти в якості статуту... типовий статут, запропонований Сумським ліквідкомом без змін і доповнень (підкреслення наше. – *О.І.*)” [181, арк. 35].

Інколи заперечення парафіян викликали занадто одіозні рядки. Так, загальні збори парафіян Преображенської церкви с. Марківки Штепівського району Сумського округу 21 вересня 1924 р. одноголосно ухвалили: “Прийняти повністю типовий статут з усіма його пунктами за виключенням 11-го, в якому згадується про арешт членів, не менше двох третин” [182, арк. 19]. В документах місцевих радянських органів, які впроваджували “нормальний” статут, проглядається його неоднозначне сприйняття громадами РПЦ. Проте відомості про опозиційну реакцію віруючих у цих документах невиразні й такі, що переконують у відсутності різких форм протидії. Так, Якимівський райвиконком повідомив, що він змушений був здійснити “цілий ряд роз’яснень представникам релігійних громад” [168, арк. 12] з приводу впровадження типових статутів. Катеринославський ліквідком фіксував “випадки надходження в губліквідком скарг віруючих на випадки невмілого вирішення райвиконкомами того чи іншого інциденту, які виникали в селах між служителями релігійних культів і представниками сільрад” [148, арк. 35]. Але

більш масових і організованих рухів, аніж “випадки”, “інциденти”, не зафіксовано. Отож, впровадження цього статуту не спричинило широкого опору в українському суспільстві. Очевидно, тут далася взнаки неглибока канонічна культура віруючих, конформізм, тисячолітня православна традиція державно-церковних відносин. Багато пастирів неухважно поставилися до тексту статуту, і тільки після проходження перереєстрації зрозуміли всю його небезпеку. Віруючі, цілковито довіряючи пастирям, мало вникали в сутність більшовицької альтернативи. Хоча передусім слід зважати на те, що, ламаючи парафіяльну основу православної організації, нова влада була налаштована безкомпромісно. Інструкція НКВС жорстко застерігала: громади, які діяли із зареєстрованими статутами, “у місячний термін подають підписки про те, що вони приймають типовий статут і зобов’язуються працювати тільки в межах цього статуту; у випадку відмови подачі підписки такі громади підлягають закриттю” [168, арк. 14]. Отож, віруючі не мали вибору.

У той же час канонічна версія парафіяльного статуту РПЦ не була широко популяризована. Його друк не здійснювався. Існуючи в обмеженому числі примірників, здебільшого у власному користуванні священиків і благочинних, цей статут ставав менш вживаним і знаним.

Впровадження радянською владою типових статутів релігійних організацій підривало не тільки модерні починання в середовищі РПЦ, а й православну традицію взагалі.

Органи керівництва парафією. У відповідності з нормами статуту, управління парафією РПЦ здійснювалося, по-перше, через парафіяльні збори, на яких головуєчим був настоятель або його заступник, по-друге – через парафіяльну раду, яку також очолював настоятель “за своїм станом, як духовний керівник парафії, а його товаришем може бути обрано й мирянина” [245, арк. 10]. Ці канонічні приписи були дієвими в перші роки після впровадження статуту. Про це повідомляють численні приклади.

Причому партійно-державні органи розуміли цей стан справ. Так, відділ управління Бердянського повітвиконкому 31 грудня 1921 р., звертаючись до

всіх священнослужителів повіту із закликом для заповнення облікових документів, наголошував, що керівники громад повинні мати при собі точні списки всіх членів громади [170, арк. 11]. Отож, повітвиконком виходив з того, що священнослужителі і є керівниками парафій.

Державний тиск і політизована суспільна атмосфера, в якій утверджувались класові принципи, спричинили витіснення духовенства з керівних посад на парафіяльному рівні. Наприклад, парафіяльна церковна рада Різдва-Богородицької церкви с. Орлянська Мелітопольського повіту Таврійської губернії 10 січня 1921 р. прийняла дуже показове у цьому відношенні рішення, подаючи цілком відверту мотивацію. Було ухвалено рішення про звільнення з посади псаломщика й члена ради М. Неклеєва. Він – “переслідуваний властями і навіть був заарештований як політично неблагонадійний; то нам мати церковного служителя, який неблагонадійний політично, який не повинен втручатися в політичні справи і, приймаючи до уваги те, що він може накликати підозру й на весь причет і на нас, тому нам небажано мати таких церковнослужителів” [144, арк. 8-8 зв.].

Вже восени 1924 р. питання про неможливість участі священників у керівництві парафіями було поставлено масштабно. Архівні матеріали районної та сільської ланки радянського апарату зберегли циркулярні розпорядження виконкомів [168, арк. 44], які дають підстави вважати їх спричиненими відповідними таємними настановами центру.

Більшовицька практика усунення священнослужителів від керівництва релігійних громад, як класово ворожих елементів, суперечила вимогам канонічного парафіяльного статуту, але вона все більше входила в устрій РПЦ. На парафіяльних зборах головував не священник, а миряни. Документальні свідчення про керівництво парафіяльними зборами з боку благочинних з другої половини 20-х рр. нами не зафіксовані.

Документи церковних організацій 30-х рр. підтверджують факт усунення духовних осіб від керма громади. Так, головою церковної ради Преображенської церкви м. Білопілля Харківської області у 1935 р. був

мирянин Дружченко [110, арк. 52], Покровської громади РПЦ, що діяла в м. Бердянську в 1937 р. – мирянин А. Захаров [111, арк. 4]. “Старослов’янську громаду” м. Борисполя Київської області перед вищими органами державної влади репрезентували миряни С. Кошман і А. Щербак [110, арк. 60, 62.]. Прізвищ духовних осіб РПЦ серед керівництва громад в цей час не зустрічаємо.

Хоча, як доречно зауважує Т. Бобко, духовенство й надалі лишалося неформальним керівником громад. Про високий моральний авторитет серед віруючих, який мали священнослужителі українського екзархату РПЦ, неодноразово повідомляли й джерела їхніх опонентів – інформації обновленської церкви [725, с. 13], зведення органів ДПУ та НКВС [див.: 553, с. 105] тощо.

Таким чином, сильнодіючі державно-політичні впливи і трансформація суспільної свідомості, заряджена потенціалом національної революції, а також вкорінена на українському ґрунті російська традиція та невисока національна свідомість пересічного громадянства визначили спрямування провідних тенденцій інституційних змін української автономної церкви в напрямі втрати автономії і посилення централізації. Відновлювалася всеросійська єдність у її імперських формах “гіперцентралізації”. Тим самим проблема організаційного вдосконалення конфесії консервувалася, її вирішення відсувалося на невизначений термін. Відмова від демократичних реформ РПЦ виглядала закономірною з огляду на посилення тоталітарних тенденцій в радянському державному будівництві.

Відступ назад до централізму, який церковна влада прагнула контролювати з висоти свого ієрархічного положення, суперечливо поєднувався з демократичністю на найнижчій – парафіяльній гілці врядування. Допущення такої половинчастої канонічно нерегульованої демократії відбивало неспроможність верхів РПЦ протистояти державному натиску і якнайкраще вписувалося в плани державної влади посіяти більшу анархію в церковній організації, вбити клин між духовенством і віруючими, аби максимально дискредитувати церкву, як інституцію і прискорити її знищення.

Визначаючи закономірності і прояви інституційних трансформацій РПЦ в Україні, констатуємо дві сторони і дві фази їх розвитку. Перша – домінуюча у 20-х рр. ХХ ст. – стрімкий системний розвал одержавленої і централізованої транснаціональної конфесії під час генерування національної державності та національної церкви. Друга – реінтеграція, повернення конфесії до імперської єдності та унітарно-централістських форм схем єдності з кінця 20-х рр. ХХ ст. підсилена державними впливами.

Суспільні трансформації РПЦ 20–30-х рр. мали далекосяжні наслідки для долі українського православ'я, характеру українського націотворення, перспектив українсько-російських відносин. Вони дають підстави оцінювати сучасний конфлікт в українському православ'ї як ланку єдиного процесу модернізації, націотворення та руху до громадянського суспільства.

4.2. Адміністративна модернізація УАПЦ: від канонічної революції до еволюції

Сьогодні загальновизнаним є факт глибоких суперечностей системи управління УАПЦ, побудованої за рецептами “всенародної соборноправності”, ствердженої канонами Собору 1921 р. На цю суперечність звертали увагу лідери церкви – митрополити Василь Липківський і Миколай Борецький. Вони, а слідом за ними й історики – Н. Полонська-Василенко [792, с. 104], І. Власовський писали про недосконалу систему “радоправ'я”, як наслідок “200 років панування Синоду”, недостатньої культури та духовної освіти. Констатація такого стану є важливою передумовою дослідження. Ця модель адміністративного устрою УАПЦ і її характер та еволюція буде предметом нашого подальшого аналізу.

Автокефальний статус. Автокефальний статус УАПЦ скріпила канонічна постанова Собору 1921 р., яка проголосила: “Українська православна церква... є автокефальна, ніякому [духовному] урядові інших православних церков не підлегла і сама порядкує своїм церковним життям за провідництвом Святого Духа” [246, с. 377]. Принцип автокефалії знайшов втілення в системі

устрою, затвердженій канонами Собору 1921 р. [246, 378]. Ця система зберігала спадковість, не дивлячись на окремі зміни. Зміни відобразили: Статут УАПЦ 1926 р., проекти до наказів церковним соборам, радам, і духовенству, надруковані напередодні II Всеукраїнського Собору 1927 р. у додатку до журналу “Церква й Життя” – “Церковні Вісті” та реальна життєва практика єпархіальних ланок УАПЦ.

У канонічній творчості, потрібній для внутрішнього порядкування в церкві, бачимо високу активність лідерів і особисто митрополита Василя Липківського. У період між I та II Соборами УАПЦ на основі діючих і проєктованих наказів та інструкцій ВПЦР, що стосувалися організації церковного життя, він спробував кодифікувати і вдосконалити норми церковного права. Проекти митр. Василя Липківського були надруковані напередодні Собору 1927 р. в журналі “Церковні Вісті” (№№ 2–3, 4) для обговорення. Собор УАПЦ відредагував надруковані проекти і дозволив Президії ВПЦР здійснити їх остаточне узгодження [41, арк. 20-30].

Опублікована частина проєктів збереглася і доступна для аналізу поряд із стенограмою сесії II Собору 26 жовтня 1927 р. У ході сесії розглядали доповідь митр. Василя Липківського з питання організації УАПЦ. Проаналізуємо джерела, аби краще пізнати логіку еволюції конфесійного устрою.

Всеукраїнський Православний Церковний Собор. Канони УАПЦ визначали: “Всеукраїнському Православному Церковному Собору належить вища церковна, законодавча, керівнича, судова і доглядча влада в українській Церкві” [246, с. 387]. Собор мав виключне право вносити зміни у канони та устрій церкви (п. 39. Прим.). Він обирав митрополита Київського і всієї України (п. 35), мав право скасовувати вироки Вищого Церковного Суду (п. 51) [246, с. 387, 388, 390].

Собор мали скликати через п’ять років на Покрову у складі: єпископат, члени ВПЦР, виборні від парафій, делегати від церковних братств та запрошені церковно-громадських діячі. Підготовка Собору покладалася на ВПЦР.

Статут УАПЦ 1926 р. обмежив коло учасників Собору. Він окреслив його склад: митрополит, всі єпископи та члени ВПЦР, а також не більше 12 представників від кожної округової церковної ради [256, с. 3; 36, арк. 29].

Передбачалася можливість скликання “надзвичайних” Соборів. Влада домоглася примітки, аби кожне скликання Собору відбувалося з її дозволу.

У тексті Статуту було відсутнє правило відкриття Собору на Покрову, нав'язане національно-патріотичними почуттями. Не передбачалося представництва від мирянських організацій. Отож, конструкція Собору та періодичність його роботи все більше залежали від сваволі влади та втрачали національний колорит.

Проект наказу церковним соборам, запропонований митр. Василем Липківським (1927 р.), скоригував норми представництва. По-перше, йшлося про включення до складу Собору не всієї ВПЦР, а лише її Пленуму. У попередніх актах термін “Пленум” відсутній. По-друге, порівняно зі Статутом 1926 р. відновлювалося включення до Собору церковно-громадських діячів у складі не більше 12 осіб. По-третє, йшлося про потребу представництва 3-х делегатів від міських громад Києва та по два від громад окружних міст України [243, с. 27]. Головуючий на Соборі В. Чехівський підтримав ідею митрополита про розширення представництва киян: “Київська міська Церква є осередок всього життя; вона найбільше виявляє це життя; вона може вибрати людей до постійної праці”.

Проте у ході обговорення згаданих проектів на Всеукраїнському Соборі 1927 р. архієп. Костянтин Малюшкевич виступив проти обмеження участі ВПЦР у Соборі його Пленумом. Він не погодився з ідеєю збільшення числа делегатів від парафій Києва й окружних центрів. Навпаки, він запропонував звузити представництво від округ з 12 до 3-х осіб, а у випадках, коли округа перевищувала 30 парафій, додатково делегувати від кожних наступних 10 парафій по одному делегату [41, арк. 21, 22 зв.]. Така формула скорочувала число потенційних членів управлінських структур і міських громад, надаючи

перевагу сільській периферії. Редакційні пропозиції архієп. Костянтина у цілому не викликали заперечень делегатів Собору.

Характер згаданих пропозицій митр. Василя Липківського і архієп. Костянтина Малюшкевича свідчив про суперечливе сприйняття модернізаційних тенденцій провідниками УАПЦ.

Митр. Василь Липківський визначив норми представництва на Собор від окружних структур: “не більше 4 від духовництва й не менше 8 від мирян” (п. 8) [243, с. 28]. Архієп. Костянтин Малюшкевич, опонуючи митрополитові, сходився з ним у думці про доцільність пропорційного співвідношення делегатів від духовенства і мирян, як 1:2. Отож, лідери УАПЦ продовжували триматися принципів формування управлінських структур з переважаючим складом мирянського елемента. Ця позиція УАПЦ була найбільш послідовною серед усіх православних церков.

Собор мав право обрати на митрополита не тільки священика, але й мирянина. Пропозиція митр. Василя передбачала таємне висунення кандидатур і закрите голосування зі здобуттям 2/3 голосів (п. 34, 35). Проте, ідея закритого голосування зустріла заперечення архієп. Костянтина, яке Собор підтримав у пакеті з іншими пропозиціями. У цій поправці Собор УАПЦ не вбачив небезпеки авторитарного тиску чи маніпулювання свідомістю його членів, що свідчило про відсутність політичного досвіду.

Примітною зміною, порівняно зі Статутом, була умова запрошення на Собор представників інших конфесій в якості гостей (п. 16, прим.). Вона відкривала омріяну більшістю перспективу діалогу заради поєднання українського православ'я.

Зазначені проекти митр. Василя Липківського було схвалено.

Система вищої влади відображала демократичний характер ідеології УАПЦ та відносно ліберальні умови існування церкви доби непу.

Проте вплив влади суттєво тяжів над церквою. Делегати Всеукраїнського Собору були “повинні мати з собою і документи, що їх вимагається Державною Владою від тих, що приїжджають” (п. 10, прим.) [243, с. 29]. ВПЦР мала

“своєчасно виконати всі формальності з державного боку щодо Собору” (п. 11). Отож, дамоклів меч тоталітарного режиму, зависаючи над УАПЦ, корегував проекти її нормативних актів.

УАПЦ встигла провести три собори: 1921, 1927, 1930 рр. Їх нерегулярність свідчила про непевний правовий статус конфесії.

Всі Собори мали ключову роль для церковно-адміністративного устрою. Перший – прийняв канони УАПЦ, визначив структуру адміністративної влади церкви та обрав членів на відповідні керівні посади. Другий – відкоригував цей устрій, кодифікував канонічні норми, санкціонував нав’язані державою вимоги щодо управління церквою і водночас – змінив церковне керівництво. Третій Собор – надзвичайний – ліквідував центральні, окружні та районні органи управління УАПЦ, чим фактично ліквідував конфесію як цілісність.

Таким чином, провід УАПЦ продовжував розбудову церкви, сильної народним представництвом, активністю мирян. Це вимагало від єпископату та всього духовенства неабиякої церковно-просвітницької роботи серед мирян для оволодіння ними богословськими, канонічними знаннями.

Митрополит Київський і всієї України. Таку посаду мала найвища духовна особа УАПЦ. Митрополитові належало духовне керівництво церквою і порядкування церковним життям в якості почесного голови, першого порадики і представника ВПЦР (п. 37) [246, с. 387]. Теоретично допускалися випадки обрання митрополита ВПЦР.

Між канонами 1921 р. і Статутом УАПЦ 1926р. з’явилася розбіжність, що полягала у зміцненні прав митрополита. Додавалося, що митрополит є почесним головою Президії ВПЦР, причому, “з ухвальним голосом”.

Не дивлячись на позбавлення митрополита адміністративних повноважень, його авторитет був високим. Його примножували харизматичні якості митрополитів Василя Липківського і Миколая Борецького, які стояли біля джерел УАПЦ, масштабність постатей діячів.

ВПЦР. Згідно канонів УАПЦ, її керівним органом була ВПЦР. Вона звітувала про свою роботу щорічно на Великих зборах та перед Собором.

Керівництво здійснювалося через Великі й Малі збори. Сфера діяльності ВПЦР була широкою: церковне законодавство, суд, догляд за життям церкви, зокрема: 1) скликання соборів і з'їздів; 2) затвердження виборів церковних рад і їх принципових рішень; 3) ухвалення й затвердження кандидатів на єпископське служіння; 4) визначення території єпископських округ; 5) допомога відкриттю вищих духовних та проповідницьких шкіл і курсів; 6) переклад і запровадження у вжиток богослужбової літератури; 7) допомога церковним організаціям у набутті церковних речей; 8) влаштування громадсько-релігійних акцій: лекцій, обговорень рефератів, подорожей до церковно-історичних місць [246, с. 388].

Членами ВПЦР були: митрополит, єпископи та особи, обрані на трирічний термін від парафій-фундаторів УАПЦ, міських і повітових зібрань. Початкові норми представництва надавали переваги київським парафіям. Чотири парафії-фундатори Всеукраїнської спілки православних парафій отримали право делегувати до складу ВПЦР по 10 чол., інші київські парафії всього 9 делегатів, зібрання інших губернських міст – по три делегати. Повітові церковні зібрання делегували по 3 члени, з них – одного священнослужителя й двох мирян. Єпископів до складу ВПЦР обирали на загальних підставах. Іншу частину єпископату по чергово включали до складу ВПЦР Великі збори. Таким чином, у складі ВПЦР більше ніж на дві третини переважали миряни.

Зміни державного адміністративно-територіального устрою, які скасували губернську й повітову ланки управління, ввівши районну та окружну, відбилися на устрої вищої ланки УАПЦ подібно до того, як це сталося в Синодальній церкві. По-перше, склад ВПЦР став меншим. Тепер до її складу входило по 3 представники від округу. Хоча у випадку перевищення 30 громад в окрузі, від кожних наступних 10 парафій делегували ще по 1 представникові. По-друге, змінилося представництво від громад окружних міст. Вони направляли до ВПЦР по 1 представнику від кожної парафії, а в м. Києві додатково – 3 представники від Софійської парафії. Отож, окружні центри церковного життя, де його соціальна мобільність була вищою, отримали змогу активніше впливати на прийняття більш сучасних рішень. По-третє, зазначені

зміни представництва від міських громад свідчили про тимчасове збалансування інтересів різних регіонів, оскільки не містили тих очевидних переваг у представництві київських громад, які були на початку 20-х рр. і яких постійно прагнула частина проводу церкви [41, с. 28].

Великі збори. У зазначеному складі двічі на рік скликалися Великі збори ВПЦР: Микільські (у травні) і Покровські (у жовтні) [246, с. 389; 242, с. 41-42]. Покровські збори вважали річними. На них на наступний рік обирали голову Ради і двох його заступників (“товаришів”), скарбника, якому ввірялася справа керування грошовими й господарчими справами та секретаря – для складання протоколів засідань Ради і підготовки справ для майбутніх засідань. По суті, коло цих осіб складало Президію ВПЦР, хоча термін “Президія” канони не вживали. Вперше він з’являється в Статуті УАПЦ. Митр. Василь Липківський у “Наказі” 1927 р. підкреслював, що всі члени Президії мають обиратися окремо. За бажанням 12 членів це обрання могло здійснюватися таємним голосуванням.

Статут 1926 р. уточнював сферу повноважень Великих зборів: “Вирішують питання, що торкаються роботи Малої Ради, Президії ВПЦР і місцевих церковних органів, розглядають звіти Президії, приймають ухвали й дають правила Всеукраїнським і місцевим Церковним органам в справі керівництва церковним життям, вирішують і інші питання” [256, с. 5-6; 36, арк. 30].

Малі збори (Мала рада). Для проведення поточної управлінської роботи, виконання соборних постанов та рішень Великих зборів на Покровських зборах обирали із свого складу Малу раду терміном на рік. Розподіл праці здійснювали самі члени Малої ради.

Працю Мала рада проводила шляхом скликання щомісячних засідань. До керівництва Малої ради входили ті самі особи, що й до Великих зборів. Вони складали президію. Почесним головою був митрополит.

У відповідності зі Статутом, Малі збори отримали високі повноваження: “У випадках вибуття членів Президії, Суду, Ревізійної Комісії й неможливості скликати Великі Збори для поповнення Всеукраїнських Церковних органів,

Малі Збори вибирають на вакантні місця членів, що й докладається на перших Великих Зборах” (п. 15) [256, с. 7; 36, арк. 30 зв.]. Вірогідно, що такі прерогативи були пов’язані з ускладненням організаційної діяльності церкви в середині 20-х рр., що межувало з припиненням діяльності вищих структур УАПЦ. Це положення не було зняте “Наказом” митр. Василя Липківського, що підтверджує тенденцію до концентрації влади саме цим структурним підрозділом УАПЦ. Як далі побачимо, саме цей орган трансформується в Пленум Всеукраїнської Церковної Ради Української Православної Церкви, яка постане на руїнах УАПЦ у 1930 р.

Таким чином, своєю відносною мобільністю: нечисленним складом і, водночас, всеукраїнським представництвом, Мала рада втілювала найбільш оперативний і ефективний відгук на поточні проблеми.

Президія ВПЦР. Важливим структурним підрозділом ВПЦР, що набував визначальних у плані церковної політики повноважень, була її Президія. Наголосимо на відсутності у канонах 1921 р. положень про неї, як самостійного органу. Згодом він цілковито підмінив собою Малі збори. Значимість Президії виявилася настільки очевидною, що виникла необхідність внесення відповідних змін у Статут.

Узагальнюючи аналіз організаційного устрою та еволюції вищої влади УАПЦ, стверджуємо їх значне відхилення від православної традиції з одночасним опертям на принципи соціальної справедливості, народоправства, демократизму, які були потребою часу. Ідеал УАПЦ суперечливо поєднував ранньохристиянські принципи побудови церкви й новітні форми політичної організації влади, використання потужних сил традиційної селянської релігійності і, водночас – використання модерних ресурсів, виразником яких було впливове міське представництво в центральних органах управління.

Від початкових ідеалістичних положень церква рухалася у бік прагматизму, продиктованого секулярним суспільним життям.

Подібної трансформації зазнавала й місцева церковна влада. Звернемо увагу на її найбільш суттєві зрушення.

Модель місцевого адміністративного устрою УАПЦ. Канони УАПЦ 1921 р. розділили місцеву владу на три рівні: 1) повітовий – єпископи, єпархіальні церковні зібрання, церковні ради; 2) волосний – церковні зібрання, церковні ради; 3) парафіяльний – церковні зібрання і церковні ради.

Конструкція цих рівнів зважала на державний адміністративно-територіальний поділ. Але в ній стійкими елементами залишилися структурні ланки: зібрання і ради, з притаманною формою зв'язку між ними, відмінною від конструкції органів управління інших православних конфесій. Зупинимося на цьому питанні детальніше.

Єпархіальна структура та управління. У ранній трьохступеневій моделі місцевої влади УАПЦ не існувало ланки на рівні губернії. На це була низка причин: ранньохристиянські ідеали, специфічні умови розгортання автокефального руху.

Але, приймемо до уваги, що Всеукраїнський Собор 1921 р. у жовтні обрав єпископів для всіх губерній України [781, с. 99], створюючи організаційні засади для розгортання губернських рад.

До розгортання мережі губернських церковних рад кликали: традиція єпархіального устрою, логіка пошуку і встановлення організованих форм УАПЦ в окремих регіонах.

На засіданні Малої Ради ВПЦР 27 червня 1922 р. було схвалено “Проект об'єднання парафій Української Православної Автокефальної Церкви по окремих церковних країнах” [378, с. 65; 34, арк. 18].

Реформа державного адміністративно-територіального поділу 1923–1925 р., що ліквідувала волості, повіти й губернії, впроваджуючи райони й округи, спонукала до вдосконалення устрою.

1 квітня 1924 р. митр. Василь Липківський вніс новий “Проект сталого адміністративно-територіального поділу УАПЦ”, згідно якому УАПЦ поділялася на церковні краї на чолі з Крайовими Церковними Радами (КЦР) і архієпископами краю. Церковні краї відповідали державним губерніям, допускаючи лише незначні відмінності. Кожна КЦР мала точно встановити

межі краю, які затверджував Крайовий Церковний Собор. Церковні краї поділялися на церковні повіти, тотожні державним округам, але могли й відрізнятись від них. Церковні повіти поділялися на церковні округи, межі яких мали відповідати межам державних районів, але допускалося об'єднувати кілька районів, чи їх частин. Церковну повітову ланку очолювали Повітова Церковна Рада і повітовий єпископ, округову – Округова Церковна Рада, що мала право на округового єпископа [378, с. 71].

У відповідності з ухвалами Малої Ради ВПЦР 27 червня 1922 р., усі парафії колишньої Херсонської єпархії створювали церковний край під назвою “Степ” із центром в Одесі. У серпні 1922 р. в Одесі на засіданні представників південних парафій УАПЦ за участю митр. Василя Липківського створили першу Крайову Раду в складі Ф. Нестурха (від ВПЦР), В. Громашевського і М. Макаренка (від Св. Дмитрівської Одеської повітової парафії) та І. Селюка (від Херсонської повітової парафії). Рада не приступала до роботи через юридичну неврегульованість питання статутної діяльності. Тому 9 листопада того ж року на об'єднаному засіданні парафіяльних рад УАПЦ м. Одеси за участю голови ВПЦР М. Мороза заснували нову Степову Крайову Раду, як філію ВПЦР. Парафіями Одещини керував єп. Пилип Бучило, висвячений 22 жовтня 1922 р. на єпископа Миколаївського і Херсонського [378, с. 65-65].

Реформування устрою УАПЦ ухвалами ВПЦР від 23 червня і 10 серпня 1925 р. лише номінально позбавляло колишні “краї” цієї назви. За суттю, нові об'єднання зберігали характер регіональних.

Типовість трансформації устрою УАПЦ в регіонах, нечисленних парафіями, проілюстрована Півднем, була характерна й для Слобожанського краю, який протягом 20-х рр. неодноразово змінював свою церковно-адміністративну конфігурацію.

Практика роботи перших крайових церковних рад приносила досвід формування складу й розподілу обов'язків. При виборі нового складу Слобожансько-Донецької ОЦР архієп. Іван Павловський вніс пропозицію, щоб членами ради обрали осіб, які б мали змогу завжди відвідувати засідання й

вести відповідну працю, а тому жили в місті чи поблизу нього і не були обтяжені працею [187, арк. 37]. Таким чином, у крайових і окружних церковних радах дедалі чіткіше проявлявся вплив міського духовенства, міських віруючих, пересилуючи вплив традиційного суспільства, селянського елементу.

Слобожансько-Донецька ОЦР УАПЦ станом на 1 січня 1927 р. складалася з 7 членів та 4 кандидатів. Серед них був лише один священик, що зайняв посаду секретаря [187, арк. 20]. 4 травня 1927 р. собор оновив склад ради. Її розширили до 11 членів і 5 кандидатів. Головою і секретарем обрали мирян. Членами ради були 7 мирян та лише 2 духовні особи в сані священика. Таким чином, у Слобідсько-Донецькому краї також утримувалися традиції превалювання мирян в округовій (крайовій) церковній раді.

Краєві об'єднання з відповідними соборами та радами діяли не тільки в регіонах, де була незначною чисельність громад. Ділове листування ВПЦР за жовтень 1924 р. повідомляє про діяльність крайової ради в регіоні, який поступався чисельністю парафій УАПЦ лише Київщині – на Поділлі [33, арк. 2-2 зв.]. Там почесним головою ради був архієп. Подільський та Вінницький Костянтин Кротевич, головою – прот. Лапчинський, секретарем – мирянин Коновалюк. Маємо відомості про краєве об'єднання на Волині у складі Житомирської, Коростенської й Шепетівської округ, на Чернігівщині у складі Чернігівської, Конотопської, Новгород-Сіверської, Ніжинської, Сновської округ [14, арк. 82-83]. У травні 1925 р. об'єднання Чернігівщини проводило вже другий крайовий Собор. Волинське – третій – 28 червня 1925 р. [14, арк. 254-258]. У подібному випадку краєві ради виступали об'єднуючим чинником для повітових, а пізніше – окружних рад.

Таким чином, губернсько-епархіальна система поділу церковної влади не була відкинута УАПЦ. Не зафіксовану у постановах Собору 1921 р., її використали як на територіях з малим парафіяльним покриттям (Південь, Слобожанщина), так і з більшою густотою (Волинь, Поділля, Чернігівщина). Навіть після скасування державного губернського поділу, УАПЦ продовжувала триматися ідеї доцільності крайових об'єднань. Це знайшло підтвердження не

тільки в проектах наказів митр. Василя Липківського, стверджених Собором УАПЦ 1927 р., а й фактом діяльності таких об'єднань до часу ліквідації конфесії в 1930 р. Звіт адміністративного НКВС за 1927/1928 рр. повідомляв, що протягом року УАПЦ провела 3 крайових та 8 округових з'їзди [126, арк. 39].

Таким чином, нерівномірність розміщення громад УАПЦ у межах України схилила лідерів УАПЦ до пошуку оптимальних форм організації.

Єпископат, окружні й районні собори та ради. Канони УАПЦ передбачали єпархіальне й парафіяльне єпископське служіння. На єпископів покладалося лише духовне, а не адміністративне, керівництво.

Але збільшення числа парафіяльного єпископату не оптимізувало місцеве управління. Більш масовими явищами моральної невідповідності осіб цьому санові, воно лише загострювало суперечність інституційних реформ УАПЦ. Напередодні II Собору УАПЦ до питання кодифікації повноважень єпископа спеціально звернувся митр. Василь Липківський у згаданих “Наказах”, що стали основою його доповіді на Соборі. Офіційний погляд на роль єпископа в церкві зі сторінок журналу “Церква й Життя” висловив член ВПЦР І. Гаращенко [475, с. 413-415]. А після Собору у згаданому часопису опублікували текст доповіді архієп. Костянтина Малюшкевича [699, с. 99-108], що містила тези, суперечні доповіді митр. Василя Липківського й кликала до реабілітації адміністративних функцій єпископа. В тому ж номері часопису вмістили й доповідь митр. Миколая Борецького на Микільських зборах 1928 р. про духовне керівництво УАПЦ [708, с. 93-98]. У ній також підкреслювалася потреба “розкріпачення нашого духівництва”. Автор зазначив, що йому хотілося б сказати “найбільше про єпископські й пастирські наради, яким ми надаємо величезного значення, як в самопізнанні людини, так і у вихованні духа і думки” [708, с. 95]. Отож, після Собору 1927 р., на якому відбулася зміна церковного проводу, спостерігаємо посилення традиціоналістських тенденцій в УАПЦ, що знайшло вираз на сторінках офіційного видання ВПЦР.

З реформою адміністративно-територіального поділу УСРР 1923–1925 рр. і переходом на трьохступеневу систему управління (центр–округ–район) УАПЦ відповідно змінила форми організації місцевих територіальних об'єднань.

Статут не визначав періодичності скликання округових соборів (п. 35), тоді як районний передбачалося скликати двічі на рік (п. 50). У цьому вбачаємо, швидше, неопрацьованість, аніж свідому лінію. Як показувала практика, встановлена періодичність роботи районних соборів виявилась перебільшеною.

Членами округового церковного собору були: 1) всі єпископи округи, 2) члени округової церковної ради, 3) два представники ВПЦР, 4) по три представники від парафій і по одному від кожної районної церковної ради (РЦР) (п. 36) [256, с. 10; 36, арк. 32]. Прагнення лідерів УАПЦ забезпечити суттєве переважання мирян над духовенством на соборах не завжди справджувалося. У роботі Коростенського округового собору УАПЦ, що відбувся 15 жовтня 1926 р. взяли участь 23 делегати з вирішальним і 50 з дорадчим голосом. Причому, майже половина з двадцяти трьох були духовними особами, а саме: 1 архієрей та 10 священників [127, арк. 138, 140 зв.]. Ця ситуація наближалася до граничної в розумінні прихильників народоправства. На округовий церковний з'їзд Прилуччини 26–27 червня 1927 р. прибули 1 єпископ, 14 священників, 1 диякон і 15 мирян [15, арк. 384], тобто більшість духовних. У проекті “Наказу” церковним Соборам митр. Василь Липківський висував серйозну заувагу щодо правомочності Собору, зокрема, крайового, “коли склад членів що прибули різко відходить від принципів УАПЦ, напр., коли духівництва на Соборі більше ніж мирян” [243, с. 33]. Він вважав, що такий Собор не може вважатися канонічним. Проте, наскільки відомо, рішення згаданих вище соборів не було опротестовано. Їх склад, хоча й несвідомо порушував норми УАПЦ, а, скоріше, віддзеркалював неможливість їх дотримання за несприятливих умов суспільно-політичного життя, все ж був фактом руйнації ідеалістичної ідеї соборноправності.

Представництво на районних зібраннях (соборах) переважно вдавалося збалансовувати у відповідності з правовими нормами. Районні собори проходили ближче до місця проживання делегатів і були менш тривалими.

До складу районного собору входили: 1) місцевий єпископ, 2) два представники від ОЦР, 3) районний благовісник і члени РЦР, 4) по п'ять представників від парафій: два від причету і три від мирян, 5) представник ВПЦР при умові, якщо вона зважала на потребу його присутності (п. 51). Таким чином, ВПЦР прагнула впливати на хід окружних і районних соборів. Якщо ранні канони 1921 р. наголошували на делегуванні місцевих представників до ВПЦР, то в другій половині 20-х рр. вже йшлося про важливість зворотного зв'язку, який мав на меті спрямовувати плин місцевого церковного життя в бажане ВПЦР річище. Членам церковних рад у їх повному складі надавалося право участі у соборах, що, з одного боку – забезпечувало їх право та обов'язок звітувати перед собором, а з іншого – давало змогу впливати на визначення пріоритетних питань і характер прийняття рішень.

Отож, схема демократичної побудови церковних зібрань, визначена ранніми канонами, зазнала централістичних змін. Їх уособлювало посилення присутності вищих структур в роботі нижчих ланок церковної адміністрації. Представники ВПЦР, які мешкали на терені району, брали участь в роботі місцевих органів управління, як емісари центрального органу. Разом з тим, співвідношення мирян в управлінні лишилось переважаючим над духовною верствою. Зауважене свідчило про міцні позиції прихильників “народоправ'я”. Помічене співвідношення контрастувало із значно нижчими нормами представництва мирян в органах управління інших церков.

У складі членів районного собору Статут називав “районового благовісника”. Повноваження особи, на цій посаді та її відношення до духовного стану не уточнювалося. Джерела повідомляють, що роль благовісника виконувало, здебільшого, духовенство. Формувалися відповідні традиції, закріплювалися кадри працівників. Наприклад, на території районів Житомирської округи в 1925 р. було вирішено залишити благовісництво “в

попереднім обсязі”. З чотирьох благочинних у районах усі були священиками [14, арк. 257]. Благовісники усіх шести районів Конотопської округи теж були священиками [15, арк. 367].

Статут 1926 р. свідчив про поступове усвідомлення лідерами УАПЦ потреби повернення до більш узвичаєної ролі священнослужителя у церковному управлінні.

До подібних змін кликало саме життя. Вже 25 жовтня 1923 р., під час розширених зборів Малої ради, відбулась перша Всеукраїнська нарада священнодіячів, яка винесла ухвалу про доцільність регулярного проведення пастирських нарад. Означене рішення підтримали Великі Микільські збори ВПЦР 25–30 травня 1924 р. в м. Києві. Пастирські наради було визнано доцільними і корисними. Надалі такі наради стали практикуватися і в округах [464, с. 246-248]. Хоча таке повернення відбувалося повільно й нашттовхувалося на опір тих, хто боявся поновлення станового всевладдя духовенства в церкві, бачив у таких нарадах порушення “соборноправності”. Подібні побоювання висловлювали й митр. Василь Липківський, В. Чехівський. Так, факт приїзду виключно єпископів на другий пленум ВПЦР напередодні Микільських зборів 1927 р. дозволив провести єпископську нараду, яка за висловом митрополита, “дуже обурила всю Церкву” [41, арк. 30]. Хоча це була приватна думка.

Пастирську нараду було проведено після округового церковного собору Київщини у листопаді 1928 р.

На пастирській нараді духовенства Лубенської округи, що відбулася 8 липня 1929 р., були присутні 25 осіб, з них – 1 архієпископ, 2 протоіереї, 19 священиків, 3 диякони [176, арк. 43]. Між іншим, її праці також передувало зауваження архієп. Костянтина Малюшкевича в “несвоєчасності”. Нарада ознайомила з наказами ВПЦР, обговорила доповіді про взаємовідносини поміж пастирями та про сектантство й доповідь архієп. Костянтина на тему “Мої суб’єктивні переживання в справі віри в потустороннє життя”. Серед наказів ВПЦР оглянули лише ті, які мали особливе значення для організації парафіяльного й окружного життя, зокрема щодо системи побудови

парафіяльних рад і обов'язків кожного члена президії а також філій парафіяльних рад під керівництвом членів президії (наприклад, співочих гуртків і т. ін.) [176, арк. 43 зв.]. Отож, як в центрі, так і на периферії наради духовенства входили в церковну практику, хоча проти них постійно виступали радикальні поборники соборноправності.

Округові та районні церковні ради. Церковні ради були відповідником повітових рад. Вони склалися з Великих та Малих зборів і президії, яка вела щоденну працю й спрямовувала роботу районних і парафіяльних органів. При ОЦР працювали Округовий Церковний Суд та ревізійна комісія. Приклад Білоцерківської округи показує, що до складу Великої ради, крім президії, входили по три представники від кожного району. Її пленум скликався двічі на рік. Зі складу Великої ради формувалася Мала рада у складі президії та по одному представнику від кожного району [15, арк. 263, 264 зв, 265 зв.].

Склад округової церковної ради не обумовлювався. Але за логікою представництва УАПЦ він мав складатися на 2/3 з мирян. До Житомирської ОЦР 29 червня 1925 р. обрали 2-х духовних осіб і 3-х мирян. Головою і скарбником – священиків, заступником голови і секретарем – мирян, членом – мирянина. Кандидатами – двох священиків і мирянина [14, арк. 257]. Склад ОЦР Кам'янецької округи, обраний на Соборі 1-2 грудня 1926 р., складався з 4-х чол., із них двоє були священиками: голова й секретар. Розширений склад президії ради складався з 7 священиків і 5 мирян, що цілковито порушувало канонічні вимоги УАПЦ [15, арк. 241, 243]. ОЦР Глухівщини, обрана на Соборі 16-17 січня 1927 р., складалася з 7 дійсних членів, 4 з яких були духовними особами (3 священики і диякон), і двох кандидатів – мирян [15, арк. 258, 259 зв.]. ОЦР Полтавщини, обрана 14 вересня 1927 р., – з 3-х священиків (в т. ч. й голови) та 4-х мирян [15, арк. 434, 437]. Собор УАПЦ Коростенщини (1927 р.) обрав ОЦР у складі п'яти членів. Троє з них були священиками. Посади заступника голови ради, благовісника і секретаря зайняли духовні особи [128, арк. 26]. Отож, більшість священиків у названих радах свідчила про досить довільне застосування канонічних норм УАПЦ на місцевому, зокрема –

окружному, – рівні. Хоча, на загал, участь мирян в управлінні була суттєвою і цим підкреслювала демократизм формування органів управління. Водночас, привертаємо увагу, що подібний склад виконавчих органів став можливим тільки у другій половині 20-х рр.

Вивчення протоколів засідань соборів, церковних рад і їх президій дозволяє прийти до висновку, що співвідношення духовенства і мирян при формуванні рад, подібно до еволюції інших українських конфесій, змінювалося в бік збільшення представництва священнослужителів [176, арк. 1-73].

Поступове збільшення відсотку священнослужителів в колегіальних органах вело до зростання ролі духовенства в керівництві церковним життям УАПЦ, розширення адміністративно-господарських функцій, відновлення його морального авторитету. Отже, практика нерідко заперечувала канонічні вимоги УАПЦ, що у перспективі стимулювало їх перегляд і повертало духовенства до традиційно ключової ролі в управлінні місцевим церковним життям.

Таким чином, система місцевої влади на окружному і районному рівні у цілому зберігаючи повітову та волосну модель, також поступово зазнавала централістичних змін. Помітною рисою цієї системи стало посилення ролі виконавчих органів – рад та регенерація традиції активного залучення духовенства до церковного управління.

Парафіяльна ланка. Найнижчою ланкою адміністративної структури УАПЦ була парафія. Канони УАПЦ визначали, що органами парафіяльного управління є парафіяльні церковні зібрання й парафіяльні церковні ради. Зібрання (собори) були вищим органом парафіяльного управління. Парафіяльна церковна рада – виконавчим органом парафій. Їй належало керувати парафіяльним життям і церковним господарством, виконувати постанови й ухвали зборів та доручень, наказів і розпоряджень ВПЦР, повітової та волосної церковних рад. Отож, парафіяльна рада підміняла собою парафіяльний клір.

Статут УАПЦ 1926 р. оперував аналогічними поняттями: “парахвіяльний церковний собор (парахвіяльні церковні збори)” та “парахвіяльна церковна рада”, додаючи до них: “ревізійну комісію” та “членів причету”.

Таким чином, Статут виправив радикальну установку ранньої УАПЦ. Він реабілітував причет як традиційну ланку церковного управління. Хоча Статут не розкривав повноти повноважень парафіяльних органів та їхнього складу, покладаючись на те, що громади УАПЦ мали діяти на підставі типового для релігійних громад парафіяльного Статуту.

Підкреслимо, що канони приділили багато уваги парафіяльному устрою.

Ідеалом парафіяльного устрою проголошувалося “відновлення всіх органів життя Церкви перших віків християнства (місцевого єпископату, пресвітерства, дияконату, учительства)” [246, с. 380]. Вся парафія, а передусім – її керівні органи, мали дбати про підготовку кандидатів у священство, церковне учительство, проповідництво, створення церковного хору, братства і навіть, церковного суду. Щоправда, остання теза про церковний суд не знайшла подальшого розвитку в канонах і практиці церкви. Показово, у цьому зв’язку, що у перевиданні діянь Собору, здійсненому на еміграції, цей пункт канонів вилучили з тексту [236, с. 21; 246, с. 380]. Передбачалося, що парафіяльний устрій буде відповідати високим вимогам “задоволення релігійних потреб своїх членів і піднесення їх духовно-морального розвитку і християнської культури”: організовуватись у гуртки і братства заради поширення “звички до побожно-християнського громадського життя”, влаштовувати лекції, бесіди, духовні концерти, піклуватись про матеріальну підтримку церкви, забезпечення парафії храмом, богонатхненне виконання богослужінь, духовне та організаційне об’єднання з іншими парафіями [246, с. 383-384]. Об’єднавчими ідеями для них виступали визнання автокефалії української церкви, її устрою, відокремлення церкви від держави, вживання при церковних відправах і потребах живої української мови, українських церковних співів, звичаїв і обрядів [246, с. 382].

Про періодичність скликання загальнопарафіяльних зборів не йшлося. Проте вимога щорічно оновлювати склад парафіяльної ради означала, що вони скликалися принаймні раз на рік. Така практика закріпилася. Пізніший проект наказу митр. Василя Липківського церковним Соборам (1927 р.) виправляв цю недомовленість. Визнавалося за доцільне щонайменше дворазове скликання

парафіяльних соборів протягом року [243, с. 36]. Але в редакційних правках проекту наказу, прийнятих Собором, було зафіксовано обов'язкове одноразове скликання парафіяльних зборів. Собор вважався легітимним за наявності не менше половини парафіян, але при відсутності кворуму й перенесенні терміну скликання, він визнавався правомочним при будь-якому числі членів.

Згідно канонів 1921 р., парафіяльне зібрання визначало чисельність, персональний склад причету та розмір його утримання. Причому зауважувалося, що обрання мало проходити у присутності єпископа або представника повітової церковної ради. Отож, УАПЦ пильнувала за якісним складом священнослужителів та відповідністю їх ідеологічним засадам конфесії. Ця умова повторювалася й 1927 р.: “7. Коли на Соборі поставлено справу про обрання чи звільнення Парахвіяльного священника або діякона, обов'язкова присутність єпископа або його представника, благовісника й члена Район[ної] Ц[ерковної] Ради. Без їх присутності вирішення Собором цієї справи не вважається за дійсне”. Положення застерігало від збочення парафій з ідеологічного курсу УАПЦ. Водночас, воно слугувало гарантом від некомпетентного народоправства.

Внесення кандидатур на членів кліру враховувало вітчизняні традиції та новітні принципи демократичної побудови влади: “6. Кандидатів на настоятеля чи діякона виставляють як члени парахвії, так і керівничі органи (Районова чи Округова Ради, чи єпископ, чи священство) до початку Собору. Кандидатів на члени причету Парахвіяльний Собор висуває з серед своєї громади й лише в разі відсутності з серед себе достойних священства, запозичає їх в інших громадах” [243, с. 36].

Цікаво, що Статут (1926 р.) і Наказ церковним соборам (1927 р.) практично не розвивали тези про обрання мирян на єпископів, що, власне, допускали ідеологічні підвалини УАПЦ.

Канони 1921 р. не описували взаємодію зборів з церковною радою, кліром. Зазначалося лише, що зібрання обирає ревізійну та інші господарчі і церковно-освітні комісії (п. 82). Проте у Наказі церковним соборам (1927 р.)

прояснювалося це питання. Парафіяльна рада й члени причету зобов'язувалися двічі на рік звітувати перед Собором про свою діяльність, отримуючи від нього довіру чи недовіру (п. 13. Прим. 1). При наявності церковних братств та гуртків, вони звітували подібним чином. Собор затверджував господарчий звіт і кошторис витрат на майбутній рік.

Канони дозволяли зібранню визначати кількість членів парафіяльної ради, виходячи з міркувань доцільності. Хоча ухвали попереднього Собору Київщини передбачали: “Для порядкування церковними справами і майном у кожній парафії обирається на загальному зібранню парафіяльна рада, в кількості не менше 5 душ, яка негайно після обрання приступає до завідування храмом, церковним майном і забирає собі ключі від храму” [246, с. 477]. Згідно з канонами, голову ради, секретаря й писаря обирали на зборах. Розподіл обов'язків між іншими членами робила рада.

Проекти згаданих наказів церковним соборам і радам (1927 р.) відобразили еволюцію устрою парафіяльних рад після 1921 р. Як правило, вони склалися з президії, обраної собором на один рік у складі не менше п'яти осіб, та пленуму у кількості, визначеній собором для щомісячних поширених зборів ради (п. 8) [243, с. 36]. Участь президії ради та членів причету у парафіяльному соборі була обов'язковою.

Лише у проекті “Наказу радам” вперше чітко підкреслювалася теза про почесне головування настоятеля парафії у парафіяльній раді. Він же називався “першим її порадником”, а диякон – членом ради. Причому зауважувалося членам причету: “не слід відмовлятися від несення обов'язків писаря чи рахівника” ради [242, с. 52].

Протоколи соборів (загальних зборів) і засідань парафіяльних рад дозволяють встановити відповідність декларованих канонічних принципів УАПЦ щодо формування парафіяльної ланки управління.

У порівнянні з тенденцією посилення ролі священників у районних і окружних радах цікаво відзначити збереження тенденції широкого й тотального переважання представництва мирян у парафіяльних радах. Зростання відсотку

духовенства в радах районного й окружного рівня практично не позначалося на рівні парафіяльному.

Отож, адміністративний устрій місцевих церковних структур, як і центральних, був заряджений ідеєю демократизму

Демократичний устрій УАПЦ дисонував характеру комуністичної суспільної системи та православної консервативній традиції. Хоча він не виходив за рамки православної моделі, все ж не сприяв зближенню УАПЦ з іншими церквами, тим самим поглиблюючи трагедію духовного розколу нації. Сучасна дослідниця О. Хомчук влучно охарактеризувала такий стан церкви: “Вона є глибоко самотня. Так само як і глибоко, неповерхово православна: православна у Символі Віри, догматах, канонах, обрядах, традиціях, – православна за змістом і за формою” [929, с. 14].

Радикальні настрої і погляди будівників УАПЦ, що знайшли відображення у системі адміністративного устрою церкви, були виплекані новою добою суспільно-політичного розвитку, психологією переконаних соціалістів і демократів, борців проти ненависної імперської системи.

Породжена національно-визвольним рухом, УАПЦ намагалася дистанціюватися від “поневолювачки” – РПЦ, в полоні організаційних форм якої знаходилася. Відтак вона прагнула якнайповніше виявити в своєму устрої особливості давнього українського буття. Отож, адміністративний устрій УАПЦ акумулював у собі головні принципи ідеології національно-демократичного руху: автокефалія, соборноправність, українізація.

Канони 1921 р., маніфестувавши нову організаційну платформу УАПЦ, заклали найближчі й далекосяжні перспективи розвитку цієї конфесії. Хоча реалії життя – досвід взаємин з державою, співіснування з іншими церквами, складнощі та переваги організаційної самобутності, надзвичайно швидко стали вносити свої зміни до адміністративного устрою.

Таким чином, захоплення віруючих політичними ідеями, “радоправством” на фоні деструктивних дій держави щодо церкви руйнувало інституційовану релігійність, девальвувало статус духовної особи,

трансформувало традиційні моральні цінності. Ідеал церкви поєднував ранньохристиянські принципи й новітні форми політичної організації влади, використання потужних сил традиційної селянської релігійності й модерних ресурсів, виразником яких було впливове міське представництво в центральних органах управління.

Розрив між християнською традицією і новими комуністичними ідеалами не давав можливості для модернізації чи реабілітації церкви.

Досвід взаємин з державою, з іншими церквами трансформував устрій УАПЦ у бік посилення ролі виконавчих органів та духовенства в церковному управлінні.

4.3. Українська православна церква: між демократизацією й централізацією

Традиції й новаторство національного-церковного будівництва УАПЦ спробувала закріпити її правонаступниця – УПЦ, очолювана митрополитом Іваном Павловським. Ця церква поділяла ілюзії попередниці щодо можливості збереження та розвитку національної церкви в УСРР.

Автокефалія. Не дивлячись на те, що церква втратила термін “автокефальна” у власній назві, вона залишалася автокефальною за формою організації адміністративної влади. Вищу владу втілював церковний Собор, а в міжсесійний період – Всеукраїнська церковна рада (ВУЦР). Жодного рішення, яке б поставило під сумнів адміністративну самостійність церкви, її керівні органи не прийняли. Відновлення автокефальної церкви здійснили ті самі соціальні сили та історичні діячі, які свого часу змагалися за автокефалію церкви в Україні та реформування конфесії на основі народних традицій і демократичних принципів.

ВУЦТОК. У середині 1930 р. – після “самоліквідації” Української автокефальної православної церкви – виникла церковна установа, яка повела підготовку до відновлення її організаційної діяльності. Ця установа отримала

назву “Всеукраїнський церковний тимчасовий організаційний комітет”, за аббревіатурою – ВУЦТОК.

Комітет здійснив роботу по відновленню конфесії, яка постала в грудні того ж року під назвою Українська православна церква (УПЦ). Церкву очолив митр. Іван Павловський. Відтак комітет припинив своє існування.

Виявлені нами протоколи ВУЦТОКу за вересень – грудень 1930 р. дозволяють пролити світло на недостатньо відомий процес відновлення організаційної структури конфесії та сформовану комітетом структуру УПЦ.

Комітет почав працювати у Харкові в першій половині червня 1930 р. Він засідав у кафедральному соборі колишньої УАПЦ. Харків був єдино прийнятним для влади місцем перебування опозиції, яку тримали в полі зору. Протягом 1930 року відбулося 32 засідання комітету, останнє – 1 грудня [185, арк. 3, 6-18, 24].

Члени комітету попередньо належали до керівництва Харківської єпархії УАПЦ. Це – архієп. Іван Павловський та члени окружної церковної ради – свящ. Дмитро Любеч і мирянин Дмитро Оробинський [187, арк. 16, 18, 20, 37].

14–16 листопада, під знаком наближення Собору, пройшло розширене засідання комітету (додаток Ж). У його роботі, крім головуючого архієп. Івана, секретаря священика Д. Любеча й Д. Оробинського, взяли участь заступник голови – архієп. Костянтин Малюшкевич та член комітету прот. К. Бутвиненко. З правом дорадчого голосу були присутні архієп. Феодосій Сергієв та Юрій Калішевський, єп. Микола Карабіневич, прот. А. Кодинець та мирянин Ю. Машкевич. Склад засідання вказував на генетичну спорідненість комітету з ліквідованою УАПЦ.

Протоколи ВУЦТОКу називають прізвища діячів колишньої УАПЦ, які об’єдналися навколо нового організаційного центру. Це архієп. Йосип Оксіюк, Костянтин Малюшкевич, Олександр Червінський, Феодосій Сергієв, Юрій Міхновський, єп. Володимир Бржоснівський, Володимир Дахівник-Дахівський, Конон Бей, Микола Карабіневич, Максим Задвірняк, Петро Тарнавський, Юхим Калішевський, прот. Антон Кодинець, К. Бутвиненко, Леонтій Юнаків, свящ.

Артамон Кузьминський. Можливо, що ядро цієї ініціативної групи склали люди зламани ДПУ, готові до співпраці. Але подібно до того, як реконструювати події на Соборі достеменно можна лише за протоколами і оперативними матеріалами ДПУ, так само і висвітлювати закулісні змагання ДПУ з церквою вже після Собору потрібно лише за відповідними першоджерелами.

Головна робота ВУЦТОКу полягала в координації руху розрізнених частин церкви та утриманні українських парафій в рамках організаційної єдності. Інша частина питань, які поставали перед ВУЦТОКом, стосувалася врегулювання відносин з державними органами [185, арк. 3]. Передусім мова йшла про забезпечення легітимності проведення Собору [121, арк. 51].

Ланки колишньої єпархіальної структури УАПЦ: єпископат, благовісники, члени церковних рад – стали елементами поширення інформації ВУЦТОКу. Для координації організаційної роботи в межах колишніх церковно-адміністративних і державних округ було призначено спеціальних представників. З обіжного листа НКВС від 21 липня 1930 р. нам відомі імена уповноважених. Після 2 вересня 1930 р., коли державний поділ на округи було скасовано, про них згадується як про “єпархіальних представників”.

Члени ВУЦТОКу інструктували своїх представників щодо вчасного і оперативного оформлення протоколів єпархіальних зборів, які мали бути надіслані до Харкова. Від уповноважених вимагали подання відомостей про благовісників, переміщення священників по службі, висвяти. Їх зобов'язували складати й надсилати списки парафій, що входили до єпархії з обов'язковим зазначенням державного адміністративного району.

Формування мережі УПЦ. Більшість питань, які розглянув ВУЦТОК восени 1930 р., стосувалося розгляду заяв духовенства і парафіяльних церковних рад про приєднання до УПЦ. Їх, як правило, вирішували позитивно. Протягом зазначеного часу ВУЦТОК задовольнив клопотання 66 священників, 5 дияконів, 91 парафіяльних церковних рад.

До УПЦ приєднувалися ченці, що прояснює її відносини з чорним духовенством. Згадаємо, що ставлення чернецтва до УАПЦ, особливо на

початку 20-х рр., в цілому було упередженим. Відомо, що 9 жовтня до УПЦ прийняли ієромонаха Манасія Піддубного з Лубенської єпархії [185, арк. 15].

Процедура приєднання відбувалася відносно формально. Під час одного засідання виносили рішення по кільканадцяти заявах. Хоча від духовенства, як принципове, вимагали подання документів про свячення. Без таких свідчень відмовляли (зокрема, священику Ільку Порицькому з Київської єпархії).

Навіть у час нестачі духовенства, ВУЦТОК показав себе вимогливим у дотриманні канонів. Він переосмислив революційну практику УАПЦ у питанні шлюбного стану духовенства. Про це свідчило рішення на відмову приєднання до складу священства УПЦ священиків Лубенської єпархії: Петра Винника “до часу остаточного з’ясування його родинного стану” та Романа Марущенка, зважаючи на “невідповідний його родинний стан” [185, арк. 13].

Динаміка й територія переважного впливу УПЦ. Динаміка подання заяв про приєднання до церкви відзначається зростанням. У вересні розглянули й задовольнили клопотання по 33 заявах, у жовтні – по 64, у листопаді – по 67. Ідея мала резонанс. Масовість об’єднавчого руху і його позитивна динаміка дозволяла ВУЦТОКу ставити перед державними органами питання про організаційне створення окремої конфесії, а владі – зважати на неї.

Проаналізувавши згадані заяви під кутом регіонального представництва, матимемо такий ряд: Київщина – 64, Вінниччина – 53, Білоцерківщина – 21, Лубенщина – 12, Черкащина – 6, Уманщина – 5, Харківщина – 5. Більшою мірою український церковний рух проявився в Центральній Україні. Він мав відгук як на Правобережжі, так і на Лівобережжі та Слобожанщині.

Південний регіон не мав належного потенціалу. Три парафії Одещини, які висловили бажання сформувати єпархіальний осередок, не отримали дозволу НКВС [185, арк. 14].

Документи дозволяють порівняти рівень ініціативи духовенства та мирян. Як свідчать наведені дані про кількість заяв, поданих від парафіяльних церковних рад (91) та заяв від духовенства (74), активність мирян була вищою. Це співвідношення не варто відносити на рахунок пресловутої

консервативності духовної версти. Скоріше, маємо віддзеркалення кризи духовного стану за більшовицького руйнування.

Всеукраїнський церковний Собор. Церковний Собор 9–12 грудня 1930 р. відновив автокефалію у формі Української Православної Церкви. Він виявився єдиним, який змогла провести УПЦ до кінця своєї діяльності.

Собор, планувалося провести у Києві. Хоча нарративні джерела повідомляють, що він відбувся у Харкові. Окрім єпископату та духовенства в його роботі прийняла участь “мала кількість мирян... Причина малої кількості мирян була зумовлена страхом перед владою” [241, 406].

Документи Собору до сьогодні не знайдені. Тому його вірогідний перебіг: порядок денний, термін проведення дають можливість змоделювати наявні протоколи ВУЦТОКу. За інформацією про цей Собор маємо встановити його значення для інституційної трансформації конфесії [185, арк. 8].

Всеукраїнська Церковна Рада. У відповідності з новими засадами, вищим постійно діючим органом УПЦ стала Всеукраїнська Церковна Рада. Її організаційне засідання відбулося 23 грудня 1930 р. Головою ВУЦР був митр. Іван Павловський, заступником – архієп. Костянтин Малюшкевич, секретарем – Д. Оробинський, членами – протодиякон М. Яровий та А. Шевченко.

9 липня 1931 р. Секретаріат Президії ВУЦВК затвердив статут Всеукраїнського об’єднання релігійних громад української православної церкви (УПЦ), а 16 листопада дещо доповнив його на прохання ВУЦР [4, арк. 1-3].

ВУЦР мала щорічно скликати пленум. Ця періодичність не відображала бажання керівного органу церкви, який прагнув дворазового скликання – традиційного за часів УАПЦ. Скорочення періодичності стала поступкою владі, яка прагнула максимально обмежити представницькі зібрання сил альтернативних до компартії в ідейному відношенні. Перший і останній раз Пленум провели у листопаді 1931 р.

Склад Пленуму був нешироким. При загальній кількості 16 учасників, лише двоє не мали духовного сану – секретар ВУЦР Д Оробинський і голова Вінницької єпархіальної церковної ради Юрій Машкевич. За ієрархічним

складом: 1 митрополит, 4 архієпископи, 1 єпископ, 6 протоієреї, 1 священник, 1 протодиякон, тобто – 6 архієреїв, 7 ієреїв, 1 диякон.

Порівнюємо його зі складом пленумів та Великих зборів ВПЦР. Великі Микільські збори ВПЦР 29 травня – 1 червня 1928 р. зібрали 99 членів, з них: 1 митрополит, 19 єпископів, 46 священників, 8 дияконів, 25 мирян [747, с. 73]. Малі збори ВПЦР (Пленум) пройшли 6–8 березня 1928 р. [748, с. 35], зібравши у відповідності зі статутом по одному представнику від кожної округи (яких у 1928 р. було 21 [431, с. 109-110]) та 4 представники від Києва. Такі збори УАПЦ мала скликати щомісячно (!), хоча їй цього й не вдавалося. Отож, пленум УПЦ 1931 р. своїм складом нагадуючи Малі збори ВПЦР, а сферою занять – Великі збори ВПЦР, засвідчив незмірне ускладнення життя церкви і неможливість регулярної роботи у всеукраїнському масштабі. Миряни були практично витіснені з церковного управління. Ієрархічний спектр пленуму ВУЦР змістився у бік професійної церковної еліти. Таке зміщення віддзеркалило суттєву авторитаризацію, під знаком якої відбувалася суспільна модернізація.

Як пояснював Б. Боцюрків, для ДПУ було легше контролювати духовенство, аніж мати справу “з менш уразливим світським елементом, який до того часу домінував на радах Церкви” [441, с. 86.]. Але, на нашу думку, це була не єдина причина. До корпоратизації духовну верству кликали жорсткі обставини мобілізації сил ради виживання церковної інституції, відстоювання своєї православної ідентичності, недопущення протестантських виявів. “Тим більша повинна бути наша церковна праця там, де ще є на це воля й можливість” [241, с. 502], – писав 7 вересня 1936 р. митр. Василь Липківський. Організаційний відгук церкви на радянську модернізацію, в якій підсилювались тенденції тоталітаризму, так само посилював авторитарні риси організації.

Ревізійна комісія. Членами ревізійної комісії УПЦ стали: прот. Євтихій Лапчинський, прот. Стефан Хрипко та прот. Сергій Басовол. Як зазначає А. Киридон, склад комісії затвердили 14 грудня 1930 р. Отож, передбачене

обрання комісії на Соборі або не відбулося, або ВУЦР дублювала своїми ухвалами соборну постанову.

Примітним є також склад комісії, сформований виключно з духовних осіб. Ці особи були помітними в роботі ВПЦР часів УАПЦ. Скажімо, прот. Є. Лапчинський у 1927–1928 рр. входив до складу Комісії дослідження церковного життя, мандатної комісії на Великих Микільських зборах ВПЦР 1927 р.; прот. С. Хрипко був діловодом і скарбником ВПЦР; прот. С. Басовол відомий як активний учасник Великих Покровських зборів ВПЦР 1922 р. [241, с. 246, 247, 250-252, 254, 258-260, 262-265, 293, 371, 491].

На листопадовому пленумі ВУЦР 1931 р. робота ревізійної комісії одержала схвальну оцінку. Особливо відзначили працю прот. С. Басовола [3, арк. 28]. Пленум оновив і розширив склад комісії. Замість прот. Є. Лапчинського, її головою став єп. Конон Бей, членом – прот. Д. Любеч, кандидатами – священники Андрій Кухаренко та Григорій Карпенко [3, арк. 29].

Ревізійна комісія виявила низку недоліків у роботі ВУЦР: у питаннях висвяти, нагороди духовенства, міжконфесійного єднання [606, с. 202]. Ці недоліки можна віднести, передусім на рахунок аномальних державно-церковних взаємин, які не давали можливості церкві налагодити систему підготовки духовенства, стимулювали в ній кустарщину і сектантську розрізненість. Відсутність нормальних умов існування конфесій не давала можливості зосереджувати належну увагу на проблемі нівелювання інституційних бар'єрів між православними. Розвиток УПЦ не міг здолати державну регламентацію. Соціальна мобілізація виявлялася скутою тотальною блокадою держави.

Вивчений нами протокол листопадового пленуму ВУЦР та введені А. Киридон до наукового обігу матеріали комісій ВУЦР дозволяють зробити висновок про наявність і функціональність у складі цього органу богослужбової та освітньої комісій, а також іще однієї структурної ланки УПЦ – Вищого церковного суду, який виявився практично бездіяльним [606, с. 202-204].

До складу богослужбової комісії входили виключно високі духовні особи – митр. І. Павловський, архієп. Костянтин Малюшкевич та Феодосій Сергіїв і єп. Микола Карабіневич. Краще знана ними, а не мирянами, богослужбова практика мала забезпечити специфічну богослужбову справу від світської профанації. Робота проводилася в напрямі уніфікації практики, не допускаючи імпровізаційних моментів. З цією метою члени комісії взялися за опрацювання виданих за часів УАПЦ богослужбових книг. Але ця праця не була завершена. На пленумі ВУЦР 1931 р. йшлося про необхідність її прискорення. Пізнішу незавершеність опосередковано підтверджують листи митр. Василя Липківського до свящ. Петра Маєвського. 13 грудня 1933 р. митрополит писав: “Взагалі на мій погляд, є велика потреба не тільки устав українських обрядів скласти, а й саме богослуження ґрунтовно перетворити. Вже от тисячу років, як наш церковний устав на мертвій точці став. А між тим богослуження це справа жива і мусить невинно відживлятися і удосконалюватися, інакше вона неминуче буде старітися і мервтіти. На дозвіллі я склав “Науку самоосвіти українського духівництва” (2 томи, 700 стор.), в якій висвітлив наш устав з боку історичного і подав деякі думки про зміни в ньому. Але ця праця вимагає інших часів і інших умов” [241, с. 493, 499], – мудро підсумовував митрополит Василь. Отож, розуміючи вагомість питання, він подав власний приклад вдосконалення богослужбового чину. Якби подібна праця була пророблена діячами УПЦ, про неї, без сумніву, знав би і митрополит. З нового листа від 3 квітня 1935 р. бачимо, що його робота зацікавила адресата. Але в ньому жодних відомостей про результати подібних зусиль інших діячів церкви. Мова про друк цієї праці в радянській Україні вже не могла йти. Вірогідно, що ця обставина суттєво перешкоджала продовженню роботи. У контексті проблеми модернізації церкви відзначимо напрямок редагування богослужбового уставу, який підкреслював митрополит. Це були екуменічні кроки до співпраці з греко-католиками Галичини.

Не дивлячись на перепони вияву українських форм релігійного життя, послідовники автокефальної церкви свідомо й невтомно повертали нове життя української нації до глибоких вітчизняних релігійних джерел.

Єпархіальний устрій. Вище зазначалося, що питання поділу УПЦ на єпархії розглянув Всеукраїнський Собор у грудні 1930 р. Він визначив створення семи єпархій: Харківської, Київської, Вінницької, Білоцерківської, Уманської, Лубенської та Черкаської. Дискутоване ВУЦТОКом питання про доцільність створення Одеської єпархії, яке блокував НКВС і яке планувалося остаточно вирішити на Соборі, навіть не було порушене. Вірогідно, УПЦ, як і ВУЦТОК, не бажала загострювати відносини з силовими відомствами, від негативної реакції яких могла залежати доля Собору та його постанов. Визначена єпархіальна мережа стала діючою.

Конфесія формально поширювала вплив на всю територію УСРР, реально – її єпархії знаходилися на терені центральної України. У листопаді 1931 р. церква мала у своєму складі 474 парафії (див табл. 4.1).

За несприятливих державно-політичних обставин, їх чисельність зменшувалася. 1933 р. в Україні лишилося близько 200 парафій УПЦ.

За умов відсутності єпархіального архієрея практикувалося об'єднання єпархій. Вже з початку діяльності УПЦ Лубенську єпархію у виконанні кошторису витрат приєднали до Харківської [3, арк. 25], а її духовний догляд доручили митр. Іванові Павловському.

Єпархії поділили на благовісництва, відновлюючи практику УАПЦ, які були подібні благочиніям РПЦ, Синодальної та Соборно-єпископської церков. Їх мережа так само залежала від густоти парафій на певній території. Найбільша єпархія Київська складалася з 12 благовісництв [3, арк. 17-18]. Із 10 благовісництв Вінниччини найбільшим було Тиврівське – 18 парафій, найменшим – Липовецьке – 5 парафій [606, с. 199].

Єпархіальні Церковні Ради. Організаційними ланками, які об'єднували єпархію і порядкували церковним життям на їх території, були єпархіальні з'їзди та постійно діючі єпархіальні ради, обрані на цих з'їздах. Про скликання

епархіальних з'їздів УПЦ, на жаль відомо небагато. Збереглися протоколи організаційних епархіальних з'їздів 30-х рр. Вірогідно, що у подальшому дозволів на проведення цих з'їздів державна влада вже не надавала.

З'їзди припинили повноваження представників ВУЦТОКу і передали повноваження по управлінню епархіями епархіальним церковним радам (ЄЦР) на чолі з епархіальними єпископами. Такий порядок спадкоємності влади заздалегідь визначив ВУЦТОК [185, арк. 25].

ЄЦР була ланкою, що очолювала епархію, координувала епархіальне життя, піклувалася про організацію нарад духовенства епархії, прагнула забезпечити одноманітність у тексті та обрядах богослужіння тощо.

Періодичність засідань ЄЦР переконує в тому, що їх робота йшла регулярно, витримуючи вимоги положення Статуту УЦР. Протягом першого року після Собору Білоцерківська ЄЦР скликалася 38 разів, Вінницька – 36, Київська – 35, Уманська – 24, Черкаська – 30, Харківська – 33 [3, арк. 16-19].

А. Киридон подала склад більшості епархіальних рад за установчими протоколами більшості епархіальних з'їздів, за винятком Харківського. Скористаємося цими відомостями по окремих епархіях. Вони дозволяють зробити висновок про те, що в переважній більшості випадків головами ЄЦР стали епархіальні архієреї. Хоча джерела повідомляють про відсутність жорстко закріпленої статутної вимоги з цього приводу. Це кардинально відрізнялося від недавньої практики УАПЦ, для якої подібна ситуація була неприйнятною і була б розцінена як реанімація станових привілеїв духовенства та відступ від соборноправності.

Духовенство, зокрема – парафіяльні священики, склали переважну більшість членів ЄЦР. Це свідчило про повернення духовенству УПЦ ролі у громаді, яка була визначена православною традицією і підкреслило неможливість на той час у рамках православ'я оновити цю традицію.

Церковні посади в УПЦ, як і в УАПЦ, заміщувалися за демократичним принципом виборності. Про це повідомляють реєстраційні картки її керівництва. Проте обставини державно-політичного життя дедалі

унеможлилювали реалізацію цього принципу. Так, 1931 р. під час обрання єпископа на Лубенську єпархію остаточне рішення винесла ВУЦР, а не єпархіальні збори. На проведення зборів церква вже не мала змоги. Врешті, така процедура поставлення керівника єпархії передбачалася в особливих випадках. “Особливі випадки” ставали загальним правилом. З 1932 р. влада жорстко забороняла скликання єпархіальних зборів.

Отже, суворі реалії антицерковної політики початку 30-х рр. дезактуалізували принцип виборності. На практиці відмова від “поганого” священика могла означати єдину альтернативу – не отримати ніякого. Ці реалії рівною мірою стосувалися всіх конфесій.

УЦР намагалася виправити хиби “радоправія” УАПЦ. Білоцерківський архієп. Володимир Бржосньовський сповіщав, що всю ідеологічну працю зосереджено в руках єпископа. Через нього йшло листування з усіма священнослужителями, він вів з ними персональні розмови. Водночас він був єпархіальним благовісником і духовним керівником. Протягом року архієп. Вінницький відвідав 13 парафій, Київський – 10, Уманський – 15, Харківський – 7 [3, арк. 17-19]. Від благовісників у районах вимагали періодичного інформування про стан справ. Зокрема, на Білоцерківщині такі листи на адресу єпископа та ЄЦР очікували раз на два тижні.

Парафіяльний устрій. Відновлення діяльності українських парафій, яке відбулося з дозволу влади, передбачало затвердження статутів громад. Але вимогою висувалася максимальна наближеність до типового статуту, ствердженого державою. Це продукувало подвійні стандарти організації. Декларуючи стандартні засади в установчих документах, парафіяни продовжували орієнтуватися на принципи парафіяльного співжиття, окреслені УАПЦ ще на початку 20-х рр., які дозволяли розкритися національним традиціям та народному характеру церковної організації. Показовим у цьому відношенні нам видається свідчення о. Д. Бурка, який згадував про життєвість цих принципів навіть у пізніший час – відбудови української церкви у 1941–1943 рр.: українські парафії “здебільшого ті, що належали до східних єпархій,

користувалися статутом УАПЦ часів Митрополита Липківського” [274, с. 213]. Розуміємо, що це використання рівною мірою застосовувалося й відносно тієї частини, яка визначала права й обов’язки парафіяльних рад і настоятелів та порядок обрання церковних рад загальними зборами.

Це зауваження дозволяє припуститися думки, що у 30-ті рр. парафії УПЦ вважали організаційні принципи УАПЦ основоположними для себе.

Осередки церковного життя об’єктивно не могли бути міцними. Хоча допоки існувала можливість діяльності, у парафії відбувалося узвичаєне життя. Парафіяни піклувалися про житло й забезпечення священика, про наявність і підготовку церковного хору, про спільне вирішення господарчих проблем, ремонту храму, сплачення державних платежів і податків. Поступово зводилося до мінімуму утримання храму, священика, хору тощо.

По всій єпархіяльній мережі УПЦ діяли відносно міцні парафії. Відомими на всю Полтавщину й Харківщину були колишній благовісник УАПЦ у Миргородському й сусідніх районах прот. К. Биковець, а також свящ. І. Кагамлик і свящ. П. Бойко; у Києві – митрофорний прот. Хрипко; у Харкові – свящ. Г. Карпенко та свящ. В. Лихвар. До кінця 1935 р. існували дві парафії УПЦ в с. Вільшани (свящ. А. Шевченко та А. Кухаренко), в м. Мерефі (свящ. Д. Любеч) та с. Солоницівці (свящ. О. Єзерський) під Харковом. До березня 1936 р. діяла церква Св. Івана Предтечі в Харкові, де настоятелем був архієп. Володимир Бржосньовський [241, с. 404]. У цій церкві до 1934 р. знаходилася кафедра митр. Івана Павловського [957].

Припинення діяльності громад УПЦ здійснювалося під тим самим приводом, що й громад інших православних конфесій: несплата податків, відвертий волюнтаризм влади. Динаміку згасання вогнищ УПЦ у м. Києві можна побачити за листами митр. Василя Липківського. 13 грудня він писав: “Взагалі наша Церква на Україні очевидно зводиться на нівець. Крім Покрівської і Софійської, в Києві закрито вже й Труханівську і Деміївську парафії, і зараз лишилось лише 3 парафії: Солом’янська, Благовіщенська (де Ботвиненко) і на Подолі (Успенська) та й ті мабуть на черзі до закриття. Взагалі

ж на Україні на єпископських катедрах залишаються лише два єпископи – Карабіневич в Умані і Червінський у Вінниці та Павловський в Харкові та кілька єпископів на парафіях (Самбірський, Маляревський, Бей, Сергійв), але й до них черга доходить” [241, с. 494]. 25 липня 1934 р. у листі до свящ. П. Маєвського Митр. Василь пише: “В Києві залишилось до сьогодні ще тільки дві українські парафії – на Подолі в Успенському соборі (паритетна з слов’янами) і на Солом’янці” [241, с. 497]. 8 липня 1935 р. – “Єдина наша парафія на Подолі. Загальний же релігійний стан сумний, безнадійний” [241, с. 500]. 15 червня 1936 р.: “Наших парафій в Києві вже нема” [241, с. 501]. 7 вересня 1936 р.: “Митрополита Павловського і єпископа Бржосньовського (останній час він був у Харкові) – останніх єпархіальних єпископів вислано за межі України, і ні в Києві, ні в Харкові, ні в інших містах наших парафій, здається, нема. А чи є вони по селах, він теж не знає, але чутно, що скрізь по селах церкви вже позачинювано. Робиться спроба утворити на Україні безрелігійне суспільство з більшовицькою безоглядністю” [241, с. 501]. Копія записки прокурора УРСР Г. Железнодорожського секретарю ЦК КП(б)У М. Хатаєвичу від 5 травня 1937 р. дає підстави говорити про можливе існування окремих громад УПЦ на Полтавщині та Харківщині і у 1937 р., оскільки у ній зазначалося: “Пожвавилася і діяльність національних релігійних груп, як то: українські автокефалісти (Полтава, Харків)” [52, арк. 7].

Знищення осередків парафіяльного життя УПЦ було логічним наслідком і завершенням політики інституційного розколу православної церкви в Україні.

У другій половині 30-х рр. втратило актуальність початкове бажання влади зберегти церковні інституції для виконання державно-поліцейських функцій, як плати за легальне існування. Зміцніла сталінська тоталітарна система логікою імперського мислення заперечувала можливість українських форм церковної організації. Політика розколу як віддзеркалення суперечності й хитань переломного моменту комуністичної модернізації відійшла у минуле.

Шансів для продовження діяльності національної конфесії у великодержавно орієнтованому й радикально секуляризованому середовищі не

лишалось. Партиїно-державне керівництво СРСР завершило політичну гру на кон'юнктурі національно-релігійного піднесення українського народу. Оскільки УПЦ, як і УАПЦ, послідовно трималася основ релігійно-національної ідеології, зміцнілий партиїно-державний апарат визначив їх жертвами тотального “очищення” суспільства, де “розквітала радянська культура”.

Узагальнено оцінюючи характер трансформацій організаційного устрою УПЦ, робимо головний висновок про посилення у ньому клерикально-ортодоксальних тенденцій. Посилення ортодоксальних тенденцій в УПЦ було вимушеною реакцією та способом виживання церкви в умовах комуністичної модернізації. Тоталітарна система імперською логікою заперечувала церковні організації, особливо в національних формах.

Не дивлячись на виключно негативне ставлення до ідеї української церковної незалежності, влада певний час змушена була терпіти УПЦ як факт інституційованого релігійного життя, що був можливий лише завдяки надзусиллям діячів церкви.

За умов формування модерної нації архетип православної ментальності допускав прояви соціальної мобільності, яка не ставила під сумнів його православну тотожність. Дозвіл мирянам очолювати церковні ради, допуск у церковні ради жінок, демократичне голосування посад членів церковних рад, відсутність чітко закріпленої за кліром сфери посадових обов'язків у церковних радах, контроль ревізійних комісій за діяльністю рад свідчили про український варіант модернізації церкви, який на аналізованому етапі історії доречніше буде назвати поверненням до традиції. Процеси релігійної мобілізації 20-30-х рр. не завершилися протестантською трансформацією і обіцяли у майбутньому повторення драми модернізації церкви.

4.4. Українська Синодальна церква: її організаційна структура і трансформації

Проаналізуємо організаційно-адміністративну структуру Синодальної церкви, визначену її установчими документами та усталену практикою: Помісний собор, Священний Синод, єпархіальні та вікаріальні з'їзди та

управління, благочинницька й парафіяльна ланки. Охарактеризуємо ступінь залежності церкви від колишнього всеросійського центру.

Автокефальний статус. На початках обновленського руху залежність українських обновленців від російського центру була безсумнівною. Його репрезентантами виказали себе особи, які наважилися на активні дії під впливом подій у Москві та Петрограді. Ті події інспірувала влада, розгортаючи масштабний проект церковного розколу та погрому ортодоксальної церкви [193, с. 190-197].

Рух показав себе похідним від всеросійського, але він дедалі втрачав цю вторинність. Він розгортався як демократичний, декларуючи неприйняття московського централізму та авторитаризму.

Але ортодоксальність і непоступливість керівників більшості українських єпархій гальмувала національно-демократичні форми обновленського руху, підсилювала настрої лівого проросійського крила реформаторів. Ієрархи відмовлялися очолити новий курс і не засуджували старий, тому державна влада “допомогла” обновленцям шляхом примусової ізоляції незгодних – арештами та ув’язненнями. Відсутність ієрархії для обновленського руху в Україні обернулася реанімацією антидемократичної практики призначення архієреїв. Так, 12 грудня 1922 р. на чолі Харківської єпархії російське ВЦУ поставило архієпископа Ногінської єпархії Миколая (Федотова), висвяченого з білого духовенства [382, с. 122; 229, 985]. Президія ВЦУ 23 грудня 1922 року призначила правлячим єпископом Катеринославським єп. Клиньського, вікарія Московської єпархії Інокентія (Летяєва) [132, арк. 264]. Проблема з ієрархами продовжувала залишатися гострою і на початку 1923 р. Згодом обновленці самі визнають, що обраний з’їздом 13–16 лютого 1923 р. митр. Київський і всея України Тихон (Василевський), змушений був працювати “майже серед безлюддя у цій справі”. Показова й деталь щодо кандидатури згаданого обранця: на той час він вже близько п’яти років (з 1917 р.) перебував на спочинку в Києво-Печерській лаврі “по розстроєному здоров’ю” [709]. Перехід до обновленців ієрархів канонічної висвяти додав українській течії

обновленства митр. Одеського Євдокима (Мещерського) – випускника Московської духовної академії, її ректора, а пізніше – єпископа, який здійснював архіпастирське служіння єпископом Каширським, вікарієм Тульської єпархії, архієпископом Алеутським і Північно-Американським, архієпископом Нижегородським [229, с. 908]; архієп. Лоллія (Юр'євського) – випускника Казанської духовної академії, з 1921 р. – ченця і єпископа; архієп. Ювеналія (Машковського) – випускника Московської духовної академії, висвяченого у 1920 р. на єпископа [382, с. 124].

Фактор призначення російських ієрархів підвищував поріг неприйняття української автокефалії. Ситуація зберігалася. На 1927 р. лише половина архиєреїв Синодальної церкви – 17 з 34 – мали українське походження [516].

Але розбудовуючи конфесію в умовах сильного національно-культурного піднесення українського народу й покликаної ним державної політики українізації, намагаючись конкурувати з іншими українськими церквами, Українська Синодальна церква об'єктивно мала наповнювати декларовану автокефалію реальним змістом. Показником такої еволюції стало вилучення з тексту Статуту положення про “канонічне та найближче братське спілкування зі Всеросійським Священним Синодом та іншими Синодами Православних Церков СРСР”, замінивши його в новій редакції словами “з усіма Православними Автокефальними Церквами”.

Автокефальний статус було ліквідовано рішенням Всеросійського Синоду 20 грудня 1934 р. С. Жилюк зазначав, що ця ліквідація сталася під впливом загальної зміни державно-політичного курсу. У 1931 р. обновленській церкві не дозволили проведення чергового Всеукраїнського Собору [517, с. 181].

Припинення соборної практики швидко позначилося на формуванні центральних і місцевих адміністративних структур. Для забезпечення функціональності інституційної системи Синод змушений був перевищувати свої статутні повноваження. Відбувалася централізація церковного управління

й посилювалися авторитарні тенденції в керівництві. У рівній мірі зростали “апетити” Російської церкви по відношенню до української.

Всеукраїнський Помісний Собор. Вищим органом управління Синодальної церкви був Всеукраїнський Помісний Собор.

Всеукраїнський Собор Синодальної церкви відбувся 17–27 травня 1925 р., назвавши себе Другим Всеукраїнським Помісним Собором, аби підкреслити свою правонаступність від Першого Собору, який пройшов 1918 р.

Прихильність до соборної практики була цілком природним свідченням міцної православної традиції і, водночас, доказом демократичних прагнень.

Але свідченням половинчастості й недодуманості устрою церкви (можна сказати – політичної наївності та відсутності управлінського досвіду) було ігнорування авторами першої редакції Статуту Української Синодальної церкви чітко зафіксованої періодичності скликання Помісних Соборів. Нова редакція Статуту (1928 р.) усунула цю невизначеність. Практика зорієнтувала на потребі скликанні соборів з періодичністю “один раз на три роки, а у випадку екстреної необхідності і позачергово, якщо станеться постанова на те Пленуму Священного Синоду, або буде мати місце вимога не менше однієї п’ятої Єпархіальних Зібрань”. З наведеного епізоду слідує висновок про набуття вищою ланкою церковного апарату управлінського досвіду.

Участь у Соборах брали голови єпархіальних і вікаріальних управлінь та по чотири представники від кожної єпархії та вікаріатства. Хоча вже напередодні II Собору (1925 р.) визначилася “церковна номенклатура”, яка забезпечила собі місця в наступному Соборі. Це були члени Синоду, а також всі правлячі та вікарні єпископи. Рішення про їх безумовну участь прийняла Всеукраїнська передсоборна нарада 11–15 листопада 1924 р. [231]. Під час підготовки наступного Собору – 1928 р. – його знову зафіксували в “Положенні про скликання III Помісного Собору Всеукраїнської Православної Автокефальної Синодальної Церкви” [16, арк. 16-17]. Положення зазначало, що ці самі діячі дістануть право вирішального голосу “за посадою”.

У роботі Помісного Собору 1925 р. взяли участь 215 делегатів з вирішальним голосом та до сотні запрошених слухачів [517, с. 202]. Відомо, що з усіх дев'яти єпархій України, на Собор прибули 36 єпископів, 88 кліриків, 86 мирян [730, с. 3]. Отож, духовенство становило більшість – 59 %. Ця практика контрастувала з практикою УАПЦ і Соборно-єпископської церкви.

Третій Всеукраїнський Помісний Собор (6–14 травня 1928 р.) зібрав 180 делегатів. Першого дня до роботи приступили 120 делегатів, з них – 31 єпископ, 47 кліриків і 42 мирян [517, с. 222]. Не дивлячись на проголошений “Положенням” паритет представництва від кліру та мирян на рівні єпархій, частка духовних осіб серед делегатів у порівнянні з попереднім Собором збільшилася, склавши 65 %. Впровадження згаданого “Положення” було свідченням незмінності церковного курсу.

Всеукраїнські Помісні Собори після 1928 р. не скликалися, причиною чому став більш жорсткий державний курс щодо церкви. Припинення соборної практики повертало конфесію в лоно авторитарних методів управління й руйнувало демократичні початки її устрою.

Але навіть коротка соборна практика справила позитивний вплив на формування цього устрою. Стимулювався пошук оптимальних норм представництва, способів організації керівних структур. Широкі верстви віруючих отримали змогу долучитися до формування вищих органів влади церкви і брати участь в її церковному управлінні. Хоча, відповідно до духові православного консерватизму, провідну організаційну роль у підготовці й проведенні Соборів відігравало духовенство.

Священний Синод. Вищим виконавчим органом Собору Статут проголошував Всеукраїнський Священний Синод. Синод постав на місці ВУВЦУ за рішенням собору єпископів України 25–27 жовтня 1923 р. [730, № 4, с.1]. Рішення про “перейменування ВЦУ в Український Синод” було схвалене на засіданні Політбюро ЦК КП(б)У 23 листопада 1923 р. [42, арк. 12].

Сфера компетенції Синоду була значною. Він здійснював організаційну роботу у всеукраїнському масштабі між Соборами і готував скликання нового

Собору [517, с. 184-192; 322, 1929, № 2-3, с. 7-8; 135, арк. 9-10]. Синод складався з Пленуму, обраного Собором, і Президії, обраної Пленумом. Авторство такої моделі влади А. Левітін і В. Шавров приписують керівникові російського Синоду – митр. Євдокиму (Мещерському). “За ініціативою митрополита Євдокима Синод перетворився в солідну установу зі складною бюрократичною структурою, яка являла собою химерну суміш старого синодального устрою зі структурою ЦК ВКП(б)... Президія Синоду до січня 1925 року складалася з 8 чоловік (Політбюро ЦК також складалося з 8 чоловік)” [657, с. 463].

Термінологія “пленум” вказує на очевидне її запозичення з модерної політичної лексики і наявність спільних ідеалів організаційних конструкцій у лівих політичних сил і церкви. Пленум не був постійно діючим. Спочатку його вирішили скликати не рідше одного разу в три місяці, а пізніше – у чотири місяці. Для порівняння згадаємо, що Пленум Синоду РПЦ скликався двічі на рік [657, с. 463]. Періодичність скликання нагадувала Великі збори УАПЦ. Президія засідала “не менше трьох разів на тиждень”, теж нагадуючи Президію УАПЦ. Вона вела поточну роботу організаційно-адміністративного характеру, хоча нерідко вирішувала питання, що за Статутом належали компетенції Пленуму [517, с. 184].

Пленум також перевищував сферу своїх повноважень. Наприклад, 4–8 липня 1929 р. він дозволив кооптувати до складу Синоду митр. Одеського Константина, затвердивши його у званні члена Пленуму. Тоді ж вирішив “вважати такими, що вибули зі складу Пленуму” мирян І. Новікова та М. Корольова, а на їхнє місце “ввести до складу Пленуму Священного Синоду кандидатів – мирян Лисенка та Кошляка” [322, 1929, № 4, с. 1, 10; 135, арк. 3, 12]. Кооптація, як спосіб формування церковних структур, суперечна соборній ідеї, раніше суттєво критикувався цією церквою на різних рівнях. Але вона повертався у практику. За такою реверсією стояли суттєві підстави суспільно-політичного ґатунку, зокрема – жорстка лінія державної влади на заборону церковних соборів.

Склад Синоду. Кількісний та ієрархічний склад Президії часто змінювався, оскільки статутні документи не зобов'язували Пленум створювати Президію на весь міжсоборний період.

На момент створення Синоду на місці скасованого ВУВЦУ 25–27 жовтня 1923 р. до його складу увійшли три єпископи: архієп. Кам'янець-Подільський Пимен (Пегов), возведенням його в сан митрополита, архієп. Донецький і Бахмутський Андрій (Одинцов) та єп. Прилуцький Феодосій (Сергіїв). Ці архиєреї приєднали до свого складу архієп. Волинського Аверкія (Кедрова), двох представників білого духовенства – протоієреїв П. Фоміна та Б. Дикарева та мирянина проф. О. Покровського [739, 1927, № 4, с. 1]. Таким чином, Синод почав діяти у складі 7 чоловік: 4 єпископів, 2 ієреїв та 1 мирянина. Надалі цей склад розширювався. На час відкриття II Помісного Собору до Синоду входили 7 архиєреїв, 4 ієреїв, 1 мирянин [482, с. 2]. Собор визначив новий склад Синоду. Пленум Синоду складався з 24 членів: 12 єпископів, 6 кліриків і 6 мирян. На першому засіданні Пленум обрав Президію з 8 чоловік. У період до 1928 р. склад Президії Синоду, обраної Пленумом, як правило, коливався між 4–8 чол. Половина членів Президії Синоду працювали по чергово протягом двох тижнів [див.: 517, 184; 730, 1927, № 4, с. 4-5]. 1928 р., коли загострилася проблема з бюджетними коштами Синоду, на III Всеукраїнському Соборі проф. О. Покровським було запропоновано скоротити склад Пленуму до 16 осіб (8 єпископів, 4 священники і диякони, 4 мирян), але більшістю ухвалили зберегти число членів Пленуму – 24 чол. [517, с. 234].

“Рік великого перелому” загострив кадрові проблема на різних рівнях духовного служіння. На початку 1929 р. нависла загроза кворуму Президії Синоду. Секретар єп. Артемівський Йоаким (Пухальський) залишив обов'язки і приступив до тимчасового керівництва Сталінською єпархією. 8 липня 1929 р. єп. Йосиф (Гораїн) відбув до Глухова, приступивши до тимчасового керівництва Глухівською кафедрою [322, 1929, № 4, с. 4; 135, арк. 18]. 25 червня 1929 р. від звання члена Синоду звільнили митрополита Київського Інокентія (Пустинського) [322, 1929, № 2-3, С. 1, 9; 135, арк. 3, 11]. Аби

зберегти кворум, постановою Синоду від 2 лютого 1929 р. “у вигляді експерименту” встановили графік “періодичного виклику членів Пленуму” – тижневого-двотижневого – для роботи в Президії. У всіх випадках Президію “підсилювати” лише духовними особами [322, 1928, № 1, с. 1; 135, арк. 1]. Пленум 4–8 червня 1929 р. пішов на ще більші обмеження “з огляду на життєву потребу економити скудні ресурси утримання Священного Синоду”. Він прийняв постанову про скорочення числа засідань, висунув вимогу скликати їх лише для вирішення невідкладних поточних справ, проводити засідання протягом 3–4 днів на місяць. Підтверджувалася ідея про залучення до роботи “не харківських” членів. Члени Пленуму Синоду були свідомі того, що частина членів Президії може не з’явитися на засідання, тому вони досить ретельно визначили “кандидатів для заміни їх” [322, 1929, № 2-3, с. 9-10].

Склад Пленуму демонструє його клерикальний характер. У роботі Пленуму 4–8 червня 1929 р. брали участь 10 єпископів, 3 ієреї та 2-є мирян [322, 1929, № 2-3, с. 5].

Ту ж саму тенденцію спостерігаємо, аналізуючи склад Президії. Отож, ідея, яку декларував Синод, підкреслюючи свою прихильність до оновлення церковного життя на началах демократизму, соціальної рівності, національної толерантності, не завжди була підкріплена реальними кроками, що обмежувало соціальну базу конфесії й сковувало цей рух.

Єпархіальні та вікаріальні з’їзди. Статут церкви визначав єпархіальні з’їзди як “вищий орган єпархіального управління”. До речі, Статут 1925 р. вживає термін “зібрання”, а нова редакція 1928 р. говорить додатково про “малий собор”, повторюючи тим самим назву подібних зібрань УАПЦ. Щодо вікаріальних з’їздів, то їхня роль у Статуті практично не відображена. У ньому лише двічі, наче мимохіть, згадувались “вікаріальні зібрання”.

Явище вікаріальних зібрань швидко віджило. До такої трансформації Синодальну церкву спонукала реформа адміністративно-територіального устрою УСРР. Перехід на триступеневу систему державного управління (центр–округ–район) спонукав вилучати “зайву” ланку місцевих структур і

перебудувати їх за державним взірцем. Перебудову провели половинчасто. Ліквідувавши демократичний інститут – вікаріальні збори, залишили у незмінності бюрократичну установу – вікаріальне управління. Вікаріатства, які не піднесли до гідності єпархій, втратили у самостійності. Вони не отримали права обирати єпископа. Склад вікаріального управління, хоча й формували представники вікаріатства, проте лише у тій кількості, яка була представлена на єпархіальному зібранні. Зазначені зміни зареєстрували доповненнями Статуту 21 липня 1925 р. [517, с. 185; 214, с. 10]. Як засвідчили матеріали Передсоборної наради 1927 р., на час її проведення (травень), Синодальна церква із 37 єпархіями, зберегла лише три вікаріатства [517, с. 213]. Звіт про діяльність Священного Синоду в перші місяці після III Всеукраїнського Собору (з 15 травня по 15 вересня 1928 р.) повідомляв, що було “вирішено, у вигляді експерименту відкрити Ново-Миргородське вікаріатство” [499, 241]. Проте найближчий Пленум Синоду – 17–20 вересня 1928 р. скасував це рішення, постановивши вікаріатство ліквідувати [255, с. 239-240]. Матеріали того ж пленуму повідомляють про існування Охтирського вікаріатства [136, арк. 51-52], листування ВУЦВКу за 1931–1932 рр. – про діяльність Чугуївського [1, арк. 199-200, 223-224]. Приходимо до висновку, що стан вікаріатства провідники Синодальної церкви розглядали як тимчасовий. Уламки узвичаєної інституційної системи певний час продовжували існувати, вже як винятки.

Таким чином, вікаріальна ланка, покликана до життя ідеєю демократизації, виконала свою роль у розбудові конфесії і, здебільшого, підвищена у статусі, перетворилася на єпархіальну. Ті вікаріальні структури, які виявилися нездатними піднести обновленський рух організаційно, влилися в систему благочиній. Новий Статут церкви 1928 р. взагалі не згадував вікаріатств як ланок церковно-адміністративного поділу, а відтак – і вікаріальних управлінь як ланок місцевої церковної адміністрації.

Порівняння двох редакцій Статуту – за 1925 і 1928 рр., – дає підстави стверджувати про прояв процесів централізації влади, яку уособлювали архієрей та

єпархіальне управління. Редакція 1928 р. двічі (пп. 2 і 8) повторювала правило: зібрання очолює правлячий архієрей, який є головою управління.

Редакція Статуту 1925 р. зазначала, що постанови зібрань приймаються простою більшістю голосів. Спосіб голосування (відкрите чи таємне) не уточнювався. Це означало, що дійсно демократичний спосіб вирішення питань – таємне голосування – в практиці використовувалося значно рідше.

Хоча загалом представництво на з'їздах було демократичним. Поряд із повним складом єпархіального управління та головами вікаріальних управлінь, до їх складу мали входити делегати від благочинницьких округів, обрані на благочинницьких зібраннях у кількості не менше двох осіб без різниці статі, не молодше 18-ти років та не опорочених за рішенням суду [16, арк. 39, 74].

Реалізація принципу демократичного представництва в Українській Синодальній церкві мала виразні хронологічні й регіональні особливості.

По-перше, вона залежала від загальної гостроти інституційних проблем в усій церкві. Тому більш представницькими, масовими й насиченими за комплексом розглянутих питань були єпархіальні зібрання початкового етапу обновленського руху першої половини 20-х рр.

По-друге, хвилю масової активізації церковного життя стимулювали організаційні заходи Синоду напередодні підготовки та одразу по завершенні Всеукраїнських Соборів. Зокрема, Вінницький єпархіальний з'їзд 18 квітня 1928 р. зібрав 80 делегатів, але разом із гостями, серед яких було багато священників і мирян Українського екзархату РПЦ, число його учасників досягло 160 чол. [16, арк. 28]. Миколаївський єпархіальний з'їзд 22–23 липня 1927 р. відбувся за участі 105 делегатів: 58 від кліру й 47 від мирян [16, арк. 40]. Роменський єпархіальний з'їзд 20–21 червня 1928 р. зібрався в числі 102 делегатів [899]. Благочинний протоієрей третього округу церков Запорізької єпархії П. Раєвський 25 травня 1928 р. повідомляв єпархіальне управління про великий успіх доповідей, прочитаних делегатом Собору мирянином Ф. Желтуховим у різних селах (Кам'янка, Водяне, Дніпровка): “скрізь було народу багато”, “народ слухав з великою увагою”, “отримували

задовільні відповіді і всі лишилися дуже вдоволені” [137, арк. 24, 25]. Отож, і після Собору 1928 р., коли, здавалося, пік обновленства вже пройшов, активність мирян утримувалася на високому рівні. Вона свідчила про бажаність, необхідність та проблемність реформ православної церкви, готовність широкого загалу брати посильну участь у їх здійсненні.

По-третє, на активізацію ініціативи впливав фактор наявності в регіоні іншої потужної конфесії. Чисельність єпархіальних з’їздів була більшою там, де їх проведення не залишалось непоміченим прихильниками іншої конфесії.

Активні обновленські діячі були незадоволені рівнем представництва нижчого кліру й мирян. Прот. А. Коренєв зі сторінок “Українського Православного Благовісника” піддав критиці рівень представництва на єпархіальних, вікаріальних і благочинницьких зібраннях. Порівнюючи склад Таврійського з’їзду, на якому серед присутніх 22 делегатів було лише двоє мирян, з представництвом на Запорізькому з’їзді (вірогідно 16 вересня 1926 р.): 120 делегатів, з них – 76 мирян, 44 – духовних особи, за умови меншого числа парафій Запорізької єпархії, прот. А. Коренєв кликав “повернутися обличчям до мирян”. “З цього потрібно було починати – писав він, – треба було поставити інформування мирян якомога ширше. У тому, що цього не зроблено – наш великий гріх, наше велике упущення і цей недолік у нашому церковному житті треба усунути. Влаштування єпархіальних з’їздів, де від мирян представництво має бути не по благочиніях, а від кожної громади, та не “за числом членів причету”, а по-можливості більше – 5–8–10 чоловік від кожної громади, такі єпархіальні з’їзди принесуть безперечно немалу користь” [624]. Автор пояснював. По-перше – миряни, залучені до активної церковної роботи “переконаються в чистоті наших намірів, в правильності нашої лінії, переконаються в тому, що справа Церкви – справа всіх віруючих, а не лише священників”. По-друге, миряни “тихонівських парафій ... також не захочуть залишитися бездіяльними ... і сміливо підуть за Священним Синодом, заставлять і батюшок своїх втягнутися в загальну творчу роботу і залишити руйнівну”.

Але норми представництва на єпархіальні зібрання не змінили. Розширення ініціативи мирян несло нові клопоти лідерам. Тому Синодальна церква поверталася до старих моделей управління РПЦ. Хоча окреслена тенденція не заперечувала доволі масових явищ широкої мирянської ініціативи в середовищі Синодальної церкви, чого ще більше не давали реалізувати організаційні форми Українського екзархату РПЦ.

Отож, на делегатському складі єпархіальних зібрань Синодальної церкви позначилися загальні тенденції еволюції церкви – поступове зменшення відсотку мирян в органах керівництва на різних рівнях.

Таким чином, синодальний проект соборного устрою церкви на єпархіальному рівні діяв недостатньо ефективно. В одному з аналітичних матеріалів Катеринославського відділу ДПУ стан пасивності місцевої еліти, під якою розумілося парафіяльне священство, на початку розгортання структур оновленської церкви характеризувався так: “Більшість сільського духовенства лишилася як і раніше пасивною” [119, арк. 102]. Консерватизм соціальної та релігійної психології спорідненістю цементував православну ортодоксальність побудови церкви. Він вносив половинчастість і непослідовність у спроби демократизації церковного устрою. Швидко зламати його виявилось неможливо. Занадто короткочасною виглядала практика рівноправного (точніше, рівного у безправ’ї) міжконфесійного співіснування, похідна від відсутності демократичних традицій у суспільстві. Між тим, ефективність соборно-демократичного ладу вимагала тривалої апробації. На рівні місцевої та центральної еліти відчутно проявлялася проросійська орієнтація.

Зовнішні впливи більшовицької державно-політичної системи руйнували нерозбудований церковний демократизм.

Єпархіальні, вікаріальні управління. Половинчастість інституційної трансформації Синодальної церкви рельєфно проступала у формах організації та стилі роботи єпархіальних управлінь. Навіть їх назву церква успадкувала від РПЦ і у цьому полягала запорука сприйняття цих управлінь віруючими. Спроб зміни назви чи її уточнення протягом всієї діяльності конфесії не зафіксовано.

Через вертикаль єпархіального управління на периферію йшли розпорядження центральних органів – ВУВЦУ, а пізніше Священного Синоду, що знаходилися під політичним контролем партійно-державних структур. Відтак ця вертикаль була вкрай потрібна владі для виконання розкольницьких планів. Отож, легалізація єпархіальних управлінь Синодальної церкви була визначена логікою завдань знищення церкви і поглиблення церковного розколу.

Показовим у цьому відношенні є приклад оперативного реагування управлінь на запити державних органів про подання протоколів засідань єпархіальних управлінь. За супровідними листами 1926–1929 рр. можна зробити висновок, що в Запоріжжі цю вимогу виконували швидко і ретельно [157, арк. 37, 38-41, 47, 50, 235, 238, 248, 252, 258, 287].

Створення єпархіальних управлінь почалося 1922 р. і знайшло підтримку Всеросійського (1923 р.), та Всеукраїнського (1925 р.) Соборів. Єпархіальні управління, як правило, формувалися з п'яти чоловік, а вікаріальні – з трьох. На такий склад орієнтував “Статут групи православного духовенства і мирян “Жива Церква” на Україні”, затверджений 13 січня 1923 р., для якого взірцем слугувало Положення ВЦУ про управління РПЦ.

Статут Української Синодальної церкви, затверджений у квітні 1925 р., усталив склад управлінь. Управління складалося з п'яти чоловік: голови, 4-х членів і 2 кандидатів. Склад не залежав від розмірів, території єпархії, числа парафій та віруючих. Всіх членів, крім голови та вікарного єпископа, якщо існувало вікаріатство, обирали єпархіальні збори терміном на рік. Голову призначав Синод. Вікарій входив до складу управління “за посадою”. Склад управлінь затверджував Синод, маючи важелі впливу на єпархіальну ланку.

Статут 1925 р. не регламентував пропорційність представництва від духовенства та мирян у складі єпархіального управління. Хоча на практиці, управління будували у пропорційній кількості. Документи Запорізького єпархіального управління за 1926–1929 рр. дають змогу стверджувати, що склад управління відповідав декларованим принципам демократичного представництва. Поряд із головуючим архієпископом, до його складу входили

два протоієреї і двоє мирян [157, арк. 149, 201, 240, 242, 315, 318, 322]. Інколи на засідання залучали ще одного священика і мирянина. Іноді воно проходило лише за участі духовенства та за відсутності одного з мирян [157, арк. 183, 186, 188, 189]. Але жодного разу його робота не пройшла за участю одних лише мирян, хоча б і під головуванням єпископа.

Порушення цього співвідношення відбувалося лише в бік ширшого представництва духовенства. Так, сформоване 29 вересня 1927 р. Тульчинське єпархіальне управління складалося з трьох протоієреїв, мирянина, двох кандидатів від духовенства та двох від мирян. Секретареві – священику також надали “право виборного одноголосного члена правління” [16, арк. 60-61]. Нове єпархіальне управління Ізюмської єпархії, обране на з’їзді 4–5 вересня 1929 р., майже повністю склали духовні особи – настоятель собору прот. Л. Федотов, протодиякон собору І. Пивоваров, прот. А. Мухін та прот. В. Жидков [898]. Останній приклад показує, що членами єпархіального управління, як правило, були настоятелі та служителі соборних церков, центральних храмів міста, міська церковна еліта. Кандидатами у члени управління у більшості випадків обирали осіб духовного звання. Отож, тенденція до витіснення мирян з єпархіальних управлінь вказувала на тяжіння Синодальної церкви до консервативного, а не до протестантського розуміння устрою церкви.

Ключову роль у цій організації відігравала особа, призначена центром. Це могла бути фігура поставлена мимо волі місцевого населення, навіть нездатна ефективно очолити церковне життя. Подібне спостерігаємо на прикладі щойно згаданої Запорізької єпархії, куди рішенням Синоду призначили єпископа Сергія (Іванцова). Рішенням виявилися невдоволені парафіяни, які після перших тижнів керівництва і служби архиєрея прийшли висновку про його невідповідність зайнятій посаді [154, арк. 34-34 зв.]. Напруженість в єпархії зберігалася довго. Вона привела до залишення служби настоятеля соборної церкви, члена єпархіального управління і Синоду, давнього місцевого церковного діяча, благочинного протоієрея Г. Травлєєва, який перейшов служити до Одеси.

Конструкція єпархіальних і вікаріальних управлінь змінювалася зі зміною центральних органів управління. Після того як Синод у Харкові, наслідуючи форму побудови Синоду у Москві, поділили на Президію і Пленум, подібні зміни покотилися на українську периферію [133, арк. 9].

Благочинницькі зібрання і ради. “Положення про управління церквою”, затверджене Всеросійським Помісним Собором 1923 р., визначало, що “для зручності єпархіального управління єпархія поділяється на округи, які об’єднують не більше 10 церков” [132, арк. 116]. Формула “не більше 10 церков” була використана і авторами Статуту Української Синодальної церкви 1925 р. Проте після розбіжностей з реаліями, новий Статут зафіксував інший принцип формування: “райони, по можливості відповідні цивільним районам” [233].

На чолі округи стояли благочинницькі ради, обрані на благочинницькому зібранні і очолені благочинними.

Уже у початковий період існування благочинницька ланка управління була поставлена під прямий контроль. Благочинні і благочинницькі ради мали право вступати до обов’язків лише після ствердження їх повітовими або вікаріальними управліннями. Єпархіальні і вікаріальні (окружні) управління могли скасовувати постанови благочинницького зібрання з усіх питань.

Відтак, всі принципові проблеми місцевого церковного будівництва залежали від сваволі єпархіального центру, корпоративних інтересів чи кон’юнктурних політизованих розпоряджень центру.

Протоколи зібрань духовенства і мирян Добрянського та Голованівського благочиній Первомайського вікаріатства Одеської єпархії 1925 р., де почесними гостями були єп. Йосиф (Михальчук) і член єпархіального управління прот. Омелян Станкевич, звертають на себе увагу надзвичайною близькістю порядку денного розглянутих питань і текстуальною тотожністю постанов [14, арк. 129, 131]. Зауважена подібність показує, наскільки широкими були можливості впливу єпархіального керівництва на благочинницьку ланку

церковного управління при додатковій умові їх власної присутності на благочинницькому зібранні.

Серйозною перешкодою для діяльності благочиній стали економічні проблеми. Добровеличківське благочинницьке зібрання (22 січня 1925 р.) на Одещині, з огляду на відсутність коштів, ухвалило делегувати єпархіальний з'їзд двох представників замість чотирьох [14, арк. 137]. Цей приклад типовий.

Створювалася ілюзія “недоопрацювання” благочинних і їх рад. Під час Зінов'ївського єпархіального з'їзду 18–19 жовтня 1927 р. представник єпархіального управління прот. Василь Апостолов наголосив на потребі системи заходів для поліпшення ситуації. Серед ініціатив, які підтримали делегати, значилось: ревізії парафій благочинними не менше двох разів на рік, особистий зв'язок священиків і благочинних з єпархіальним управлінням [16, арк. 53]. Благочинних зобов'язали щонайменше двічі на рік відвідувати єпархіальні управління “для освідчення останнього про становище справ єпархії” [16, арк. 53].

Недостатню ефективність інституту благочинних відзначає протокол з'їзду духовенства і мирян Голтянського округу Первомайського вікаріатства від 16 січня 1925 р. Зафіксовано клопотання вікаріального управління, аби “усі справи по призначенню, переміщенню, нагородженню й звільненню членів причету благочинія проходили через благочинницькі ради або, у крайньому випадку, у справі про це запитувати думку благочинницьких рад”. Методом дедукції робимо умовивід, що узвичаєною була практика ігнорування інституту благочинних та їхніх рад.

Констатуємо недостатню ефективність благочинницької ланки внаслідок здавленості проблемами, що створила держава. Цілком закономірно, що за таких обставин з боку єпархіального управління посилювалася тяга до спроб перебрати на себе повноваження благочинних. Всупереч практиці початку 20-х рр., коли Синодальна церква намагалася розширити мережу благочинній, у другій половині 20-х рр. спостерігаємо протилежну тенденцію. На

Зінов'ївському єпархіальному зібранні залунали пропозиції об'єднати благочинницькі райони з малим числом парафій [16, арк. 53].

У числі першочергових завдань, на які у другій половині 1925 р. звернув увагу розширений пленум Могилівського єпархіального управління на Поділлі, значились: 1) підвищення авторитету благочинних через право їх участі в засіданнях єпархіального управління з вирішальним голосом; 2) затвердження посади помічника благочинного в районах, де кількість синодальних церков складала близько 15–20 [517, с. 282]. Отож, робилися спроби посилити адміністративну відповідальність благочинних і, водночас, надати їм авторитету як представникам вищої – єпархіальної, – ланки управління.

Проте посилення корпоративної відповідальності благочинних не принесло очікуваних результатів. Тому єпархіальні управління згодом цілковито замкнули на себе й благочинницьку ланку церковного управління, як це трапилося з вікаріальною. У цьому відношенні символічним виглядає рішення Запорізького єпархіального управління від 2 липня 1929 р. Воно проголосило “тимчасове скасування” посади благочинних по всій єпархії [157, арк. 310].

Прийняття подібних рішень не змогло цілковито виключити благочинницьку ланку з системи устрою. Численні джерела свідчать, що формально усунуті з управління благочинницькі ради й благочинні продовжували виконувати функції. Скажімо, через них спрямовувалася велика кількість клопотань парафіян, які були адресовані єпархіальному управлінню.

Отож, на прикладі благочинницької ланки управління, яку Синодальна церква намагалася успадкувати у РПЦ, проявлялося змагання між модерною традицією і неможливістю її дотримання за умов комуністичної модернізації.

Парафіяльна ланка. Базовою ланкою Синодальної церкви була парафія. Перше Положення “Про парафію”, схвалене Всеросійським Собором 1923 р., опублікував у тому ж році московський журнал “Живая Церковь” (№ 13).

Як і в громадах інших православних конфесій, на чолі парафії стояла не духовна особа, а мирянин. Хоча початково “Положення про церковне

управління”, прийняте Всеросійським з’їздом “Живої Церкви” 1922 р., визначало, що головою парафіяльної ради є священник [141, арк. 9]. Священнику надавалося виключне право організації парафії. На нього покладалося зобов’язання здійснювати організацію “за принципом релігійно-морального єднання на основі Статуту групи “Ж. Ц.”. Підкреслювалося, що священник “орієнтується на трудящі елементи, збирає групу осіб не менше 20-ти чоловік і приймає в безоплатне користування храмову будівлю та майно” [141, арк. 8 зв.].

До поставлення мирян на чолі управління була причетна радянська влада, що спонукала релігійні спільноти прийняти типовий – “нормальний” – Статут релігійної громади. На цю важливу діалектику керівництва громадою з боку парафіяльного активу та священника поглянемо окремо.

Питання парафіяльного устрою обновленці вважали суттєвим. Напередодні Собору 1925 р. широко обговорювали питання поліпшення церковної організації, як основи покращення церковного життя. На передсоборних зібраннях лунали вимоги “відстоювати соборноправність адміністративного устрою церкви, вищих і нижчих адміністративних інституцій”, “необхідність скласти новий парафіяльний статут з наданням парафії прав юридичної особи, а духівництву загальних прав громадян” [14, арк. 97]. Зауважені пункти наказів підкреслюють, наскільки серйозне значення приділяли інституційним питанням в парафіях пересічні віруючі та клір. Вони вважали ці питання ключовими для виведення з кризи всієї релігійної системи.

Всеросійський Собор 1925 р. ухвалив “Нормальний парафіяльний статут для громад, які знаходяться у віданні Священного Синоду Православної Руської Церкви”. 15 жовтня його подали на затвердження голови уряду [82, арк. 5, 25-28].

Д. Поспеловський зауважує, що відмінністю цього Статуту від Статуту, прийнятого 1918 р. була його більша стислість, менша визначеність положень і формулювання способу обрання парафіяльного духовенства. Статут 1925 р. говорить про обрання кандидатів на пост парафіяльного священника

“загальними зборами общини зі списку кандидатів, до якого вносяться особи, яких рекомендують члени Єпархіального управління... і місцеве парафіяльне управління... та затверджуються Єпархіальним управлінням” [793, с. 99].

Всеукраїнський Собор 1925 р. теж розглядав відповідне питання. Його від імені Синоду 26 травня виніс на обговорення єпископ Запорізький Сергій (Іванцов), виголосивши доповідь “Про Православну церковну парафію і проект парафіяльного Статуту”. Проект зустрів критику за невідповідність з особливостями національної української релігійності і вимогами сучасного становища української парафії. Проте, як зазначає С. Жилюк [517, с. 211-212], під тиском головуючого митр. Пимена ухвалили саме цей проект.

Положення про парафію схвалені Собором 1925 р. закріплювали керівну роль зборів в управлінні. Збори мали скликатися не рідше одного разу на рік у складі всіх парафіян і керуватися постановами єпархіальних соборів. Збори обирали виконавчий орган – парафіяльну раду, яка скликала щомісячно.

Недоліком такої побудови, на думку її критиків, була абсолютизація влади малодинамічної структури – зборів, залежність ініціативної частини парафіян від інертної більшості, що, врешті, влаштовувало радянську владу.

На наступному Помісному Соборі 1928 р. проект Парафіяльного Статуту отримав назву “Канонічне керівництво до Статуту релігійних громад Української Православної Синодальної Автокефальної Церкви”. Він зберіг риси попередніх Статутів. Якщо Статут 1918 р. складався зі 177 статей, то проект Статуту 1928 р. – з 53 статей. З опублікованих в “Українському Православному Благовіснику” діянь Собору [232] стає зрозумілим, що у тексті зберегли положення про ключову роль парафіяльних зборів і місце ради у парафіяльному управлінні. Низка положень відзначалася підкресленою лояльністю владі і конформізмом. Це проглядалося у положеннях про об’єднання в парафію не менше 50 громадян, реєстрацію парафіян “у відповідних громадянських установах” (п. 26). Щодо порядку денного парафіяльних зборів наголошувалося: “має бути повідомлена громадянська

влада у встановлений законом термін” (п. 28); “Загальні Збори обговорюють тільки ті питання і справи, які зазначені і затверджені у порядку” (п. 35).

Вгасала періодичність скликання загальних зборів. Редакція Статуту 1928 р. фіксувала достатність одноразового зібрання на рік (п. 27). Більш жорстко визначалося питання з кворумом парафіяльних зборів. Якщо Статут 1918 р. допускав правомочність зібрання при наявності 10 % парафіян, і лише при вирішенні питань обрання кліру та фінансових справ – 50 % віруючих, оновленці поширили останню вимогу на всі без виключення питання (п. 32). Підвищення планки кворуму посилювало корпоративну відповідальність учасників зібрань за прийняті рішення. У цьому відношенні вимоги Синодальної церкви були більш жорсткими, аніж подібні вимоги УАПЦ, які визнавали правомірність зборів при будь-якій кількості учасників.

Серед новацій редакції 1928 р. відзначаємо вимогу про отримання 2/3 голосів виборців під час обрання священнослужителя. Ця вимога ускладнювала й без того непрості обставини вибору духовенства в умовах нестабільності громад. Ускладнення супроводжували згортання непу. 18 жовтня 1929 р. голова Миколаївського єпархіального управління єп. Рафаїл (Прозоровський), зібравши масові свідчення, скаржився до окрадмінвідділу на дії місцевих властей і безбожних організацій на те, що останні “забороняють віруючим влаштування парафіяльних зборів, навіть дозволених райвиконкома, і навіть не допускають чергових засідань парафіяльних рад, на які за законом зовсім не потрібно особливого дозволу; зривають парафіяльні збори шляхом грубого втручання (с. Тернівка), не дозволяють віруючим поповнення п'ятидесяток, перевиборів парафіяльних правлінь і складення списку членів релігійної громади” [173, арк. 307-308].

Подібне обмеження ініціативи синодальних громад було типовим. 8 жовтня 1926 р. НКВС визнав, що в Шепетівській окрузі (зокрема в с. Сморгжи Антонівського району) місцеві райвиконкоми не дозволяють уповноваженим громад збирати добровільні пожертви поза храмами на ремонт молитовних будинків [186, арк. 22]. “Місцеві власті, зовсім незважаючи на

існуюче радянське законодавство, справляють адміністративний тиск на священиків і церковні ради, з метою понудити священиків відмовитися від діяльності, а членів церковних рад вийти зі складу п'ятидесяток”, – писало Чугуївське вікаріальне управління 31 червня 1931 р до ВУЦВК [9, арк. 19]. Григорівська сільрада Новогеоргієвського району колишнього Кременчуцького округу відмовила засвідчити списки членів п'ятидесятки, обраних замість померлих голодного 1933 р. [9, арк. 23]. Перелік подібних повідомлень можна продовжувати.

Оновлений статут зберіг формулювання, які могли бути використані владою для розпалювання внутрішніх конфліктів у громадах, як, то: “перевірка дій обраних уповноважених і розгляд скарг на них”. Прозорими для влади залишалися обов'язки і сфера відповідальності посадових осіб з числа членів парафіяльної ради, що не стільки дисциплінувало їх перед церковними зборами, скільки робило беззахисними перед лицем можливих звинувачень представників влади як осіб, відповідальних за певну ділянку церковної роботи. При цьому посадові повноваження осіб майже повторювали пункти Статуту 1918 р. (пп. 74–79) за виключенням обмеження повноважень настоятеля. Якщо Статут 1918 р. визначав, що настоятель є керівником церковної ради, відтепер він зберігав за собою лише право участі у роботі ради “з правом вирішального голосу”, вважався лише “духовним керівником” (п. 45). Така сфера статутних повноважень духовенства нагадувала становище духовенства УАПЦ.

Визначалися повноваження голови ради уповноважених, скарбника й секретаря ради. За головою закріплювалося зобов'язання стежити за дотриманням Статуту, наглядати за правильністю діловодства. Але якщо раніше він мав вести “від імені ради письмові зносини”, то тепер виділялася лише одна сторона цих зносин – “з громадянською владою”. Створювалося враження, ніби в релігійних громадах не було і не могло бути інших суб'єктів стосунків: громад одновірців, інших конфесій, цивільних недержавних організацій, приватних осіб. Скарбник мав вести книги надходжень і видатків парафіяльних сум, складати “для подання в Раду місячний, піврічний і річний звіти про рух

церковних сум у церковній касі”. У цьому переліку новою була позиція про подання місячних звітів, що підкреслювало дріб’язковість регламентації. Секретар завідував діловодством і всім листуванням громади, складав під керівництвом голови протоколи засідань ради, готував загальний звіт про її діяльність. Але з його повноважень вилучили ведення протоколів загальних зборів. Хто мав вести ці протоколи, новий Статут так і не пояснював. Отож, регламентації були піддані формальні сторони роботи місцевих церковно-адміністративних ланок, спрямовані на угамування запитів цивільних властей.

Упевненість у такому висновку підсилюється після вивчення розділу Статуту про ревізійну комісію. Він віддзеркалив недовіру властей до церковних організацій і, зокрема, сфери їхньої економічної діяльності. Крім того, що ревізійна комісія мала звітувати перед загальними зборами (п. 53), її зобов’язали “щомісячно (! – *О.І.*) свідчити грошову звітність, діловодство і майно Громади, про помічені упущення доповідати Раді Уповноважених” (п. 52). Ця фіскальна регламентація відбувалося не за обставин, коли зростали обсяги економічної діяльності релігійних громад чи обороти їх капіталів, а навпаки, коли ці громади зубожіли під економічним пресом влади, яка зазіхала на церковні кошти, щоб вичавити їх у державний казан.

Численні архівні документи, повідомляючи про склад і роботу парафіяльних структур Української Синодальної церкви у різних регіонах України, як у сільській, так і в міській місцевості, на загал підтверджують дієвість зазначених положень парафіяльного Статуту протягом 20–30-х рр.

Попавши у залежність від держави, церква могла орієнтуватися лише на державні ініціативи. Ініціатива віруючих вгасала перед неможливістю впровадження змін. Наростала інертність, розвіювалися ілюзії демократизму й соборноправності. Не поборовши консерватизм, парафія повертала церкву до традиції, в якій визначальним був російський етноконфесійний шаблон, утверджений добою імперії.

Роль і місце священника в парафіяльному житті. Суперечливість і непослідовність інституційних змін в Синодальній церкві відбилася й на ролі

священика в громаді. Т. Бобко прийшла до висновку, що у більшості громад Синодальної церкви повноваження священика залишилися традиційними [384, с. 114]. Цей стан Т. Бобко виводила з: 1) ексклюзивності канонічної компетенції духовенства, яка була невід'ємним елементом життєзабезпечення православної громади, 2) ініціативи духовенства, як наслідку його попереднього становища формального лідера громади, 3) консервативних уподобань пастви, яка традиційно орієнтувалася на думку офіційного керівництва. Такі міркування мають під собою реальний ґрунт, проте вимагають деяких уточнень.

Радикалізм релігійної ідеології ранньої обновленської церкви, як і у випадку УАПЦ, супроводжувався проявами самоправності віруючих синодальних громад при розв'язанні господарських та інших питань. Вже на Всеукраїнському Соборі 1925 р. йшлося про те, що декларовані демократичні засади організації життя парафій часто оберталися такою самоправністю.

З'їзд духовенства Миколаївської єпархії (липень 1927 р.) дійшов висновку, що “церковна громадськість дозволила собі занадто розширене тлумачення соборноправності, трактуючи її демагогічно, що переходило в явну неповагу до ієрархічного сану. У свою чергу, й ієрархічна влада іноді занадто захищала свою честь”, наслідком чого було обмеження колегіальності [384, с. 114].

Реформаційні настрої мирян нуртували в церковному житті синодальних громад усіх регіонів України. Але, як і в громадах УАПЦ та Соборно-єпископської церкви, серед церковного керівництва дедалі посилювалися дії на зміцнення ролі священика в громаді.

Для численних і впливових провідників обновленства священик лишився справжнім лідером парафії, не дивлячись на вимоги радянського “нормального статуту релігійної громади” і цілої низки варіантів парафіяльного Статуту Синодальної церкви. Подібну думку поділяли більш консервативні діячі. Передусім, це були священики з числа білого парафіяльного духовенства. Від них можна було почути зневіру й, навіть – зневагу щодо мирян. У цьому

проявлялася строкатість палітри обновленського руху, його соціальна та ідейна широта, недостатня структурованість. Анонімний автор статті в “Українському Православному Благовіснику” за 1928 р. писав: “Чому б... тепер представникам християнських громад у своїх церковних справах всім не зібратися у Москву й тут не впорядкувати раз назавжди свій церковний безлад?.. Оскільки вже близько той час, коли самі простаки, миряни в сіряках візьмуться за приведення церковних справ у порядок” [682, с. 79].

Саме на священників, а не на мирян, Синод скеровував більшість своїх завдань організаційного характеру. Зокрема, у випадку з'ясування потреби в україномовній богослужбовій літературі Синод діяв через єпархіальні управління та благочинних, пропонуючи “спитати духовенство, чи не бажає воно зробити попередню підписку на Літургію Св. Іоанна Златоустого українською мовою” [157, арк. 186]. Отож, думка мирян бралася до уваги меншою мірою.

Між тим духовенство часто залишалося пасивним. Саме цією безініціативністю пояснюємо фразеологічну подібність ухвал церковних структур у різних регіонах, ніби їх виконавці дублювали отриманий циркуляр. Так, з'їзд Старокостянтинівського вікаріатства на Волині, висловлюючись щодо потреби українізації церкви, виніс ухвалу: “українізацію служби Божої і церковного життя визнати нормальною та своєчасною” [14, арк. 94]. “Нормальною і своєчасною” її визнавала пастирська нарада Запорізької округи, повторюючи фрази передсоборної наради у Харкові. Отож, це рішення на місцях було озвучене у наперед визначених формах лідерами церкви, яка, у свою чергу, отримала попередній дозвіл на те від Політбюро ЦК КП(б)У.

Модель управління Синодальної церкви, задекларована як демократична та соборноправна, не була такою насправді. Вона була піддатливою політиці розколу та знищення церкви, яку проводила радянська влада. Традиційна психологія і логіка самовиживання конфесії пересилювали ідеальні моделі модернізації церковного устрою. Образ мучеництва церкви, який формувався під впливом грубих порушень державою свободи совісті та репресій церковних

лідерів, діяв через соціальну психологію і регенерував традиційну церковну структуру, повертав священика на звичне йому місце у церковній громаді.

Таким чином, адміністративні реформи Синодальної церкви виявилися непослідовними, незавершеними й спотвореними. Обновленський рух прийняв ті уніфіковані форми, які були безпосередньо санкціоновані владою. Це змінювало зміст модернізації устрою церкви на протилежний напрямок руху. Цілком усвідомлюючи деструктивну роль у церковному розколі, розіграному владою, і глибоко переживаючи внутрішню трагедію, колишній лідер Української Синодальної церкви митрополит Пимен (Пегов) перед Богом і радянським “правосуддям” в останні дні свого життя визнав, що його діяльність стала однією з причин “поділу російської церкви, що призвело до її загибелі” [Цит. за: 382, с. 199]. У цьому полягала трагедія не тільки її духовного лідера, а й усєї конфесії, усього суспільства.

4.5. Соборно-єпископська церква: “канонічна альтернатива” національного реформування православ’я

Організаційний устрій Соборно-єпископської церкви порівняно з іншими конфесіями радянської України 20-х рр. залишається найменш дослідженим.

Загальний його огляд дає підстави стверджувати про подібність принципів організації церкви з устроєм інших українських церков. Спробуємо простежити більш детально, наскільки близькою була ця подібність, що відмінного було в цьому устрої та наслідком яких обставин була ця відмінність.

Автокефальний статус. Лубенський собор єпископів України 4–5 червня 1925 р. (додаток Б), навіть якщо визнавати переважаючі зовнішні стимули його скликання державною владою [47, арк. 20-21], засвідчив збереження руху всередині ієрархії РПЦ до набуття автокефального статусу церкви в Україні. Своім фактом він опонував курсу українського екзархату РПЦ проти автокефалії та новим конфесіям, які подали свої варіанти автокефалії. Головна критика витікала з ідеї історичної зумовленості автокефалії. Цього принципу

лідери Соборно-єпископської церкви трималися аж до ліквідації останньої парафії своєї організації.

Зазначеному ідеологічному принципу соборно-єпископці приділяли значно менше уваги у пропагандистському аспекті, аніж УАПЦ та Синодальна церква. Вийшовши на історичну арену тоді, коли потребу української автокефалії оспорювали лише найбільш реакційні сили, соборно-єпископці не бачили сенсу її широко пропагувати. Крім того, влада не дозволила цій церкві видавничої діяльності, хоча вона мала на те інтелектуальний потенціал. Влада не бажала обтяжувати себе клопотом нагляду за автокефальними виданнями, та нейтралізацією їх побічного впливу на суспільство. Опосередкованим доказом останнього є машинописна копія доповідної записки про церковні угруповання і їх взаємовідносини (16 травня 1924 р.; додаток А), яка свідчить, що її автор – єп. Павло (Погорілко) цілком професійно володів словом і мав ясне бачення проблеми. Копію документа збережено в архівному фонді Подільського губадмінвідділу. А. Зінченко звертає увагу на наявність подібного документу й у фонді УАПЦ [537, с. 171–172]. Текст записки містив відверту думку, що “релігійні суперечки посилюються участю органів місцевої влади”, яка тримається “старорежимної зв’язі” церкви і держави. Серед ключових ідей документу – теза про вселенську єдність православної церкви та національні форми автокефальних церков: “По мотивах не догматичних, а практично-життєвих (національно-побутових), вона [церква] ділиться на взаємно-автокефальні церкви, які всі об’єднуються не зовнішньою владою, а преемством віри, священства і церковної влади” [122, арк. 87]. Автор робив невтішний для атеїстів висновок: “Народ наш визнає себе православним і не хоче зрадити православної церкві”.

Засідання Собору Єпископів у Лубнах 4–5 червня 1925 р. прийняло постанову, що однозначно характеризувала автокефальний статус даної церкви: “8. Необхідно оповістити про відновлення Сесії Собору Єпископів усієї України на автокефальному ґрунті – усі угруповання на Україні та в Росії, а

також оповістити закордонні Православні Церкви через представників Східних Патріархів у Москві” [188, арк. 8].

Безперечно, що статус церкви визначали харизматичні лідери – єп. Феофіл (Булдовський) і архієп. Іоаникій (Соколовський), їх особиста позиція.

З протоколу засідання сесії Собору Єпископів проглядається змагання особистостей, здатних визначити курс церкви. Архієп. Іоаникій залишив Собор у розпалі його роботи, що свідчить про очевидний організаційний конфлікт. Проте на авторитетність особи ієрарха продовжували зважати. Навіть за його відсутності архієп. Іоаникія, нарівні з єп. Феофілом, обрали заступником голови президії Собору – виконавчого органу Собору.

1926 р. сталася зміна лідерства Собору Єпископів. Його головою стає єп. Лубенський і Миргородський Феофіл (Булдовський). 17 листопада 1926 р. він виступає з посланням “Православним собратьям” (додаток В) [188, арк. 23-25 зв., 30-30 зв.].

Радянську владу не вдовольняла яскрава й непоступлива постать єп. Павла (Погорілка) [537, с. 165-172], який послідовно та активно спрямовував віруючих у русло канонічної української автокефалії. Вважаючи за недоцільне стимулювати другий розкол в УАПЦ поряд з існуючим (Діяльно-Христова Церква), влада підтримала іншого лідера-поборника канонічної автокефалії – єп. Феофіла. Він був більше проросійським і своєю позицією створював розкол у стані крупнішої структури – РПЦ. Його промови і послання, на відміну від цитованої доповідної записки єп. Павла (Погорілка), написані російською мовою і підкреслювали канонічно-генетичний зв’язок з колишньою РПЦ в Україні. Архієп. Павло (Погорілко) незабаром був усунутий від керівництва. Обставини цієї зміни, на жаль, сьогодні досить непевні. Репресований ДПУ, він швидко і назавжди зійшов з історії у небуття.

Послання єп. Феофіла, що змінив на посаді голови Собору єп. Павла Погорілка, уточнює позицію нового лідера щодо автокефалії. У листі від 9 грудня 1926 р. до Тимчасової вищої церковної ради РПЦ (ВВЦС) (додаток Д) єп. Феофіл так визначав позицію всього Собору: “Визнає Він за канонічним

органом Вищого Управління Церкви Російської і право розбирання справ церковних України, які набувають зовнішнє (або більш широке) значення (з російської. – *O.I.*)”. Таким чином, соборно-єпископці ревізували статус автокефалії своєї церкви. Тепер він нагадував проект Синодальної Церкви. Процес автокефалії з реальності знову повернули в русло перспективи. Згадувалося рішення Київського церковного зібрання і Собору єпископів 2–4 вересня 1922 р. “стати на шлях автокефалії”. Такий проект опирався на примат державної національної політики [556, с. 328]. Але змінний зовнішній фактор, не виконавши роль каталізатора і гаранта автокефалії, незабаром став її могильщиком.

Пропонована соборно-єпископцями автокефалія не була повноцінною. Допускалася московська зверхність. Цього очікувала ієрархія РПЦ, яка в особі ВВЦС поспішила включити до свого складу члена президії Собору Єпископів України архієп. Іоанікія. Московську ініціативу єп. Феофіл зустрів негативно, хоча в принципі був не проти збереження канонічного зв’язку.

Апология автокефалії здійснювалася переважно у полеміці проповідей, переважно на початковому етапі діяльності Соборно-єпископської церкви. Як повідомляє листування між Харківським єпархіальним управлінням Собору Православних Єпископів і відділенням культів окрвиконкому, 4 травня 1926 р. готувався диспут представників зазначеної юрисдикції проти представників “орієнтації митр. Петра (Крутицького) (які йменують себе тихонівцями)” на тему “Апология своїх течій” [188, арк. 20-21]. Більш послідовно така апология здійснювалася на Правобережжі та в Центрі, менш виразно на Сході, де вона впліталася в загальну тему обґрунтування канонічності своєї юрисдикції. Після усунення впливового лідера – єп. Павла релігійні громади, що знаходилися під його началом, почали дрейф до берегів інших православних юрисдикцій.

Відсутність засобів масової інформації у розпорядженні Соборно-єпископської церкви, як церкви автокефальної, гальмувала зростання числа послідовників конфесії. Її організаційне оформлення відбувалося тоді, коли вже

діяли три досить потужних православних конфесії, які спрямовували на новостворену активність своєї релігійної пропаганди.

Внаслідок цього, змагання за розширення свого впливу у суспільстві, ставало особливо важким. У зазначеному контексті привертають увагу слова з послання єп. Феофіла “Православним собратьям”: “Бути може, Вас бентежать особи деяких із нас, які стоять волею доль на чолі церковного управління, які зробилися у розпал церковної боротьби одіозними, і це шкодить нашому об’єднанню?! Повірте, що ми завжди були далекі від честолюбних цілей, і єдине, що нами керувало в церковній праці це бажання створити нормальну обстановку для церковного будівництва, і ми охоче, за вибором усіх поступимось місцем більш достойним, з полегшенням сказавши: Нині відпускаєш рабів Твоїх, Владико, по слову твоєму з миром, бо бачили очі наші спасіння Твоє” [188, арк. 30-30 зв.].

Унеможливлення церкви вести широку прозелітичну діяльність обрікало її на сектантство і тривалість боротьби за самостійність. Модернізація церкви зупинялася владою на деструктивному етапі – демонтажі старої інституційної системи, закриваючи перспективу церковного об’єднання. Це і було варіантом короткочасної і деструктивної модернізації церкви по-комуністичному.

Помісний Собор. Сесії Собору Єпископів України. Постійні посилення Соборно-єпископської церкви на авторитет Всеросійського і Всеукраїнського Соборів, дають зрозумілим, що саме такі Собори вважалися її вищою владою. Але подібних Соборів церква скликати не змогла.

Її організаційна побудова ґрунтувалася на канонічних постановах Всеукраїнського Церковного Собору 1918 р. і Помісного Собору Всеросійської церкви 1918 р., які визначали Собор Єпископів України безперервно діючим органом вищого управління Православної Церкви в Україні.

Згідно цих положень Собор Єпископів не вважав канонічними постанови патріаршого місцеблюстителя та екзарха України. Цей принцип окреслює цитоване послання єп. Феофіла від 17 листопада 1926 р. У ньому заперечується правомочність призначення члена Собора Єпископів України архієп. Іоанікія

членом ВВЦС. Підставою для заперечення було те, що “у конституційних постановах Всеукраїнського Церковного Собору 1918 р. і Собору Єпископів України 1922 р. таке представництво зовсім не передбачене” [188, арк. 29].

Періодично скликалися сесії Собору Єпископів. Відомо про скликання двох сесій протягом 1927 р. – 17 березня і 4 жовтня. Отож, сесії нагадували Великі збори УАПЦ та Пленуми Священного Синоду Української Синодальної церкви, які так само скликалися двічі на рік – весною і восени.

Вони проходили у Харкові. Програма останньої передбачала доповіді з єпископій, звіт керівництва та поточні справи.

Виконавчим органом Собору Єпископів була його Президія. Склад Президії був незначний. Сесія Собору в Лубнах прийняла рішення, що він складається з голови, двох заступників і кооптованого секретаря. Членами Президії Собору спочатку були архієп. Павло (Погорілко), архієп. Іоаникій (Соколовский), єп. Феофіл (Булдовський). Із зміною керівника Собору, членом Президії став єп. Прилуцький та Пирятинський Сергій (Іванцов). обов'язки секретаря виконував прот. О. Кривомазов.

Робота Президії мала протікати у руслі соборності. При відсутності голови справи спільно вели обидва заступники. При наявності спірних рішень їх відкладали для подальшого розгляду разом з головою Собору.

Члени Президії мали повноваження від Собору, перебуваючи на єпархіях.

Ієрархічний склад Президії засвідчує керівну роль духовенства в церковному будівництві. Хоча широкий розмах руху за канонічну автокефалію на Поділлі свідчив про наявність таких сил і серед мирян. Епізод на Сесії собору з пропозицією висвятити на єпископа охтирського прот. Олексія Вербицького, в ході якого прийняли рішення утриматися від висвяти до часу обрання кандидата з'їздом віруючих, свідчить про пошук керівництвом спроб дієвої взаємодії з миром, опертої на демократичні принципи і народні традиції. Наведемо текст цієї ухвали: “Принципово не маючи нічого проти хіротонії протоієрея Вербицького на єпископа, але ж беручи на увагу те, що Охтирська округа не обирала його за єпископа Охтирського, передати справу виконавчому

органові Собору, який подбає зібрати матеріали й остаточно в'яснити справу та зробити належне розпорядження” [188, арк. 30-30 зв.].

Хоча мирянську ініціативу відзначаємо як дієвий інструмент при визначенні лідера конфесії: “Згідно з бажанням представників Лубенського вікаріального з’їзду, та волі Св. Собору єпископів Головою Собору повинен бути давній борець за канонічний устрій Української Церкви та за відновлення Сесії Собору єпископів України Преосвященний Єпископ Павел (Погорілко)” [188, арк. 15-16]. Аргументація лівобережних представників за правобережного кандидата виглядала зовнішньо сильним аргументом на його користь.

Таким чином, виконавчий орган Собору Єпископів – Президія – формувалася на засадах соборності. Але її діяльність поступово й неминуче набувала ознак авторитаризму.

Єпархіальна структура та управління. Адміністративний устрій Соборно-єпископської церкви передбачав поділ на єпархії, єпископії, районні благочинія та парафії. У задекларованій Собором Єпископів 1925 р. ухвалі з приводу організаційної структури церкви відчувалося повернення до підвалин старого єпархіального та державно-адміністративного поділу. Планувалося, що кілька єпископій складуть одну соєпископію, або єпархію (аналог: округ–губернія).

Представницькі зібрання регіонального масштабу – більшого за окружний, скликалися неодноразово. Один із прикладів цього – з’їзд у м. Полтаві 26–27 січня 1927 р. у складі уповноважених від релігійних громад Полтавської, Лубенської округ та Прилуцького району Прилуцької округи. У січні 1929 р. соборно-єпископці провели великий з’їзд у Дніпропетровську, де закріпили об’єднання парафій Полтавщини та Донеччини, а єп. Феофіла (Булдовського) возвели у сан Митрополита всея України [135, арк. 20-21].

Церква була поділена на округи – єпископії, близькі до державних адміністративних одиниць. У випадках незначного числа парафій на їх території, центр об’єднував кілька округ у одну єпископію, як видно з вище наведеного прикладу. На чолі округи стояв округовий з’їзд, складений з

представників від районів (благочиній). Він обирав округове керування під керівництвом пресвітера й округове представництво у складі 3-х осіб, одна з яких мала духовний сан. Округові представництва складала Всеукраїнський Собор разом із єпископом та іншими делегатами.

Планувалося залучати “представництва від богословських інститутів, церковно-освітніх організацій, братств, сестрицтв, монастирів і подібних церковних організацій округового обсягу”. То були наміри лубенського Собору 1925 р. Задекларований намір свідчив про розрахунок на широку мирянську ініціативу та на дозвіл владою діяльності церковно-освітніх установ. Ці ілюзії зберіг згаданий з’їзд у Полтаві. Проте подальші спроби лобювати проект церковної освіти видалися нереальними.

У цілому ідеї соборно-єпископців видавалися близькими до ідей автокефалістів і обновленців щодо потреби демократизації церковного устрою, розбудови системи духовної освіти. Вони свідчили про спробу Собору Єпископів тримати єпархіальний устрій у відповідності з вимогами часу.

Благочинницькі з’їзди і ради. Прагнення соборного устрою віддзеркалилося й на рівні благочинницької ланки церковного управління. Керівною ланкою цього рівня вважався благочинницький, або районний, з’їзд. Його склад формували парафіяльні представництва. Благочинницькі з’їзди, або як їх ще називали – зібрання, скликалися за розпорядженням вищого керівництва та ініціативою благочинного. Як свідчать протоколи зборів, на них головували благочинні священники. Участь брали як духовні, так і світські особи. Протоколи благочинницьких зібрань Лубенської округи за 1927 р. дозволяють простежити ступінь представництва від духовенства і мирян. Наведемо деякі цифри: 1-а благочинницька округа: 12 духовних осіб, 36 мирян [177, арк. 25]; 4-а округа: 10 священнослужителів і 38 мирян [177, арк. 19]; 5-а округа: 36 чол. [177, арк. 15]. Відомо періодичність скликання та представництво учасників зборів 1-го благочинія Миргородщини протягом 1927 р.: 28 лютого – 4 священники, диякон та 9 уповноважених від мирян (по одному від парафії) [177, арк. 35]; 27 травня: 5 від духівництва і 7 від мирян

[177, арк. 41]; 12 липня: 3 від духівництва, 5 від мирян [177, арк. 51]; 28 вересня: 4 духівництва, 8 мирян [177, арк. 44]; грудень: 5 священників, 1 диякон, 10 мирян [177, арк. 38-40]. Секретарем зібрання, як правило, був священник.

Звітна інформація керівників відділами культів райвиконкомів свідчила про певну інертність мирян у роботі з'їздів. Зокрема, доповідна записка заступника завідуючого адмінвідділом Сенчанського райвиконкому до голови виконкому про благочинницький з'їзд у м. Сенчі 11 січня 1927 р. повідомляє, що половина делегатів-священників та майже всі делегати з мирян – “90%” – “вели себе зовсім пасивно, майже ні одного слова до питань, крім голосувань” [177, арк. 24].

Представництво духовенства і мирян на районних зібраннях свідчило про реальне забезпечення більшості місць мирянам, які були здатні впливати на прийняття рішень і вимагати від духовенства проведення послідовного курсу на об'єднання різних православних юрисдикцій, глибоко не з'ясовуючи способів подолання суперечностей.

Районний з'їзд обирав районне керівництво, яке на практиці здобуло назву благочинницької ради. Раду очолював благочинний, а до її складу входили три інші представники, один з яких у духовному сані. Як і на єпархіальному рівні, у керівних органах благочинія переважали миряни. Наскільки реальною була ця статутна конфігурація, з'ясовуємо за діловодною документацією благочинній. Протокол благочинницького зібрання I округи Прилуччини (17 січня 1927 р.) повідомляє, що на єпархіальний з'їзд було делеговано священника і двох мирян [183, арк. 5]. Аналогічне представництво на той самий з'їзд фіксує протокол зібрання духовенства і мирян 5-го благочинія Лубенської округи [177, арк. 14]. Протокол благочинницьких зборів духівництва і мирян I округи на Роменщині (30 червня 1927 р.) зафіксував обрання благочинним священника, а членами ради – диякона та двох мирян [183, арк. 13]. Отож, вибіркові приклади показують дотримання канонічних вимог благочинницькою ланкою управління.

Разом з тим не варто стверджувати про тотожність згаданого складу благочинницьких рад. У цьому переконує список членів благочинницької ради Томаківського району Запорізького округу на 1 травня 1926 р., який повідомляє, що рада складалася з шести членів. Троє з них мали духовний сан: два протоієреї і священник. Вони були настоятелями місцевих церков. Троє – селяни [155, арк. 112-113]. 7 травня 1926 р. в м. Лохвиці Роменського округу, було проведено вибори благочинницької ради. Її головою на трирічний термін обрали духовну особу в сані протоієрея, а членами – священника та трьох мирян [549, арк. 79].

Не варто ідеалізувати розбудову благочинницької ланки управління, як демократичну. Відомо про розпорядження архієп. Катеринославського Іоанікія (Соколовського), зроблене незадовго до згаданого лубенського собору – 3 травня 1925 р. Воно розвіює ілюзії про схильність автора до авторитарних методів керування. Процитуємо фрагмент цього документа, адресованого до благочинного 6-го округу Катеринославського повіту прот. Г. Бондаренка: “З отриманням цього пропоную Вам негайно прийняти всі справи й грошові документи від благочинного 3-го округу... Ви призначаєтесь мною на посаду районного благочинного по Катеринославському, Запорізькому і Криворізькому повітах” [155, арк. 76]. Про демократичність формування благочинницької ланки управління, як бачимо, мова не йшла. Дата цитованого розпорядження наводить на міркування про спробу архієп. Іоанікія напередодні лубенського Собору поставити на керівні посади своїх спільників. У такому випадку маємо приклад “боротьби за демократію” авторитарними методами.

Благочинні не тільки наглядали за перебігом церковного життя на підлеглий їм території, тримаючи зв’язок з парафіяльною ланкою, а й виступали помічниками єпископів у плані унормування деструктивних явищ розколу. Матеріали Лубенського окрадмінвідділу дають підстави стверджувати, що у регіоні, де протистояння церковних юрисдикцій було найбільш потужним (у Лубенській окрузі діяло 102 громади Собору Єпископів; 67 – УАПЦ; 63 – РПЦ)

[179, арк. 7], керівництво благочинія не тільки вирішувало вузько конфесійні проблеми, а й виступало модератором об'єднавчого процесу. 16 грудня в с. Білоусівці Чорнухського району провели нараду духівництва соборно-єпископської та “слов'янської” орієнтації (12 священників) [178, арк. 1], де прийняли ухвалу про необхідність об'єднання.

Таким чином, благочинницький рівень організаційного устрою також відобразив суперечливі тенденції адміністрування соборно-єпископців: демократичність засад з вектором до авторитаризму.

Парафіяльна ланка. Базовою ланкою церковної організації, як і в інших православних церквах, була парафія.

Її організаційною моделлю став впроваджений радянською владою “зразковий статут парафії”, про який вже йшлося.

Для участі у вищих органах управління кожна парафія обирала представництво у складі трьох чоловік. Одним з них, обов'язково мав бути священник. Обрання уповноважених мало річний термін.

Серед керівництва громад, як і в інших юрисдикціях, превалювали світські особи. Список виконавчого органу Старо-Благовіщенської парафії с. Томаківки Запорізької округи повідомляє, що всі три члени “виконавчого органу” були мирянами. За соціальним положенням – селянами-хліборобами. Двоє з них – середняки, один – незаможник [155, арк. 82].

Документальні джерела свідчать про призначення осіб на посади церковнослужителів не за вибором, а шляхом призначення. Навіть в столиці Харкові, поряд з єпархіальним управлінням, при Успенській (Кладовищенській) церкві обов'язки старости виконувала особа, “рекомендована до виборів єпархіальним управлінням”. На засіданні Харківського єпархіального управління 12 квітня 1927 р. прийняли рішення про можливість призначення (а не виборів! – *О.І.*) священно-церковнослужителів [188, арк. 22].

Спостережені нами факти свідчать про вужче коло членів церковних управлінь Соборно-єпископської церкви навіть порівняно з ортодоксальною РПЦ. Це унаочнює наступний факт. Одразу після зміни церковної юрисдикції

згаданої вище Старо-Благовіщенської парафії с. Томаківки і повернення громади в лоно українського екзархату РПЦ, відбулося й переобрання членів “виконавчого органу”. Його склад суттєво розширився. До нового правління увійшли не три чоловіка, а сорок [155, арк. 86]!

Список релігійних громад, які перейшли в підпорядкування Собору єпископів на території Харківської округи, дає підстави стверджувати, що парафії нової конфесії у багатьох випадках виникали не шляхом дроблення діючих громад, оформлення в їх середовищі ініціативних груп, оргкомітетів, а шляхом формального визнання нової юрисдикції [155, арк. 18-19]. Це відповідним чином позначалося на їх парафіяльному устрої, зберігаючи релікти попередніх систем.

У парафіях, які, йдучи за парафіяльним священиком, приєднувалися до Соборно-єпископської церкви більшістю свого складу, процедура визначення керівництва здебільшого проходила формально. У багатьох випадках було збережено старі склади церковних рад і правлінь громад, які не відповідали вимогам, визначеним на Лубенському соборі. Так, наприклад, правління громади Преображенської церкви с. Томаківки складалося щонайменше з шести членів. Такий склад фіксуємо 31 липня 1926 р. [156, арк. 69], тобто рік по тому, як відбувся лубенський Собор, а відтак – мали б відбутися відповідні узгодження адміністративної практики.

Миряни Соборно-єпископської церкви відзначалися не меншою релігійною активністю, аніж віруючі інших православних церков. Ця активність проявлялася під час захисту інтересів громади перед свавіллям влади. Як приклад, опинившись у 1929 р. перед загрозою закриття церкви після висунення владою вимоги ремонту практично нового храму, Китайгородська релігійна громада за постановою загальних зборів віруючих зібрала належні кошти на ремонт і закупила необхідний матеріал [157, Арк. 324–324 зв.].

Духовенство, церковнослужителі, миряни на загальній активності відстоювали демократичні принципи церковного управління, клопочучись усно і листами перед духовною владою і державним керівництвом.

Можна зробити висновок, що Соборно-єпископська церква, як і інші новостворені конфесії, на початковому етапі діяльності активно прагнула об'єднання. Подібно до того, як у середовищі Синодальної церкви напередодні Собору 1925 р. зростали об'єднавчі настрої, схожу атмосферу серед віруючих Соборно-єпископської церкви передають документи за 1927 р. “Агітація серед селян в справах церковних дуже за останні часи поширилась. У кожній парафії є 2–3 течії. Хвилювання великі” [177, арк. 25 зв.], – передавали настрої з місць делегати 1-го району на Лубенщині.

Таким чином, тримаючись на рівні вимог часу, Соборно-єпископська УПЦ переймалася демократичними прагненнями парафіян. Це знайшло вияв в організації системи управління: парафіяльних, благочинницьких, округових церковних представництв. Подібно автокефальній та обновленській церквам, система управління конструювалася зі значним відсотком мирян (майже на дві третини). Але порівняно з останніми церквами, Соборно-єпископська діяла значно поміркованіше. На вищому щаблі організаційної структури вона не допустила роздвоєння духовної та виконавчої влади, як це зробила УАПЦ (у особах Всеукраїнського Митрополита і Голови президії Всеукраїнської Православної Церковної Ради (ВПЦР)). Керівним органом церкви визначили Священний Собор Православних Єпископів усієї України, а його виконавчим органом – Президію. Голова Собору одночасно був і головою виконавчого органу церкви. Таким чином, будучи близькою за принципами побудови до УАПЦ, Соборно-єпископська церква уникла радикалізму останньої, тим самим заклавши підґрунтя для більш широкої соціальної бази. Проте антирелігійна політика тоталітарного режиму унеможлиблювала зміцнення цієї бази. Модернізацію церкви було зупинено владою на деструктивному етапі – демонтажі старої інституційної системи.

Визначення проф. Б. Боцюрківа щодо Соборно-єпископської церкви, як “канонічної альтернативи УАПЦ” [442, с. 286], мусимо прийняти з застереженням. У Лівобережній і Південній Україні Соборно-єпископська церква швидко перетворилася на альтернативу Українському екзархатові РПЦ.

Таким чином, із зміною вектора радянської національної політики та легітимізацією РПЦ (1927 р.), Соборно-єпископська церква хоча й не втратила суттєві ознаки реальної канонічної альтернативи, але ця альтернатива стала ще менш реальною.

У загальному висновку підкреслимо, що, не дивлячись на спроби державної влади щільніше регламентувати діяльність церковних інституцій, православні конфесії України продовжували вдосконалювати свій адміністративний устрій. Хоча, з огляду на тяжкий церковно-правовий стан демократична система побудови органів влади новостворених конфесій виявилася недостатньо життєздатною. Ускладнення економічного характеру, політична упередженість та волюнтаризм дій влади вимагали спрощення внутрішніх зв'язків між вищими ланками управління, відмови від частих всеукраїнських зібрань, продукували авторитаризм у прийнятті рішень. Відбувалася зворотна трансформація устрою від демократизму до авторитаризму. Вона стирала реформаційно-протестантські риси і повертала до ортодоксального православ'я, що знайшло відображення у тенденціях посилення ролі митрополита та єпископату в УАПЦ, УПЦ, Соборно-єпископської та Синодальної церков. Хоча до кінця 20-х рр. ця тенденція не стала провідною, як показав досвід існування УАПЦ. Відносно ліберальна атмосфера непу дозволяла триматися принципів соборноправності й демократизму у тому вигляді, якими вони були сформульовані в добу національної революції. Зі згортанням непу і форсуванням темпів модернізації країни на зламі 20-30 рр. централістичні риси устрою православних конфесій зміцнилися. Свідченням цьому став устрій реформованої УПЦ. Але навіть максимальна централізація влади (ступінь якої все ж був різним) виявилася не в силах зупинити руйнацію системи церковної організації.

Відновлення і зміцнення попередньо зруйнованої традиції церковного устрою виявилися не тільки запізнілим, але й очевидно недостатнім для збереження церкви як інституції. Протилежна сила дії на суспільство інших інституцій і модерних традицій тимчасово набувала переможного ефекту.

ВИСНОВКИ

Гене́за та характер інституційного розколу православної церкви в Україні мали глибокі соціокультурні корені. Їх визначили фактори модернізації в капіталістичній та комуністичній формах. Розкол визрівав протягом ХІХ ст. і відбувся в національній революції, утримуючись протягом всієї доби формування радянської системи у 20–30-х рр. ХХ ст.

Основою конфлікту була суперечність між українською етноконфесійною формою православ'я і російськими формами культурного впливу. Домінування російських форм забезпечувалося силою політичного тиску й диктату “великоруської” держави над українським суспільством.

Капіталістична модернізація російського імперського простору, складовою часткою якого була Україна, відбувалася синхронно з аналогічними процесами у Західній Європі, прискореними Великою Французькою революцією (1798 р.), і несла із собою вистраждані народами ідеї свободи, рівності без станових чи релігійних обмежень. Вона підривала притаманну феодалізму систему світоглядних цінностей.

Церква мусила разом із соціумом проходити етапи модернізації, визначатися як модернізований соціальний інститут.

Українські єпархії протягом ХVІІІ – першої половини ХІХ ст. втратили ознаки своєї автономії. Сила й усебічність політичного тиску на них гасила щонайменші прагнення до самобутності. Інтегроване в російську соціальну структуру, українське суспільство втрачало національні церковні традиції.

Ідея інституційної трансформації церкви органічно виростала як складова частка модернізації суспільства. Православна церква весь час була однією з інституційних опор імперії. Отож, вона об'єктивно втягувалася у поле змагань старого з новим. Церква пройшла ступені зростання від ініціативи поодиноких інтелектуалів до широкого й політизованого церковного руху за національне

визволення й реформування церковних інституцій. Вона відповідала модерному часові, повторюючи етапи зростання руху за соціальні й національні права.

Одним із складових елементів модернізації був могутній імпульс процесів націотворення. У ХХ ст. український народ удруге після виснажливої визвольної війни середини XVII ст. долав ілюзії збереження національно-релігійної ідентичності у складі Російської держави та виходив як нація на складний шлях здобуття державної незалежності.

Процес національного самоусвідомлення активізувався у ХІХ ст. та пройшов організаційні етапи формування національних структур.

Російська імперська система абсорбувала і зрусифікувала українську еліту. Цим вона перешкодила формуванню національного проводу, підривала силу українського етноконфесійного фактора в модернізаційних процесах.

«Наздоганяючий» тип модернізації в Російській імперії, локомотивом якого були не широкі суспільні верстви, а державний апарат, супроводжувався зростанням політичної активності цих верств. Це було відповіддю на недостатньо послідовні кроки держави, яка недооцінювала глибину прагнень суспільства, або була не готова до їх задоволення. Модернізація носила проросійські форми. Розкол українського суспільства посилювався секуляризацією всієї російської культури.

Структуризація національних сил у церковному середовищі виявилася більш затяжною, аніж у світській сфері. На це вплинули як зовнішні так і внутрішні для церкви фактори: 1) її державний статус в імперії з іноетнічною елітою; 2) русифікація української церковної ієрархії; 3) єдність православної віри українців та росіян; 4) пізніше залучення широких верств у модернізаційні процеси (реформи 60-х рр.); 5) специфіка соціальної структури суспільства з переважанням селянства та характерними йому психологічними стереотипами, низький рівень урбанізації, церковної та загальної освіти.

Ідеї українського національного оновлення церкви ширилися паралельно з ідеями модернізації конфесії на взірць всеросійської інституції. Це явище породжувала значна російська присутність в Україні, особливо в міському

середовищі та русифікація міської культури загалом. В Україні протягом ХІХ ст. формувалися дві провідні національні моделі церковного реформування: українська та російська.

Завершення організаційного етапу руху за модернізацію церкви виявився бурхливим. Характерними його рисами були, по-перше, широка мирянська ініціатива; по-друге, відсутність серед реформаторів єпископату, здатного легітимізувати рух. Це надавало йому проявів “схизми”. Проте саме завдяки підтримці мирян нагромаджувався соціальний капітал руху.

Варіанти інституційного оновлення церкви запропонувала, передусім, нова інтелектуальна сила – інтелігенція. Зростання й політизація суспільно-політичного руху структурували українське православне середовище. Захоплення інтелектуалів секулярною культурою віддаляло їх від церкви. Нерозв’язаність соціально-економічних, національно-політичних і культурних проблем внаслідок збереження застарілої політичної системи стимулювала політичний та церковний радикалізм, релігійну індиферентність, атеїзм. Водночас саме інтелігенція найбільш послідовно шукала шляхів оновлення церкви, ідейно обґрунтовувала їх доцільність, пропагувала серед населення. Вона активізувала церковно-модернізаційний рух. Духовенство було формуючою часткою цього руху. Хоча доволі низький рівень освіти, включення у здійснення унітаристського курсу національної політики російського царизму гальмували формування національної свідомості в нижчих ланках духовної верстви (у стінах духовних навчальних закладів, серед псаломщиків, дияконів, священників). “Низи” церкви довго не досягли усвідомлення необхідності національної церкви.

Постання нових соціальних сил – буржуазії та найманих робітників, які за своєю соціальною природою були здатними мобільніше реагувати на вирішення церковних проблем, надало процесові нової динаміки.

Українське селянство, яке було консервантом етноконфесійних традицій, важче й довше за інші соціальні сили приставало до руху за розбудову

національної церкви. В цьому найширшому соціальному середовищі найрозлогіше вкоренилися ідеї покори державним та церковним ієрархам.

Гальмували український національно-церковний рух також низький рівень суспільної свідомості, консерватизм релігійної психології віруючих.

Тривале й важке співіснування українського православ'я з католицизмом було фактом польсько-литовської доби в історії України, та об'єктивно спонукало до формування суспільної думки щодо переваги українсько-російської церковної єдності. Ідеям української церковної самобутності офіційна пропаганда завжди накидала негативно-відразний образ “уніатства” і “папізму”, це вкорінювалося у громадську думку.

Непересічну роль у процесі модернізації церкви відіграли події демократичних революцій ХХ ст. Якщо революція 1905–1907 рр. окреслила комплекс проблем церковного розвитку, підготувала соціальну палітру та змодельовала форми руху за демократичне оновлення церкви в Україні, то друга, кульмінацією якої стали події 1917–1920 рр., запустила загальноукраїнський механізм його канонічної реалізації. Вона розколола стару церковну структуру, як першу необхідність для створення нової спільності. Проявом цього став хід Всеукраїнського православного церковного Собору (1918 р.).

Національна революція ревізувала доктрини політичних партій з релігійних питань від нейтралітету в церковних справах до проектів національної церкви. Вона позначилася в державній політиці Центральної Ради, Гетьманату П. Скоропадського, Директорії УНР. Кожна з національних форм політичної влади мала власну лінію щодо суті й темпів модернізації церкви. Але вектор кожної з них прямував до формування національної церкви.

Національна модернізація церкви в Україні, яка за доби революції стала пріоритетною сферою церковних реформ, гальмувалася Московською патріархією. Курс патріархії в Україні втілювала ієрархія РПЦ, яка знаходила підтримку російських білогвардійських режимів за часів тимчасового поширення їхньої влади. Це суперечило політичним інтересам українських

урядів та ідеалам сил, що змагалися за українську державність. Оскільки спроби РПЦ адаптувати інституцію до умов нового часу не виходили за межі імперської парадигми, модернізація церкви в Україні продовжувалася без благословення верхів. Відтак вона отримала від них тавро “розколу” з усіма негативними наслідками такої оцінки.

Усвідомлення неминучості конфлікту при розв’язанні проблеми не зупинило провідників церковного руху. Сутність і злободенність поставлених питань здавалася вищою за ціну конфлікту з церковними верхами. В цьому переконувала широка народна підтримка ідеї національно оновленої церкви, що розгорнулася в різних регіонах України.

Таким чином, інституційний розкол православ’я в Україні – виникнення низки самостійних конфесій на ґрунті РПЦ, – був явищем цілком закономірним.

Світові процеси модернізації мали революціонізуючий вплив на трансформацію церкви в Україні. Їхні приклади показали шляхи і форми реформування церкви, привернули увагу до вагомості й можливості демократизації устрою, раціоналізації обрядовості, осучаснення мови, проведення календарної реформи, вдосконалення системи церковної освіти та інформаційного забезпечення, можливості конфесійної взаємодії. Прагнення до міжнародного визнання, обміну інформацією та досвідом демонстрували всі модернізовані конфесії, вбачаючи у цьому зміцнення свого інституційного статусу. Але у міру посилення тоталітарної системи в СРСР канали системного зв’язку зі світом закривалися. Фактор зв’язків із православним світом, потужний в умовах відкритості суспільств, не дав ефективного захисту церквам від внутрішньодержавного тиску комуністичної системи. Більше того, комуністична система вважала міжнародні зв’язки показником політичної ворожості до себе, та використала привід для їх фізичного знищення.

Завершення інституційного структурування церкви відбулося за умов утвердження радянської політичної системи. Тому характер модернізації зазнав ліворадикальних впливів. Більшовицька влада оцінювала церкву як шкідливий суспільний інститут, який вимагає ліквідації. Ця ідея залишалася непорушною в

різних варіантах реалізації більшовицької політики: воєнного комунізму, непу, нового сталінського курсу. Тактикою цієї ліквідації було обрано розкол. Серед форм тиску на церкву застосовувалися юридичні, економічні, ідеологічні та прямі репресії проти діячів. Особливу форму мобілізації громадської ініціативи проти церкви влада втілила в проєкт «Спілки воєвничих безбожників». Комуністична модернізація суспільства повертала імперські форми організації релігійних спільнот як проміжний етап до їх повного нищення.

Порівнюючи комуністичну й капіталістичну форми модернізації вітчизняного суспільства протягом XIX ст. – 30-х рр. XX ст., відзначаємо в обох домінуючий вплив держави при втіленні проєктів оновлення церкви. Але якщо капіталістична модернізація не порушувала єдності церковної інституції в межах існуючої державної системи, або спонукала до набуття статусу національної церкви в національній державі, то комуністична відзначалася крайнім ступенем антиклерикалізму, зведеним у ранг державної політики. Її рисами були невпинна мобілізація ресурсів суспільства на модернізаційні проєкти, ідеологізація втілення цих проєктів, залучення радянських службовців в якості соціального тарану проти церкви.

У динаміці комуністичної модернізації вирізнялися два відмінних періоди: релігійного непу 20-х рр. та антирелігійного терору за сталінської модернізації. Якщо за першої доби зберігалися умови для демократичного реформування церкви і вони були частково реалізовані, то нові акценти державної політики на межі 30-х рр. XX ст. знищили реальну основу для збереження православної церкви в Україні як суспільної інституції. Кожен з періодів співвідносився з відповідною національною політикою: 1) коренізації, яка сприяла утвердженню автокефальних тенденцій і національних рис церковного устрою і 2) російського централізму, що реанімував великоросійські форми церковної організації. У межах цих періодів пояснюється режим відносного «благовоління» влади різним церквам. У першому періоді – УАПЦ, Синодальній та Соборно-єпископській церкві, у другому періоді – екзархатові РПЦ. Суперечлива національна політика

радянської держави роздвоювала національні ідентичності, гальмуючи національне реформування церкви.

Організаційна структура православних конфесій, які виникли внаслідок дезінтеграції РПЦ і діяли до кінця 30-х рр. ХХ ст., у цілому зберігала відповідність православній традиції. Проте устрій кожної відобразив особливості релігійної ідеології. Специфіка залежала від ступеня національної самоідентифікації конкретної конфесії, відмінностей політичного бачення, канонічного визначення.

Ускладнення правового, адміністративного, економічного становища конфесій вимагали спрощення внутрішніх зв'язків між ланками управління, відмови від регулярних зібрань, продукували авторитаризм у прийнятті рішень. Відбувалася зворотна трансформація від демократизму до авторитаризму. Вона стирала риси «радоправності» й повертала устрій до ортодоксії. Це відобразилося у тенденціях посилення ролі єпископату в УАПЦ, УПЦ, Соборно-єпископської та Синодальної церков. Зі згортанням непу і форсуванням темпів модернізації країни на зламі 20–30 –х рр. централістичні риси побудови конфесій зміцнилися. Свідченням цьому став устрій реформованої УПЦ. Часткове відновлення зневаженої традиції виявилось не тільки запізнілим, але й недостатнім для збереження церкви як інституції.

Несприятливі умови існування актуалізували примирення й об'єднання церков. За умов відносної політичної лібералізації, якою став період непу, православні церкви скорегували свої релігійні доктрини. Це дозволило успішно протидіяти більшовицькій системі, навіть розширити вплив у суспільстві, розгорнути інституційну мережу. Проте напруга політичного радикалізму, успадкована від недавнього революційного часу, різномірні національні платформи та неоднакові за ступенем реформування канонічні принципи робили таке поєднання неможливим. Нове посилення великоруських акцентів державної політики (під виглядом інтернаціоналізму) на межі 30-х рр. знищило реальну основу для міжцерковного компромісу, повертаючи “вотум довіри”

РПЦ. Наймасовіша з церков – РПЦ – розуміла об'єднання лише як приєднання до свого складу на диктованих нею умовах.

Розкол, поглиблений владою, не мав перспективи подолання, а відтак – і майбутньої консолідації конфесій у єдину помісну українську церкву.

Соціальні верстви радянської України 20–30-х рр. неоднаково виявляли своє ставлення до церковного руху і церковних інституцій. Якщо “релікти” старої соціально-політичної системи – промислово-торгівельна буржуазія та стара інтелігенція (т. зв. “специ”) продовжували жити проблемами церкви, не дивлячись на пресинг держави, то нові соціальні верстви – робітники й радянські службовці, партійно-державна еліта більш стрімко віддалялися від неї. Ці зміни особливо захопили молодші вікові групи. Завдяки їм формувалися ілюзії про відхід від церкви, можливість повної швидкої атеїзації.

Головну опору православних церков продовжувало складати селянство. Хоча його підтримка слабшала в міру примусової колективізації сільського господарства, яка супроводжувалася масовою руйнацією більшості сільських та приміських храмів. Водночас у селянському середовищі поширювався вплив комуністичної пропаганди. Регіональні чи етнічні відмінності в даному випадку не відігравали суттєвої ролі. Але саме завдяки селянству, внаслідок більш пізнього його втягнення в процес комуністичного виробництва, суспільству вдалося зберегти традиційні форми православної організації на найнижчому – парафіяльному – рівні. Проте внести конструктивний струмінь у подолання розколу православ'я селянству було не під силу, оскільки цей розкол усіма засобами підтримувала й поглиблювала державна влада. Селянство не продукувало лідерів, здатних очолити подібний рух.

У той самий час духовенство, зайняте визначенням своїх ідейних платформ, втрачало відчуття гостроти небезпеки від роз'єднання. Конфесійний вибір духовенства віддзеркалив високу ступінь зрусифікованості, низький рівень національної самосвідомості, інерцію консерватизму. Небачені розміри фізичного знищення духовенства у другій половині 30-х рр. гасили в його

середовищі прояви найменшої ініціативи. У суспільстві наростали соціальна апатія та ілюзії відмирання церкви як соціального інституту.

За умов політичної гри держави на суперечностях між церквами піднятися до усвідомлення загальнонаціональних церковних інтересів в Україні стало важче, аніж будь-коли. Лише одиницям із церковного проводу вдавалося усвідомлення необхідності об'єднання православних конфесій. Це означало, що ідея загальноукраїнської церковної єдності відсувається від свого вирішення на невизначений термін у перспективу наступних десятиліть.

Таким чином, аналіз викладеного матеріалу переконує нас у тому, що революція національної свідомості XIX ст. – першої третини XX ст. надзвичайно суголосна із сплеском громадської ініціативи та релігійного відродження кінця XX – початку XXI ст.

Суспільні трансформації XIX ст. – 30-х рр. XX ст. мали далекосяжні наслідки для долі українського православ'я, характеру націотворення, перспектив українсько-російських відносин. Вони дають підстави оцінювати сучасний конфлікт в українському православ'ї як ланку єдиного процесу формування модерної української нації, утвердження її державності та руху до громадянського суспільства.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ

І. ДЖЕРЕЛА

1. Архівні документи і матеріали

Центральний державний архів вищих органів влади та управління України

Ф. 1. Верховна Рада УРСР (Всеукраїнський Центральний виконавчий комітет).

1921-1941

1. Ф. 1. – Оп. 7. – Спр. 171. Листування з райвиконкомами по розгляду скарг релігійних громад служителів культу та окремих віруючих на дії місцевих органів влади. 24.12.1931–1.12.1932. – 241 арк.
2. Ф. 1. – Оп. 7. – Спр. 172. Листування з райвиконкомами по розгляду скарг релігійних громад служителів культу та окремих віруючих на дії місцевих органів влади. 4.05.1931.–28.12.1932. – 298 арк.
3. Ф. 1. – Оп. 7. – Спр. 174. Протокол пленуму Всеукраїнської церковної ради. 19.11–21.11.1931. – 30 арк.
4. Ф. 1. – Оп. 7. – Спр. 175. Листування з Всеукраїнським об'єднанням релігійних громад та Всеукраїнською церковною радою про реєстрацію Статуту Всеукраїнського о'бєднання релігійних громад та його доповнення. 12.07–16.11.1931. – 4 арк.
5. Ф. 1. – Оп. 7. – Спр. 177. Листування з районними та обласними виконкомами про закриття молитовних будинків, реєстрацію Статутів релігійних громад та розгляд скарг громад і окремих віруючих. 12.07.1931–27.12.1932. – 217 арк.
6. Ф. 1. – Оп. 7. – Спр. 178. Листування з адмінвідділами виконкомів та райміліціями про реєстрацію статутів релігійних громад, дозвіл виконувати релігійні обряди. 9.01–31.12.1931. – 111 арк.
7. Ф. 1. – Оп. 8. – Спр. 126. Листування з облвиконкомами і райвиконкомами Дніпропетровської області по розгляду скарг релігійних громад. 25.10.1932–20.12.1933. – 240 арк.
8. Ф. 1. – Оп. 8. – Спр. 129. Листування з облвиконкомами і райвиконкомами Одеської області по розгляду скарг релігійних громад. 10.10.1932–13.12.1933. – 58 арк.

9. Ф. 1. – Оп. 8. – Спр. 130. Листування з облвиконкомами і райвиконкомами Харківської області по розгляду скарг релігійних громад. 23.11.1932–31.12.1933. – 417 арк.

10. Ф. 1. – Оп. 16. – Спр. 3. Протоколи засідань Президії Верховної Ради УРСР (друкований примірник). Кн. 2. 15.11.1938–15.11.1939. – 81 арк.

11. Ф. 1. – Оп. 16. – Спр. 7. Протокол № 7 засідання Президії Верховної Ради (друкований примірник). 28.05.1940. – 84 арк.

Ф. 2. Рада міністрів УРСР (Рада Народних Комісарів УРСР). 1919–1941.

12. Ф. 2. – Оп. 7. – Спр. 6. Протоколи нарад Голови РНК УРСР та його заступників. Оригінали. №№ 1–25. 2.01–31.12.1938. – 189 арк.

Ф. 5. Народний комісаріат внутрішніх справ УСРР. 1919–1923

13. Ф. 5. – Оп. 1. – Спр. 1085. Материалы отдела по отделению церкви от государства. 2.05–29.12.1922. – 390 арк.

14. Ф. 5. – Оп. 2. – Спр. 200. Протоколы заседаний губернских и окружных съездов представителей религиозных общин. 22.09.1924–30.09.1925. – 295 арк.

15. Ф. 5. – Оп. 2. – Спр. 2182. Протоколы съездов и совещаний. 1926. – 507 арк.

16. Ф. 5. – Оп. 3. – Спр. 262. Протоколы заседаний съездов представителей духовенства по округам. 27.10.1927–23.10.1928. – 80 арк.

17. Ф. 5. – Оп. 3. – Спр. 1961. Переписка с админотделом окрисполкома об учете и регистрации служителей религиозных культов. 10.01–29.12.1930. – 74 арк.

*Ф. 8. Міністерство юстиції УРСР (Народний комісаріат юстиції УСРР).
1921–1922*

18. Ф. 8. – Оп. 1. – 1921. – Спр. 794. Ликвидационный материал НКЮ. Т. 1. 10.05–23.12.1921. – 352 арк.

19. Ф. 8. – Оп. 1. – 1922. – Спр. 873. Отчеты и разъяснения ликвидационного отдела. – Т. 1. 3.01–26.12.1922. – 376 арк.

*Ф. 113. Головна комісія у справах виборів до Українських Установчих зборів.
1917–1918*

20. Ф. 113. – Оп. 1. – Спр. 26. Списки кандидатів в члени Установчих зборів по виборчих округах. 1917. – 30 арк.

Ф. 1071. Міністерство ісповідань Української Держави. 1918

21. Ф. 1071. – Оп. 1. – Спр. 97. Листування про допомогу Всеукраїнському

Кирило-Мефодіївському братству у видавничій справі про організацію братств “Білого хреста” та “Всеукраїнського православного народного братства”. 22.04–3.12.1918. – 37 арк.

Ф. 1072. Міністерство ісповідань Української Народної Республіки. 1918–1922
22. Ф. 1072. – Оп. 1. – Спр. 24. Листування з розпорядчим відділом департаменту православної церкви про призначення священників згідно прохань парафіян. 26.04.1918–21.01.1919. – 33 арк.

23. Ф. 1072. – Оп. 1. – Спр. 25. Закон про перетворення шкіл духовного відомства та передачу їх Міністерству освіти, про тимчасові права єпархіальних церковних рад та їх штатів, про церковні братства, про розірвання шлюбів та пояснююча записка до законопроекту Міністерству ісповідань, про відпуск коштів на проведення в життя українізації церковної служби. 11.10.1919–24.03.1920. – 30 арк.

24. Ф. 1072. – Оп. 1. – Спр. 31. Копії Універсал Директорії до українського народу про заснування Української Держави та Синоду. Доповідь комісара Подільської духовної консисторії про відродження автокефальної православної української церкви. 15.09.1919–12.05.1920. – 9 арк.

Ф. 3984. Українська автокефальна православна церква. 1919–1929

25. Ф. 3984. – Оп. 1. – Спр. 3. Статут УАПЦ, 1920. – 3 арк.

26. Ф. 3984. – Оп. 1. – Спр. 5. Листування ВПЦР з Київським губернським революційним комітетом і Київським губвиконкомом Ради робітничих та селянських депутатів про повернення будівель, зайнятих раніше денікінцями та проведення церковних служб українською мовою. 1920. – 62 арк.

27. Ф. 3984. – Оп. 1. – Спр. 9. Протоколи засідань Київської губернської церковної ради Всеукраїнської спілки православних парафій. 1920. – 13 арк.

28. Ф. 3984. – Оп. 1. – Спр. 15. Оголошення Інформаційного бюро ВПЦР інформаційного характеру. 1920. – 12 арк.

29. Ф. 3984. – Оп. 1. – Спр. 18. Доповіді та посвідчення інструкторів у справах заснування українських православних парафій і організацій церковних служб українською мовою. 1920. – 40 арк.

30. Ф. 3984. – Оп. 1. – Спр. 67. Доповіді священнослужителів в Соборі про діяльність української церкви, стан духівництва та з інших питань. 1921. – 12 арк.

31. Ф. 3984. – Оп. 1. – Спр. 70. Ухвали передсоборного з'їзду представників парафій волостей Київської округи. 1921. – 41 арк.
32. Ф. 3984. – Оп. 1. – Спр. 140. Листування з ВУЦВК у справі звільнення духовенства від податків. 1923. – 2 арк.
33. Ф. 3984. – Оп. 1. – Спр. 503. Доповідна записка Подільської церковної ради до Подільського губернського прокурора щодо парафій Вінницького повіту про завдання української церкви і непорозуміння між церковою та Радянською владою. 1923. – 2 арк.
34. Ф. 3984. – Оп. 3. – Спр. 135. Обіжники ВПЦР. 1922–1923. – 18 арк.
35. Ф. 3984. – Оп. 3. – Спр. 356. Історична записка уповноваженого УАПЦ за кордоном Шелухіна С. про взаємовідносини автокефальної і російської православної церков і виклад ним контрреволюційних націоналістичних поглядів на історію українського і російського народів. Копія (машинопис). 1925. – 26 арк.
36. Ф. 3984. – Оп. 3. – Спр. 378. Листування ВПЦР з представником УАПЦ в Західній і Центральній Європі Є.В. Бачинським за 1925–1926. – 35 арк.
37. Ф. 3984. – Оп. 3. – Спр. 773. Листування Шевченківської окружної церковної ради про призначення священиків і про розпуск окружної ради органами місцевої ради. 13.04–17.07.1929. – 18 арк.
38. Ф. 3984. – Оп. 3. – Спр. 792. Проект організації Управління автокефальної православної церкви на Україні. [Б. д.]. – 2 арк.
39. Ф. 3984. – Оп. 4. – Спр. 10. Звернення комітету Російської православної церкви до Всеукраїнського церковного зїзду. 1918. – 2 арк.
40. Ф. 3984. – Оп. 4. – Спр. 11 а. Меморандум “Союза приходских советов церквей г. Киева” і “Союза пастырей” Скоропадському. 31.05.1918. – 40 арк.
41. Ф. 3984. – Оп. 4. – Спр. 177. Протоколи засідань II Всеукраїнського Православного Церковного Собору. 21–26.10.1927. – 117 арк.

Центральний державний архів громадських об'єднань України

Ф. 1. Центральний комітет Комуністичної партії України

42. Ф. 1. – Оп. 16. – Спр. 1. Особая папка. Решения Политбюро ЦК КП(б)У. 12.10.1923–19.11.1925. – 290 арк.
43. Ф. 1. – Оп. 16. – Спр. 13. Особая папка. Решения Политбюро ЦК КП(б)У. 26.12.1935–23.11.1936. – 137 арк.

44. Ф. 1. – Оп. 20. – Спр. 1450. Циркулярные письма, директивы, тезисы ЦК РКП(б), ЦК КП(б)У об антирелигиозной пропаганде и изъятии церковных ценностей. Доклады, письма Агитпропа ЦК КП(б)У, губкомов партии о проведенной работе по антирелигиозной пропаганде, материалы выставки “Религия и наука” и о работе антирелигиозных кружков. 2.01.22–18.06.22. – 127 арк.
45. Ф. 1. – Оп. 20. – Спр. 1772. Протоколы заседаний и совещаний антирелигиозных комиссий при ЦК КП(б)У, Агитпропах Волынского и Одесского губкомов партии, антирелигиозного семинара при Полтавском районном клубе. Тезисы, директивы, доклады, обзоры ЦК КП(б)У, окружкомов партии о положении церкви на Украине, деятельности окрликвидкомов, религиозном и сектантском движении, добровольном снятии сана и др. вопросам. Характеристика членов Украинского Синода, избранных собором епископов. 27.03–18.12.23. – 121 арк.
46. Ф. 1. – Оп. 20. – Спр. 1842. Протоколы, выписки из протоколов совещаний, заседаний Всеукраинской антирелигиозной комиссии при Агитационно-пропагандистском отделе ЦК КП(б)У. – 5.01–5.11.24. – 54 арк.
47. Ф. 1. – Оп. 20 – Спр. 2006. Циркулярные и директивные письма ЦК РКП(б) и ЦК КП(б)У, протоколы заседаний антирелигиозной комиссии ЦК КП(б)У, совещаний при Агитпропе ЦК, переписка по вопросам антирелигиозной пропаганды. – 2.01.1925–24.12.1925. – 204 арк.
48. Ф. 1. – Оп. 20. – Спр. 2007. Докладные записки, справки отделов ЦК КП(б)У, советских органов и учреждений о состоянии сектантства и религиозном движении на Украине. 21.03–2.12.1925. – 186 арк.
49. Ф. 1. – Оп. 20. – Спр. 2318. Докладные записки, справки Государственного Политического Управления УССР в ЦК КП(б)У о выступлении церковников в г. Сталино, религиозных группировках за границей, совещании Украинской автокефальной церкви и др. вопросам. – 26.10.1926. – 69 арк.
50. Ф. 1. – Оп. 20. – Спр. 3095. Докладные записки Глуховского окружкома партии и Винницкого окрисполкома в ЦК КП(б)У о закрытии церквей. 20.02.–16.07.1930. – 11 арк.
51. Ф. 1. – Оп. 20. – Спр. 5309. Докладные записки, письма отдела агитации и массовых кампаний ЦК КП(б)У, Центрального Совета Союза воинствующих

безбожников, ВЦИКа. Доклады о состоянии антирелигиозной пропаганды, работе обществ. 11.01–7.10.1932. – 48 арк.

52. Ф. 1. – Оп. 20. – Спр. 7105. Справки и сообщения партийных и административных органов в ЦК КП(б)У о наличии на Украине церквей и молитвенных домов, их закрытии, о работе отделов культов при исполкомах, первом номере газеты “Безбожник”, состоянии антирелигиозной пропаганды на местах. 20.01–11.07.1937. – 39 арк.

Центральний державний історичний архів України у м. Києві

Ф. 127. Київська духовна консисторія. 1700–1919

53. Ф. 127. – Оп. 953. – 1919. – Спр. 6. Скарги священників у церковні інстанції на арешт їх властями Директорії та записи з цього приводу. 22.12.1918–16.01.1919. – 4 арк.

54. Ф. 127. – Оп. 953. – Спр. 8. Скарги священників у церковні інстанції на арешт їх властями Директорії та записи з цього приводу. 07.01–17.02.1919. – 3 арк.

55. Ф. 127. – Оп. 1054. – Спр. 166. Документи про скликання церковних соборів за Центральної ради (грудень 1917 р. – січень 1918 р.) та гетьманату (літо 1918) 10.12.1917–22.07.1918. – 63 арк.

Ф. 182. Канцелярія Київського митрополита

56. Ф. 182. – Оп. 1. – Спр. 101. Копія указу Синоду від 19.02.1850 про влаштування парафіяльних сільських училищ у казенних поселеннях та донесення про заходи до його виконання. 1850. – 9 арк.

57. Ф. 182. – Оп. 1. – Спр. 222. Копії указів Синоду. 08.11.1889–13.12.1917. – 83 арк.

58. Ф. 182. – Оп. 1. – Спр. 294. Протоколи благочинницьких зборань по реформі прихода 29.05.1912–16.09.1916. – 20 арк.

Ф. 442. Канцелярія Київського, Подільського і Волинського генерал-губернатора. 1796–1916

59. Ф. 442. – Оп. 706. – Спр. 12. По прошениям и заявлениям разных лиц по Черкасскому уезду. 1907. – 46 арк.

60. Ф. 442. – Оп. 815. – Спр. 114. Дело о представлении министру внутренних дел сведений о развитии Юго-Западного края. 1865 г. – 34 арк.

Ф. 1200. Миколаївська церква. м. Васильків, Київської губернії. 1885–1931.

61. Ф. 1200. – Оп. 1. – Спр. 5. Протоколи засідань приходського совета Николаевской церкви. 09.06.1914–14.10.1923. – 53 арк.

62. Ф. 1200. – Оп. 1. – Спр. 13. Дело об организации Николаевской православной общины. 03.1926–05.04.1931. – 40 арк.

Центральний державний історичний архів України у м. Львові

Ф. 201. Греко-католицька митрополича консисторія, м. Львів.

63. Ф. 201. – Оп. 1 т. – Спр. 89. Звернення Всеукраїнської православної церковної ради до українців Західної та Центральної Європи і Азії з закликом об'єднуватись в українські парафії і боротись за створення керівних органів української православної церкви за кордоном. 1925. – 11 арк.

Ф. 760. Степура Григорій Калістратович, адвокат

64. Ф. 760. – Оп. 1. – Спр. 28. Статут українського православного братства ім. Св. Кирила та Мефодія в Кам'янці-Подільському. 19.09.1919. – 5 арк.

Державний архів у Автономній Республіці Крим. м. Сімферополь

Ф. 118. Таврійська духовна консисторія

65. Ф. 118. – Оп. 1. – Спр. 5380. Дело о состоянии церквей и скитов епархии после Крымской войны. 1860–1861. – 27 арк.

66. Ф. 118. – Оп. 2. – Спр. 1. Журнал засідань Таврической духовной консистории. 1900–1917. – 25 арк.

Ф. 540. Йосиф Кречетович, митрополит

67. Ф. 540. – Оп. 1. – Спр. 31. Протоколи засідань Всеукраїнського предсоборного совещания № 2, 4, 5. 12.11.1924. – 27 арк.

68. Ф. 540. – Оп. 1. – Спр. 44. Протоколи и материалы комиссии при Синоде по переводу богослужебных книг со старославянского языка на русский. 1923–1927. – 33 арк.

69. Ф. 540. – Оп. 1. – Спр. 50. Материалы по вопросу Епархиальных съездов Украины: Екатеринославского, Красноградского и др. (протоколы программы). 21.03.1917–17.05.1925. – 53 арк.

70. Ф. 540. – Оп. 1. – Спр. 51. Дело по украинизации церкви: доклад, прочитанный на Полтавском епархиальном съезде. 1917. – 8 арк.

71. Ф. 540. – Оп. 1. – Спр. 60. Резолюция по докладу Сергия Запорожского по вопросу о приходе и приходском уставе. 1925. – 1 арк.

72. Ф. 540. – Оп. 1. – Спр. 74. Список древних церквей Екатеринославской епархии. 1918. – 2 арк.

73. Ф. 540. – Оп. 1. – Спр. 77. Положение Всеукраинского союза религиозных обществ православной Синодальной церкви и черновик воззвания украинского православного Синода к духовенству и верующим о примирении. 12.05–23.10.1925. – 14 арк.

74. Ф. 540. – Оп. 1. – Спр. 142. Протоколы заседаний культурной комиссии при Министерстве исповеданий по вопросам охраны древней церковной старины, памятников, возвращение части их по договору из РСФСР и др. (на украинском языке). 1918. – 25 арк.

Російський державний архів соціально-політичної історії

Ф. 17. Центральний комітет Коммунистической партии Советского Союза

75. Ф. 17. – Оп. 60. – Спр. 669. Протоколы заседаний коллегии агитпропотдела Одесского губкома КП(б)У и бюро антирелигиозной пропаганды при агитпропотделе, отчеты, циркуляры, письма, тезисы, положение об агитпропработе в губерниях; сводки информатора ЦК РКП(б), составленные по отчетам АПО губкома и др. 01.1923–03.1924. – 142 арк.

76. Ф. 17. – Оп. 114. – Спр. 629. Протокол № 71 заседания Оргбюро ЦК ВКП(б) от 29.04–19.09.1937 г., подписанный секретарем ЦК ВКП(б) А.А. Ждановым (подлинник). 2–19.09.1937. – 56 арк.

77. Ф. 17. – Оп. 114. – Спр. 633. Протокол № 75 заседания Оргбюро ЦК ВКП(б). 1.12.1937. – 47 арк.

78. Ф. 17. – Оп. 114. – Спр. 656. Протокол № 98 заседания Оргбюро ЦК ВКП(б) от 31.01.1939. – 55 арк.

79. Ф. 17. – Оп. 125. – Спр. 65. Справки, докладные записки, сводные информации и другие документы за 1941 г. – 55 арк.

Ф. 81. Каганович Лазарь Моисеевич (1893–1991), 1917–1961

80. Ф. 81. – Оп. 3. – Спр. 127. Докладные записки ГПУ УССР и следственное дело на имя Кагановича Л.М. об экономической контрреволюции в Донбассе, националистическом движении на Украине, Белоруссии и Узбекистане. Обзор о политическом состоянии УССР, меморандум по делу аспиранта Института марксизма Шудрикова и др. 8.01.1926–31.05.1928. – 295 арк.

*Ф. 89. Ярославский Емельян Михайлович (наст. Губельман Миней Израильевич)
(1878–1943). 1902–1943*

81. Ф. 89. – Оп. 4. – Спр. 140. Письма и информационные сводки ЦС СВБ СССР, присланные Е.М. Ярославскому, о росте СВБ, о количестве безбожников за границей, о тираже антирелигиозной печати и др. 6.02.1932–1.10.1941. – 20 арк.

82. Ф. 89. – Оп. 4. – Спр. 163. Циркуляр ВЦСПС всем профорганизациям, тезисы принятые пленумом ЦК КП(б)У, положение об Управлении Православной церковью, выдержки из иностранной печати и другие материалы, присланные Е.М. Ярославскому для его работы по антирелигиозной пропаганде. 30.06.1923–04.03.1937. – 88 арк.

Російський державний історичний архів

Ф. 796. Канцелярия Синода

83. Ф. 796. – Оп. 205. – Спр. 260. Записка архиепископа Сергия “Отзыв о направлении издаваемого при Петербургской духовной Академии под редакцией Титлинова журнала “Церковный Вестник”. 20.11.1911. – 5 арк.

84. Ф. 796. – Оп. 445. – Спр. 223. Дело о рассмотрении проекта положения о приходе. 04.03.1916 – 29.07.1917. – 140 арк.

Ф. 797. Канцелярия Обер-прокурора Синода

85. Ф. 797. – Оп. 93. – Спр. 257. Краткие сведения о происшествиях в губерниях, присланные Обер-прокурору Главным управлением милиции. 01.08.–02.10.1917. – 220 арк.

86. Ф. 797. – Оп. 93. – Спр. 286. Обзоры печати и газетные вырезки. 03.01.–09.09.1917. – 13 арк.

87. Ф. 797. – Оп. 96. – Спр. 299. Дело об аресте священника г. Екатеринослава К. Айвазова, члена “Союза русского народ”. 07.09.–11.10.1917. – 4 арк.

Ф. 831. Канцелярия Патриарха Тихона и Святейшего Синода. 1918–1924

88. Ф. 831. – Оп. 1. – Спр. 192. О старом и новом стиле и об исправлении церковного времяисчисления. 31.05–20.10.1923. – 60 арк.

89. Ф. 831. – Оп. 1. – Спр. 201. О положении церкви в Екатеринославской епархии. 06.08–28.12. 1923. – 14 арк.

90. Ф. 831. – Оп. 1. – Спр. 211. О положении церкви на Украине и в Белоруссии. 20.07.1923–01.02.1924. – 28 арк.

91. Ф. 831. – Оп. 1. – Спр. 223. О поручении управления православными приходами Криворожского и Александрийского округов Елисаветградскому епископу Онуфрию. 21.08.1923. – 6 арк.

92. Ф. 831. – Оп. 1. – Спр. 247. Сообщения с мест об обновленческом движении, о положении церквей и епархий. 02.01.–24.06.1924. – 86 арк.

93. Ф. 831. – Оп. 1. – Спр. 268. О возведении в сан епископа. 03.01.–21.11.1924. – 268 арк.

Ф. 833. Священный Собор Православной Российской церкви. 1917–1918

94. Ф. 833. – Оп. 1. – Спр. 62. Об Украинской церкви и об украинском церковном Соборе. 1917–1918. – 7 арк.

Ф. 1579. Яцкевич Виктор Иванович, директор канцелярии Обер-прокурора Синода. 1890–1920

95. Ф. 1579. – Оп. 1. – Спр. 37. Материалы о деятельности Священного Собора Православной Российской Церкви. 1918. – 592 арк.

Ф. 1649. Нейдгарт Алексей Борисович, Екатеринославский губернатор. 1891–1917

96. Ф. 1649. – Оп. 1. – Спр. 41. Адрес Екатинославского духовенства. – 2 арк.

Державний архів Російської Федерації

Ф. 1235. Всероссийский центральный исполнительный комитет. 1918–1928

97. Ф. 1235. – Оп. 141. – Спр. 585. Информационная сводка “Искривления и перегибы на религиозном фронте”. 10–11.06.1930. – 11 арк.

98. Ф. 1235. – Оп. 141. – Спр. 2021. Материалы Комимии культов при ЦИК. 11 февраля – 27.12.1937. – 86 арк. Возможно 2221

Ф. 3431. Всероссийский Церковный Поместный Собор (Священный Собор). 1917–1918

99. Ф. 3431. – Оп. 1. – Спр. 1. Наказы епархиальных и приходских съездов и собраний делегатов на Всероссийский церковный съезд. 23 мая – 7 октября 1917. – 33 арк.

Ф. 4652. Канцелярия Патриарха Тихона. 1917–1918

100. Ф. 4652. – Оп. 1. – Спр. 3. Письма, поздравительные телеграммы и прошения верующих, обращения к Патриарху Тихону. 1917–1918 гг. – 175 арк.

Ф. 5263. Комиссия по вопросам культов при Президиуме ЦИК СССР

101. Ф. 5263. – Оп. 1. – Спр. 22. Протоколы заседаний Комиссии за 1933 г. № 1–

6. 16.02–15.11.1933. – 35 арк.

102. Ф. 5263. – Оп. 1. – Спр. 23. Протоколы совместного заседания правительственной комиссии по вопросам Культов о состоянии антирелигиозной работы и положении дела с изжитием религиозности среди населения в республиках. 2.02.1933–23.01.1936. – 19 арк.

103. Ф. 5263. – Оп. 1. – Спр. 26. Материалы по подготовке циркулярного письма ЦИК СССР по вопросу о порядке привлечения хозяйств служителей культа к обязательной поставке мяса, молока и картофеля государству с приложением проекта этого письма. 9.03.1933–20.04.1934. – 24 арк.

104. Ф. 5263. – Оп. 1. – Спр. 32. Докладная записка, составленная по материалам Комиссии культов ЦИК СССР с 1.01 по 1.09.1936 г. и направленная в ЦИК СССР и ЦК ВКП(б) о состоянии религиозных организаций в СССР, отношении их к проекту новой Конституции, о работе Комиссии культов ЦИК СССР и практике проведения законодательства, о приеме ходяков, о работе комиссии за 1934 г. 1.12.1933–1.09.1936. – 66 арк.

105. Ф. 5263. – Оп. 1. – Спр. 33. Протоколы заседаний Комиссии по вопросам культов при Президиуме ВЦИК с № 1–3 и протоколы заседаний Комиссии по вопросам культов при Президиуме ЦИК СССР с № 1 по № 11 за 1934 г. 26.05–26.11.1934. – 65 арк.

106. Ф. 5263. – Оп. 1. – Спр. 35. Письма исполнительных комитетов союзных республик с советами на опросник о религиозном движении. 2.06.1934–20.10.1935. – 129 арк.

107. Ф. 5263. – Оп. 1. – Спр. 45. Протоколы заседаний Комиссии за 1936 год. – 72 арк.

108. Ф. 5263. – Оп. 1. – Спр. 47. Протоколы заседаний Комиссии за 1937 год. – 105 арк.

109. Ф. 5263. – Оп. 1. – Спр. 70. Переписка комиссии с секретариатом Президиума ЦИК УССР о закрытии церквей в городах Виннице, Днепропетровске и др. 19.02.1933–16.11.1934. – 16 арк.

110. Ф. 5263. – Оп. 1. – Спр. 77. Переписка Комиссии с Секретариатом Президиума ЦИК УССР о закрытии церквей. 1933–1934. – 110 арк.

111. Ф. 5263. – Оп. 1. – Спр. 81. Переписка о закрытии Покровской церкви в г. Бердянске Днепропетровской области. 17.05–5.10.1937. – 121 арк.

112. Ф. 5263. – Оп. 1. – Спр. 83. Переписка Комиссии с Секретариатом Президиума ЦИК УССР о закрытии церквей. 1933–1934. – 110 арк.

113. Ф. 5263. – Оп. 1. – Спр. 84. Дело о закрытии Вознесенской и Филипповской церквей в г. Запорожье. 08.07–21.08.1931. – 87 арк.

114. Ф. 5263. – Оп. 1. – Спр. 85. Дело о закрытии церкви в с. Чайковке Потиевского района Киевской области. 28.03.1936–15.05.1938. – 65 арк.

*Ф. 5407. Центральный Совет Союза Воинствующих Безбожников СССР.
1922–1938*

115. Ф. 5407. – Оп. 1. – Спр. 104. Директивные информационные письма ЦС СВБ ССР за 1934 г. 2.01–15.12.1934. – 242 арк.

Ф. А – 353. Народный комиссариат юстиции РСФСР

116. Ф. А – 353. – Оп. 3. – Спр. 766. Заявления, прошения и переписка с религиозными общинами об открытии Троице-Сергеевой лавры и других церквей. Постановления Высшего церковного управления о связи с зарубежной церковью. Постановление и перевод протокола чрезвычайного церковного Собора Финляндской автономной церковью. Проекты положения об управлении церковью в Польском государстве. 10.10.1919–16.12.1921. – 291 арк.

117. Ф. А – 353. – Оп. 6. – Спр. 7. Оперативные сводки по изъятию церковных ценностей по РСФСР. Переписка с НКЮ Украины, Губисполкомами по этому вопросу. 1.01–30.08.1922. – 43 арк.

Державний архів Дніпропетровської області

Ф. П–1. Катеринославський губернський комітет КП(б)У

118. Ф. П–1. – Оп. 1. – Спр. 1497. Переписка с ЦК КП(б)У, тезисы и другие материалы по вопросам антирелигиозной пропаганды. 20.07.1923–24.01.1925. – 165 арк.

119. Ф. П–1. – Оп. 1. – Спр. 1602. Отчет о деятельности УКП на Екатеринославщине, обзоры о деятельности духовенства, сектантства и других антисоветских группировок. 16.08.–24.12.1924. – 167 арк.

120. Ф. П–1. – Оп. 1. – Спр. 1894. Циркуляры ЦК РКП(б), ЦК КП(б)У и губкома КП(б)У по агитационно-пропагандистской работе. Протоколы совещания секретарей окружных ликвидкомов по вопросам антирелигиозной пропаганды. 17.10.1924–20.02.1926. – 126 арк.

Державний архів Вінницької області

Ф. Р–196. Вінницький окружний адміністративний відділ. 1922–1930

121. Ф. Р–196. – Оп. 4. – Спр. 95. Переписка с религиозными общинами о выдаче разрешений на собрания и съезды. 11.01–25.12.1923. – 155 арк.

122. Ф. Р–197. – Оп. 8. – Спр. 6. Циркуляры НКВД, ГИК, ГубАО. Переписка с ними и ОАО об антирелигиозной работе, учете религиозных культов, запрещении крестных религиозных ходов, закрытии монастырей и др. 01.1924–01.1925. – 256 арк

Ф. Р–687. Могилів-Подільський окружний адміністративний відділ. 1922–1930

123. Ф. Р–687. – Оп. 4. – Спр. 10. Материалы регистрации и закрытия обществ и религиозных культов (циркуляры, постановления, расписки, переписка). 30.11.1925–29.09.1929. – 209 арк.

124. Ф. Р–687. – Оп. 4. – Спр. 41. Материалы о деятельности обществ религиозных культов и их служителей (директивный проект письма, циркуляры, переписка). 4.10.1927–29.04.1930. – 242 арк.

125. Ф. Р–687. – Оп. 4. – Спр. 53. Доклад о состоянии деятельности админорганов УССР за 1928–1929 операционный год. – 63 арк.

Державний архів Житомирської області

Ф. Р–6. Волинський окружний адміністративний відділ. 1294–1930

126. Ф. Р–6. – Оп. 1. – Спр. 70. Отчет о состоянии и деятельности административных органов УССР за 1927–1928 операционный год. – 42 арк.

Ф. Р–363. Коростенський окружний адміністративний відділ. 1924-1930

127. Ф. Р–363. – Оп. 1. – Спр. 1267. Переписка с центральными органами по административным вопросам. 1926. – 223 арк.

128. Ф. Р–363. – Оп. 1. – Спр. 1273. Сведения, статистические ведомости о количестве духовенства, религиозных обществ и их членов. 1926–1927. – 105 арк.

129. Ф. Р–Ф. Р–363. – Оп. 1. – Спр. 1444. Годовой отчет о работе окрадминотдела за 1927–1928. – 25 арк.

130. Ф. Р–363. – Оп. 3. – Спр. 71. Отчет о работе Коростенского окрадминотдела. 10.1929. – 31 арк.

Державний архів Запорізької області

Ф. 19. Покровська соборна церква м. Запоріжжя. 1789–1930

131. Ф. –19. – Оп. 1. – Спр. 141. Протоколи собраний духовенства и мирян церквей 1-го округа Александровского уезда за 1922 г. – 36 арк.
132. Ф. 19. – Оп. 1. – Спр. 147. Журнал регистрации входящей и исходящей корреспонденции за 1923 г. – 120 арк.
133. Ф. 19. – Оп. 1. – Спр. 168. Протокол и материалы заседаний Запорожского епархиального съезда духовенства и мирян. 9–10.11.1926 г. – 49 арк.
134. Ф. 19. – Оп. 1. – Спр. 184. Рапорты служителей церквей III благочиния Запорожской епархии за 1927 г. – 87 арк.
135. Ф. 19. – Оп.1. – Спр. 185. Указы, Бюллетени Синода Украинской Православной Церкви за 1928–1929 гг. – 25 арк.
136. Ф. 19. – Оп. 1. – Спр. 186. Распоряжения, циркуляры Всеукраинского Православного Священного Синода за 1928 г. – 52 арк.
137. Ф. 19. – Оп. 1. – Спр. 187. Протоколы собраний церковных советов церквей округа. 17.01–19.08. 1928. – 26 арк.
138. Ф. 19. – Оп. 1. – Спр. 190. Переписка с окрадминотделом, окрфинотделом о созыве епархиального съезда, о самообложении церквей. 30.12.1928–28.12.1929. – 230 арк.

Ф. 126. Стрітенська церква с. Мавроснівки Катеринославського повіту і губернії. 1825–1858, 1882–1913

139. Ф. 126. – Оп. 1. – Спр. 5. Разная переписка. 1902. – 550 арк.

Ф. 147. Миколаївська церква м. Запоріжжя. 1893–1925

140. Ф. 147. – Оп. 1. – Спр. 3. Церковно-приходская летопись за 1894–1922 гг. – 29 арк.

Ф. 157. Пилипівська церква м. Запоріжжя. 1899–1936

141. Ф. 157. – Оп. 1. – Спр. 11. Летопись одноклассной церковно-приходской школы при церкви за 1915 г. – 97 арк.
142. Ф. 157. – Оп. 1. – Спр. 12. Протоколы заседаний церковного совета за 1926 г. – 69 арк.
143. Ф. 157. – Оп. 1. – Спр. 18. Опись церковного имущества за 1928 г. 146 арк.

*Ф. 200. Різдво-Богородицька церква с. Орлянська Василівської волості
Мелітопольського повіту. 1918–1926*

144. Ф. 200. – Оп. 1. – Спр. 1. Протоколи засідань церковного совета. 29.08.1918–15.09.1926. – 104 арк.

*Ф. 246. Колекція метричних книг Херсонської духовної консисторії
Бердянського і Мелітопольського повіту Таврійської губернії. 1799–1868*

145. Ф. 246. – Оп. 1. – Спр. 1. – пр. 105. Свидетельства о смерти и рождении, список детей, которым привита оспа, именной список переселившихся из других губерний (Митрофановская церковь с. Терпенье). 1847–1848. – 280 арк.

146. Ф. 246. – Оп. 1. – Спр. 156. Сообщение о смерти государя Николая Павловича, высочайше утвержденный проект распоряжений по духовному ведомству относительно государственного ополчения, ревизская сказка, материалы, относящиеся к брачным обыскам (Митрофановская церковь с. Терпенье). 1855. – 317 арк.

Ф. П–214. Веселівський районний комітет КП(б)У. 1924–1991

147. Ф. П–214. – Оп. 12. – Спр. 15. Письмо ЦК КП(б)У обкомам, окружкомам, горкомам, райкомам компартии о состоянии антирелигиозной пропаганды и работе товарищества “Воинствующий безбожник”. 14.05.1937. – 2 арк.

Ф. Р–1. Запорізький окружний виконавчий комітет. 1923–1930

148. Ф. Р–1. – Оп. 4. – Спр. 125. Циркуляры губотуправления об отделении церкви от государства, об учете служителей культов. Протоколы засідань окрликвидкома. 01.03–8.12.1923. – 89 арк.

*Ф. Р–52. Запорізька повітова комісія по відокремленню церкви від держави.
1921–1922*

149. Ф.Р–52. – Оп. 1. – Спр. 1. Уставы религиозных общин губернии. Списки верующих 1921 г. – 239 арк.

150. Ф.Р–52. – Оп. 1. – Спр. 3. Постановление ВУЦИК о передачи отдела по отделению церкви от государства и его местных органов из Наркомюста в Наркомвнудел. Циркуляры Наркомвнудела о порядке передачи дел по отделению церкви от государства. Заведующими уездными бюро юстиции в и др. 1922 г. – 75 арк.

Ф. Р–208. Гуляйпільський повітовий виконавчий комітет. 1920–1923

151. Ф. Р–208. – Оп. 1. – Спр. 125. Списки религиозных общин и их уставы. 24.07.1921–1.09.1922. – 446 арк.

Ф. Р–235. Хортицький районний виконавчий комітет. 1923–1939

152. Ф. Р–235. – Оп. 6. – Спр. 16. Обіжники, листування. 1930. – 47 арк.

Ф. Р–316. Запорізький окружний адміністративний відділ. 1923–1930

153. Ф. Р–316. – Оп. 3. – Спр. 8. Протоколи общих собраний религиозных общин и сведения о наличии религиозных общин, сект, церквей и монастырей в округе. 06.01–27.12.1923. – 160 арк.

154. Ф. Р–316. – Оп. 3. – Спр. 10. Переписка с райисполкомами округа по делам религиозных общин и списки членов церковных советов. 25.11.1923–31.12.1924. – 800 арк.

155. Ф. Р–316. – Оп. 3. – Спр. 108. Документи Староблаговещенской религиозной общины с. Вышетаросовки (протоколы, анкеты, списки). 24.12.1924–18.09.1929. – 131 арк.

156. Ф. Р–316. – Оп. 3. – Спр. 109. Документи религиозной общины с. Томаковки (анкеты, списки). 24.12.1924–27.08.1929. – 77 арк.

157. Ф. Р–316. – Оп. 3. – Спр. 135. Протоколы заседаний епархиального управления и переписка с ним об отправлении религиозных культов. 23.04.1925–17.11.1929. – 324 арк.

158. Ф. Р–316. – Оп. 3. – Спр. 171. Документи религиозной общины г. Гуляйполе (протоколы, анкеты, списки). 26.04.1925–25.06.1929. – 168 арк.

159. Ф. Р–316. – Оп. 3. – Спр. 208. Переписка с райадминотделами и заявления религиозных общин о переводе служителей культов. 13.01.1927–16.12.1927. – 130 арк.

160. Ф. Р–316. – Оп. 3. – Спр. 230. Циркуляры НКВД УССР о регистрации обществ и закрытии монастырей. Инструкция админуправления НКВД УССР о порядке переучета оружия, имеющегося в учреждениях, организациях и у частных лиц. 15.02.1928–22.12.1930. – 22 арк.

161. Ф. Р–316. – Оп. 3. – Спр. 231. Выписка из протокола заседания Малого президиума ВУЦИКа об использовании помещения синагоги в г. Запорожье под дом физкультуры. Переписка с райадминотделами о закрытии церквей,

строительстве молитвенных домов, отправлении культов. 02.08.1928–02.01.1930. – 509 арк.

Ф. Р–576. Бюро національних меншин Запорізького округу. 1925–1930

162. Ф. Р–576. – Оп. 1. – Спр. 6. Документы о землеустройстве немцев, протоколы, выписки из протоколов, переписка, заявления, справки, список немецких хуторов и немецких колонистов на хуторах Хортицкого района. 01.05–31.12.1925. – 40 арк.

163. Ф. Р–576. – Оп. 1. – Спр. 9. Документы о работе ЦК, губ и окрбюро нацмен. 01.05–31.12.1925. – 112 арк.

Ф. Р–1241. Олександрівський губернський революційний трибунал. 1920–1922

164. Ф. Р–1241. – Оп. 1. – Спр. 955. Дело по обвинению священника Большетокмакского уезда Уловича в контрреволюции и сокрытии церковных ценностей от изъятия. 09.09–09.11.1922. – 243 арк.

*Ф. Р–1397. Управління Народного комісаріату внутрішніх справ
по Запорізькій області. 1940*

165. Ф. Р–1397. – Оп. 1. – Спр. 6. Политико-экономическая характеристика Веселовского района. 20.01–12.06.1940. – 16 арк.

166. Ф. Р–1397. – Оп. 1. – Спр. 8. Паспорт Запорожского сельского района по состоянию на 1 августа 1940 г. 10.08.1940. – 16 арк.

Ф. Р–2030. Олександрівська міська управа. 1917–1920

167. Ф. Р–2030. – Оп. 1. – Спр. 37. Послание Временного Высшего Церковного Управления на Юге России и другие документы. 1919. – 54 арк.

Ф. Р–3409. Якимівський районний виконавчий комітет. 1923-1936

168. Ф. Р–3409. – Оп. 2. – Спр. 1. Декреты СНК УССР, инструкции уисполкома, циркуляры НКВД, переписка с уисполкомом о составлении смет, штатах вол- и сельисполкомов и сборе налогов. 01.11.1921–1.12.1923. – 128 арк.

169. Ф. Р–3409. – Оп. 2. – Спр. 7. Материалы по землеустройству совхоза в с. Акимовка. 1921–1927. – 53 арк.

Ф. Р–3500. Бердянський повітовий виконавчий комітет. 1918–1923

170. Ф. Р–3500.– Оп. 2. – Спр. 1. Постановления ВУЦИК о добровольном самообложении сельского населения, приказы, циркуляры Запорожского губисполкома и Бердянского уисполкома, резолюции 1-го губернского совещания КНС об участии КНС в посевкампании, борьбе с засухой,

коллективизации и коперации, сведения о функционировании американской организации АРА. 1921–1923. – 126 арк

Ф. Р – 3520. Великотокмацький волосний виконавчий комітет. 1917–1922

171. Ф. Р – 3520. – Оп. 1. – Спр. 11. Воззвания к трудящимся волости комитета Большетокмакской партийной организации, волисполкома и волвоенкомиссариата. 01.09.1919. – 7 арк.

Державний архів Луганської області

Ф. Р–178. Луганська окружна рада Спілки Безвірників. 1929–1930

172. Ф. Р–178. – Оп. 1. – Спр. 27. Протоколи засідань президії окружної ради Спілки Безвірників. 30.11.1929–17.03.1930. – 13 арк.

Державний архів Миколаївської області

Ф. Р–118. Миколаївський окружний адміністративний відділ. 1923–1930

173. Ф. Р–118. – Оп. 1. – Спр. 300. Копии протоколов, переписка с Наркомвнуторгом УССР, докладные записки Николаевского епархиального управления, заявления служителей культа по вопросам совершения обрядов, перемещении в должности, закрытии церквей и синагог. 01.01.1929–05.02.1930. – 421 арк.

174. Ф. Р–118. – Оп. 2. – Спр. 8. Циркуляры и инструкции НКВД, Одесского ГИК об отделении церкви от государства. 19–30.12.1922. – 103 арк.

Державний архів Полтавської області

Ф. Р–1865. Полтавський губернський революційний комітет. 1919–1920

175. Ф. Р. 1865. – Оп. 1. – Спр. 102. Заявления о регистрации устава Второй Полтавкой украинской парафии и Союза православных приходских общин. 04.03.–17.05.1920. – 59 арк.

Ф. Р. – 2126. Лубенський окружний адміністративний відділ. 1924–1930

176. Ф. Р–2126. – Оп. 1. – Спр. 521. Протоколи засідання президії Лубенської окружної церковної ради, загальних зборів членів релігійних громад та повідомлення архієпископа про виїзд на парафію в села Лубенської округи. 04.02.1926–24.12.1929. – 87 арк.

177. Ф. Р–2126. – Оп. 1. – Спр. 669. Протоколи загальних зборів служителів культу та членів релігійних громад округи. 02.02.–07.10.1927. – 52 арк.

178. Ф. Р–2126. – Оп. 1. – Спр. 766. Переписка з Лубенською окружною церковною радою про дачу дозволу про скликання наради служителів культу;

відомості про церковні з'їзди, наради. 27.04.– 01.10.1928. – 9 арк.

179. Ф. Р–2126. – Оп. 1. – Спр. 770. Звітні відомості про роботу в справах релігійних культів з 1 жовтня 1928 по 1 березня 1930 р., обліку службовців та громад релігійних культів. 1.06.1928–4.04.1930. – 13 арк.

180. Ф. Р–2126. – Оп. 1. – Спр. 863. Розпорядження НКВС СРСР про революційну законність по питанню відокремлення церкви від держави, облік церковного майна та порядок закриття молитовних будинків та по інших питаннях. 09.11.1929–25.06.1930. – 28 арк.

Державний архів Сумської області

Ф. Р–1089. Штенівський райвиконком. 1924–1929

181. Ф. Р–1089. – Оп. 1. – Спр. 4. Протокол прихожан Серобабинской церкви, устав и списки прихожан общины. 11.1924–04.1928. – 83 арк.

182. Ф. Р–1089. – Оп. 1. – Спр. 6. Протоколы общего собрания прихожан Преображенской церкви, смета ремонта церкви, списки членов общины, опись имущества. 01.1925–05.1927. – 54 арк.

Ф. Р–5702. Роменський окружний адміністративний відділ. 1924–1930

183. Ф. Р–5702. – Оп. 1. – Спр. 300. Протоколы собраний духовенства Роменского округа. 05.01–30.06.1927. – 13 арк.

Державний архів Тернопільської області

Ф. 258. Духовний собор Почаївської Успенської лаври, м. Почаїв. 1557–1939

184. Ф. 258. – Оп. 3. – Спр. 239. Положення про епархіальне управління православної церкви в Україні і парафіяльний статут, затвержені на Всеукраїнському церковному Соборі в Києві, який проходив з 3 листопада по 13 грудня 1918 року. – 10 арк.

Державний архів Харківської області

Ф. Р–845. Харківський окружний виконавчий комітет рад робітничих, селянських та червоноармійських депутатів. 1923–1930

185. Ф. Р–845. – Оп. 2. – Спр. 820. Протоколы заседаний Харьковского окружного епархиального совета и Всеукраинского церковного товарищества. 1923–1930. – 24 арк.

186. Ф. Р–845. – Оп. 2. – Спр. 821. Переписка с Всеукраинским Священным Синодом. – 151 арк.

187. Ф. Р–845. – Оп. 2. – Спр. 823. Переписка с оужным советом УАПЦ. –

107 арк.

188. Ф. Р–845. – Оп. 2. – Спр. 825. Переписка с религиозной общиной Собора православных епископов всей Украины в Харькове. – 33 арк.

2. Актові документи, збірки документів

Державного і громадського походження

189. Административный кодекс УССР. – Харків: Юрид. изд-во Наркомюста УССР, 1928. – 192 с.

190. Адміністративно-територіальний поділ УСРР при 3-х ступеневій системі врядування (за даними на 1 жовтня 1925 року). – Харків: Вид. Центр. адмін.-тер. комісії, 1925. – 110 с.

191. Архивы Кремля: В 2-х кн. Политбюро и церковь. 1922–1925 гг. / Подг. Н.Н. Покровский, С.Г. Петров. – Москва; Новосибирск: “Российская политическая энциклопедия” (РОССПЭН), “Сибирский хронограф”, 1997. – Кн. 1. – 599 с.

192. Архивы Кремля: В 2-х кн. Политбюро и церковь. 1922–1925 гг. / Подг. Н.Н. Покровский, С.Г. Петров. – Москва; Новосибирск: “Российская политическая энциклопедия” (РОССПЭН), “Сибирский хронограф”, 1998. – Кн. 2. – 647 с.

193. Ахапкин Ю., Китаев И., Степанов В. Новые документы В.И. Ленина (1920–1922 гг.) // Известия ЦК КПСС. – 1990. – № 4. – С. 174–197.

194. Багатопартійна українська держава на початку ХХ ст.: Програмні документи перших українських політичних партій / Упоряд. В.С. Журавський. – К.: Наук.-інформ. підприємство “Пошук”, 1992. – 96 с.

195. Борьба за власть Рад на Поділлі (березень 1917 р. – лютий 1918 р.). Док. і мат. – Хмельницький: Хмельницький облвидав, 1957. – 306 с.

196. Борьба за власть Советов в Донбассе. Сб. док. и материалов. – Сталино: Сталинское обл. издат., 1957. – 406 с.

197. В.И. Ленин и ВЧК. Сб. док. (1917–1922 гг.). – М.: Политиздат, 1975. – 679 с.

198. Відокремлення церкви від держави й школи від церкви. Зб. декретів, інструкцій та обіжників УСРР та СРСР з поясненнями п[і]д[і]вділу культів при НКВС УСРР / Упоряд. під загальною редакцією заст. народного комісара

- внутрішніх справ М.О. Черлюнчакевича Ю.О. Любинський та К.М. Гольберт. – Харків: Юрид. вид-во НКЮ УСРР, 1926.– 136 с.
199. Декреты Советской власти: В 10 т. – Т. I. 25 октября 1917 г. – 16 марта 1918 г. – М.: Госполитиздат, 1957. – 626 с.
200. Діалектичний матеріалізм у маси. Відкритий лист до культвідділів профспілок та кооперації, політосвіт, робітничих університетів України // Безвірник. – 1930. – № 6. – С. 5.
201. Збірник узаконень та розпоряджень робітничо-селянського уряду України. – Харків; Київ: Вид-во Наркомюсту УРСР. – 1919–1939.
202. Історія української Конституції / Упоряд. А.Г. Слюсаренко, М.В. Томенко. – К.: Право, 1997. – 464 с.
203. Комуністична партія України в резолюціях і рішеннях з'їздів, конференцій і пленумів ЦК: У 2-х тт. – К.: Політвидав України, 1976. – Т. 1. 1918–1941. – 1007 с.
204. Конституція (Основний Закон) Української Соціалістичної Радянської Республіки. – Харків: Рад. будівництво і право, 1933. – 26 с.
205. Конституція Української Соціалістичної Радянської Республіки. – Харків: Всеукр. держ. вид-во, 1920. – 15 с.
206. Красножен М., проф. Новейшее законодательство по делам Православной Русской церкви. – [Б. м. і р. в.]. – 71 с.
207. Крестьянское движение в 1917 году. 1917 год в документах и материалах / Под ред. М.Н. Покровского и Я.М. Яковлева. – М.; Л.: ГИЗ, 1928. – 442 с.
208. Культурне будівництво в Українській РСР. 1917–1927: Зб. док. і матеріалів / Упоряд. В.М. Волковинський, П.С. Гончарук, А.Д. Гришин; Під ред. Ю.Ю. Кондуфора та ін. – К.: Наук. думка, 1986. – 665 с.
209. Літопис української революції: Матер. й док. до історії української революції. – К.; Львів: [Б. в.], 1923. – Т. II. – Кн. 5. 1917–1923. – 400 с.
210. Полный свод законов Российской империи – СПб.: Законоведение, 1991. – Кн. 1. – Т. 1–8. – 3522 с.
211. Полный свод законов Российской империи – СПб.: Законоведение, 1991. – Кн. 2 – Т. 9–16. – 4679 с.
212. Постанови Першого Всеукраїнського з'їзду спілок безвірників. – Харків: ДВУ, 1928. – 21 с.

213. Программы политических партий России. Конец XIX – начало XX вв. – М.: РОСПЭН, 1995. – 464 с.
214. Распоряжения правительства // Український Православний Благовісник. – 1925. – № 16. – С. 10.
215. Революционное народничество 70-х годов XIX века. Сб. док. и матер. в 2 т. / Ред. кол. С.Н. Валк, С.С. Волк, Б.С. Итенберг, Ш.М. Левин / Под ред. Б.С. Итенберга. – М.: Наука, 1964. – Т. 1. 1870–1875 гг. – 530 с.
216. Робітничий рух на Україні. 1885–1894 рр. / Голов. арх. упр. при Раді Міністрів УРСР та ін.; Упоряд.: В.С. Шандра та ін. К.: Наук. думка, 1990. – 440 с.
217. Розпорядження Міністра ісповідань і народної освіти // Духовний сіяч. – 1930. – Ч. 16. – С. 177–178.
218. Самостійна Україна. Зб. програм українських політичних партій початку XX століття / Упоряд., автор передм. і прим. О. Федьков. – Тернопіль: Редакційно-видавнич. відділ управління по пресі, 1991. – 82 с.
219. Селянський рух на Україні: Середина XVIII – перша чверть XIX ст.: Зб. док. і мат. – К.: Наук. думка, 1978. – 464 с.
220. Собрание узаконений и распоряжений рабоче-крестьянского правительства СССР. – 1921–1941.
221. Спілка Визволення України: Стеногр. звіт судового процесу. – Харків: Пролетар, 1931. – 712 с.
222. Стенографический отчет Второго Всесоюзного съезда Союза Воинствующих Безбожников. – М.: 1930. – 173 с.
223. Сухоплюєв І. Відокремлення церкви від держави: Зб. законоположень СРСР, УСРР, інструкцій, обіжників і пояснень Наркомвнусправ УСРР /з передмовою В.А. Балицького. – Харків, 1929. – 165 с.
224. Т.Г. Шевченко в документах і матеріалах. – К.: Держ. вид-во політ. л-ри УРСР, 1950. – 515 с.
225. Українська Центральна Рада: Док. і матер. – У 2 т.: – К.: Наук. думка, 1996. – Т. 1: – 4 березня – 9 грудня 1917 р. – 589 с.
226. Хронологічне зібрання законів, указів Президії Верховної Ради, постанов і розпоряджень уряду Української РСР: В 7 т. – К.: Держполітвидав УРСР, 1963. – Т. 1. 1917–1941 рр. – 771 с.

227. Церковь и Государство. Сб. постановлений, циркуляров по отделению церкви от государства, отчетов и разъяснений Ликвидационного Отдела НКЮ. – Вып. 4. – Харків: НКЮ, 1922. – 73 с.

228. Червоний терор проти духовенства і віруючих на Східній Волині (Житомирщина) у 20–30-х роках ХХ ст. Архівні док. та матер. / Упоряд. С.І. Жилюк. – Рівне: Волинські обереги, 2003. – 152 с.

Церковного походження

229. Акты святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом приемстве высшей церковной власти. 1917–1943 гг. / Сост. М.Е. Губонин. – М.: Изд-во Православного Свято-Тихоновского Богословского ин-та, 1994. – 1064 с.

230. Від Всеукраїнської Православної Церковної Ради // Церковні Вісті. – 1927. – Ч. 2–3. – С. 17.

231. Всеукраинское Предсоборное Совецание 11–15 ноября н. г. // Голос Православной Украины. – 1925. – № 10. – С. 11.

232. Деяние двенадцатое – 12 мая 1928 года. Утро // Український Православний Благовісник. – 1928. – № 18. – С. 212.

233. Деяние четырнадцатое. – 14 мая 1928 года. Утро. // Український Православний Благовісник. – 1928. – № 19–20. – С. 226.

234. Деяния Священного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. – Репр. воспроизведение изд. 1918 г. – М.: Изд. Новоспасского монастыря, 1996. – Т. 5. Деяния LII–LXV. – 405 с.

235. Діяння Всеукраїнського Православного Церковного Собору в м. Києві 14–30 жовтня н. с. 1921 р. – К.: Всеукр. Православна Церк. Рада, 1927. – 40 с.

236. Діяння Всеукраїнського Православного Церковного Собору в м. Києві 14–30 жовтня н. с. 1921 р. – Новий Ульм: Укр. православне братство імені митрополита Василя Липківського, 1965. – 60 с.

237. Звіт про П'ятий Собор Української Православної Церкви Злучених Держав Америки, який відбувся в церкві Св. Володимира в Нью-Йорку, 7–9 червня 1936. – [Б. м. і р.]. – С. 27.

238. История евангельско-баптистского движения в Украине. Материалы и

- документи / Сост., ред. С.И. Головащенко. – Одесса: Богомыслие, 1998. – 277 с.
239. Исторична записка про минуле життя Української Церкви й відродження її автокефалії // Церква й Життя. – 1927. – Ч. 2–3. – С. 8–9.
240. Краткая летопись Первого Всеукраинского Церковного Собора и его важнейшие постановления в январе и июне 1918 года с приложением переписки о Высшем управлении Православной Церкви на Украине. – К.: Тип. Киево-Печ. лавры, 1918. – 23 с.
241. Мартирологія українських Церков: У чотирьох томах. – Т. I. Українська Православна Церква. Док., матер., християнський самвидав України / Упоряд. і ред. О. Зінкевич, О. Воронин. – Торонто; Балтимор: Смолоскип, 1987. – 1207 с.
242. Наказ Церковним Радам Української Автокефальної Православної Церкви // Церковні Вісті. – 1927. – Ч. 2–3. – С. 39–52.
243. Наказ Церковним Соборам Української Автокефальної Православної Церкви // Церковні Вісті. – 1927. – Ч. 2–3. – С. 26–38.
244. “Обновленческий” раскол: Матер. для церковно-исторической и канонической характеристики / Сост. И.В. Соловьев. – М.: Общество любителей церковной истории; Изд-во Крутицкого подворья, 2002. – 1063 с.
245. Определение Священного Собора Православной Российской Церкви. О православном приходе. 7-го (20-го) апреля 1918 года. – [Б. м. и г.]. – 10 с.
246. Перший Всеукраїнський православний церковний Собор УАПЦ. 14–30 жовтня 1921 року. Док. і матер. / Ред. кол.: С.М. Плохій, П.С. Сохань (голова), Л.В. Яковлева. Упоряд.: Г.М. Михайличенко, Л.Б. Пилявець, І.М. Преловська. – Київ; Львів: [Ін-т укр. археографії та джерелознавства], 1999. – 560 с.
247. Положение о временном Высшем Управлении Православной Церкви на Украине и письма Святейшего Патриарха Тихона. – К.: Тип. Киево-Печерской Лавры, 1918. – 24 с.
248. Послание Вселенского Патриарха Григория VII о введении нового стиля в Церкви // Православный календарь на 1925 год. – [М.]: Изд. Учебн. комитета при Свящ. Синоде, 1924. – С. 26–27.
249. Послання Всесвітнього Патріарха про Всесвітню Передсоборну Наряду // Рідна Церква. – 1927. – № 2. – С. 1–2.
250. Протокол Смого Собору Української Греко-Православної Церкви в Канаді. Саскатун. 30 червня. 1–3 липня 1935. – Вінніпег, Манітоба, 1935.

251. Протоколы миссионерских комитетов Екатеринославской епархии о собеседованиях с местными сектантами. – Екатеринослав: Тип. Братства Св. Владимира, 1901. – Вып. 3. – 227 с.
252. Протоколы экстренного XXII-го епархиального съезда-собора духовенства Екатеринославской епархии. – Екатеринослав: Тип. Братства Св. Владимира, 1906. – 60 с.
253. Руководственные для православного духовенства указы Святейшего Правительствующего Синода 1721–1878. – М.: Тип. М.Н. Лаврова и К°, 1879. – 500 с.
254. Священный Собор Православной Российской Церкви. Деяния. – Пг.; М.: Изд. Соборного Совета, 1918. – 2093 с.
255. Сентябрьский Пленум Священного Синода // Український Православний Благовісник. – 1928. – № 21–22. – С. 239–241.
256. Статут Всеукраїнського об'єднання релігійних громад Української Автокефальної Православної Церкви, яка скорочено зветься УАПЦ / Всеукраїнська Православна Церковна Рада. – К.: Київ-Друк, [1927]. – 16 с.
257. Устав Всеукраинского союза религиозных обществ православной автокефальной синодальной церкви // Голос Православной Украины. – 1925. – № 10. – С. 3–6.
258. Устав Країнного Собору Православної Всеукраїнської Церкви. – К.: Друк. т-ва “Час”, 1918. – 23 с.
259. Церковное благоустройство. Сб. действующих церковно-гражданских законоположений, относящихся к духовному ведомству. – М.: Ун-тская тип., 1901. – 428 с.
260. Явдась М., прот. Українська Автокефальна Православна Церква: Док. для історії Української Автокефальної Православної Церкви. – Мюнхен; Інгольштадт: Вид-во Краєвої Ради УАПЦ у ФРН, 1956. – 228 с.

3. Статистичні матеріали

261. Всесоюзная перепись населения 1926 г. УССР. Степной подрайон. Днепропетровский подрайон. Горнопромышленный подрайон. Занятия. – Т. XXX. – М.: Изд-во ЦСУ Союза ССР, 1930. – 464 с.

262. Всесоюзная перепись населения 1939 г.: Краткие итоги. – М.: Ин-т истории СССР, 1990. – 380 с.
263. Довідник по населених пунктах Запорізької округи. (До округової мапи видання 1928 року). – Запоріжжя: Комунар, 1928. – 219 с.
264. Итоги Всесоюзной переписи населения 1937 г. // Вестник статистики. – 1990. – № 7. – С. 65-79.
265. Кількість молитовних будинків усіх культів в УСРР // Безвірник. – 1927. – № 7. – С. 48-51.
266. Материалы для историко-статистического описания Екатеринославской епархии. Церкви и приходы прошедшего XVIII столетия. – Вып. 2. – Екатеринослав: Тип. Я.М. Чаусского, 1880. – 373 с.
267. Материалы по обследованию комитетов незаможных селян (по данным обследования в июне 1925 г.). – Харьков: ЦСУ УССР, 1925. – 222 с.
268. Население в городах Украины (по данным Всесоюзной городской переписи 15 марта 1923 г.). – Харьков: ЦСУ УССР, 1924. – 185 с.
269. Статистика Украины. Статистика труда. Серия 10. – Харьков: ЦСУ Украины, 1925. – 245 с.
270. Статистический сборник Екатеринославской губернии. – Екатеринослав: Изд. губисполкома, 1925. – 276 с.
271. Украина: Статистичний щорічник на 1928 р. – Харків: ЦСУ УСРР, 1928. – 386 с.
272. Филарет (Гумилевский). Историко-статистическое описание Харьковской епархии. – Отд. 1. Краткий обзор епархии и монастыри. – М.: Тип. Готье, 1852. – 237 с.

4. Наративні матеріали: описи, мемуари, спогади, щоденники, листи

273. Б-кий Євген. З церковно-духовного життя за кордоном // Церква й Життя. – 1927. – Ч. 5. – С. 457–461.
274. Бурко Д., протопресв. Українська автокефальна православна церква – вічне джерело життя. – Саут-Бавнд-Брук, Нью-Джерсі, США: Видавн. фонд Владики Мстислава, митр. УАПЦ в діаспорі, 1988. – 392 с.
275. Винниченко В. Відродження нації. (Історія української революції [марець 1917 р. – грудень 1919 р.]). – Ч. II. – Репр. відтворення вид. 1920 р. – К.:

Політвидав України, 1990. – 328 с.

276. Винниченко В. Спогади // Київ. – 1990. – № 9–11. – С. 32–45.

277. Воспоминания крестьян. 1917 год в деревне / Сост. И.В. Игрицкий. – М; Л.: ГИЗ, 1929. – 227 с.

278. Галевич Д., прот. Не заарештовані листи: Листи священника з України до Німеччини. 1922–1938 / Упоряд. П. Яницький, І. Доманський. – К.: Видав. дім “Козаки”, 2001. – 128 с.

279. Деятели Октября о религии и церкви. (Статьи. Речи. Беседы. Воспоминания). – М.: Мысль, 1968. – 240 с.

280. Евлогий (Георгиевский), митр. Путь моей жизни: Воспоминания. – М.: Моск. рабочий; ВПМД, 1994. – 621 с.

281. Єфремов С.О. Щоденники. 1923–1929. – К.: ЗАТ “Газета “Рада”, 1997. – 848 с.

282. З листування мітр. Антонія Храповицького з мітр. Євлогієм // Рідна Церква. – 1927. – № 4. – С. 8.

283. Зеньковский В., протопресв. Пять месяцев у власти (15 мая – 19 октября 1918 г.). Воспоминания / Публ. текста и ред. М.А. Колерова / Материалы по истории церкви. – М.: Крутицкое патриаршее подворье, 1997. – Кн. 6. – 237 с.

284. Зіньківський І. Київ сьогодні // Наша культура. – 1936. – Кн. 2 (11). – С. 406–409.

285. Коструба Т. Соловецька каторга. (Документи) // Дзвони. – 1931. – Ч. 6. – С. 421–424.

286. Листування митрополита Іларіона (Огієнка) / Упоряд. о. Юрій Мицик. – К.: Вид. дім “Києво-Могилянська академія”, 2006. – 566 с.

287. Мемуари та щоденники. Ч. 1 / Упоряд.: А. Бойко, С. Плохій / Передмови: С. Плохій, А. Бойко, В. Чоп, В. Мільчев // Джерела з історії Південної України. – Запоріжжя: РА “Тандем–У”, 2005. – Т. 5. – Кн. 1. – 484 с.

288. Мемуари та щоденники. Ч. 1 / Упоряд.: А. Бойко, С. Плохій / Передмови: С. Плохій, А. Бойко, В. Чоп, В. Мільчев // Джерела з історії Південної України. – Запоріжжя: РА “Тандем–У”, 2005. – Т. 5. – Кн. 2. – 516 с.

289. Скоропадський П. Спогади. Кінець 1917 – грудень 1918 / Ін-т укр. археографії та джерелознавства ім. М.С. Грушевського НАН України, Ін-т

- східноєвропейських досліджень НАН України, Східноєвропейський дослідницький ін.-т ім. В.К. Липинського. – Київ; Філадельфія, 1995. – 493 с.
290. Чикаленко Є. Щоденник (1907–1917). – Львів: Червона калина, 1931. – 496 с.
291. Шавельский Г., протопресв. Воспоминания последнего протопресвитера русской армии и флота. – Репр. воспроизведение изд. 1954 г. // Материалы по истории церкви. – М.: Крутицкое патриаршее подворье, 1996. – Кн. 11. – Т. 1. – 415 с.
292. Шавельский Г., протопресв. Воспоминания последнего протопресвитера русской армии и флота. – Репр. воспроизведение изд. 1954 г. // Материалы по истории церкви. – М.: Крутицкое патриаршее подворье, 1996. – Кн. 12. – Т. 2. – 413 с.

5. Періодичні видання

Державні, громадські, партійні

293. Агитпропаганда. Орган ЦК КП(б)У. – Харків. – 1922.
294. Антиралигіозник. Ежемесячный научно-методический журнал. Орган Центрального Совета Союза воинствующих безбожников СССР. – Москва, 1926–1931.
295. Безбожник. Орган Центрального Совета Союза воинствующих безбожников СССР. – Москва. – 1924–1941.
296. Безбожник. Орган Центральної Ради Спілки войовничих безбожників України. – Київ. – 1937–1941.
297. Безвірник. Антиралигійний місячник ЦК КП(б)У та Головополітпросвіти УРСР. – Харків. – 1925–1935.
298. Безвірник. Орган Київського губкому КП(б)У. – Київ. – 1923–1924.
299. Віра та держава. Видання Міністерства ісповідань. – Київ. – 1918.
300. Вісті з Української Центральної Ради у Києві. – Київ. – 1917.
301. Вісті. Орган Ради депутатів трудящих УРСР. – Харків; Київ. – 1921–1939.
302. Время. – Симферополь. – 1920.
303. Громадська думка. Щоденна політична, економічна і літературна газета. – Київ. – 1905–1906.
304. Записки наукового товариства ім. Шевченка. – Львів. – 1896–1898.
305. Киевлянин. Издатели В. Шульгин, П. Могилевская. – Киев. – 1917.

306. Киевская мысль. – 1917–1918.
307. Киевская старина. Ежемесячный исторический журнал. – 1886–1906.
308. Комуніст. Орган ЦК КП(б)У. – Харьков; Киев. – 1921–1940.
309. Красное Запорожье. Орган Запорізького окружного виконавчого комітету та окружного комітету КП(б)У. – 1923–1929.
310. Наша культура: Науково-літературний місячник. – Варшава. – 1936.
311. Нова Рада. Орган ЦК Української партії соціалістів-федералістів. – Київ. – 1917–1918.
312. Новое время. – Петроград. – 1910–1916.
313. Приазовский край. Ежедневная газета политическая, экономическая и литературная. – Ростов-на-Дону. – 1919.
314. Приднепровский край. Газета внепартийная, прогрессивная, политическая, экономическая, общественная и научно-литературная. – Екатеринослав. – 1918.
315. Пролетарская правда. Щоденна газета Київського окркомуні України, окрвиконкому й окрпрофбюро. – К. – 1921–1925.
316. Путь к коммунизму. Орган Главполитпросвета. – Харьков. – 1922.
317. Рада. Газета політична, економічна, літературна. – Київ, 1905–1907, 1910–1912.
318. Русская мысль. – Париж, 1995.
319. Слово. Орган Міністерства ісповідань. – Київ. – 1918.
320. Хлібороб. Селянська часопись. – Лубни. – 1905.
321. Южный край. – Харьков. – 1919.

Церковні

322. Бюллетень Священного Синода Украинской Православной Церкви. – 1928–1929.
323. Вестник церковной жизни Тавриды. Орган Таврического епархиального управления. – Сімферополь. – 1925.
324. Волынские епархиальные ведомости. – Житомир. – 1869.
325. Голос духовенства и мирян Черниговской епархии. – Чернигов. – 1918.
326. Голос Православной Украины. Издається с благословення Всеукраїнського Православного Священного Синода. – Харьков. – 1925.
327. Дзвони. Літературно-науковий місячник. – Львів. – 1931–1933.
328. Духовний сіяч. Церковно-народній ілюстрований часопис. – Крем'янець. –

1930–1931.

329. Екатеринославские епархиальные ведомости. – Екатеринослав. – 1872–1917.

330. Журнал Московской Патриархии. – Москва. – 1931–1935, 1947–2005.

331. За соборність. Неперіодичний орган т-ва митр. Петра Могили – Луцьк. – 1932–1933.

332. Подольские епархиальные ведомости. – Каменец-Подольский. – 1887–1900.

333. Полтавские епархиальные ведомости. – Полтава. – 1890–1917.

334. Православная Подолия. – Каменец-Подольский. – 1914–1916.

335. Прибавление к Черниговским епархиальным известиям. – Чернигов. – 1908.

336. Путь. Орган русской религиозной мысли. Издание Религиозно-философской Академии. – Париж. – 1926–1933.

337. Рідна церква. Часопис. Виходить з благословення Священного Синода Української Православної Церкви. – Харків. – 1927.

338. Сіяч. Релігійно-науковий журнал. – Чикаго, США. – 1927.

339. Сьветач Беларусі. Церкоуна-нацыянальны дву тыднёвік. Орган праваслаўных беларусоў. – Вільно. – 1930.

340. Труды Киевской духовной академии. – 1866–1913.

341. Український Православний Благовісник. Священний Синод Української Православної Церкви. – Харків. – 1925–1928.

342. Херсонские епархиальные ведомости. – Херсон. – 1861–1917.

343. Христианская жизнь. – Одесса. – 1906.

344. Церква і народ. Беларуская праваслаўная часопись. – Вільня. – 1932–1933.

345. Церква й Життя. Орган Української Автокефальної Православної Церкви. – Харків. – 1927–1928.

346. Церковная газета. Еженедельная общественно-литературная. Орган церковного обновления и культурно-прогрессивных стремлений. – Харьков. – 1906.

347. Церковне Життя. Видання Всеукраїнського церковного братства “Діяльно-Христова Церква”. – 1925.

348. Церковні Вісті. Орган Української Автокефальної Православної Церкви. –

Харків. – 1927.

349. Церковные ведомости при Священном Правительствующем Синоде. – СПб. – 1888–1918.

350. Церковные Ведомости, издаваемые при Временном Высшем Церковном Управлении на Юго-Востоке России. – Ростов-на-Дону. – 1919.

351. Южно-русский церковно-народный календарь на 1909 г. – Харьков: Братство Озерянской Божией матери, 1908. – 156 с.

II. ЛІТЕРАТУРА

6. Навчальні посібники

352. Андрусишин Б. Директорія УНР і автокефалія Української Православної Церкви // Пам'ять століть. – 2004. – № 5. – С. 5–23.

353. Андрусишин Б.І. Церква в Українській Державі 1917–1920 рр. (доба Директорії УНР): Навч. посібн. – К.: Либідь, 1997. – 176 с.

354. Антирелігійна грамота. Підручник для антирелігійних гуртків та антирелігійного активу на селі. – Полтава: ДВУ, 1929. – 260 с.

355. Бойко О.Д. Історія України. – К.: ВЦ Академія, 1999. – 568 с.

356. Болебрух А.Г. Передовая общественно-политическая мысль 2-й половины XVIII века и царизм (на материалах деятельности цензурных органов): Учеб. пособие. – Днепропетровск: ДГУ, 1979. – 72 с.

357. Гараджа В.И. Социология религии: Учеб. пособие для студ. и аспирантов гуманитарных специальностей. – М.: Аспект Пресс, 1996. – 239 с.

358. Головащенко С.І. Історія християнства: Курс лекцій: Навч. посіб. – К.: Либідь, 1999. – 352 с.

359. Грицак Я.Й. Нарис історії України: формування модерної української нації XIX–XX століття. – К.: Генеза, 1996. – 360 с.

360. Історія релігії в Україні: Навч. посіб. / А.М. Колодний, П.Л. Яроцький, Б.О. Лобовик та ін.; За ред. А.М. Колодного, П.Л. Яроцького. – К.: Т-во Знання, КОО, 1999. – 735 с.

361. Історія релігій і церкви в Україні: Методичні рекомендації до спецсемінару / Уклад. О.М. Ігнатуша. – Запоріжжя: ЗДУ, 1998. – 68 с.

362. Історія України: Навч. посіб. / Ю.А. Мицик, О.Г. Бажан, В.С. Власов. – К.: Вид. дім “Києво-Могилянська академія”, 2005. – 576 с.

363. Крижанівський О.П., Плохій С.М. Історія церкви та релігійної думки в Україні: Навч. посіб: У 3-х кн.— К. Либідь, 1994. — Кн. 3. Кін. XVI — серед. XIX ст. — 336 с.
364. Культурологія: теорія та історія культури: Навч. посіб. / Ред. І.І. Тюрменко. — 2-ге вид., переробл. і допов.— К.: Центр навчальної літератури, 2005. — 367 с.
365. Лукашевич М. Соціологія релігії. — Львів: Українська академія друкарства, 1999. — 32 с.
366. Підгаєцький В.В. Основи теорії та методології джерелознавства з історії України XX століття. Навч. посіб. — Д.: Вид-во Дніпропетр. ун-ту, 2000. — 278 с.
367. Саух П.Ю., Магеря О.П., Пилявець Л.Б. Православ'я: український вимір: Навч. посіб. / Саух П.Ю. (заг. ред.). — К.: Кондор, 2004. — 384 с.
368. Скурат К.Е. История Поместных Православных Церквей: Учебн. пособ.: В 2 т. — М.: Русские огни, 1994. — Т. 1. — 336 с.
369. Скурат К.Е. История Поместных Православных Церквей: Учебн. пособ.: В 2-х т. — М.: Русские огни, 1994. — Т. 2. — 320 .
370. Социальная конфликтология: Учебн. пособие для студ. высш. учебн. заведений / Под ред. А.В. Морозова. — М.: Издат. центр “Академия”, 2002. — 336 с.
371. Субтельний Орест. Україна: історія / Пер. з англ. Ю.І. Шевчука. — К.: Либідь, 1991. — 512 с.
372. Ульяновський В.І. Церква в Українській Державі 1917–1920 рр. (доба Української Центральної Ради): Навч. посіб. — К.: Либідь, 1997. — 200 с.
373. Ульяновський В.І. Церква в Українській Державі 1917–1920 рр. (доба Гетьманату Павла Скоропадського): Навч. посіб. — К.: Либідь, 1997. — 320 с.
374. Ульяновський В.І. Історія церкви та релігійної думки в Україні: Навч. посіб.: У 3-х кн. — К.: Либідь, 1994. — Кн. I. Серед. XV — кін. XVI ст. — 256 с.
375. Учебник для рабочих антирелигиозных кружков / Под. ред. А. Лукачевского с предисл. Е. Ярославского. Изд 5-е. — М.: Безбожник. — 486 с.
376. Цыпин В., прот. Церковное право: Учеб. пособ. — М.: Изд-во МФТИ, 1996. — 442 с.

7. Дисертації та автореферати дисертацій

377. Андреев В.М. Либерально-обновленческое движение в русском православии начала XX в. и его идеология: Автореф. дис. ... канд. филос. наук.: 09.625 / Ленинградский гос. пед. ин-т. – Л., 1972. – 15 с.
378. Балягузова О.Ю. Розкол в українському православ'ї у 1921–1930 рр. (на матеріалах Півдня України): Дис. ... канд. іст. наук: 07.00.01. – Миколаїв, 2005. – 217 с.
379. Бевзюк Н.П. Украинская автокефальная православная церковь в годы гражданской войны: образование и деятельность: Автореф. дис. ... канд. ист. наук: 07.00.02 / Одесский гос. ун-т им. И.И. Мечникова. – Одесса, 1989. – 20 с.
380. Безносова О.В. Пізнє протестантське сектантство Півдня України (1850–1905): Автореф. дис. ... канд. іст. наук: 07.00.01 / Дніпропетровський держ. ун-т. – Дніпропетровськ, 1997. – 17 с.
381. Белоглазов Р.М. Політика радянської влади щодо релігійних конфесій у 1920-ті роки (за матеріалами Кримської АСРР): Автореф. дис. ... канд. іст. наук: 07.00.01 / Харківський нац. ун-т. – Х., 2002. – 19 с.
382. Білан Г.І. Обновленський рух в Україні 20–30-х рр. XX ст.: Дис. ... канд. іст. наук: 07.00.01. – К., 2005. – 206 с.
383. Білас І.Г. Репресивно-каральна система в Україні 1917–1953: Суспільно-політичний та історико-правовий аналіз: Автореф. дис. ... д-ра іст. наук: 07.00.02 / Ін-т українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України. – Львів, 1994. – 33 с.
384. Бобко Т.Г. Православне духовенство в суспільному житті України 20–30-х рр. XX ст.: Дис. ... канд. іст. наук: 07.00.01. – Запоріжжя, 2005. – 167 с.
385. Гладкий С.О. Православне парафіяльне духовенство в суспільному житті України на початку XX ст.: Дис. ... канд. іст. наук.: 07.00.01. – Полтава, 1997. – 189 с.
386. Гордиенко Н.С. Идеология современного православия. (Критический анализ модернистских тенденций в современном православии): Автореф. дис. ... д-ра филос. наук. 09.625 / Минск. гос. ун-т. – Мн., 1969. – 38 с.
387. Гордієнко В.В. Православні конфесії в Україні періоду другої світової війни (вересень 1939 – вересень 1945 рр.): Автореф. дис. ... канд. іст. наук: 07.00.01 / Київський університет ім. Тараса Шевченка. – К., 1999. – 19 с.

388. Євсєєва Т.М. Російська православна церква в суспільно-політичному житті України 1917–1921 рр.: Дис. ... канд. іст. наук. 07.00.01. – К., 2002. – 247 с.
389. Єленський В.Є. Релігійно-суспільні зміни в процесі посткомуністичних трансформацій: Україна в центрально-східноєвропейському контексті: Автореф. дис. ... д-ра філос. наук: 09.00.11 / Ін-т філософії ім. Г.С. Сковороди, НАН України. – К., 2003. – 31 с.
390. Жилюк С.І. Ідейні засади православного оновлення та практична діяльність Всеукраїнської православної автокефальної синодальної церкви: Дис. ... докт. іст. наук: 09.00.11. – К., 2005. – 356 с.
391. Змерзлий Б.В. Політика радянської держави щодо Російської Православної Церкви у Криму в 1921–1929 роках: Дис. ... канд. іст. наук: 07.00.01. – Сімферополь, 2000. – 227 с.
392. Ігнатуша О.М. Українська автокефальна православна церква (1917–1930 рр.): Дис. ... канд. іст. наук: 07.00.01. – Харків, 1993. – 255 с.
393. Ляхоцький В.П. Видавнича, архівно-археографічна та бібліотечно-бібліографічна діяльність Івана Огієнка (митрополита Іларіона): Автореф. дис. ... докт. іст. наук: 07.00.08. – К., 2001. – 28 с.
394. Молчанов О.П. Розвиток наукового атеїзму на Радянській Україні в 20–30-і роки: Дис. ... канд. філос. наук: 622. – К., 1971. – 169 с.
395. Перерва В.С. Статус єпархіальних органів влади та парафіяльного священства в Київській митрополії кінця XVIII–XIX століття: Автореф. дис. ... канд. іст. наук: 07.00.01 / Київський нац. ун-т ім. Тараса Шевченка. – К., 2002. – 17 с.
396. Силантьєв В.І. Влада і православна церква в Україні (1917–1930 рр.): Дис. ... д-ра іст. наук: 07.00.01. – Х., 2005. – 461 с.
397. Слободянюк Е.П. Православ'я на Україні у 20-х – середині. 30-х рр. XX ст.: Дис. ... канд. іст. наук: 07.00.01. – Львів, 1996. – 162 с.
398. Снигирева Э.А. Политическая переориентация русского православия в первое десятилетие Советской власти (1917–1927 гг.): Дис. ... канд. ист. наук: 07.00.02. – Л., 1974. – 202 с.
399. Спінул О.В. Київський митрополичий дім в кінці XVII–XVIII століттях: Дис. ... канд. іст. наук: 07.00.01. – К., 1998. – 178 с.

400. Стародуб А.В. Юрисдикційна політика Російської Православної Церкви 1917–1921 років: український аспект: Дис. ... канд. іст. наук: 07.00.02. – К., 1999. – 212 с.
401. Степаненко Г.В. Освітня діяльність православного духовенства в Україні (XIX – початок XX ст.): Автореф. дис. ... канд. іст. наук / Ін-т історії України НАН України. – К., 2002. – 23 с.
402. Стоколос Н.Г. Конфесійно-етнічні трансформації в Україні (XIX – перша половина XX ст.): Автореф. дис. ... д-ра іст. наук: 09.00.11 / Ін-т філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України. – К., 2003 – 37 с.
403. Тарасенко О.Ф. Архієпископ Філарет (Гумілевський) та його внесок у розвиток церковно-історичних студій в Україні в середині XIX ст.: Автореф. дис. ... канд. іст. наук: 07.00.06 / Ін-т укр. археографії та джерелознавства НАН України. – К., 2002. – 19 с.
404. Хитровська Ю.В. Громадянсько-політична позиція духовенства Правобережної України наприкінці XVIII – середині XIX ст. (в контексті церковної політики самодержавства): Дис. ... канд. іст. наук: 09.00.11 / Київський нац. ун-т ім. Тараса Шевченка. – К., 2001. – 215 с.
405. Ходоровський М.Д. Масонство і Україна. (За матеріалами діяльності вільних мулярів XVIII ст.): Автореф. дис... канд. іст. наук: 07.00.01 / Запорізький держ. ун-т. – Запоріжжя, 1999. – 19 с.
406. Чиркова О.А. Православна Церква в Україні в кінці XVIII–XIX століттях (на матеріалах “Киевских Епархиальных Ведомостей”, “Полтавских Епархиальных Ведомостей”, “Черниговских Епархиальных Известий”): Дис. ... канд. іст. наук: 07.00.01 / Київський ун-т ім. Тараса Шевченка. – К., 1998. – 199 с.
407. Шевченко О.М. Православна церква в суспільно-політичному житті Лівобережної України (друга половина XVII – перша чверть XVIII ст.): Автореф. дис. ... канд. іст. наук: 07.00.01 / Ін-т історії України НАН України. – К., 1996. – 24 с.
408. Шеретюк В.М. Православна церква Правобережної України у контексті політичних відносин Росії і Речі Посполитої кінця XVII–XVIII ст.: Автореф. дис. ... канд. іст. наук: 07.00.01 / Ін-т історії України НАН України. – К., 2002. – 20 с.

409. Шугальова І.М. Зміни в адміністративному устрої православної церкви в Україні в другій половині XIX ст.: Дис. ... канд. іст. наук: 07.00.01 / Запорізький нац. ун-т. – Запоріжжя, 2005. – 226 с.

8. Монографії і статті

410. Абрамов А.И. “Путь” (№№ 1–61) – орган русской религиозной мысли при религиозно-философской академии в Париже // Путь. Орган русской религиозной мысли. – Кн. 1 (I–VI). – М.: Информ-Прогресс, 1992. – С. 4–6.

411. Автокефалия Православной Украинской Церкви в совещании депутатов Киевского Собора 1922 года // Голос Православной Украины. – 1925. – № 3. – С. 3–4.

412. Агієнко О. Революція духа (з приводу реформи церкви). – К.: Шлях, 1917. – 11 с.

413. Айвазов И.Г. Обновленцы и староцерковники. – М.: Верность, 1909. – 121 с.

414. Акуленко В.І. Злочин проти пам'яті. Про нищення культурних цінностей на Україні (1927–1941 рр.). – К., 1991. – 48 с.

415. Алексеев В.А. Иллюзии и догмы. – М.: Политиздат, 1991 – 400 с.

416. Андерсон Б. Уявлені спільноти. Міркування щодо походження й поширення націоналізму. – К.: Критика, 2001. – 272 с.

417. Антонович В. Нарис становища православної церкви на Україні від половини XVII до кінця XVIII ст. // Розвідки про церковні відносини на Україні-Русі XVI–XVIII вв. – Львів: НТШ, 1900. – С. 81–146.

418. Бабенко Л. Більшовицька партія і спецслужби: пріоритети у боротьбі з релігією (20–30-ті рр. XX ст.) // Історія релігій в Україні. – Львів: Логос, 2004. – С. 76–83.

419. Баханов К.О. Проблема методології оновлення історичної освіти на сучасному етапі // Наукові записки. Іст. науки: Зб. наук. статей Національного пед. ун-ту ім. М.П. Драгоманова. – Київ; Бердянськ. – Вип. 46. – С. 3–14.

420. Бачинська К., Бачинський М. Мартиролог православного духовенства колишнього УРСР (1918–1954 рр.) // Різдво Христове. 2000. Статті й матер. / Ін-т релігієзнавства – філія Львівського музею іст. релігії; Львівське відділення Ін-ту укр. археографії та джерелознавства ім. М.С. Грушевського НАН України.

– Львів: Логос, 2001. – С. 72–88.

421. Бедуел Гі. Історія Церкви / Пер з франц. – Львів: Свічадо, 2000. – 296 с.
422. Бібліографія. Архієп. Алексій. Историческая справка о подчинении Украинской церкви (Киевской митрополии) Московскому патриарху // Вісті Українського Православного Церковного Собору. – 1918. – 5 січня.
423. Біднов В. Церковна справа на Україні // Життя Поділля (Камянець-Подільський). – 1919. – 14 січня. – 15 січня.
424. Біднов В. Церковна справа на Україні. – Тарнів: Благодійне вид-во “Українська Автокефальна Церква”, 1921. – 48 с.
425. Біднов В. Шевченко та справа українізації церкви // Наш шлях. – 1920. – 10 березня.
426. Біланич І. Еволюція Української Православної Церкви в 1917–1942 роках: автономія чи автокефалія / Перекл. з лат. Н. Царьової; післяслово І. Паславського. – Львів: Астролябія, 2004. – 392 с.
427. Білокінь С. “Ламали саму людську субстанцію” // Людина і світ. – 1993. – №4–5. – С. 3–46.
428. Білокінь С. Масовий терор як засіб державного управління в СРСР (1917–1941 рр.): Джерелознавче дослідження. – К.: [Б. в.], 1999. – 446 с.
429. Білокінь С. Розгром Київського єпархіального управління 1923 року // Київська старовина. – 1999. – № 1. – С. 90–106.
430. Білокінь С. Розстрільна справа архієпископів УАПЦ Володимира Самборського та Юрія Міхновського // Розбудова держави. – 1993. – № 3. – С. 37–51.
431. Білокінь С.І. Православні єпархії України 1917–1941 рр. // Історико-географічні дослідження на Україні. Зб. наук. пр. – К.: Наук. думка, 1992. – С. 102–110.
432. Блакитний В. Українська автокефальна церква та її попередники. – Х.: Вид. ЦК КСМ України, 1922. – 24 с.
433. Блок М. Апология истории. – М.: Наука, 1986. – 256 с.
434. Бобко Т.Г., Ігнатуша О.М. Стан парафій Російської православної церкви на Катеринославщині (20-і рр. ХХ ст.) // Історія України. Маловідомі імена, події, факти. – К.; Донецьк: Рідний край, 2001. – Вип. 16. – С. 120–125.
435. Бойко О. Становлення та розвиток обновленського руху на

- Катеринославщині в першій половині 20-х років ХХ ст. // Грані. – 2003. – № 6 (32). – С. 44–51.
436. Бондаренко В. Релігійне життя в сучасній Україні: стан. Тенденції та проблеми розвитку // Людина і світ. – 2003. – № 12. – С. 36–39.
437. Бонч-Бруевич В.Д. “Живая церковь” и пролетариат. – Изд. 4-е. – М.: Жизнь и знание, 1929. – 62 с.
438. Борович. Какие свободы добыл себе русский народ?: Изд. 2-е. – Харьков: Книгоизд-во “Социалист”, 1917. – 15 с.
439. Боцюрків Б. Вибрані проблеми наукових досліджень релігії та церкви на Україні в ХХ столітті: (Доповідь на першому конгресі Міжнар. асоціації українців) // Вісник Руху. – 1990. – Ч. 6. – С. 51–57.
440. Боцюрків Б. Головні тенденції та етапи радянської релігійної політики // Ювілейний збірник Української Вільної Академії Наук в Канаді. – Вінніпег: Вид. УВАН, 1976. – С. 139–153.
441. Боцюрків Б. Знищення Української Православної Церкви в Радянському Союзі у 1929–1936 роках // Сучасність. – 1990. – Ч. 11. – С. 80–91.
442. Боцюрків Б. Проблеми досліджень історії релігії та церкви в Україні у міжвоєнний період: джерела та їх опрацювання // Український археографічний щорічник. – К.: Наук. думка, 1992. – Вип. I. – С. 285–297.
443. Бошко В.И. Отделение церкви от государства. – К.: Тип. т-ва И.Н. Кушнарев и К°, 1917. – 24 с.
444. Братчик. Історія заснування Кирило-Мефодієвського Українського Православного Братства // Слово. – 1918. – 27 грудня.
445. Бродель Ф. Матеріальна цивілізація, економіка і капіталізм, XV–XVIII ст. В 3-х т. – К.: Основи, 1995. – Т. 1. Структури повсякденності: можливе і неможливе. – 542 с.
446. Буланова Н.М. Земні силуети віри. Історія храмів Кам'янського (Дніпродзержинська). – Дніпропетровськ: Січ, 2000. – 110 с.
447. Булгаков С.Н. Христианство и социализм. – М.: Тип. т-ва Рябушинских, 1917. – 46 с.
448. Булгаков С.Н. Церковь и демократия: Речь произнесенная на первом Всероссийском съезде духовенства и мирян 2 июня 1917 г. в Москве. – М.: Тип. т-ва И.Д. Сытина, 1917. – 15 с.

449. Бычков С. Русская церковь и имперская власть. (Очерки по истории православной церкви 1900–1917 годов). – М.: Русское рекламное изд-во, 1998. – Т. 1. – 320 с.
450. Васильева О.Ю. Русская Православная Церковь в политике советского государства в 1943–1948 гг. – М.: ИРИ РАН, 2001. – 214 с.
451. Введенский А.И. Церковь и государство. (Очерк взаимоотношений церкви и государства в России 1918–1922 гг.). – М.: Красный Пролетарий, 1923. – 254 с.
452. Вебер М. Соціологія. Загальноісторичні аналізи. Політика / Пер. з нім. О. Погорілий. – К.: Основи, 1998. – 534 с.
453. Великий А.Г. З літопису християнської України. – Т. III: XIV–XV–XVI ст. – Рим; Львів: Місіонер, 1999. – 278 с.
454. Великий А.Г. Українське християнство. Причинки до історії української церковної думки. – Естелла (Іспанія): Вид-во оо. Василіан, 1990. – 223 с.
455. Веніамін (Новик), ігумен. Християнська основа лібералізму // Людина і світ. – 2000. – № 6 (477). – С. 19–22.
456. Верховский П.В. К вопросу о возможности и целесообразности скорейшего отобрания церковных земель // Церковные ведомости, издаваемые при Временном Высшем Церковном Управлении на Юго-Востоке России. – 1919. – № 6. – С. 156–160.
457. Верховский П.В. Патриарх Тихон. – [Б. м.]: Изд-во “Новая Россия”, 1919. – 11 с.
458. Верховский П.В. Церковь в обновленном государстве. – Пг.: Изд-во Совета при Святейшем Синоде, 1917. – 16 с.
459. Вехи; Интеллигенция в России: Сб. ст. 1909–1910 / Сост., комент. Н. Казаковой; предисл. В. Шелохаева. – М.: Мол. гвардия, 1991. – 462 с.
460. Винниченко І.І. Україна 1920–1980-х: депортації, заслання, вислання. – К.: Рада, 1994. – 126 с.
461. Відвідини українською делегацією нового Вселенського патріарха в Царгороді // Духовний сіяч. – 1930. – Ч. 1. – С. 15–16.
462. Власовський І. Нарис історії Української Православної Церкви. – Нью-Йорк: Українська Православна Церква в ЗДА, 1977. – Т. I. (X–XVII). – 294 с.

463. Власовський І. Нарис історії Української Православної Церкви. – Нью-Йорк: Українська Православна Церква в ЗДА, 1977. – Т. III. (XVIII–XX ст.). – 390 с.
464. Власовський І. Нарис історії Української Православної Церкви. – Нью-Йорк: Українська Православна Церква в ЗДА, 1961. – Т. IV. (XX ст.). Ч. 1. – 384 с.
465. Власовський І. Нарис історії Української Православної Церкви. – Нью-Йорк: Українська Православна Церква в ЗДА, 1975. – Т. II. (XVII ст.). – 397 с.
466. Войналович В.А. Репресивно-каральні заходи радянської влади як засіб утвердження політики державного атеїзму в Україні в 20–30-х роках // Реабілітовані історією. Масові репресії на Миколаївщині в 1920–50-і роки / 36. – Київ; Миколаїв: Ред. колегія “Реабілітовані історією”, 2000. – С. 38–51.
467. Волощенко А.К. Нариси з історії суспільно-політичного руху на Україні в 70-х – на початку 80-х років XIX ст. – К.: Наук. думка, 1974. – 222 с.
468. Воронин О. Автокефалія Української Православної Церкви. – Кенсінгтон: Воскресіння, 1990. – 64 с.
469. Воронин О.О. Історичний шлях УАПЦ. – Кенсінгтон, 1992. – 136 с.
470. Восторгов И., прот. Пастырский голос во дни смуты: Проповеди и статьи, помещенные в Московских ведомостях и журнале “Церковность” в 1917 году. – М.: Русская печатня, 1917. – Вып. 1. – 90 с.
471. Вострышев М.И. Патриарх Тихон. 2-е изд. – М.: Мол. гвардия – ЖЗЛ; Русское слово, 1997. – 302 с.
472. Гаврилюк О.Ю. Свобода совісті в соціалістичному суспільстві. – К.: Політвидав України, 1981. – 278 с.
473. Галамай О.М. Реалізація політики відокремлення церкви від держави у 20-х роках XX століття на Поділлі // Наукові записки Вінницького державного педагогічного університету ім. Михайла Коцюбинського. Серія: Історія. – Вінниця, 2001. – Вип. III. – С. 81–84.
474. Гамрецький Ю.М. Православна церква на Україні на зламі епох (1917–1918 рр.) // Укр. іст. журн. – 1989. – № 11. – С. 47–49.
475. Гаращенко І. Служіння єпископа в соборноправній церкві // Церква й Життя. – 1927. – Ч. 5. – С. 413–415.
476. Гарцев И.А. Возникновение миссионерских обществ в Скандинавии

- (первая половина XIX века) // Вопр. истории. – 2003. – № 4. – С. 144–149.
477. Гладкий С. Культурницька діяльність парафіяльного духовенства православних епархій України на початку XX століття. – Запоріжжя: Запорізький держ. ун-т, 1997. – 51 с.
478. Гобсбаум Е. Век революции. 1784–1848. – Ростов-на Дону: Феникс, 2001. – 480 с.
479. Голубев С. Материалы для истории западно-русской православной церкви (XVI–XVII стол.) // Труды Киевской духовной академии. – 1878. – № 1. – С. 197–219.
480. Голубенко П. Україна і Росія у світлі культурних взаємин. – К.: – Дніпро, 1993. – 447 с.
481. Гончарук М. Українське національне відродження XIX ст.: Етапи і постаті // Вісник АН України. – 1993. – № 9. – С. 9–23.
482. Гораин И., прот. Открытие Всеукраинского Священного Собора // Голос Православной Украины. – 1925. – № 10. – С. 1–2.
483. Гораин И., прот. Памяти о. Владимира Шаповалова // Голос Православной Украины. – 1925. – № 9. – С. 4–5.
484. Гордиенко Н.С. Эволюция русского православия: (20–80-е годы XX ст.) – М: Знание, 1984. – 64 с.
485. Гордиенко Н.С., Курочкин П.К. Либерально-обновленческое движение в русском православии начала XX в. // Вопр. науч. атеизма. – М.: Мысль, 1969. – Вып. 7. – С. 313–340.
486. Горелов М.Є., Моця О.П., Рафальський О.О. Цивілізаційна історія України. – К.: ТОВ УВПК “ЕксОб”, 2005. – 632 с.
487. Готуймося до Всесоюзного з’їзду Спілок безвірників // Безвірник. – 1929. – № 6. – С. 1.
488. Грекулов Е.Ф. Русская церковь в роли помещика и капиталиста. – М.: Атеист, 1930. – 153 с.
489. Грекулов Е.Ф. Церковь, самодержавие, народ. (2-я половина XIX – начало XX вв.) – М.: Наука, 1969. – 184 с.
490. Грушевський М. З історії релігійної думки на Україні. – Репр. відтворення вид. – Львів: НТШ, 1925. – К.: Освіта. – 192 с.

491. Грушевський Марко, єп. Бібліографія // Церква й Життя. – 1927. – Ч. 4. – С. 244–245.
492. Гудзяк Б. Криза і реформа. Київська митрополія, Царгородський патріархат і генеза Берестейської унії. – Львів: Місіонер, 2000. – 426 с.
493. Гунчак Т. Україна: перша половина ХХ століття: Нариси політичної історії. – К.: Либідь, 1993. – 288 с.
494. Дамаскин (Орловский), иеромонах. Мученики, исповедники и подвижники благочестия Российской Православной Церкви ХХ столетия: Жизнеописания и материалы к ним. – Тверь: Булат, 1992. – Кн. 1. – 237 с.
495. Даниленко В. Один з 45-ти. В.Дурдуківський // З архівів ВУЧК–ГПУ–НКВД–КГБ. – 1998. – № 1/2. – С. 253–262.
496. Даниленко В.М., Касьянов Г.В., Кульчицький С.В. Сталінізм на Україні: 20–30-ті роки. – К.: Либідь; Едмонтон: Вид-во Канад. ін-ту укр. студій, 1991. – 340 с.
497. Делегати Всеукраїнської ради СБ на конгресі ІПФ // Безвірник. – 1927. – № 12. – С. 51.
498. Демиденко О. Справа архієпископа Пахомія: з історії антирелігійної політики на Чернігівщині на початку 1920-х рр. // Сіверянський літопис. – 2002. – № 2. – С. 56–60.
499. Деятельность Свящ. Синода в первые месяцы после III Всеук. Свящ. Поместного Собора // Український Православний Благовісник. – 1928. – № 21–22. – С. 241.
500. Дианин А. Малорусское духовенство во второй пол. XVIII века (по пунктам малороссийского духовенства, представленным в Екатерининскую комиссию для составления нового уложения) // Труды Киевской духовной академии. – 1904. – № 8. – С. 589–628; – № 9. – С. 109–159.
501. Димитрій (Рудюк), єп. Київська митрополія в домонгольський період // Укр. церковно-іст. журнал. – 2001. – № 1. – С. 10–18.
502. Діло Церкви Христової // Церква й Життя. – 1927. – Ч. 2–3. – С. 133–138.
503. До питання можливості з'єднання Православної Церкви з Англіканською // Духовний сіяч. – 1931. – Ч. 6. – С. 75.
504. Дорошенко Д. Православна Церква в минулому й сучасному житті українського народу. – Берлін: Нація в поході, 1940. – 69 с.

505. Драгоманов М. Про волю віри. – К.: Ранок, 1907. – 21 с.
506. Дровозюк С.І. Масовий релігійний рух в Україні у 20-х рр. ХХ ст. Історіографія проблеми // Наук. записки Вінницького держ. пед. ун-ту ім. Михайла Коцюбинського. Серія: Історія. – Вінниця, 2002. – Вип. IV. – С. 246–253.
507. Дровозюк С.І. Ментальність українського селянства 20–30-х рр. ХХ ст.: Історіографія проблеми // Наукові праці Кам'янець-Подільського державного педагогічного університету: Іст. науки. – Кам'янець-Подільський: Оіюм, 2001. – Т. 7 (19). – С. 528–535.
508. Дубравська К. “Старі й нові боги” // Дзвони. – 1931. – Ч. 9. – С. 596.
509. Дубровський В. З побуту українських монахів другої половини ХVIII сторіччя. – К.: ДВУ, 1930. – 44 с.
510. Дудар Н. Релігійність українського суспільства: останні дослідження // Людина і світ. – 2003. – № 1. – С. 8–13.
511. Емелях Л.И. Антиклерикальное движение крестьян в период первой русской революции. – М.; Л.: Наука, Ленинград. отд-е, 1965. – 201 с.
512. Євсєєва Т. Діяльність спілки “войовничих безвірників” України під час суцільної колективізації 1929–1933 рр. // Проблеми історії України: факти, судження, пошуки. Міжвідомч. зб. наук. пр. – К., 2004. – Вип. 11. – С. 303–331.
513. Євсєєва Т.М. Російська православна церква в Україні 1917–1921 рр.: конфлікт національних ідентичностей у православному полі. – К.: Ін-т історії України НАН України, 2005. – 362 с.
514. Єленський В. Едемський сад: вигнання та повернення // Критика. – 2004. – № 12. – С. 22–25.
515. Єленський В.Є. Державно-церковні взаємини на Україні (1917–1990 рр.). – К.: [Б. в.], 1991. – 72 с.
516. Єпископат Української Православної Синодальної Церкви // Рідна церква. – 1927. – № 3. – С. 9.
517. Жилюк С.І. Обновленська церква в Україні (1922–1928). – Рівне: РДГУ, 2002. – 384 с.
518. Жуковський А. Вклад Київської Духовної Академії і її “Трудів” на культурному і богословському відтинках // Укр. історик. – 1989. – Ч. 101/103. – С. 50–64.

519. Жуковський А. Петро Могила й питання єдності церков. – Париж: УВУ, 1969. – 282 с.
520. З українських релігійних часописів // Церква й Життя. – 1927. – Ч. 1. – С. 116–119.
521. За кордоном // Рідна Церква. – 1927. – № 1. – С. 6–8.
522. За кордоном // Рідна Церква. – 1927. – № 16. – С. 5.
523. За кордоном // Рідна Церква. – 1927. – № 17–18. – С. 6–7.
524. За кордоном // Рідна Церква. – 1927. – № 2. – С. 7–8.
525. За матеріалами інтерв'ю отця Олександра Меня // Джерела. – 2000. – № 1. – С. 16–26.
526. Завитневич В.З. Палинодия Захарии Копыстенского и ее место в истории Западно-Русской полемики XVI и XVII вв. – Варшава: Тип. Варш. дух. округа, 1883. – 400 с.
527. Зальмон Б.Й. Православ'я в Україні (1917–1938) // Укр. іст. журн. – 2000. – № 3. – С. 120–130.
528. Зархин Л. Петлюровщина перед советским судом. – Харьков: Изд. НКЮ УССР, 1930. – 52 с.
529. Зашкільняк Л. Методологічні аспекти світового історіографічного процесу і сучасна українська історична наука // Укр. історіографія на зламі XX і XXI століть: здобутки і проблеми. – Львів: Львівський нац. ун-т ім. Івана Франка, 2004. – С. 43–57.
530. Здіорук С. Суспільно-релігійні відносини: виклики Україні XXI століття. Монографія. – К.: Знання України, 1996. – 552 с.
531. Зёрнов Н. Русское религиозное возрождение XX века. – Париж: YMCA-PRESS, 1974. – 87 с.
532. Зиммель Г. Избранное. В 2 т. – Т. 2: Созерцание жизни / Сост. С. Левит, Л.В. Скворцов; Отв. ред. Л.Т. Мильская. – М.: Юристъ, 1996. – 607 с.
533. Зинченко А.Л. Реформа государственной деревни и секуляризация церковного землевладения в западных губерниях Российской империи // Исторические записки / Самсонов А.М. (главн. ред.). – М.: Наука, 1985. – Т. 112. – С. 98–125.
534. Зінченко А. “Це влада не від Бога, а від дракона”. ДПУ–НКВС проти свободи совісті // Вітчизна. – 1991. – № 4. – С. 157–163.

535. Зінченко А. Ієрархи Української церкви: митрополит Микола Борецький, архієпископ Костянтин Кротевич, митрополит Іван Павловський. – К.: Українська Видавнича Спілка, 2003. – 156 с.
536. Зінченко А. Чи була відокремлена церква від держави у 20-і роки? // Укр. іст. журн. – 1992. – № 1. – С. 104–114.
537. Зінченко А.Л. Благовістя національного духу. (Українська Церква на Поділлі в першій третині ХХ ст.). – К.: Освіта, 1993. – 256 с.
538. Зінченко А.Л. Визволитися вірою. Життя і діяння митрополита Василя Липківського. – К.: Дніпро, 1997. – 423 с.
539. Зінько Ю.А. Державно-церковні відносини у 20-х роках ХХ ст. на Поділлі у документах Державного архіву Вінницької області // Наук. записки Вінницького держ. пед. ун-ту ім. Михайла Коцюбинського. Серія: Історія. – Вінниця, 2003. – Вип. VI. – С. 270–273.
540. Зыбковец В.Ф. Национализация монастырских имуществ в Советской России (1917–1921 гг.). – М.: Наука, 1975. – 205 с.
541. Зырянов П.Н. Православная церковь в борьбе с революцией 1905–1907 гг. – М.: Наука, 1984. – 224 с.
542. Игнатуша А.Н. Фонд митрополита Кречетовича как источник изучения политических процессов в церкви и обществе // Проблемы политической истории Крыма: итоги и перспективы. Науч.-практич. конф. Материалы. – Симферополь: Крымский центр гуманитарных исследований, 1996. – С. 47–49.
543. Иоанн, митр. Стояние в вере. Очерки церковной смуты. – СПб.: Царское Дело, 1995. – 216 с.
544. Иоанн, митр. Церковные расколы в Русской Церкви 20-х и 30-х годов ХХ столетия – григорианский, ярославский, иосифлянский, викторианский и другие, их особенности и история. – Сортавала: Сортавальская книж. тип., 1993. – 272 с.
545. Іванівський А. Селянство та антирелігійна пропаганда // Безвірник. – 1927. – № 5. – С. 3–6.
546. Івановський А. Спілка безвірників. – Х.: ДВУ, 1928. – 103 с.
547. Івженко С. Розкол як засіб боротьби радянської влади проти церкви // Історія релігій в Україні. Тези повід. VI Міжнар. кругл. столу (Львів, 3–8 трав. 1996 р.). – Л.: [Б. в.], 1996. – С. 96–98.

548. Ігнатуша О. Православні церкви в Україні у 20–х рр. ХХ ст. та взаємини між ними // Український Український церковно-визвольний рух і утворення української автокефальної православної церкви: Матер. наук. конф. Київ, 12 жовт. 1996 р. – К.: Логос, 1997. – С. 121–138.
549. Ігнатуша О. Соборно-єпископська церква на Сумщині в 20–30 роках ХХ ст. // Сумська старовина. – 2002. – № X. – С. 76–81
550. Ігнатуша О. Формування структури Української православної церкви (1930 р.) // Історія релігій в Україні. Наук. щорічник. 2005 рік. – Л.: Логос, 2005. – Кн. I. – С. 267–274.
551. Ігнатуша О.М. “Вселенська церква нас не визнає...” // Людина і світ. – 1998. – № 3. – С. 33–36.
552. Ігнатуша О.М. До питання про взаємне ставлення Української Автокефальної Православної Церкви та Української Греко-Католицької Церкви у міжвоєнний період ХХ ст. // Сумська старовина. – 2001. – № VIII–IX. – С. 52–58.
553. Ігнатуша О.М. До питання про становище православних конфесій на Півдні України в 20–30-х рр. ХХ ст. (соціально–політичний аспект) // Наукові праці історичного факультету Запорізького державного університету.– Запоріжжя: ЗДУ, 2000. – Вип. IX. – С. 98–122.
554. Ігнатуша О.М. До характеристики архівних джерел з історії православної церкви та міжцерковних відносин в Україні: 20–30-ті рр. ХХ ст. // Проблеми історії України: факти, судження, пошуки: Міжвідомч. зб. наук. пр. – Вип. 6. – К.: Інститут історії України НАН України, 2002. – С. 60–69.
555. Ігнатуша О.М. Документи державних архівів України з історії Української автокефальної православної церкви (1917–1930 рр.) // Архіви України. – 1994. – № 1–6. – С. 44–56.
556. Ігнатуша О.М. Інституційний розкол православної церкви в Україні: генези і характер (XIX ст. – 30-і рр. ХХ ст.). – Запоріжжя: Полиграф. 2004. – 440 с.
557. Ігнатуша О.М. Реєстраційні документи релігійних громад як масові джерела до вивчення історії церкви в Україні (20–30-і рр. ХХ ст.) // Наукові праці історичного факультету Запорізького державного університету. – Запоріжжя: Просвіта, 2004. – Вип. XVII. – С. 265–280.

558. Ігнатуша О.М. Руйнація конфесійної мережі в Україні 20–30-х років ХХ ст.: реалізація проекту безрелігійного суспільства // Науковий вісник Волинського державного університету ім. Лесі Українки.– 2003. – № 10. – С. 31–36.
559. Ігнатуша О.М. Соборно-єпископська церква на Сумщині в 20–30-х роках ХХ ст. // Сумська старовина. – 2002. – № X. – С. 76–81.
560. Ігнатуша О.М. Соціально-політичні аспекти еволюції Російської православної церкви в Україні (20–30-ті рр. ХХ ст.): південний регіон // Культура народів Причорномор'я. – 2003. – № 43. – С. 176–185.
561. Ігнатуша О.М. Сучасна українська історіографія відносин православної церкви та радянської держави (1920–1930-ті рр.) // Укр. іст. журн. – 2006. – № 2 (467). – С. 174–190.
562. Ігнатуша О.М. Українська Автокефальна Православна Церква про унію та Греко-Католицьку Церкву (20-ті рр. ХХ ст.) // Православний вісник. – 2001. – № 11–12. – С. 50–54.
563. Ігнатуша О.М. Українське церковне відродження в контексті новоєвропейської модернізації (XIX – початок ХХ ст.) // Культурологічний вісник. Наук.-теоретич. щорічник Нижньої Наддніпрянщини. – Вип. 10. – Запоріжжя, 2003. – С. 29–38.
564. Ігнатуша О.М. Церква та національне державотворення // Українська революція: 1917 – початку 1918 рр. (Проблеми, пошуки, узагальнення). – Запоріжжя: Просвіта, 1998. – С. 189–230.
565. Ігнатюк Д. Антирелігійна пропаганда й молодь // Безвірник. – 1927. – № 3. – С. 3–7.
566. Ігнатюк Д. До характеристики релігійних рухів на Україні // Безвірник. – 1928. – № 1. – С. 67–77; – № 2. – С. 67–73.
567. Ігнатюк Д. Про антирелігійну пропаганду серед жінок // Безвірник. – 1927. – № 2. – С. 3–8.
568. Ідейна криза релігії і релігійний модернізм. – К.: Наук. думка, 1974. – 138 с.
569. Іларіон, митр. Українська церква за час руїни (1657–1687). – Вінніпег: Укр. наук. православне богослов. тов.-во, 1956. – 564 с.

570. Ісаєвич Я.Д. Братства та їх роль в розвитку української культури XVI–XVIII ст. – К.: Наук. думка, 1966. – 252 с.
571. Ісіченко Ігор, архієп. Загальна церковна історія. – Харків: Акта, 2001. – 608 с.
572. Ісіченко Ігор, архієп. Історія Христової Церкви в Україні. – Харків: Ред. газети “Сім”, 2003. – 472 с.
573. Ісіченко Ю. Українське православ’я: час вибору // Прапор. – 1990. – № 12. – С. 136–152.
574. Історичний контекст укладення Берестейської унії і перше поунійне покоління. Матеріали Перших “Берестейських читань”. Львів, Івано-Франківськ, Київ. 1–6 жовтня 1994 р. / Редактор Б. Гудзяк, співредактор О. Турій. – Львів: Вид-во ЛБА, 1995. – 188 с.
575. Історія релігії в Україні: У 10 т. – Т. II. Українське православ’я / За ред. проф. П. Яроцького. – К.: Центр духовної культури, 1997. – 376 с.
576. Історія робітничого класу Української РСР. У 2-х т. / Ф.Є. Лось (відп. ред.). – К.: Наук. думка, 1967. – Т. I. – 564 с.
577. Історія селянства Української РСР. В. 2-х т. – К.: Наук. думка, 1967. – Т. 1. – 552 с.
578. Історія української Конституції / Упоряд. А.Г. Слюсаренко, М.В. Томенко. – К.: Право, 1997. – 464 с.
579. Історія християнської церкви на Україні: (Релігієзнавчий довідковий нарис) / Відп. ред. О.С. Онищенко. – К.: Наук. думка, 1991. – 104 с.
580. К вопросу о духовенстве, как сословию, в отношении к условиям Юго-Западного края // Волынские епархиальные ведомости. – 1869. – № 7. – С. 295–300.
581. Как возможно в настоящее время обновить православно-русский церковно-приходской строй / Сост. свящ. С. Потехин. – К.: [Б. и.], 1904. – 20 с.
582. Календарь антирелигиозника на 1941 год / Сост. Д.Е. Михневич. – М.: ГАИЗ, 1941. – 192 с.
583. Калинин Ю.А. Модернизм русского православия. – К.: Политиздат Украины, 1988. – 75 с.
584. Кам’янецький М. Роля і значіння Кам’янця на Поділля в історії відродження УАПЦ // Церква й Життя. – 1928. – Ч. 2 (7). – С. 136–138.

585. Кандидов Б. Исторический документ // Безбожник. – 1928. – № 5. – С. 12.
586. Кандидов Б. Чорносотенний рух і Почаївська лавра // Безвірник. – 1928. – № 3. – С. 42–43.
587. Кандидов Б. Денікін і церква. – Харків: ДВОУ Пролетар, 1931. – 96 с.
588. Кандидов Б. Церковь и гражданская война на Юге. (Материалы к истории религиозной контрреволюции в годы гражданской войны). – М.: Безбожник, 1931. – 295 с.
589. Кандидов Б. Церковь и февральская революция. Классовая позиция православной церкви в период февраль-август 1917 г. Материалы и очерки. – М.: ОГИЗ–ГАИЗ, 1934. – 96 с.
590. Кандидов Б. Як церква змагалася із Жовтневою революцією // Безвірник. – 1927. – № 10. – С. 5–24.
591. Канфесії на Беларусі (к. XVIII–XX ст.) / Навук. рэд. У.І. Навіцкі. – Мн.: ВП “Экаперспектыва”, 1998. – 340 с.
592. Карабіневич Микола, єп. Правда про святу Українську Автокефальну православну Церкву // Церква й Життя. – 1927. – Ч. 4. – С. 273–287.
593. Карташев А.В. Собрание сочинений: В 2 т. – Т. 1: Очерки по истории русской церкви. – М.: ТЕРРА, 1992. – Т. 2. – 569 с.
594. Касьянов Г.В. Теорії нації та націоналізму: Монографія.– К.: Либідь, 1999. – 352 с.
595. Катренко А. Початки нового етапу українського національного руху в XIX ст. // Пам’ять століть. – 1996. – № 2. – С. 23–36.
596. Катунин Ю.А. Периодизация истории взаимоотношений русского православия и государства в советское время // Культура народов Причерноморья. – 1997. – № 2. – С. 272–274.
597. Качалка. Вместо религиозного дурмана – очаг культуры и просвещения // Донецкий профессионалист. – 1924. – № 15. – С. 18.
598. Кашеваров А.Н. Государство и церковь: из истории взаимоотношений советской власти и русской православной церкви, 1917–1945 гг. – СПб.: Издательско-полиграфический центр СПбГТУ, 1995. – 138 с.
599. Кедровський В. Обриси минулого. (Уривки) // Константи. – 1996. – № 2 (5). – С. 67–84.
600. Келембетова В.Ю. Побут і релігійні пережитки. (Етнографічно-

соціологічне дослідження). – К.: Наук. думка, 1974. – 190 с.

601. Киридон А. “Собор єпископів України” та “Діяльно-Христова церква” як вияв оновлення церковного життя в умовах утвердження тоталітаризму // Історія релігій в Україні. – Л.: Логос, 2000. – Кн. I. – С. 198–203.

602. Киридон А. “Щоб вороги топили один одного...”. Про причини церковних розколів у Радянській Україні 1920-х років // Людина і світ. – 2004. – № 6. – С. 23–30.

603. Киридон А. Документи “Окремої папки” ЦК КП(б)У як джерело з історії політики радянської влади щодо релігії і церкви // Студії з архівної справи та документознавства. – К., 2004. – Т. 11. – С. 150–157.

604. Киридон А. Українська православна церква (1930–1936 рр.) // Укр. іст. журн. – 2005. – № 3. – С. 143–159.

605. Киридон А.М. Українська Автокефальна Православна Церква: проблеми історіографії // Православ'я – наука – суспільство: проблема взаємодії. Матер. Всеукр. наук.-практ. конф. 24–25 квітня 2003 р., м. Черкаси / Заг. ред. В.В. Ластовського. – Черкаси: Черкаська академія менеджменту, 2003. – С. 42–44.

606. Киридон А.М. Час випробування: держава, церква, суспільство в радянській Україні 1917–1930-х років. – Тернопіль: Підручники і посібники, 2005. – 384 с.

607. Клерикальный антисоветизм: система идеологических диверсий / Отв. ред. П.Л. Яроцкий. – К.: Политиздат Украины, 1984. – 303 с.

608. Клибанов А. Комсомол на фронте безбожия. – [Л]: Прибой, 1929. – 80 с.

609. Клибанов А.И. История религиозного сектантства в России (60-е гг. XIX в. – 1917 г.). – М.: Наука, 1965. – 348 с.

610. Клірик. Листи з Волині // Слово. – 1918. – 20 октября.

611. Клуб вместо церкви // Донецкий профессионалист. – 1924. – № 15. – С. 19.

612. Кобецкий М. Антирелигиозная работа среди национальностей // Антирелигиозник. – 1931. – № 4. – С. 16–26.

613. Кобецкий М. Крепче увязывать борьбу против национализма с антирелигиозной пропагандой // Революция и национальности. – 1931. – № 9. – С. 15–19.

614. Ковалев Ф. Православие на службе самодержавия в России. – М.: Безбожник, 1930. – 64 с.
615. Коваленко О. Невідома сторінка наукової діяльності Федора Туманського // Сіверянський літопис. – 2000. – № 5 (35). – С. 144–150.
616. Когут З. Коріння ідентичности. Студії з ранньомодерної та модерної історії України. – К.: Критика, 2004. – 352 с.
617. Когут З. Російський централізм і українська автономія. Ліквідація Гетьманщини. 1760–1830. – К.: Основи, 1996. – 317 с.
618. Кокс Х. Епоха Мирського Града // Джерела. – 2000. – № 1. – С. 48–49.
619. Колесник І.І. Українська культура та історіографія: історія ментальностей // Укр. іст. журн. – 2002. – № 1. – С. 34–42.
620. Колодний А.М. Україна в її релігійних виявах. Монографія. – Львів: СПОЛОМ, 2005. – 336 с.
621. Конисский Георгий, архиеп. История Русов или Малой России. – Репр. воспроизведение изд. – М.: Тип. Моск. ун-та, 1846. – К.: РИФ Дзвін, 1991. – 262 с.
622. Конквест Р. Жнива скорботи: Радянська колективізація і голодомор / Пер. з англ. – К.: Либідь, 1993. – 345 с.
623. Константинополь // Рідна Церква. – 1927. – № 9. – С. 7.
624. Коренев А., прот. Лицом к мирянам // Український Православний Благовісник. – 1925. – № 17. – С. 5.
625. Коренев А., прот. От кого наша церковная смута // Украинский православный благовестник. – 1925. – № 20. – С. 3–5.
626. Корзун М.С. Русская православная церковь, 1917–1945 гг.: Изменение социально-политической ориентации и научная несостоятельность вероучения. – Мн.: Беларусь, 1987. – 111 с.
627. Корнієнко Л. Національне питання і релігія. – Х.: Пролетар, 1931. – 50 с.
628. Косик В. Про шляхи розвитку церкви в Україні й Росії (XI–XVI ст.) // Укр. іст. журн. – 1993. – № 2–3. – С. 76–85.
629. Костик П. Стихійні лиха, як одна з причин піднесення релігійності // Безвірник. – 1928 – № 2. – С. 23–35; – № 3. – С. 36–44.
630. Костомаров М.І. Закон Божий: Книга буття українського народу. – К.: 1991. – 24 с.

631. Костомаров Н.И. Две русские народности (обраб. текста и ред. А.П. Ковалевой; Авт. предисл. В.А. Дорошенко). – К.; Харьков: Майдан, 1991. – 72 с.
632. Костомаров Н.И. Исторические произведения. Автобиография. – К.: Изд-во при Киевском ун-те, 1989. – 736 с.
633. Коструба Т. Пекло на землі // Дзвони. – 1931. – Ч. 6. – С. 419–421.
634. Косуха П.І. Модернізація соціально-етичних концепцій християнського сектантства. – К.: Наук. думка, 1969. – 128 с.
635. Кравченко Б. Соціальні зміни і національна свідомість в Україні ХХ ст. – К.: Основи, 1997. – 423 с.
636. Крамарев Г.О влияния христианской веры на политическое могущество России. – К.: [Б. и.], 1849. – 72 с.
637. Красилов П.А. На церковном фронте (1918–1923). – М.: Изд. НКЮ РСФСР, 1923. – 311 с.
638. Красников Н.П. В погоне за веком: Отражение социальных процессов в богословских трудах и проповеднической деятельности православных священнослужителей. – М.: Политиздат, 1968. – 160 с.
639. Красников Н.П. Социально-политическая позиция Русской православной церкви в 1905–1917 гг. // Вопр. науч. атеизма. – М.: Мысль, 1985. – Вып. 32. – С. 185–204.
640. Красников Н.П. Социально-этические воззрения русского православия в ХХ веке. – К.: Выща. шк. Головное изд-во, 1988. – 179 с.
641. Кречетович Иосиф, архиеп. Происхождение и сущность самосвятства липковцев. – Харьков: Всеукр. Свящ. Синод, 1925. – 44 с.
642. Крижанівський О.П. Церква у соціально-економічному розвитку Правобережної України (XVIII – перша половина XIX ст.). – К.: Вища шк., 1991 г. – 127 с.
643. Кротевич Кость, архієп. До ідеології УАПЦ // Церква й Життя. – 1928. – Ч. 1 (6). – С. 14–24.
644. Круглашов А. Ставлення Михайла Драгоманова до християнської Церкви в Україні та його протестантський проект // Україна модерна. – Львів: Ін-т історичних досліджень Львівського нац. ун-ту ім. Івана Франка, 2000. – Ч. 4–5. – С. 105–123.

645. “Круглый стол”: Советский Союз в 20-е годы // Вопр. истории. – 1988. – № 9. – С. 31, 52
646. Кривелев И.А. Религиозная картина мира и ее богословская модернизация. – М.: Наука, 1968. – 292 с.
647. Кривелев И.А. Русская православная церковь в первой четверти XX века. – М.: Знание, 1982. – 64 с.
648. Кувакин В.А. Религиозная философия в России: Начало XX века. – М.: Мысль, 1980. – 309 с.
649. Купранець Орест Ф., ЧСВВ. Православна Церква в міжвоєнній Польщі. 1918–1939. – Рим: PP. Basiliani – Via S. Giosafat, 1974. – 236 с/
650. Куроедов В.А. Религия и церковь в советском государстве. – М.: Политиздат, 1982. – 263 с.
651. Курочкин П.К. Социальная позиция русского православия. – М.: Знание, 1969. – 64 с.
652. Курочкин П.К. Эволюция современного русского православия. – М.: Мысль. 1971. – 270 с.
653. Кучинський М. Літературно-перекладницька діяльність П. Морачевського в оцінці В. Науменка // Сіверянський літопис. – 2000. – № 5 (35). – С. 126–131.
654. Лаврик Г.В. Правові аспекти вирішення релігійного питання в УРСР (20-ті рр. XX ст.) // Український селянин / НАН України Ін-т історії України, Черкаський держ. ун-т ім. Богдана Хмельницького. – Черкаси, 2003. – Вип. 7. – С. 45–47.
655. Лавров Сергей, еп. К вопросу об автокефалии Украинской церкви // Слово. – 1918. – 17 октября.
656. Ларин Сергей, еп. Обновленческий раскол // Вестник Западноевропейского Патриаршего Экзархата. – 1964. – № 45. – 240 с.
657. Левитин-Краснов А., Шавров В. Очерки по истории русской церковной смуты. – М.: Крутицкое патриаршее подворье, 1996. – 672 с.
658. Левицький О. Внутрішній стан західно-руської церкви в Польсько-литовській державі в кінці XVI ст. та Унія // Грушевський М., Левицький О. Розвідки про церковні відносини на Україні-Руси XVI–XVII вв. – Репр. відтворення вид. – Львів: НТШ, 1900. – Львів: Меморіал, 1991. – С. 3–80

659. Леві-Строс К. Структурна антропологія / Пер. з фр. З. Борисюк. – К.: Основи, 2000. – 387 с.
660. Ленін В.І Третій з'їзд // Повне зібр. творів. Переклад з п'ятого рос. видання. – Т. 10. – К.: Політвидав України, 1970. – С. 207–208.
661. Ливанов В. Антирелигиозная пропаганда на Украине // Антирелигиозник. – 1926. – № 5. – С. 39–47.
662. Линдемман К.Э. Прекращение землевладения и землепользования крестьян-собственников. Указы 2 февраля и 13 декабря 1915 г. и 10, 15 июля и 19 августа 1916 г. и их влияние на экономическое состояние Южной России. – М.: Тип. К.Л. Меншова, 1917. – 379 с.
663. Липинський В. Релігія й Церква в історії України. – Філадельфія: Народна бібл. “Америки”, 1925. – 112 с.
664. Липківський Василь, митр. З життя нашої церкви в Сполучених Штатах Америки // Церква й Життя. – 1927. – Ч. 4. – С. 352–367.
665. Липківський Василь, митр. Православна Христова церква українського народу // Церква й Життя. – 1927. – Ч. 1. – С. 12–28.
666. Липківський Василь, митр. Церква й Життя // Церква й Життя. – 1927. – Ч. 1. – С. 3–6.
667. Липківський Василь, митр. Відродження церкви в Україні. 1917–930. – Торонто: Добра книжка, 1959. – 335 с.
668. Липківський Василь, митр. Історія Української Православної Церкви. Розд. VII: Відродження Української Церкви. Із вступом і замітками протопресв. С.В. Савчука. – Вінніпег, Канада: Trident press LTD, 1961. – 181 с.
669. Липский Н. Социалистические идеалы будущего перед судом религии и здравого смысла // Прибавление к Черниговским епархиальным известиям. – 1908. – № 1. – Ч. неоф. – С. 19–21.
670. Лисавцев Э.И. Критика буржуазной фальсификации положения религии в СССР. – М.: Мысль, 1975. – 316 с.
671. Лисенко О.Є. Релігійне питання у теорії та практиці українського націоналізму в першій половині ХХ ст. // Укр. іст. журн. – 2000. – № 6. – С. 29–50.
672. Лисий А. Нарис історії Подільської (Вінницько-Брацлавської єпархії). 1795–1995 рр. – Вінниця, 1995. – 120 с.

673. Лисяк-Рудницький І. Історичні есе. В 2 т. – К.: Основи, 1994. –Т. 1. – 554 с.
674. Ліпковський В., прот. Соборноправність православної церкви. – К.: Кирило-Мефодіївське братство, 1918. – 15 с.
675. Ліпковський В., прот. Хай живе вільна незалежна Українська Православна Церква // Вісті Українського Православного Церковного Собору. – 1917. – 31 грудня.
676. Лойко О.О. Релігійне життя на Поділлі в умовах непу // Наук. записки Вінницького держ. пед. ун-ту ім. Михайла Коцюбинського. Серія: Історія. – Вінниця, 2002. – Вип.IV. – С. 91–94.
677. Лоллий (Юрьевский), еп. Украинская лжеиерархия. (Липковщина) // Богословские труды. – М.: Изд. Моск. Патриархии, 1978. – Вып. 18. – С. 136–179.
678. Лоллий, архиеп. Украинская лжеиерархия (липковщина) // Український Православний Благовісник. – 1926. – №№ 19–24; –1927. – №№ 1–22.
679. Лотоцький О. Соборні крилоси на Україні та Білій Русі в XV–XVI вв. // Записки наукового товариства ім. Шевченка. – Львів: [НТШ], 1896. – Т. IX. С. 1–34.
680. Лотоцький О. Автокефалія. – Репр. відтворення вид. – Варшава, 1935. – К.: АТ Книга, 1999. – Т. I. Засади автокефалії. – 206 с.
681. Лотоцький О. Автокефалія. – Репр. відтворення вид. – Варшава, 1938.– К.: АТ Книга, 1999. – Т. II. Нарис історії автокефальних церков. – 560 с.
682. Лотоцький О. Суспільне становище білого (світського) духовенства на Україні і Росії в XVIII в. // Записки наукового товариства ім. Шевченка. – Т. XXI. – Львів: [НТШ], 1898. – С. 1–46.
683. Лотоцький О. Українські джерела церковного права. – Варшава: Вид-во Укр. Наук. Ін-ту, 1931. – 320 с.
684. Лохматова А.І. Селянське самоврядування пореформеної України в приговорах сільських сходів // Наукові праці історичного факультету Запорізького державного університету. – Запоріжжя: Просвіта, 2003. – Вип. XVI. – С. 41–55.
685. Лошицький О. “Лабораторія”. Нові документальні свідчення про масові репресії 1937–38 років на Вінниччині // З архівів ВУЧК–ГПУ–НКВД–КГБ. – 1998. – № 1–2. – С. 183–227.

686. Лужницький Г. Українська церква між Сходом і Заходом. Нарис історії української Церкви. – Філадельфія: Провидіння, 1954. – 724 с.
687. Лук'яненко Л. Звернення до атеїстів // Українське православне слово. (Банд-Брук). – 1978. – Ч. 1. – С. 10-11.
688. Лукашевич М. Соціологія релігії. – Львів: Укр. академія друкарства, 1999. – 32 с.
689. Л-ць. Богослужбная реформа // Христианская жизнь. – Одесса. – 1906. – № 15. – С. 3–4.
690. Любащенко В.І. Історія протестантизму в Україні: Курс лекцій. – Львів: Просвіта, 1995. – 350 с.
691. М. Г. Нове в тактиці й методах діяльності церковників // Безвірник. – 1931. – № 7–8. – С. 47–48.
692. М. Е. Грозные предостережения Русской Церкви // Український Православний Благовісник. – 1928. – № 6. – С. 75–79.
693. Магочий П. Українське національне відродження. Нова аналітична структура // Укр. іст. журн. – 1991. – № 3. – С. 97–107.
694. Мазюкевич П. Начерк реального шляху до створення Вільної Української Православної Церкви // Вісті Українського Православного Церковного Собору. – 1918. – 5 січня.
695. Мазюкевич П. Христос і Українство. (Начерк реального шляху до створення Вільної Української Православної Церкви). – Звенигородка: Друк. Ш. Фридмана, 1917. – 8 с.
696. Макарий (Булгаков), митр. История Русской Церкви. – СПб.: Тип. Р. Голике (Т. XI: Тип. С. Добродиева), 1864–1886. – Т. I–XII.
697. Макарій, архієп. Православ'я на Україні. – К.: Т-во “Україна”, 1980. – 64 с.
698. Малышевский И.И. Западная Русь в борьбе за веру и народность. – СПб.: Приходская б-ка под ред. В.И. Шемякина. – Т. 1. – 1899. – VIII, 260 с.
699. Малюшкевич Костянтин, архієп. Служіння єпископа в УАПЦ і місце священика УАПЦ в парафії // Церква й Життя. – 1927. – Ч. 7. – С. 99–108.
700. Маринович М. Українська ідея і християнство або коли гарцюють кольорові коні апокаліпсису. – К.: Дух і Літера, 2003. – 544 с.
701. Маркевич Г. Выборное начало в духовенстве древнерусской, преимущественно юго-западной церкви, до реформы Петра I // Труды Киевской

духовной академии. – 1871. – № 8. – С. 225–273; № 9. – С. 484–550.

702. Марочко В.І. Модернізація українського суспільства перехідного періоду 1920-30-х рр.: історико-теоретичний аспект // Український селянин / НАН України Ін-т історії України, Черкаський держ. ун-т ім. Богдана Хмельницького, 2003. – Вип. 7. – С. 144–146.

703. Мацієвич І. По-більшовицькому перебудувати роботу СВБ // Безвірник. – 1934. – № 4. – С. 29.

704. Медзінський В., Гутман І. Імперіалізм і релігія. – [Харків]: Партвидав Пролетар, 1933. – 71 с.

705. Мейендорф І., прот. Православие и современный мир (лекции и статьи). – Минск: “Веснік Беларускага Экзархата”, 1995. – 112 с.

706. Мельгунов С.П. Церковь в новой России. – 2-е изд. – М.: Задруга, 1917. – 14 с.

707. Мизерницький. Церковное движение на Украине // Наша Кузница. Орган Подольского губкома КП(б)У. – 1922. – № 5–7. – С. 9–18.

708. Миколай, митр. Духовне керівництво УАПЦ (Сучасний стан церкви) // Церква й Життя. – 1927. – Ч. 7. – С. 95.

709. Митрополит Тихон Воронежский // Український Православний Благовісник. – 1926. – № 23. – С. 9.

710. Митрофанов Г., свящ. Церковный геноцид в большевистской России: его истоки и их христианское осмысление // Богословие после Освенцима и ГУЛАГА и отношение к евреям и иудаизму в Православной Церкви большевистской России. – СПб.: Высш. религ.-философ. школа, 1997. – С. 114–127.

711. Михайлик М. Українська контрреволюція перед пролетарським судом. Промова на процесі СВУ. – Харків: Юридичне вид-во НКЮ УСРР, 1930. – 40 с.

712. Михайлик. Революционеры. К происходящему Всеукраинскому Церковному Православному Собору // Пролетарская правда. – 1921. – 20 октября.

713. Михайлюк О.В. Про деякі особливості взаємин радянської влади і українського селянства в революційний період (1917 – середина 20-х рр.) // Наукові праці історичного факультету Запорізького державного університету. – Запоріжжя: Прем'єр, 2001. – Вип. XIII. – С. 102–124.

714. Міжконфесійні взаємини на Півдні України XVIII–XX століття / А.В. Бойко, О.М. Ігнатуша, І.І. Лиман, В.І. Мільчев. – Запоріжжя: РА “Тандем–У”, 1999. – 252 с.
715. Міненко Т. Відродження української Автокефальної православної церкви (концепція архієпископа Іларіона) // Вісн. Житомир. держ. пед. ун-ту. – 2002. – № 9. – С. 27–28.
716. Міненко Т. Підпорядкування Київської митрополії Московській Патріархії (канонічні, політичні та національні аспекти) // Церква й Життя. – 1990. – Ч. I. – С. 11–16, 21–23.
717. Місцевий. Водосвяття в м. Межирічі // Духовний сіяч. – 1930. – Ч. 2. – С. 25.
718. Мокрий В. Церква в житті українців. – Львів; Краків; Париж: Просвіта, 1993. – 106 с.
719. Моравский В. Современное положение русской церкви. – Вильно: Изд. Братства Св. Кирилла и Мефодия, 1929. – 35 с.
720. Московский Патриархат. 1917–1977. – М.: Изд. Моск. Патриархии, 1978. – 88 с.
721. Мохор П. Автокефалія Української церкви. – К.: [Б. в.], 1918. – 12 с.
722. Мудрик І. Династія Харитоненків і Православна церква // Людина і світ. – 2002. – № 7–8. – С. 30–33.
723. Мулик-Луцик Ю. Історія Української Греко-Православної Церкви в Канаді: В 4-х т. – Вінніпег: Екклесія, 1989. – Т. IV. – 831 с.
724. На открытом заседании религиозно-философского Общества был заслушан доклад проф. П.П. Кудрявцева “Церковный вопрос на Украине” // Слово. – 1918. – 17 октября.
725. На Украине. Харьковщина // Український Православний Благовісник. – 1926. – № 9. – С. 13.
726. Надтока Г.М. Православна церква в Україні 1900–1917 років: соціально-релігійний аспект. – К.: Знання, 1998. – 271 с.
727. Надтока Г.М. Православна церква і процес українського національного відродження 1900–1917 років. – К.: [Київський нац. ун-т], 1996. – 110 с.
728. Нариси історії української інтелігенції (перша половина XX ст.). – У 3-х кн. – К.: Ін-т історії АН України, 1994. – Кн. I. – 138 с.

729. Наука и теология в XX веке. – М.: Наука, 1972. – 184 с.
730. Наш церковний шлях // Рідна церква. – 1927. – №2. – С. 2–5; – №4. – С. 1–5.
731. Нестуля О. Доля церковної старовини в Україні. 1917–1941 рр. – К.: Ін-т історії України НАН України, 1995. – Ч. 1. – 280 с.
732. Нестуля О. Доля церковної старовини в Україні. 1917–1941 рр. – К.: Ін-т історії України НАН України, 1995. – Ч. 2. – 216 с.
733. Никитенко І., Новосад М., Оксіюк Й. Православ'я на Україні. – К.: Т-во “Україна”, 1985. – 112 с.
734. Нікольський В.М. Національні аспекти політичних репресій 1937 р. в Україні // Укр. іст. журн. – 2001. – № 2. – С. 81–89.
735. Нікольський В.М. Репресивна діяльність органів державної безпеки СРСР в Україні (кінець 1920-х – 1950-ті рр.). – Донецьк: Вид-во Донецького нац. ун-ту, 2003. – 624 с.
736. Новиков М.П. Православие и современность. – М.: МГУ, 1965. – 254 с.
737. Новиков М.П. Тупики православного модернизма. – М.: Политиздат, 1979. – 166 с.
738. Новини з церковно-релігійного життя // Церква й Життя. – 1928. – Ч. 1 (6). – С. 61–68.
739. О волках в овечьей шкуре. (Образцовая проповедь). – Ростов-на-Дону: [Б. и.], 1919. – 13 с.
740. О религии и церкви: Сб. высказываний классиков марксизма-ленинизма, док. КПСС и Советского государства. – 2-е изд. – М.: Политиздат, 1981. – 176 с.
741. Об отделении церкви от государства и школы от церкви.– Харьков: [Б. и.], 1920. – 17 с.
742. Об отношении духовенства русского к князьям с XI до половины XV века. (Сб. статей по русской истории). – М.: [Б. и.], 1858. – 77 с.
743. Общественно-политическая мысль европейского Просвещения / Мещерякова Н.М. (отв. ред.). – М.: Изд. Моск. ун-та, 2002. – 420 с.
744. Огієнко І. Українська культура. – Репр. відтворення вид. – К.: Друк. І. Чоколов, 1918. – К.: Абрис, 1991. – 272 с.
745. Огієнко І.І. Українська Церква. Нариси з історії Української православної церкви: У 2-х т. – К.: Україна, 1993. – Т. 1–2. – 284 с.

746. Оглоблин О. Проблеми схеми історії України 19–20 століття (до 1917 року) // Студії з історії України. Статті і джерельні дослідження. – Нью-Йорк; Торонто, 1995. – С. 47–51.
747. Огляд праці Великих Микільських Зборів Всеукраїнської Православної Церковної Ради 1928 року // Церква й Життя. – 1928. – Ч. 7. – С. 73–92.
748. Огляд праці Малих Зборів ВПЦР, що відбулись 6–8 березня 1928 року // Церква й Життя. – 1928. – Ч. 1 (6). – С. 35–45.
749. Одинцов М.И. Государство и церковь: (История взаимоотношений, 1917–1938 гг.). – М.: Знание, 1991. – 64 с.
750. Одинцов М.И. Путь длиною в семь десятилетий: от конфронтации к сотрудничеству (государственно-церковные отношения в истории советского общества) // На пути к свободе совести / Сост. и общ. ред. Фурмана Д.Е. и о. Марка (Смирнова). – М.: Прогресс, 1989. – С. 29–71.
751. Окунев Я. Сменовеховство в церкви. Харьков: Пролетарий, 1923. – 24 с.
752. Олещук Ф. К 20-летию декрета об отделении церкви от государства и школы от церкви // XX-летие отделения церкви от государства. – М: ОГИЗ – ГАИЗ, 1938. – С. 25–38.
753. Олещук Ф. У наступ на релігію // Безвірник. – 1930. – № 7. – С. 11.
754. Олійник Б.І. Викриття буржуазних фальсифікацій політики КПРС щодо релігії та церкви. – К.: Т-во “Знання” Української РСР, 1978. – 32 с.
755. Опря А. Ставлення православного духовенства України до соціалістичних ідей на початку ХХ століття // Релігія в Україні. Дослідження, матер. – Львів: Логос, 1994. – Вип. II. – С. 79–82.
756. Опря А.В. Церковний лібералізм в Україні на початку ХХ століття // Наук. пр. Кам'янець-Подільського держ. пед. ун-ту. Іст. науки. – Кам'янець-Подільський, 1997. – Т. 1 (3). – С. 245–253.
757. Організоване безбожництво // За соборність. – 1932. – Ч. 4. – С. 8–11.
758. Орловский П., прот. Участие запорожских казаков в восстановлении (Иерусалимским патриархом Феофаном) православной южно-русской иерархии в 1620 году // Киевская старина. – 1905. – ХСІ. – С. 133–141.
759. Очерки развития социально-классовой структуры УССР. 1917–1937 / Кульчицкий С.В., Рыбалка И.К., Турченко Ф.Г. – К.: Наук. думка, 1987. – 238 с.
760. Очищення правдою: Відома і невідома Україна в об'єктиві історії

- XX сторіччя / В.В. Іваненко, А.І. Голуб, О.А. Удод. – К.: Генеза, 1997. – 208 с.
761. Павлов І. Від церкви імперської до церков національних // Людина і світ. – 2000. – № 3. – С. 11–16.
762. Панков Г. П.Я. Светлов і богословська полеміка на рубежі XIX–XX ст. // Людина і світ. – 2002. – № 7–8. – С. 34–39.
763. Панкратьєв А.С. Роль релігійних організацій в боротьбі проти революції 1905 року // Безвірник. – 1931. – № 9–10. – С. 27–31.
764. Папков А.А. Церковно-общественные вопросы в эпоху царя-освободителя (1855–1870). – Спб.: Тип. Лопухина, 1902. – 184 с.
765. Парсонс Т. Современный взгляд на Дюркгеймову теорию религии // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / Сост. В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич. – М.: Аспект Пресс, 1996. – С. 170–190.
766. Паславський І. Берестейська унія і українська християнська традиція. – Львів: Місіонер, 1997. – 64 с.
767. Паславський І.В. З історії розвитку філософських ідей на Україні в кінці XVI – першій третині XVII ст. – К.: Наук. дкмка, 1984. – 128 с.
768. Пащенко В., Киридон А. Більшовицька держава і православна церква в Україні 1917–1930-ті роки. – Полтава: АСМІ, 2004. – 336 с.
769. Пащенко В.О. Держава і православ'я в Україні: 20–30-ті роки XX ст. – К.: [Б. в.], 1993. – 188 с.
770. Пащенко В.О. Дітище ДПУ. До витоків обновленського руху в Україні // З архівів ВУЧК–ГПУ–НКВД–КГБ. – 1994. – № 1. – С. 51–58.
771. Пащенко В.О. Православне обновленство – справа ДПУ // Людина і світ. – 1993. – № 10–12. – С. 34–39.
772. Пащенко В.О. Свобода совісті в Україні: Міфи і факти 20–30-х років / АН України Головна ред. колегія науково-документальної серії книг “Реабілітовані історією” – К., 1994. – 249 с.
773. Пащенко В.О. Трагедія Руської православної церкви крізь долю її єпископів // Наукові праці історичного факультету Запорізького державного університету. – Запоріжжя, 2002. – Вип. XV. – С. 98–111.
774. Пащенко В.О., Нагорна Т.В. Правда і домисли про “істинно-православних” // Культура народів Причорномор'я. – 2003. – №43. – С. 191–194.

775. Перебенесюк В.П. Церква в українському суспільстві: Матеріали соціологічного дослідження. – К.: ВІП, 2004. – 52 с.
776. Персиц М.М. Атеизм русского рабочего (1870–1905 гг.) – М. Наука, 1965. – 224 с.
777. Петров В. Из истории гомилетики в старой Киевской академии // Труды Киевской духовной академии. – 1866. – № 1. – С. 86–124.
778. Петров Н. Что сделал Киевский митрополит Петр Могила для украшения великой церкви Киево-Печерской лавры? // Киевская старина. – 1900. – LXVIII. – Март. – С. 145–147.
779. Петров Н.И. Очерк истории православной духовной школы на Волыни // Труды Киевской духовной академии. – 1867. – № 2. – С. 180–242.
780. Пилявець Л. Автокефалія православної церкви на Україні // Людина і світ. – 1990. – № 5. – С. 19–24.
781. Пилявець Л. Всеукраїнський православний церковний собор Української автокефальної православної церкви, 14–30 жовтня 1921 р. (До 75-річчя з дня відкриття) // Український історик. – 1997. – № 1–4 (132–135). – С. 91–104.
782. Пилявець Л. Хрещениця ДПУ // Людина і світ. – 1992. – № 5–6. – С. 26–29.
783. Пилявець Л.Б. Взаємовідносини між православними церквами в Україні в умовах становлення тоталітаризму // Церква і національне відродження. – К.: [Б. в.], 1993. – С. 78–89.
784. Пилявець Л.Б., Рибачук М.Ф. Автокефалія Православної церкви в Україні // Рідна школа. – 1992. – № 5–6. – С. 65–68; № 7–8. – С. 76–78; № 9–10. – С. 74–75.
785. Пиріг Р.Я. Документи “окремої папки” ЦК КП(б)У як історичне джерело // Український археографічний щорічник. Нова серія. – К., 1999. – Вип. 3/4. – С. 331–343.
786. Пиріг Р.Я. Церква, партія, держава. (Розтаємничені архівні джерела) // Релігійна традиція в духовному відродженні України. Матер. Всеукр. наук. конф. – Полтава: [Б. в.], 1992. – С. 85–86.
787. Платонов Н.Ф. Православная церковь в 1917–1935 гг. // Ежегодник Музея истории религии и атеизма. – Т. 5. О преодолении религии в СССР. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1961. – С. 206–271.

788. Плохій С. Наливайкова віра: Козацтво та релігія в ранньомодерній Україні: Пер. з англ. – К.: Критика, 2005. – 496 с.
789. Подкур Ю. Документи ВУЧК–ДПУ–НКВС як джерело до вивчення релігійного життя в Україні в 20–30-ті рр. // Християнство і культура: історія, традиції, сучасність. – Полтава: [Полтавський держ. пед. ін-т.], 1998. – С. 112–116.
790. Покровский А. Заблуждение или обман // Слово. – 1918. – 16 октября.
791. Покровский А., проф. Автокефалия православной церкви на Украине // Український Православний Благовісник. – 1925. – № 14. – С. 6–12; – № 15. – С. 4–7; – № 16. – С. 7–10; – № 17. – С. 1–3; – № 18. – С. 3–6.
792. Полонська-Василенко Н. Історичні підвалини УАПЦ. – Вид. 2. – Рим: PP. Basiliani, 1964. – 127 с.
793. Поспеловский Д.В. Русская православная церковь в XX веке. – М.: Республика, 1995. – 511 с.
794. Потапчик Н. Комсомол проти релігії за виконання п'ятирічки // Безвірник. – 1930. – № 3. – С. 9–13.
795. Потульницький В.А. Україна і всесвітня історія: Історіософія світової та української історії XVII–XX століть. – К.: Либідь, 2002. – 479 с.
796. Православні священники-втікачі про релігійний терор більшовиків // Духовний сіяч. – 1930. – Ч. 11. – С. 140.
797. Преловська І. Надбання власної ієрархії УАПЦ // Розбудова Держави. – 1996. – № 8. – С. 53–59.
798. Преловська І. Слідчі справи братів Чехівських як джерело вивчення біографій репресованих діячів УАПЦ (1921–1930 рр.) // З архівів ВУЧК–ГПУ–НКВД–КГБ. – 2003. – №1. – С. 258–277.
799. Преловська І. Стислий нарис історіографії УАПЦ // Український церковно-історичний журнал. – 2001. – № 1. – С. 68–89.
800. Преобразование Подольского епархиального историко-статистического комитета в Церковное историко-археологическое общество // Киевская старина. – 1903. – LXXXIII. – Декабрь. – С. 156–157.
801. Про українізацію церкви. – Вид. 4-е. – Лубни: Друк Б. Левітанського, 1917. – 12 с.

802. Рассказ о воссоединении униатов с православною церковью // Волынские епархиальные ведомости. – 1869. – № 2. – С. 58–60.
803. Расторгуева Н.В. До питання про антинародну позицію церкви під час голоду 1921–1922 рр. // Укр. іст. журнал. – 1967. – № 1. – С. 85–89.
804. Ревегук В. ДПУ проти УАПЦ на Полтавщині (20-ті роки) // Християнство і культура: історія, традиції, сучасність. – Полтава: [Полтавський держ. пед. ін-т.], 1998. – С. 119–123.
805. Регельсон Л.Л. Трагедия Русской Церкви. 1917–1945 гг. – Париж: YMCA-PRESS, 1977. – 629 с.
806. Реєнт О. Україна в імперську добу (XIX – початок XX ст.). – К.: Ін-т історії України НАН України, 2003. – 340 с.
807. Реєнт О.П., Лисенко О.Є. Українська національна ідея і християнство. – К., 1997. – 126 с.
808. Релігія в житті українського народу // Записки наукового товариства ім. Шевченка / Збірник матеріалів Наукової Конференції у Рокка ді Папа (18–20.X.1963). – Мюнхен; Рим; Париж: ШТШ, УБНТ, УВАН, УВУ, 1966. – Т. 181. – 222 с.
809. Реферат про переслідування релігії в Радянській Україні в Цюриху // Духовний сіяч. – 1930. – Ч. 19. – С. 260.
810. Рибалка І.К. Сталінізм і розселення країни // Укр. іст. журн. – 1989. – № 10. – С. 12–21.
811. Рибачук М.Ф., Уткін О.І., Кирюшко М.І. Національне відродження і релігія. – К.: Асоціація “Україно”, 1995. – 208 с.
812. Римский С. Российская церковь в эпоху великих реформ. (Церковные реформы в России 1860–1870-х годов). – М.: Крутицкое патриаршее подворье, 1999. – 568 с.
813. Ричка В. Церква і проблема етнодержавотворення у Східній Європі (кінець X–XIV ст.) // Всеукр. Міжнар. Християнська асамблея “Заповідь нову даю вам: любіть один одного” (Іоан, 13, 34). Наук.-практ. конф. Київ, 17–18 лютого 1998 р. Доп., повідомл. – К.: [СП Укр. книга], 1998. – С. 89–91.
814. Різдво Христове. 2000. – Л.: Логос, 2001. – 240 с.
815. Річинський А. Проблеми української релігійної свідомості. – Володимир-Волинський: [Б. в.], 1933. – 280 с.

816. Річинський А. Проблеми української релігійної свідомості. – Київ; Тернопіль: Воля, 2000. – 396 с.
817. Рклицький С. К вопросу о церковной автономии. – Кременчуг: [Б. и.], 1917. – 7 с.
818. Рожицын В. На фронте религиозной контрреволюции // Антирелигиозная пропаганда. Сб. мат-лов. – Х.: Изд. ЦК КП(б)У. – 1922. – С. 168–172.
819. Рожко В.С. Нарис історії Української Православної церкви на Волині (870-2000). – Луцьк : Медіа, 2001. – 670 с.
820. Розов А. Отношение православных западной и южной России к протестантам в XVI в. и первой пол. XVII в. – Вильна: Тип. губ. правления, 1881. – 96 с.
821. Розумний М. Українська ідея на тлі цивілізації. – К.: Либідь, 2001. – 288 с.
822. Романюк В., о. Звернення до митрополита Мстислава // Українська Гельсінкська група, 1978–1982. Док. і матер. – Балтимор; Торонто: Смолоскип, 1982. – С. 598–599.
823. Рубльов О.С. Документальні матеріали ВНК–ДПУ–НКВС як джерело для дослідження церковного життя на Україні в 20–30-х рр. // Релігійна традиція в духовному відродженні України. Матер. Всеукр. наук. конф. – Полтава: [Б. в.], 1992. – С. 95–96.
824. Руденко І. Як безвірники допомагають колективізації (З досвіду на Першотравенщині). – Х.: Книгоспілка, 1930. – 16 с.
825. Руднев М.А. Русский консерватизм второй половины XVIII – начала XX вв. в историографическом осмыслении: проблемы “внутривидовой классификации” // Вісник Дніпропетровського університету. – Дніпропетровськ, 2003. – Вип. 11. – С. 27–32.
826. Русское зарубежье в год тысячелетия крещения Руси: Сб. – М.: Столица, 1991. – 464 с.
827. Русское православие и атеизм в отечественной истории: Сб. науч. трудов / Министерство культуры РСФСР, Государственный музей истории религии и атеизма; Редкол. Л.И. Емельях (отв. ред.) и др. – Л., 1988. – 154 с.
828. Русское православие: вехи истории / Науч. ред. А.И. Клибанов. – М.: Политиздат, 1989. – 720 с.

829. Рутенбург В.И. Реакционная сущность современной клерикальной историографии // Критика новейшей буржуазной историографии / Отв. ред. О.Л. Вайнштейн. – М.; Л., 1961. – С. 150–194.
830. Сецинский Е.И. Церковно-иерархические отношения Подолии к киевской и галицкой митрополиям: исторический очерк // Подольские епархиальные ведомости. – 1899. – № 45. – С. 1070–1076; № 46. – С. 1105–1113.
831. Савельев С. Бог и комиссары (к истории комиссии по проведению отделения церкви от государства при ЦК ВКП(б) – антирелигиозной комиссии) // Религия и демократия: На пути к свободе совести. – М.: Прогресс-культура, 1993. – Вып. II. – С. 164–168.
832. Савчук С.В., Мулик-Луцик Ю. Історія Української Греко-Православної Церкви в Канаді: В 4-х т. – Вінніпег: Екклесія, 1984. – Т. I. – 616 с.
833. Саган О.Н. Національні прояви православ'я: український аспект. – К.: Світ знань, 2001. – 256 с.
834. Самойлович Ю. Українська церква на послугах у національній контрреволюції. (Дослід з історії УАПЦ) // Революція й релігія. Зб. комісії для дослідження реліг. ідеології. – Харків; Київ: ДВУ, 1930. – Кн. 2. – С. 198–302.
835. Самойлович Ю. Церковь украинского социал-фашизма. – М.: ГАИЗ, 1932. – 125 с.
836. Самостійна Українська церква (автокефалія). – К.: [Б. в.], 1918. – 14 с.
837. Сарбей В.Г. Етапи формування української національної свідомості (кінець XVIII – початок XX ст.) // Укр. іст. журн. – 1993. – № 7–8. – С. 3–16.
838. Свенцицкий В., свящ. Война и Церковь. – Ростов-на-Дону: [Б. и.], 1919. – 36 с.
839. Сверстюк Є. Наша мати – Церква Господня // Тисячоліття Християнства в Україні. Урочистості 1988 року / Зінкевич О. (гол. ред.), Солтис Ю., д-р (голова редколегії). – Нью-Йорк: Крайовий Комітет тисячоліття Християнства в Україні, 1992. – С. 15–18.
840. Свенціцька В.І. Український живопис XVI–XVII ст. у контексті візантійських мистецьких традицій та західноєвропейського бароко // Українське бароко та європейський контекст. – К., 1991. – С. 90–95.

841. Світленко С.І. Народництво в Україні 60–80 років XIX століття: Аналіз публікацій документальних джерел: Монографія. – Дніпропетровськ: Вид-во ДДУ, 1995. – 237 с.
842. Світленко С.І. Народництво в Україні: сучасний погляд на проблему // Укр. іст. журн. – 1997. – № 4. – С. 49–58.
843. Сергеев М. Російська православна церква в Україні // Історія релігій в Україні. – Л.: Логос, 2005. – Кн. I. – С. 524–530.
844. Сергійчук Б., Сергійчук В. Проблеми визнання УАПЦ у листуванні уряду УНР та його посольства в Туреччині // Український церковно-визвольний рух і утворення української автокефальної православної церкви: Матер. наук. конф. Київ, 12 жовтня 1996 р. – К.: Логос, 1997. – С. 81–86.
845. “Сети “Обновленного православия” – М.: Русский вестник, 1995. – 256 с.
846. Силантьев В.И. Большевики и Православная церковь на Украине в 20-е годы. – Харьков: Харьковский гос. политех. ун-т, 1998. – 232 с.
847. Силантьев В.И. “Обновленський” рух кінця XIX століття – 20-х років XX століття в російській та українській православних церквах: історіографічний огляд // Історична пам'ять. – 2004. – № 1. – С. 135–143.
848. Сисин Франк. Проблема українського православ'я в СРСР // Сучасність. – 1986. – Ч. 1 (297). – С. 55–68.
849. Скурат К.Е. Финляндская Православная Церковь // Журн. Моск. Патриархии. – 1979. – № 8. – С. 54–57.
850. Сміт Ентоні Д. Національна ідентичність. – К.: Основи, 1994. – 223 с.
851. Смолій В.А., Гуржій О.І. Як і коли почала формуватися українська нація. – К.: Наук. думка, 1991. – 112 с.
852. Снегірьов Г. Набої для розстрілу. (Ненько моя, ненько...). – К.: Дніпро, 1990. – 167 с.
853. Снігур Л.М. Студентство університету Св. Володимира в польському національно-визвольному русі на рубежі 50–60-х рр. XIX ст. // Вісник Дніпропетровського ун-ту. – Вип. 11. – Дніпропетровськ, 2003. – С. 157–162.
854. Современное обновленчество – протестантизм “восточного обряда”. – М.: Одигитрия, 1996. – 312 с.
855. Соколик З. Церква й держава в СРСР, зокрема в УРСР // Збірник праць Ювілейного Конгресу. – Мюнхен: Науковий конгрес у 1000-ліття хрещення

- Руси-України у співпраці з Українським Вільним Університетом, 1988/1989. – С. 792–821.
856. Соколов В. православна церква в роки громадянської війни. – Харків: ДВУ, 1930. – 68 с.
857. Соколовский И.Ф. Проблема взаимоотношения церкви и государства в мировоззрении А.С. Хомякова // Вопросы научного атеизма. – М.: Мысль, 1988. – Вып. 37. Православие в истории России. – С. 213–214.
858. Соловьев А. Кошунственный театр абсурда. К 80-летию образования украинского раскола // Спасите наши души! (Днепропетровск). – 2001. – № 10 (20). – С. 4.
859. Стасів-Калинець І. Тренос в Тисячоліття Хрещення Київської Русі // Тисячоліття Християнства в Україні. Урочистості 1988 року / Зінкевич О. (гол. ред.), Солтис Ю., д-р (голова редколегії). – Нью-Йорк: Крайовий Комітет тисячоліття Християнства в Україні, 1992. – С. 19–22
860. Стахів М., д-р. Українські політичні партії у соціологічному наświetленні. – Нью-Йорк; Детройт; Скрантон: Укр. вільна громада в Америці, 1954. – 105 с.
861. Стеллецкий Н. Социализм, его история и критическая оценка с христианской точки зрения. – К.: [Отт. из “Труды Киевской духовной академии”]. – 1905. – № 8. – 171 с.
862. Степанов И. О “Живой Церкви”. – М.: Московский рабочий, 1922. – 39 с.
863. Степанов И. О правой и неправой вере. Об истинных и ложных богах. – М.: Госиздат, 1921. – 15 с.
864. Степанов И. Почему падает вера и нарождается безверие? – М.: Изд. НКЮ, 1920. – 8 с.
865. Степовик Д. Церква в кайданах. (Боротьба українських християн за свою самобутність у ХІХ ст.). – К.: Фундація ім. О. Ольжича, 1996. – 112 с.
866. Стратонов И.А. Русская церковная смута. 1921–1931 гг. // Из истории Христианской церкви на Родине и за рубежом в XX столетии / Матер. по истории Церкви. – Кн. 5. – М.: Крутицкое патриаршее подворье, 1995. – С. 29–172.
867. Сулима М.М. Грѣхи розмаїтї: епитимійні справи ХVІІ–ХVІІІ ст. – К.: Фенікс, 2005. – 256 с.

868. Сумцов Н.Ф. Исчезающий тип деревянных церквей // Церковная газета. – 1906. – 27 мая.
869. Сутулов Л. Комсомол в борьбе с религией. – М.: Молодая гвардия, 1929. – 79 с.
870. Сухоплюев И. Новый этап в церковном движении // Знамя коммунизма. – 1922. – № 9-10. – С. 71–77.
871. Сухоплюев И. О современном церковном движении на Украине // Агитпропаганда. – 1922. – № 2–3. – С. 91–95.
872. Сухоплюев И. Церковное движение // Партийный работник. – 1922. – № 11–12. – С. 41–58.
873. Сухоплюев И. Церковный раскол // Агитпропаганда. – 1922. – № 6. – С. 67–83.
874. Сухоплюев И. Церковный раскол в России и на Украине // Путь к коммунизму. – 1922. – № 8–9. – С. 189–200.
875. Сухоплюєв І. Ставлення соціалістичних партій II Інтернаціоналу до релігії. – Харків: Пролетар. – 1932. – 310 с.
876. Сухоплюєв І. Українські автокефалісти. – Х.: Червоний шлях, 1926. – 62 с.
877. Тальберг Н. История Русской Церкви. – Т. 2. – Джорданвилл, 1959. – 340 с.
878. Тисячоліття Християнства в Україні. Урочистості 1988 року / Гол. ред. О. Зінкевич. – Нью-Йорк: Крайовий Комітет Тисячоліття Християнства в Україні, 1992. – 524 с.
879. Титлинов Б.В. Молодежь и революция. Из истории революционного движения среди учащейся молодежи духовных и средних учебных заведений 1860–1905 гг. – Изд. 2-е. – Л.: Госиздат, 1925. – 166 с.
880. Титлинов Б.В. Новая церковь. – Пг.; М.: Петроград, 1923. – 85 с.
881. Титлинов Б.В. Православие на службе самодержавия в русском государстве. – М.: ГИЗ, 1924. – 207 с.
882. Титлинов Б.В. Церковь во время революции. – Пг.: Былое, 1923. – 196 с.
883. Титов Ф.И. Русская православная церковь в польско-литовском государстве в XVII–XVIII вв.: В 2-х т. – К.: Т.Н. Корчак-Новицкий, 1905. – Т. 1. Западная Русь в борьбе за веру и народность в XVII–XVIII вв. – 394 с.; – Т. 2. Киевская митрополия-епархия в XVII–XVIII вв. (1686–1797 гг.). – 481 с.

884. Ткач С. Царгород і Афіни. Константинопольський патріархат і Елладська православна церква // Людина і світ. – 2002. – № 10. – С. 15–19.
885. Тойнбі А. Дослідження історії. – К.: Основи, 1995. – Т. 2. – 406 с.
886. Трацяк Я. Беларускае духавенства ў першай палове ХХ ст. // Беларускі гістарычны часопіс. – 1999. – № 2. – С. 42-48.
887. Тригуб О.П. “Обновленський рух” в сучасній українській історіографії (1990–2002 рр.) // Наукові праці.– Вип. 13. Іст. науки. – Миколаїв: Вид-во МДГУ ім. П. Могили, 2003. – Т. 26. – С. 138–143.
888. Тригуб О.П. РПЦ на Півдні України в часи національно-визвольних змагань 1917–1920 рр. // Українська державність: проблеми історії, права, економіки, мовознавства, філософії, політології та культури. Зб. наук. праць: В 2-х т. – Миколаїв; Одеса: Тетра, 2001. – Т. 1. – С. 287–292.
889. Тригуб О.П. Херсонський єпископ Прокопій та обновленський рух Південної України (20–30-і рр. ХХ ст.) // Південний архів. Зб. наук. пр. Іст. науки. – Херсон: Вид-во ХДПУ, 2002. – Вип. ІХ. – С. 91–96.
890. Трифонов І.Я. Раскол в Русской православной церкви (1922–1925 гг.) // Вопр. истории. – 1972. – № 5. – С. 64–67.
891. Троицкий С.В. Размежевание или раскол. – Париж: YMCA–PRESS, 1932. – 150 с.
892. Троицкий С.В. Что такое Живая Церковь? – Варшава, 1927. – 86 с.
893. Турченко Ф., Ігнатуша О. Українська автокефальна // Вітчизна. – 1989. – №12. – С.166–175.
894. Турченко Ф.Г., Турченко Г.Ф. Південна Україна: модернізація, світова війна, революція (кінець ХІХ ст. – 1921 р.): Історичні нариси. – К.: Генеза, 2003. – 304 с.
895. Тюрменко І.І. Державницька діяльність Івана Огієнка (митрополита Іларіона): Монографія / Передмова Н.І. Миронець / Київський ун-т ім. Тараса Шевченка. – К., 1998. – 268 с.
896. Тюрменко І.І. Іван Огієнко (Митрополит Іларіон) // Історіографічні дослідження в Україні / Відп. ред. Ю.А. Пінчук. – К.: НАН України. Ін-т історії України, 2002.– Вип. 12: Визначні постаті української історіографії ХІХ–ХХ ст. – С. 458–508.

897. Тюрменко І.І. Іван Огієнко та його сучасники // Наукові записки / Національний ун-т “Києво-Могилянська академія”. – К., 1999. – Т. 14. Історія. – С. 65–72.
898. У нас. Изюм // Український Православний Благовісник. – 1928. – № 21–22. – С. 243.
899. У нас. Ромни // Український Православний Благовісник. – 1928. – № 17. – С. 199.
900. У середині ворожого табору // Безвірник. – 1930. – № 3. – С. 23–25.
901. Украинский сепаратизм в России. Идеология национального раскола. Сб. / Вступ. ст. и ком. М.Б. Смолина. – М.: Москва, 1998. – 432 с.
902. Українська Автокефальна Церква: Історичний нарис про церковний розкол на Україні. – [Почаїв]: Св.-Успенська Почаїв. лавра, 1995. – 32 с.
903. Українська церква між Сходом і Заходом / Ред. кол.: А. Колодний (відп. ред.), А. Глушак, В. Климов, П. Яроцький. – К.: Центр духовної культури, 1996. – 224 с.
904. “Українське питання” в Російській імперії (кінець XIX – початок XX ст.). Колективна наук. монографія: В 3 ч. / НАН України; Інститут історії України / В.Г. Сарбей (ред.). – К., 1999. – Ч. 1. – 203 с.; Ч. 2. – 488 с.; Ч. 3. – 277 с.
905. Уласевич В. Антирелигиозная пропаганда в городе // Пути антирелигиозной пропаганды. К постановке работы. – Вып. 2 / Под ред. В. Уласевич. – Харьков: ГИЗ Украины, 1925. – С. 39–46.
906. Уласевич В. Раскол тихоновщины на Украине // Пути антирелигиозной пропаганды: К постановке работы – Вып. 2 / Под ред. В. Уласевич. – Харьков: ГИЗ Украины, 1925. – С. 7–19.
907. Ульяновський В. Минуле України через призму історії Православної Церкви: проблеми, уроки, перспективи // Київська старовина. – 2003. – № 5 (353). – С. 3–28.
908. Ульяновський В.І., Шуба О.В. Модернізм і консерватизм руського православ'я. – К.: Знання, 1986. – 16 с.
909. Успенский Н.А., свящ. О поругании святых мощей. – Ростов-на-Дону: [Б. и.], 1919. – 12 с.
910. Уткін О. Українське православ'я в Західній діаспорі // Людина і світ. – 1993. – № 4–5. – С. 56–58.

911. Фаворський В. Церква та національний рух на Україні в XVI–XVII ст. – Харків; Київ: Держ. вид-во України, 1929. – 122 с.
912. Февр Л. Бои за историю. – М.: Наука, 1991. – 629 с.
913. Федорів Ю., о., д-р. Організаційна Структура Української Церкви. – Торонто: Наук. т-во ім. Шевченка в Канаді, 1990. – Ч. 31. – 210 с.
914. Федоров В.А. Русская православная церковь и государство. Синодальный период. 1700–1917. – М.: Русская панорама, 2003. – 480 с.
915. Феодосий (Процюк), митр. Обособленческие движения в Православной Церкви на Украине (1917-1943). – М.: Крутицкое патриаршее подворье, 2004. – 640 с.
916. Филипенко С., свящ. Боротьба за Український Православний Церковний Собор // Вісті Українського Православного Церковного Собору. – 1917. – 31 грудня.
917. Филипович Л.О. Етнологія релігії: теоретичні проблеми, вітчизняна традиція, осмислення. – К.: Світ Знань, 2000. – 333 с.
918. Філарет, патр. Проповіді. – К.: Видавн. відділ УПЦ КП, 1999. – Т. 1. – 536 с.
919. Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. – Репр. воспроизведение 3-го изд. – Париж: YMCA-PRESS, 1983. – К.: Путь к истине, 1991. – 600 с.
920. Форостюк О.Д. Правове регулювання державно-церковних відносин на Донбасі у 1917–1941 роках: Монографія. – Луганськ: РВВ ЛІВС, 2000. – 166 с.
921. Фотиев К., прот. Попытки украинской церковной автокефалии в XX веке // Православная церковь на Украине и в Польше. 1917–1950 гг. Сб. / Матер. по истории церкви. – М.: Крутицкое патриаршее подворье, 1997. – Кн. 14. – С. 9–85.
922. Фудель И. К реформе приходских попечительств. – М.: Ун-тская типография, 1894. – 16 с.
923. Харишин М.В. Історія підпорядкування Київської митрополії Московському патріархату. – К.: Вентурі, 1995. – 176 с.
924. Хвиля А. Автокефалия // Пути антирелигиозной пропаганды: К постановке работы – Вып. 2 / Под ред. В. Уласевич. – Харьков: ГИЗ Украины, 1925. – С. 26–32.
925. Х-ий М. З релігійних часописів // Церква й Життя. – 1927. – Ч. 2–3. –

С. 244–245.

926. Химка І.-П. Греко-католицька церква і національне відродження у Галичині 1772–1918 рр. // Ковчег. Зб. статей з церковної історії. – Львів: Ін-т Іст. Церкви. – 1993. – Ч. І. – С. 73–107.

927. Ходоровський М.Д. Історія масонського руху в Україні другої половини XVIII – початку XIX ст. // Пам'ять століть. – 1999. – № 1. – С. 154–159.

928. Холмский И. Церковь и школа. – Ростов-на-Дону: [Б. и.], 1919. – 11 с.

929. Хомчук О. Церква поза церковною огорожею. Розколи і руйнація Української Православної Церкви в пошуках “константинопольського визнання”. – Чикаго, Іллінойс, США: [Б. в], 2002. – 621 с.

930. Хомяков А.С. Церковь одна. – М.: Изд. Правосл. Св.-Тихонов. Богослов. ин-та, 2001. – 252 с.

931. Хоскинг Д. История Советского Союза, 1917–1991. – М.: Вагриус, 1994. – 510 с.

932. Хотовицький А. свящ. Братства на Україні // Рідна церква. – 1927. – № 6. – С. 2–3; № 9. – С. 1–4.

933. Христианское и национальное сознание // Слово. – 1918. – 4 октябрия.

934. Християнин. Християнство та визвольний рух // Церква й Життя. – 1927. – Ч. 2–3. – С. 206–211.

935. Цвітківський М., прот. Думки про нашу рідну Православну Церкву // Рідна церква. – 1927. – № 8. – С. 1–2.

936. Церковная реформа. Сб. статей духовной и светской периодической печати: По вопросу о реформе. – СПб.: Тип. Э. Арнгольда, 1905. – 572 с.

937. Цыпин В., прот. Русская Православная Церковь. 1925–1938. – М.: Изд. Сретенского монастыря, 1999. – 430 с.

938. Цыпин В., прот. История Русской Православной Церкви. 1917–1990. – М.: Издат. дом Моск. Патриархата “Хроника”, 1994. – 251 с.

939. Цыпин В., прот. О каноническом аспекте обновленческого раскола // Единство Церкви / Богосл. конф. 15–16 ноября 1994 г. – М.: Изд. ПСТБИ, 1996. – С. 222–226.

940. Цыпин В., прот. Обновленчество, раскол и его предыстория // Сети “обновленного православия”. – М.: Русский Вестник, 1995. – Ч. 1. – С. 7–28.

941. Цыпин В., прот. Русская Православная Церковь. 1917–1925. – М.: Изд. Сретенского монастыря, 1996. – 335 с.

942. Ченцов В.В. Політичні репресії в Радянській Україні в 20-ті роки. – Тернопіль: Збруч, 2000. – 482 с.
943. Чефранов О. Активізувати антирелігійне виховання дітей. (До початку нового навчального року) // Безвірник. – 1933. – № 14. – С. 10–16.
944. Чефранов О. Безвірники України на будівництві соціалізму // Безвірник. – 1932. – № 19–20. – С. 9–18.
945. Чехівський В. Досягнення Української автокефальної Православної Церкви // Церква й Життя. – 1927. – № 1. – С. 139–148.
946. Чехівський В. За Церкву, Христову громаду, проти царства тьми. – Харків: Церк. рада першої парафії Української Православної Церкви Миколаївського собору, 1922. – 39 с.
947. Чистович И. Очерк истории западнорусской Церкви. – СПб.: Тип. Департамента уделов, 1882. – Ч. 1. – 220 с.
948. Чистович И. Очерк истории западнорусской Церкви. – СПб.: Тип. Департамента уделов, 1884. – Ч. 2. – 420 с.
949. Чубатий М. Історія християнства на Русі-Україні. – Рим; Нью-Йорк, Вид-во УКУ, 1976. – Т. 2. – Ч. 1 (1353–1458). – 266 с.
950. Шавельский Г., протопресв. Речь, произнесенная в таганрогском кафедральном Соборе 2-го ноября пред торжественным молебствием по случаю 2-й годовщины основания Добровольческой Армии // Церковные Ведомости, издаваемые при Временном Высшем Церковном Управлении на Юго-Востоке России. – 1919. – № 6. – С. 149–152.
951. Шандра В.С. Малоросійське генерал-губернаторство, 1802-1856: Функції, структура, архів / Держкомархів України. УДНДІАСД; НАН України. Ін-т укр. археографії та джерелознавства ім. М.С. Грушевського. – К., 2001. – 355 с.
952. Шаповал Ю. Невідомі документи про УАПЦ у зв'язку зі справою “Спілки визволення України” // Український церковно-визвольний рух і утворення української автокефальної православної церкви: Матер. наук. конф. Київ, 12 жовтня 1996 р. – К.: Логос, 1997. – С. 163–171.
953. Шаповал Ю.І. У ті трагічні роки: Сталінізм на Україні. – К., 1990. – 143 с.
954. Шараївський Н., архієп. До Другого Всеукраїнського Православного церковного Собору // Церква й Життя. – 1927. – № 1. – С. 113–115.
955. Шараївський Н., прот. На новий рік! На щастя України // Вісті Українського Православного Церковного Собору. – 1918. – 5 січня.

956. Шараневич И. Иосиф Шумлянський, руский єпископ львовський от г. 1667 до г. 1708. – Львов: [Отт. из "Временник Ставропигийского института на г. 1897"]. – 1896. – 20 с.
957. Шаталова В. Дай, Боже, окріпнути духом. Третій митрополит УАПЦ // Наша Віра. – 1993. – № 23–24. – С. 8.
958. Шевченко І. Україна між Сходом і Заходом. Нариси з історії культури до початку XVIII століття / Перек. з англ. М. Габлевич. – Львів, 2001.
959. Шейнман М.М. Обновленческое течение в Русской Православной Церкви после Октября // Вопросы научного атеизма. – М.: Мысль, 1966. – Вып. 2. Модернизация религии в современных условиях. – С. 41–64.
960. Шип Н.А. Джерела формування інтелігенції на Україні (XIX ст.) // Історичні дослідження. Вітчизняна історія. Респ. міжвід. зб. наук. пр. – Вип. 16. – К.: Наук. думка, 1990. – С. 84–90.
961. Шип Н.А. Суспільно-політичне і духовне життя українців у складі Російської імперії (XIX ст.). – К.: УАЗТ, 2004. – 100 с.
962. Шип Н.А. Церковно-православний рух в Україні (поч. XX ст.) / НАН України; Інститут історії України. – К., 1995. – 66 с.
963. Шитюк М. Церкви Півдня України у 20-ті роки XX століття // Історія релігій в Україні. – Л.: Логос, 2002. – Кн. 1. – С. 468–477.
964. Шишкин А.А. Сущность и критическая оценка "обновленческого" раскола Русской православной церкви. – Казань: изд. Казан. ун-та, 1970. – 368 с.
965. Шкаровский М.В. Иосифлянство: течение в Русской Православной Церкви. – СПб.: НИЦ "Мемориал", 1999. – 400 с.
966. Шмеман А., прот. Исторический путь православия. 3-е изд. – Paris: YMCA-PRESS, 1989. – 389 с.
967. Шпорлюк Р. Імперія та нації / Пер. з англ. – К.: Дух і Літера, 2000. – 354 с.
968. Шпорлюк Р. Українське національне відродження у контексті європейської історії кінця XVIII – початку XX століть // Україна. Наука і культура. 1991. – К.: Знання. – Вип. 25. – С. 159–167.
969. Шуба О.В. Релігія в етнонаціональному розвитку України (політологічний аналіз). – К.: Криниця, 1999. – 324 с.
970. Щербakov В. Релігійне життя сучасного села // Безвірник. – 1928. – № 8–9. – С. 56–61.
971. Щербань М., о. Правове регулювання церковно-державних відносин у період непу // Історія релігій в Україні. – Л.: Логос, 2004. – Кн. I. – С. 626–634.

972. Щудро П. Профспілки повинні посилити антирелігійну роботу // Безвірник. – 1931. – № 7–8. – С. 5–9.
973. Юхимович В. Новини 1927 р. в релігійній літературі Західної Європи // Церква й Життя. – 1927. – Ч. 4. – С. 369–370.
974. Явдась Митрофан, прот. Українська автокефальна Православна Церква. – Мюнхен; Інгольштадт, 1956. – 228 с.
975. Якимович С. З есхатологічних настроїв // Життя й революція. – 1926. – № 2–6. – С. 113–118.
976. Яковенко Н. Нарис історії середньовічної та ранньомодерної України. – К.: Критика, 2005. – 584 с.
977. Якунин Г. Подлинный лик Московской Патриархии. – Изд. 2-е, пересмотр. и доп. – [М.], [Б.г. и и.], – 35 с.
978. Янів В. Релігійність українця з етнопсихологічного погляду // Релігія в житті українського народу. – Мюнхен; Рим; Париж: [НТШ, УБНТ, УВАН, УВУ], 1966. – С. 186–203.
979. Ярославский Е. Против национализма, против религии. Сб. статей. – М.; Л.: ОГИЗ – Московский рабочий, 1931. – 47 с.
980. Ярославський Е.М. О религии / Подбор текстов, вступ. ст., прим. и общ. ред. М.М.Шейнмана. – М.: Государственное изд-во полит. литературы, 1958. – 640 с.
981. Bociurkiv Bohdan R. Church-State relations in the USSR // Religion in the Soviet State. A Dilemma of Power / Ed. by M. Hayward, W.C. Fletcher. – New York, 1969. – P. 71–104.
982. Bociurkiv Bohdan R. The Ukrainian Autocephalous Church: A Study in Religious Modernization // Religion and Modernization in the Soviet Union / Ed. by Dennis J. Dunn. – Boulder, 1977. – P. 310–347.
983. Bociurkiv B. The Renovationalist Church in Soviet Ukraine, 1922–1939 // Annals of the Ukrainean Academy of Arts and Sciences in the US. – 1961. – Vol. IX, No 1–2/27–28. – P. 41–74.
984. Chrysostomus I. Kirchen Russlands der neuesten Zeit, Bd. I. – Patriarch Tichon, 1917–1925. – Munchen; Salzburg, 1965. – 128 s.
985. Church, Nation and State in Russia and Ukraine / Ed. by G.A. Hosking. – London: Macmillan, 1991. – 357 p.

986. Ellis J. *The Russian Orthodox Church: A Contemporary History*. – Bloomington and Indianapolis: Indiana Univ. Press. – 531 p.
987. Fletcher William. *Study in Survival (The Church in Russia 1927–1943)*. – New York: Macmillan, 1965. – 224 p.
988. Fletcher William. *The Russian Orthodox Church Underground, 1917–1970*. – London: Oxford University Press, 1971. – 320 p.
989. Heyer F. *Die Orthodoxe Kirche in der Ukraine von 1917 bis 1945*. – Köln: Braunsfeld, 1953. – 224 S.
990. Heyer F. *Kirchengeschichte der Ukraine im 20. Jahrhundert*. – Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen, 2003. – 556 s.
991. Kohut Zenon E. *The Problem of Ukrainian Orthodox Church Autonomy in the Hetmanate (1654–1780s) // Harvard Ukrainian Studies*. – 1990. – Vol. XIV. – No 3/4. – P. 364–376.
992. Kortchagin Cl. *La Iglesia Orthodoxa Autocefala Ucrainiana, 1917–1937*. – Madrid: Obra del Oriente Cristiano, 1955. – 148 p.
993. Meyendorff J. *The Orthodox Church*. – New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1981. – 258 p.
994. Plokyh Sergii, Sysyn E. Frank. *Religion and Nation in Modern Ukraine*. – Edmonton and Toronto: Canadian Institute of Ukrainian Studies Press, 2003. – 216 p.
995. Pospelovsky Dmitry V. *History of Soviet Atheism in Theory and Practice, and the Believer*, 3 vols. – New York: St. Martin's Press, 1988. – Vol. 2. – 275 p.
996. Pospelovsky Dmitry V. *History of Soviet Atheism in Theory and Practice, and the Believer*, 3 vols. – New York: St. Martin's Press, 1988. – Vol. 3. – 325 p.
997. Roshwald Aviel. *Ethnic Nationalism and the fall of Empires: Central Europe, Russia and the Middle East, 1914–1923*. – London and New York; Routledge, 2001. – 284 p.
998. Struve N. *Les chretiens en URSS*. Editions du seuil. – Paris, 1963. – 152 c.

ДОДАТКИ

Додаток А

Доповідь єпископа Павла Погорілка про церковні угруповання в Україні та їхні взаємовідносини

16 травня 1924 р.

Д О К Л А Д*

Єпископа Павла ПОГОРІЛКО про церковні групування і їх взаємовідношення

Православна церква на Україні, яка до революції – складала одно ціле з Московською завдяки панувалому централізму церковної влади, зараз розбилася на кілька групіровок різної кількості й інтенсивності. Власне розколювання церкви почалося з мотивів національного самовизначення.. Українці побажали українізації церкви, автокефалії, якою забезпечувались би їх вимоги і соборноправности, на якій вони могли базуватись в протилежність панувалому до цього часу централізму.

Але верхи церкви, вірні традиції царського абсолютизму не були мудрі зрозуміти великий момент революції, а навпаки, рахували своїм довгом підтримати централістичні традиції, які відбивалися в церковній практиці не тільки в системі органів керування, а в єдиній слав'янській мові з московською вимовою. Тому боротьба за мову стала гаслом церковної революції на Україні, з одного боку, а непорушність слов'янської служби навіть в московській вимові, з другого. Перші церковні-мовити-революціонери на Україні не думали про новини і релігійні реформи, їх вабила скоріше церковна минувшина, яка була зв'язана з моментами відносної самостійності української церкви. Вони зареєстрували себе, як спілку парафії Української Православної Автокефальної церкви (УПАЦ) і на цю назву вони тоді мали повне моральне право, бо ніяких відступів від традицій православія вони не робили, і перше, ніж дійти до вчинку самосвятства (себ-то: самочинної висвяти єпископату без участі органів кефаличного освячення – єпископів, вони, навпаки, винесли постанову, що єпископат будуть набувати тільки традиційним способом. А коли місцеві єпископи не погодилися висвятити українського єпископа, то вони вирядили

* Тексти документів подано мовою джерел. Збережено орфографію документів. Очевидні описки та орфографічні помилки виправлено без застережень. Непрочитані та пошкоджені фрагменти текстів позначено трьома крапками.

двох кандидатів на висвяту до Патріарха Грузинського з відповідним мотивуванням.

Але ці національні децентралізаційні змагання викликали відпір і зневагу з боку верхів церкви, які звикли до денаціоналізаторської ролі при царях і царицях. Керуючи релігійною думкою людності, ці верхи надали виключне значення всьому апарату централізм слов'янській мові з Московською вимовою, патріаршій владі й проявили той Московський націоналізм, з яким вони були зв'язані по крові й вихованню. На Україні найшлись тільки два єпископа – Парфеній Полтавський (українець) і Олексій Баженов в Одесі (великорос), які до національного питання в церкві поставилися в духу рівності і поваги до цих змагань. Решта під видом “охорони древнього православія”, або “готуючи в Комісії точний і достойний переклад богослужбових книжок”, гальмувала справу українізації й шкодила стихійному вияву відродження народу, надіючись на короткий час революції й чекаючи повернення старого, як в національних, так і в соціальних відношеннях (зрівн. сповідь патріарха).

Так виявилися в нас два діаметрально протилежних ядра теперішніх групіровок, які зараз погрожують розірвати клітину української церкви на два окремих образування; обидва вони окрашені націоналістичною фарбою, – одно українською, друге – Московською, – й обидва ставлять позацерковні (національні) задання. Обидва скупчують більш активні, нетерпляче націоналістичні елементи з того і другого боку й для обоїх релігія є засіб для досягнення своїх позарелігійних цілей, а релігійні маси – осередок їх впливу.

Українське ядро стало набирати сили під гаслом Україн. мови, яка безумовно має велике релігійно-засібне значіння в церковнім вжитку.

Протилежне ядро, показавши нетерпимість до українського елемента, противопоставило йому традицію минулого державного строя зо всім апаратом церковного централізму під гаслом слав'янської мови з московською вимовою, яка стала засобом задержування мас на ідеалах минулого в позарелігійнім суму за тим пережитим строем, з котрим так органічно була зв'язана церква.

Але звички до реальної допомоги держави відірвали від цього слав'янського ядра, тих, хто шукав її від нової державності, і образувалася нова обновленська державна групіровка що зв'язана з іменем “Живої церкви”. Статут її було складено в духу часу, але ж в широких масах віруючої людності виникло недовірря до її церковності, а з противної сторони пішли провокації про викидання іконостасів, про відміну догматів та інче.

В ініціаторів Ж.Ц. могли бути й щирі наміри, що до оновлення церкви, але необережне захоплення революційними способами боротьби з єпископатом

протилежної течії скомпрометувало її в очах віруючої людности. А крім того під захисний колір Ж.Ц. увійшло багато з тих, що з початку провокували її. Щоб відвести підозріння в живізму, вони потім урочисто, відказалися від оновленських пактів статута і навіть від назви “Живої церкви”, але це не реабілітує в очах народа ні їх течій, ні їх.

Так схематично виникли ті три групіровки, які зараз мають місце в церковнім житті України, але вони зовсім не охоплюють всієї української церкви. Складаючись головним чином з ієрархічних осіб вони не можуть захопити цілковито народні маси, які навіть недостатчно розбираються в їх протилежностях і звичайно кажуть, що розбрат завівся через те, що “архієреї не погодилися”. Тому картина розділення церкви буде повніша для нас тоді, коли ми зауважимо і цю четверту групу народу, як тільки не точніше буде назвати її не групірковою вже, а прямо віруючим народом, на який претендує кожна з зазначених трьох групіровок.

По частях, в залежності з тих чи інших умов пропаганди народ входить в ту чи іншу групіровку, звичайно мало свідомо і потроху реєструється на того чи іншого архієрея.

Але-ж то, що до цього часу 3/4 парафій зостаються не зареєстрованими показує, що народ смутно почуває якусь непевність при виборі групіровки і архієрея.

Може бути, що ця непевненість, або байдужість знаходить почасти від того, що народ не може ще ліквідувати ті взаємовідношення церкви і держави, до яких він звик.

Бо в світогляді Тихоновщини, в яким каявся патріарх Тихон ця ліквідація церковно-державних взаємовідносин лишає пусте місце, і тому Тихоновщина боїться цієї ліквідації, як Торічеллі пустоти.

Золото і сребро, присловуті церковні цінності, храми і ризи, вся матеріальна оболонка, яку звичайно одягають вияви релігійного духу з переходом до держави, як властниці всього матеріального, всього набутого спільною працею, як раз залишають ту пустоту в житті людей, яку вони не мають чим заповнити, коли вони за довгі часи матеріалізації в умовах буржуазних прагнень відвикли від того, що церковною цінністю повинне бути серце, а не золота чаша, широта й величність духу людського, а не просторість храмів, цінність самої людини, а не того, що вона одягається і що набувається нею (нагорня проповідь).

Історично гвавтовні викрики на цю тему Ж.П., правда, віщали і про якусь небезпеку, але від Ж.Ц. люде в нас кидались в ростіч і не хотіли дослідити причини гвавту в чим суть нових взаємовідносин церкви і держави.

Зато практика самосвятства дає надзвичайно багато матеріалу для зовсім перевернутої уяви про ці взаємовідносини, напрямку не відокремленості, а зв'язку й допомоги, влади – при наймі на місцях.

Цілий ряд вчинків Сивівківської Самосвятської парафії, рада якої звичайно складається з сільради і Комнезаму, напруязі 7 м. був направлений на знуцання з другої рел. громади БОПУПАЦ при повнім ігноріванні распоряджень влади про поділення церкви в черговій службі.

Райвиконком два рази складає протокола про закриття за це громади і передання суду винуватців, але це не мішає релгромаді цілий піст не пускати до церкви парафіян другої, робити распорядження про незаконні захоплення приносів з церкви на 3-й день Великодня і знуцатися з шлюбних релгромади Братського Об'єднання, не допускаючи священника до церкви в день його черги, і примушуючи молодих всякими погрозами вінчатися в “самосвята”. Обшукування і реквізиція прекметів першої при виконанню домашніх треб зневага до антиминса, який в очах віруючого має значіння святині (Малі Хуторі), недопускання до церкви в дні посту (Н. Прилука) безпітставний з метою знуцання, арест єпископа і священників, (Соболівка) і багацько другого подібного, хотя це і робиться самосвятами, але при виключній участі місцевої влади і комнезамів і тому відноситься народом до влади взагалі. Правда ці всі дії охоронителів громадського спокію найкраще стверджують віру людности, внідряють в них свідомість мучеництва за віру, але на жаль виховують в народній душі глухий протест і обурення проти Радвлади. А в де-яких місцях таки утиски викликали протести в формі грубої расправи з самосв'ятами й чуть не з представниками влади (Могилівка).

Таке реальне взаємовідношення й життьовна роля виявившихся трьох группировок (“Тихонівщина”, “самосв'ятства” і “Живої церкви”) в осередку віруючого народу. Але-ж ми минаємо схоластичні змагання про благодать, які виникли на ґрунті боротьби з самосв'ятством, провокацію, про викидання ікон живою церквою, та яко-би зміну догматів, про спасительність слав'янської служби і релігійного формалізма.

На цей раз ми почнемо з світогляду народа. Народ наш визнає себе православним і не хоче зрадити православній церкві – а православна церква догматично єдина у вселенськім осягу (по формуліровці Никео-Цареградського Символа віра єдина, свята, соборна і апостольська). По мотивах не

догматичних, а практично життєвих (національно-побутових), вона ділиться на взаємно-автокефальні церкви, які всі об'єднуються не зовнішньою владою, а преємством віри, священства і церковної влади. Преємством віри забезпечується єдність певного християнського світогляду віруючих. Преємство священства визначається релігійним моментом Кафолічного, себто: вселенського освячення в Христі (як особистої відданості Голові XI вселенського єднання в здійсненню начал любови й правди. Преємством церковної влади забезпечується всецерковна організація й моральна дисципліна.

Ці три начала об'єднують всі помістні церкви в єдину вселенську церкву, яка є наднаціональна, хоч і базується на конкретних національних виявах її в окремих автокефальних церквах. Начало вселенскості, або кафолічності, не може бути викинуто з уваги православно віруючого. Порушення його є порушення основи православ'я – кафолічної єдності – складає ересь, що дословно значить розділення – від вселенської церкви, або розкол в обсягу дисципліни помістної церкви. Приводимо ці терміни, як і термін “самосвятство” в прямім і точнім значенні виразу повного поняття, а не в переноснім значенні ганьби – якого ці слова набувають в фанатично настроєних людей. З цього боку після жовтневого з'їзду 1921 р. ті, що прийняли поставлену там ієрархію, порушили вселенську єдність, бо вони порушили не тільки преємство церковної влади, а і преємство священства а жива церква зробила порушення преємства церковної влади від собора єпископом України 22 р., так само, як Тихонівська течія до повернення Московського церковного централізму є теж розколена в другому напрямку. А керуючим постановами зазначеного собора єпископів 22 р. автокефалія, соборноправність і українізація та оновлення церковного життя по вимозі часу і в згоді з церковними канонами. Відступ від цих постанов є нехтування церковної влади цього собору, а захоплення церковної влади на Україні помимо цього собору складає формальну причину розкола Української церкви. Щоб відновити єдність церкви, треба відновити порушене преємство церковної влади, тоді не буде тих суперечок, якими зараз сточується ця справа, Але взагалі боротьби розгорілися пристрасти й трудно уявить собі, щоб люди могли легко визнати свої помилки для взаємного погодження.

Братське об'єднання української православної автокефальної церкви з канонічно преємственим єпископом (БОПУПАЦ) веде як раз ту середню лінію, яка від кожної течії відрізує те, що преємлемі з канонічного боку, і з боку культурних вимог історичного моменту відродження українського народу та нової соціальної будови його, трудового життя.

Братське об'єднання не складає нової релігійної групування, ворожої другим, бо воно опирається на каноничним ґрунті постанов собору 22 року, які визнається всією української церквою, як складений в єпископів ще до їх розділення на взаємно ворожі течії, при дорадчій участі депутатів всієї України. По постанові цього канонично-авторитетного собору Братське об'єднання шукає й оновлення церковного життя по вимозі часу й в згоді з основними канонами церкви, воно прагне до піднесення правдиво-християнської моралі й звільнення її від наслідків впливу минулої державности її буржуазного укладу життя. До революції воно підходить з боку культурних здобутків її й засвоєння цих здобутків в євангельським освітленню (статут III/I). Головному мотиву нового соціального строя, трудовому началу, воно надає значіння морального фактора в будові церкви трудящих і знеможених по слову Христа й хоче весь зовнішній устрій церкви перевести в організацію трудовництва з правами трудового громадянства, без клерикальної замкнутости, в безкласовій рівності, з цуранням всякого визиску людини людиною (статут III/2). До влади воно ставиться з повагою достоїнства її, як народнього представництва, в свідомості й свого достоїнства й своїх обов'язків не за страх, а за совість перед нею, як перед владою трудящого народа, з якого воно складається (ст. IV).

Братське об'єднання хоче дивитись в очі владі трудящого народу прямо й чесно, не запобігаючи особих привілей, а лиш домагаючись визнання громадських своїх прав нарівні за всіма елементами трудящого народу.

До своїх вольних чи невольних, свідомих та несвідомих противників воно ставиться по принципу ідейної боротьби власним прикладом, моральним впливом, словом і наукою во ім'я єдиної істини з пошаною і любов'ю одного до одного (ст. III, 2, 9). Своє реальне відношення до віруючого народа воно бажає провести в церковній організації віруючих на цих началах на з'їзді їх, коли точно виявиться в цифрах відношення до ідей братського об'єднання, бо зараз братське об'єднання ще не вийшло з туману провокацій, інсинуацій, ворожих нападів тих, хто в нім бачить свого противника й тому цифра парафій, що реєструються на нього, поки мало показані. По них не можна робити ніяких висновків вперше через то, що 3/4 загальної кількості парафій не зареєстровані (останні Бершанські реєстрації під ч. 580-583 з 2 ½ може тисяч загальної кількості релігійних громад всіх ісповідань Поділля, а друге, братське об'єднання чекає своєї фактичної організації на з'їзді. Від Радвлади, чи на місцях, чи в центрі, братське об'єднання вимагає тільки справедливого відношення до своїх членів во ім'я законності і достоїнства самої влади, а від

братів, що ідуть до своєї цілі другим шляхом, воно вимагає не порушувати братських відношень і не насилувати релігійної совісті за ради національної і суспільної єдності. Не ворогуючи ні з ким, братське об'єднання вірить в правоту свого діла й хоче об'єднати для творчої праці в сучасних умовах соціальної будови життя на національних началах відродженого українського народу всіх, до якої би групування вони не належали, хто ставиться релігійно до переведення в життя любови й правди, і тих хто ці начала щиро приймає за для їх самих.

Але-ж цим братське об'єднання не хоче розпорошуватись і загубитися в суперечностях крайності різних групувань і тому воно остаточно відмежовується: 1) від “Тихонівщини” зо всією її ідеологією від якої зрікся і сам Тихон патріарх, 2) від самосвятного начала священства як цілком протилежного православному началу преемства і відпустних йому наслідків від вузького націоналізму від розривом вселенської єдності і від всяких аморальних засобів боротьби в церкві. 3) від порушення начала преемства церковної влади що веде до церковної дезорганізації і падіння дисципліни. А виникше порушення повинно бути виправлено доброю волею порушивших, або канонічно зібраним всеукраїнським собором, який може бути скликаний тоді, коли фактично з'організуються всі часті розбитої тепер української церкви, на якому вони повинні зійтись.

Ми визначаємо не тільки ідеї й начала об'єднання, а ще й точну мову, яка могла би бути спільною, бо неточна мова родить непорозуміння і суперечки. Крім того вживання слів в неточнім розумінню вводить людей в заблуд. Термін “самосвятство” вживається нами як самий точний технічний вираз начала цілком протилежного началу преемственного освячення (аналогічно терміну самонародження, себ-то: виникнення життя в умовах данної групи явищ, без передачі жизненного начала від попередніх, або сторонніх явищ, в протилежність спостережному факту походження живого від живого).

Самосвятне начало не є начало православної церкви, а тому ті що свідомо приймають його, не можуть рахуватися православними по розумінню вселенської єдності і тому не можуть вони приймати участі в цих релігійних відправах, які набувають sacramentalної сили в умовах кафедральної єдності священства. Є думка що присутність в організації єпископа робить її православною, а самосвятство має своїх єпископів. Дійсно православна церква присутність єпископа рахує необхідною умовою церковної організації “без єпископа нема церкви” (тер. Т.). Але діло навіть не в назві й не формі, а в тім що єпископ є орган освячення вселенської церкви, через котрий всяка церковна

організація єднається з вселенської церквою і набуває сили для дальшого духовного росту. Коли такого каноничного і кафеолічного сакраментального уповноваженого органа не має, то визнання церковною громадою за єпископа кого не будь без канонично кафеолічних повноважень не дає їй певности бути православною. З цього погляду й назва українська православна автокефальна церква УПАЦ – відносно групи що порушила преємство кафеолічного священства, є не більше, як тільки знак під яким вона зареєстрована ще тоді коли вона не поривала зв'язку з вселенською церквою в преємстві священства.

Так цілком об'єктивно визначаються взаємовідношення двох протилежних поглядів. Вони можуть бути полагожені тільки на соборі. Відступ від постанов собору 22 р. і порушення преємства церковної влади робить дісціплінарний розкол в осягу української церкви який може бути ліквідований через каноничне єднання єпископів і із парафій, які за ними пішли.

Але встановлюючи точні відношення в межах релігійних переконань. Братське об'єднання прагне до полагоження взаємних відношень навіть у випадку незгоди зійтися на канонічнім ґрунті, а саме по 10 вихідній точці свого статута, – на началах позаісповідної рівності всіх перед богом по релігійному мотиву й перед законом по суспільно громадянських мотивах, щоб пропаганда ідей провадилася не нападними засобами й насильством, а способом вільного переконання. Вважаючи на те, що релігійні суперечки посилюються участю органів місцевої влади, необхідно перше всього, щоб влада на місцях ліквідувала старорежимну зв'язь церкви і держави, щоб вона не вмішувалась в церковні права і як влада, була безстороння до різних течій в умовах законності і не користувалася релігійними суперечками для виявлення свого відношення до релігії, а дбала про полагоження суспільних відношень в межах законности, бо тільки в умовах задоволення й спокою можливе ідейне засвоєння масою культурних здобутків Революції й творчо переведення їх в нове життя. Щож до світоглядів, то в новім життю складуться нові світогляди по путі до єдиної істини.

Оригінал п. єпископ Павел Погорілко 16/V–24 р.

З оригіналом згідно:

Секретар Губліквідкому

Сідельник

Додаток Б

**Протокол організаційної сесії Собору Православних Єпископів усієї
України у м. Лубни зі створення Соборно-Єпископської Церкви**

4–5 червня 1925 р.

ПРОТОКОЛ

ЗАСІДАННЯ СЕСІЇ СОБОРА ПРАВОСЛАВНИХ ЄПИСКОПІВ УСІЄЇ
УКРАЇНИ, ЩО ВІДБУЛАСЯ В М. ЛУБНАХ, НА ПОЛТАВЩИНІ, РОКУ
БОЖОГО 1925-ГО. 4-5 ЧЕРВНЯ МІСЯЦЯ З ДОЗВОЛУ РАДВЛАДИ.
(ТЕЛЕГРАМА ЗАМ.НАРКОМВНУТРСПРАВ ДО ЛУБЕНСЬКОГО
ОКР.АДМІНВІДДІЛУ Ч. 8844).

В засідання беруть участь: 1) Феофіл, Єпископ Лубенський, 2) Павел, Єпископ Кам'янецький, 3) Сергій, Єпископ Золотоноський, [4)] Сергій, єпископ Сновський.

На тому засіданні присутні: Іоанікій, Архієпископ Катеринославський і Донецький, делегати від Лубенського Вікаріального З'їзду, делегати від Харківщини, Катеринославщини й Донеччини, представник од Єпископа Варлаама /Лазаренка/.

Сесію Собора відкрив Єпископ Феофіл 4-го червня о 10-й годині в Торіцькім Соборі. За голову Сесії Собора одногосно обирається Єпископ Павел.

За секретарів: Протоієрей Н. Базілевський і Протоієрей Н. Лук'янов.

С л у х а л и: 1. Єпископ Павел оголошує відновлення Сесії Собора Єпископів України, потверджуючи стояння Собора Єпископів на ґрунті своїх постанов 1921 р. Вітає Собор, як початок замирення та відродження Української Православної Церкви. Висловлює подяку Радвладі за дозвіл на скликання Собора й запевняє Владу в тім, що Українські Православні Єпископи по-ширості йдуть назустріч Радвладі в її боротьбі за трудовий Український народ. Церква є громада “Трудящих і знеможених”, що гуртуються навколо Христа, який подає їм життя вічне.

У х в а л и л и: 1. Собор підтримує думку Єпископа Павла.

С л у х а л и: 2. Зачитуються одержані Собором телеграми:

1) “Парафії Братського об'єднання Проскурівщини вітають 1-й Канонічний Собор Єпископів України, молитовно бажаючи йому успіху в Святім ділі замирення Церковного життя. Протоієрей Криженівський”.

2) “Вітаємо бажання відновлення Канонічного Собора Єпископів України; нехай укріпить Вас Господь у непохитнім стоянні на канонічному ґрунті. – Подільське єпархіальне управління”.

3) “Віруючі душі юнацтва Проскурівщини вітають Собор Єпископів – Боговдохновенного Миротворця, бажаючи шаноби нашій Церкві. Старчук, Крижанівський”.

4) “Дякую, не приїду, благаю Господа, щоб ізберіг своїх вірних у єдності. Архієпископ Григорій”.

5) З Кобиляк: “Рад приехать, да Высокопреосвященный Владыка не благословляет. Епископ Николай”.

6) Привітання представника Бахмутської Округи Протоієрея Леонтія Яржанського. Підписи додаються.

7) Привітання представника Церковних громад м. Катеринослава, додається.

8) Привітання представників м. Харкова

У х в а л и л и: 2. Телеграми прийняти до відома і за привітання дякувати.

С л у х а л и: 3. Представник Єпископа Варлаама (Лазаренка) пред’являє свої документи й заявляє, що він є Тихонівської орієнтації й не визнає Собора єпископів України 1922 р.: і в той самий час просить допустити його до участі в Соборі.

У х в а л и л и: 3. Беручи на увагу, що Єпископ Варлаам належить до іншої церковної орієнтації й що його на Собор у Лубні не запрохувано, ще й з інших причин, зв’язаних із його хіротонією на Єпископа, представника його на Собор не приймати.

С л у х а л и: 4. Канонічність Української Автокефальної Православної течії, що ґрунтується на постановах Собора Єпископів усієї України 1922 р. (Історично-генетична преємственність кафолічного Священства й Церковної влади)

У х в а л и л и: 4. Згідно з постановою Всеукраїнського Православного Церковного Собора 1918 р. Керівничим органом Української Церкви є Священий Собор Православних Єпископів усієї України, і всі Православні українці мусять коритися цьому органу та його постановам.

В 1922 р. цей Собор Єпископів України став на шлях автокефалії, себто повної незалежності в ділах внутрішніх єднаних Єпископів усієї України; 3) Собор Єпископів 1922 р. уголовлявся правомічним представником Московського Патріарха – екзархом Михаїлом; 4) Ці постанови констатовані Патріархом у його грамоті від 24 Березня 1924 р. № 145, у якій і сам Патріарх ставиться до Української церкви, уже як ставшої на автокефальний шлях.

Відмінити постанови Собора Єпископів 1922 р. при даних умовах роз'єднання Українських Єпископів, які пішли по різних напрямках, неможливо, і спроби декого знехтувати їх, або надати їм “некий смисл”...всупереч їх ясній формульовці є недостойне Церкви політиканство, а тому постанови Собора Єпископів України 1922 р. є єдиний канонічний ґрунт життя Православної Церкви на Україні до канонічного Всеукраїнського Собора, і сучасне Засідання в м. Лубнах є цілком законно встановлена Сесія Собора Єпископів України.

С л у х а л и: 5. Канонічність Єпископів – членів ініціативної групи скликання Собору Православних єпископів України. Ініціативна група, що склакає Собор Православної Єпископів України і до виявлення певного складу його виконує обов'язки цього Собора, складається зз таких осіб: 1) Феофіл, Єпископ Лубенський та Миргородський, 2) Павел, Єпископ Кам'янецький та канонічних українських епархій усього Поділля, 3) Сергій, Єпископ Золотоноський та Пирятинський, 4) Сергій, єпископ Сновський та українських канонічних парахвій Чернігівщини. Канонічність Єпископа визначається трьома моментами, зазначеними в 4 прав. I Всел. Собора, в 3 прав. VII Всел. і в 1 ап. прав., а саме:

- 1) обрання Єпископами “тоя области”.
- 2) хіротонією двома або трьома Єпископами. (без указания области).
- 3) затвердження керуючими “тоя области”.

Канонічність Єпископа Феофіла та Єпископа Сергія Золотоноського не виклакає у ворожих колах сумніву: обидва вони мають обрання від Собора Єпископів України, перед хіротонією давали обіцяння в усьому повинуватися Св. Собору Єпископів Української Православної Автокефальної Церкви, отримали хіротонію від Православних Єпископів і мають грамоти від Собора Єпископів України. Що ж до Єпископа Павла (Погорілка). То, вважаючи на безпідставні, а може й злонамірні-навмисні заходи з боку деяких ворожих Церковних групвань, на підставі документальних даних даються такі пояснення: Єпископ Павел: 1) обраний Собором Православних Єпископів України 1922 р. на Єпископа Кам'янецького, що відповідає вимозі 3 прав. VII Всел. Собора та інших – аналогічних, 2) хіротонісаний трьома Єпископами, що тоді під заборону Патріарха не були. Хіротонія відбулася 15-28 Січня 1923 р., а заборона Митрополіта Антонія, що хіротонісав Єпископа Павла, сталася 2-го Квітня 1924 р. за № 180, 3) затвердження Єпископа Павла, за Єпископа Кам'янецького з наданням йому права керування канонічними українськими парахвіями Поділля та прийяття його до церковного єднання Православними єпископапами Поділля, учинено актом 10 Лютого 1923 р. ч. 52 в м. Вінниці.

ЗАУВАГА: Єпископ Олександр (Раєвський), висвячений тим же Митрополітом Антонієм, що брав участь на другий же день після своєї

хіротонії в хіротонії Єпископа Павла, зараз прийнятий Патріархом до церковного єднання, як дійсний Єпископ.

Єпископ Сергій (Іваніцький), висвячений Єпископом Феофілом та Єпископом Павлом на підставі належних виборчих документів, обраний по згоді 3-х Єпископів при канонічності Єпископа Павла – теж канонічний.

У х в а л и л и: 5. На підставі переглянутих документів Собор Єпископів визнає, що як по обранню, так і по хіротонії та затвердженню органом керування Української Церкви усі чотири Єпископи, що складають ініціативну групу, і зокрема, Павел Погорілко та Єпископ Сергій Іваніцький – цілком канонічні.

С л у х а л и: 6. Канонічність Архієпископа Іоанікія, та його приєднання до Собора Єпископів України. Архієпископ подає Собору канонічну заяву, в якій визнає Собор Єпископів 1922 р. за дійсний і єдиний вищий орган керування і Українській Автокефальній Церкві з канонічною ієрархією, до склання Всеукраїнського Помісного Церковного Собора.

Подаються документи від Патріарха й від Єпископа Володимира, що торкаються особи Архієпископа Іоанікія. Представники Катеринославщини й Харківської парахвії виступають із своїми поясненнями про призначення до них Архієпископа і про відношення до Єпископа Володимира. Подеється при цьому програма роботи наміченої Харківською ініціативною групою при Мироносицькій церкві м. Харкова по організації церковного управління на Україні, від 12 травня 1925 року, підписаний і Архієпископом Іоанікієм. З доповіді Архієпископа Іоанікія, ствердженої документами, видно, що його обрано в 1921 р. Собором Єпископів України на Єпископа Бахмутського, викарія Катеринославської єпархії, хіротонісовано 4-ми Православними Архієреями й затверджено Православними Єпископами на свої катедри в Бахмуті. Що Архієпископ Іоанікій до цього часу належав до Патріаршої церковної юрисдикції та в доручення Патріарха керував Харківщиною й Катеринославщиною; в останній час був переведений Патріархом на Єпархіяльного Архієрея в Омськ. Цей перевод був проти волі самого Архієпископа Іоанікія, і проти бажання його пастви. Крім того, приймаючи на увагу конституцію Української Церкви по Собору 1918 р., згідно якої Патріарх не має права самовласно переводити Архієреїв автономної Української Церкви. Архієпископ Іоанікій не визнавав цього переводу за канонічний акт і залишився мешкати в Харкові; за це останнє Патріарх пропонував Архієпископові “воздерживаться от совершения Богослужения в епархиях Харьковской и Екатеринославской”. Після цього Архієпископ Іоанікій брв участь у похороні Святішого Патріарха Тихона, й разом із другими Архієреями підписав акт обрання Митрополіта Петра містоблюстителем Патріаршого Престола.

Голова Собора Єпископ Павел запитує, чим викликаний був виступ Архиепископа Іоанікія в Києві супроти автокефального стану Київської Церкви в напрямку повернення до Патріарха, на що архиепископ Іоанікій відповів що на це йому було дане доручення від Патріарха, і навіть показав Наказ від 25 березня 1924 р. за № 146, за власноручним підписом і печаткою Патріарха. Наказ читається. Звертають увагу на те, що цей наказ Патріарха, виданий окремій особі, цілком перечить грамоті, яку Патріарх видав напередодні 24 березня за попереднім № 145 “Православній країні”.

Голова Собора Єпископ Павел запитує Архиепископа Іоанікія: зважаючи на те, що формулювання – “воздерживаться от совершения Богослужения в епархиях Екатеринославской и Харьковской” – очевидно зв’язане з переводом Архиепископа Іоанікія на Омську катедру й призначення на Катеринославщину Єпископа Володимира, чи не одержав він, Архиепископ Іоанікій, заборони від Патріарха, доку перебував у його юрисдикції до 11 травня 1925 р., і просить занести відповідь на це в канонічну заяву.

Архиепископ Іоанікій дає писану канонічну заяву, що в ній у “Священослужении не запрещен”.

У х в а л и л и: 6. Приймаючи на увагу, що, як це видно з представлених документів, Московський Патріарх, спостерігши в останній час із боку Архиепископа Іоанікія нахил до відстоювання незалежності Українських Єпископів та Української Церкви від Московської Влади Церковної, саме за це став переслідувати “непокорного Москві Єпископа України”; далі, приймаючи на увагу прохання делегатів Харківщини, Катеринославщини й Донеччини про призначення до них Єпископом Архиепископа Іоанікія, а також, приймаючи на увагу, по Архирейській совісті перед Собором Єпископів, заяву з боку Архиепископа Іоанікія, що він зараз під заороною канонічної влади церковної, до якої до останнього часу належав, не є, і, не маючи офіційних про це повідомлень, Собор Єпископів України ухвалив прийняти Архиепископа Іоанікія до складу Єпископів Української Церкви й допустити його на засідання Собору з умовою, крім поданої вже заяви, доставити на розгляд Собора Єпископів усі матеріали та документи, остаточно виявляючи ого канонічний стан до переходу його в автокефальну юрисдикцію Собора Єп. України 11 травня 1922 р.

С л у х а л и: 7. Відношення Собора Єпископів до других існуючих на Україні церковних групувань.

У х в а л и л и: 7. Стоячи на ґрунті постанов Собора Єпископів України 1922 р. за канонічну на Україні тесію неможливо визнати: 1) Київську ієрархію 1921 р., як порушившую начало приємства Священства і влади церковної; 2) обновленську течію, яка в 1923 р. знехтувала автокефальний стан

Української церкви та ввела воні вищий орган керування ВВЦУ, а потім “СІНОД”, без історично-генетичного приємства канонічної влади Церковної від Собору Єпископів усієї України; 3) так звану Тихонівську течію, яка не визнає постанов Собора Єпископів 1922 р., стоїть на ґрунті автономії 1918 р., або навіть не визнає Собора цього року та, повертаючи назад, історичний поступ життя Церкви на Україні, утворює в ній церковний розкол. Охороняючи канонічну течію, необхідно строго відмежувати себе від усяких неканонічних відступів, з братерським попередженням і закликом до себе, які так чи інакше зіходять із цього канонічного ґрунту, щоб вони не сходили з нього.

С л у х а л и: 8. Сповідення всіх релігійних угруповань бувш. Всеросійської Церкви про відновлення праці Собора Єпископів України на ґрунті його постанов 1922 р.

У х в а л и л и: 8. Необхідно оповістити про відновлення Сесії Собора Єпископів усієї України на автокефальному ґрунті – усі угруповання на Україні та в Росії, а також оповістити закордонні Православні Церкви через представників Східних Патріархів у Москві.

С л у х а л и: 9. Відношення Собора до сучасної будови трудового життя народа на Україні. в зв’язку з церковно-релігійними завданнями.

У х в а л и л и: 9. Приймаючи в свою релігійну свідомість та в Євангельські освітленні переводячи в життя культурні здобутки соціальної революції, зважати Радвладу, як владу трудящого народа, корити її, та в ідейнім сотрудовництві з народом виконувати не за страх, а за совість свої громадські обов’язки, в той же час ніяк не порушувати у внутрішній церковній будові тих основних церковних канонів приємства віри Православної і кафоличного Священства та влади церковної. якими забезпечується нормальний поступ внутрішнього життя Церкви й зберігається єдність з Церквою Вселенською.

С л у х а л и: 10. відношення Собора до Українських Єпископів, які покинули свої на Україні пастви й емігрували за кордон.

У х в а л и л и: 10. Зважаючи на те, що бувші керовничі Української Церкви до-революційного часу, не помирившись із непереможним ходом історії і нехтуючи змагання українського народа до автокефалії та українізації, ще й досі навіть із-за кордону посягають на керування Українською Церквою, а через то, що Українська Церква певно стала на шлях автокефалії, визнати, що посягання їх утерляли всяку канонічну реальну основу, і що їх місця (посади) по лінії юрисдикції Собора 1922 р. повинні бути зайняті особами, які підлягають цій юрисдикції. Собор не поділяє втручання перебуваючих за кордоном українських Єпископів у політичні справи (Карловицький Собор), бо воно є шкідливе для Церкви Української, про що й доводить до відому цих Єпископів.

С л у х а л и: 11. Недопустимість контрреволюції та взагалі всякого політиканства в Церкві Українській.

У х в а л и л и: 11. Зважаючи на те, що всякін контрреволюційні прагнення шкодять Церкві, бо зводять її з аполітичного шляху, яким вона повинн йти, відводять її від історичної задачі щодо Християнізації сучасного життя, визнати недопустимим як контрреволюційних, так і взагалі політиканських елементів у складі її керуючих органів і духовенства.

С л у х а л и: 12. Українізація Церкви.

У х в а л и л и: 12. Як найкраще знаряддя освітлення людської душі світлом Христовим, – рідна для народа мова повинна вводиться в церковно-богослужбове життя, українізація повинна провадитись поступово, але ж твердо й невідкладно. Коли людність не хоче українізації зараз, допускати службу слав'янську, як попущення, не забуваючи про необхідність українізації в парахвіях з українським населенням. Духівництво не повинне ставитись до українізації вороже, а мусить бути свідомим проводирем її та самому навчатися української мови практично й теоретично, коли вона кому недобре відома. промови повинні бути українські, а в парахвіях з неукраїнським населенням на мові більшості.

Доручити Єпископові Феофілу скласти перекладову комісію, яка збере матеріали, складе зразкові переклади, дбаючи про виробку церковно-української мови, передасть на зтвердження президії Собора, а з розпорядження цього органу та належного благословенства друкувати українські богослужбові книжки й розповсюджувати їх по всіх пархвіях Української Церкви. Таким чином, повинна бути проведена одноманітність Богослужіння по всій Українській Церкві.

С л у х а л и: 13. Організація парафій Районових благочиній, Округових Єпархій та Всеукраїнського Центра – Виконавчого органу Управління Собора Єпископів.

У х в а л и л и: 13. Парахвія існує по зразковому статуту; для участі в вищих органах керування обирає представництво з 3-х осіб – священика й до нього щороку (крім Ради уповноважених) двох представників. Ці представництва парахвій Району складають Районовий (Благочинницький) З'їзд. Районовий З'їзд парахвіяльних представництв обирає Районове керування з Благочинним на чолі і районове представництво з 3-х осіб, у тім числі – одної в пресвітерській сані.

Округовий з'їзд Районових представництв вибирає Округове керування під головуванням Пресвітера й Округове представництво в складі 3-х осіб, у тім числі – одної в священній сані.

Представництво Округу входять до складу Всеукраїнського Церковного Собора, разом із Єпископами і другими представництвами від богословських інститутів, церковно-освітніх організацій, братств, сестринств, монастирів і подібних церковних організацій округового обсягу (Єпископії) і складаються з одної або кількох цілих Округ, а скільки Єпископій – одну соєпископію, або Єпархію.

С л у х а л и: 14. Виконавчий орган Собора Єпископів єсть його президія, якій Собор Єпископів надає свої вповноваження під час перебування членів Собора на Єпархіях між Сесіями Собора (Зрівн. Конституцію 1918 р., ст. 6, розд. 11, § 7).

У х в а л и л и: 14. Виконавчий орган Собора Єпископів складається з Голови і його 3-х заступників та кооптованого Секретаря.

Місце перебування Виконав. Органу – Харків. Голова Викон. Органу є Голова Собора Єпископів – Архиепископ усієї України з мешканням у м. Харкові, хоча він буде й не харківський Єпархіяльний Архиєрей.

С л у х а л и: 15. Поседмичне служіння в одному й тому храмі з Липківцями.

У х в а л и л и: 15. Прохати Державну Владу не допускати Липківців до поседмичного з нами служіння, особливо на одному Престолі, доки Липківці не складуть з себе принаймні половини всієї парахвії. Поседмичне служіння з Липківцями недопустиме для нас через те, що вони не є одновірці наші.

С л у х а л и: 16. Відношення до Священодійства, що совершають Липківці.

У х в а л и л и: 16. Ні “Єпископи”, ні “Священики” Липківці не мають кафеолічного Священства, а тому всі їхні Священодійства не мають Православно-кафеолічного церковного значіння.

С л у х а л и: 17. Вибори Вик. Органу Собора.

У х в а л и л и: 17. Відкласти на кінець Засідання. Архиепископ Іоаникій вносить окрему думку про негайні вибори.

С л у х а л и: 18. Перереєстрація Парахвії.

У х в а л и л и: 18. Парахвії, що визнають Українську Православну Церкву, повинні бути зареєстровані за органами Соборного керування УПЦ. Прохати Радвладу щоби при переході вже зареєстрованих релігійних громад до Української Православної Церкви від релігійних громад вимагалась тільки заява до МЄКОСО від “50” про перехід громади без формальностей нової реєстрації. Прохати Владу реєструвати або перереєструвати до УПЦ тільки ті громади, які до своїх документів додають санкцію районних, Окрегових або Центральних органів нашого Церковного керування. районних, Окрегових або Центральних органів нашого Церковного керування. Назва Нашої Церкви:

“Українська Православна Церква”, а в статутах точніше: “Українська Православна Актокефальна Церква з канонічно приємственою ієрархією”.

С л у х а л и: 19. Відношення до Єпископів, які, живучи на Україні, не стали на ґрунт Собора 1922 р.

У х в а л и л и: 19. Собор єпископів звертається через свій Виконавчий орган до всіх Єпископів, що працюють на Україні, з братерським привітанням, у якому запитати їх: чи приєднуються вони до Собора Єпископів України; коли не приєднуються, то через місяць після запиту рахуватися з ними як із Єпископами іншої церковної юрисдикції.

Архиєпископ Іоаникій залишає Собор і від’їзжає до Харкова, залишивши на Соборі свого Уповноваженого Протоієрея Олександра Кривомаза.

С л у х а л и: 20. Доклад Єпископа Феофіла та Єпископа Сергія (Іваницького) про відношення до них патріарха Московського. Роз’яснення Патріарха від 25 Лютого 1925 р. про Єпископа Сергія Сновського і виклик до Суду Єпископа Феофіла.

У х в а л и л и: 20. Єпископ Феофіл та Єпископ Сергій (Іваницький) перебувають за межами канонічно-адміністративного досягнення Патріаршої Московської Влади, і тому не підлягають Його суду. Докладне канонічне роз’яснення цієї справи Викон. Органу передається для оголошення віруючим.

С л у х а л и: 21. Канонічність скликання Собору Єпископів у м. Лубнах 4-5 Червня 1925 р. з приводу відповіді про це Київських Єпископів Архиєпископу Григорію, переданої в копії ініціативній групі. Скликання Собора Єпископів виходить звичайно від Голови його, що 1922 року був ним Митрополіт Михаїл. Довга і безнадійна відсутність його не повинна вже третій рік припиняти діяльність вищого органу керування Української Церкви, бо через це робиться страшна розруха, за яку мусять відповідати Єпископи Члени цього Собора, коли вони не вживуть засобів до припинення цієї розрухи. Заступник Митрополіта Михаїла Єпископ Макарій перш за все, як видно з листа Патріарха Тихона до Архиєпископа Іоаникія, від 2-го квітня 1924 р. за № 384 і до Архиєпископа Григорія Полтавського, від 23 Серпня 1924 р., має юрисдикцію тільки по Київській Єпархії, а не як голова Собора.

Вдруге, коли до Єпископа Макарія в Листопаді 1922 р. звернувся Єпископ Павел і прохав ужити заходів щодо скликання Собора Єпископів, так він заявив, що він належить до юрисдикції Патріарха і в Соборі Єпископів на началах постанов 1922 р. він не візьме участі. При таких умовах скликання Собора, що, як видно з установчої постанови 1922 р., має право керування в цілокупнім складі своїм і не виділяє з себе окремої керуючої особи, мусить бути скликаний кількома Членами (4 прав. I Всел. і 3 прав. VII Всел. Собора), що керовниче значіння надають 3-м єпископам, які можуть вибрати Єпископа. А тому, коли

ініціативна група до скликання Собора скликала навіть із 4-х Єпископів, то вона має повну канонічну силу до виконання постановленого завдання. Ініціативна група запросила всіх Єпископів, які заявили себе стоячими на ґрунті постанов Собора 1922 р., або співчуваючими, як от Київської: Філарет, Георгій і Сергій; Олександр Одеський, Іоаникій Катеринославський; крім того, були запрошені Григорій Полтавський, що довго стояв на ґрунті постанов 1922 р. і тільки недавно зійшов із него; Ніколай Кобелякський, що був запроханий, але не приїхав завдяки заборони Архиепископа Григорія Полтавського (телеграма). Нарешті, були запрошені Борис Уфимський, Константин Сумський і Онуфрій, що перебували в той час у Харкові й які відмовились тим, що їх Єпархії не належать до Української Церкви. Маючи на увазі тільки відновлення Сесії Собора Єпископів, що припинилося року 1922, ініціативна група не передрішала ніяких постанов, і тим самим залишала Єпископам, яких ізкликалося, вирішити все, що необхідно для відновлення праці вищого керівничого органу Української Церкви. Хто з Єпископів не приїхав, той ясно показав, що він не входить до Собора Єпископів України й не визнає його постанов 1922 р. – значить, належить до юрисдикції Московського Патріарха, а не юрисдикції Собора Православних Єпископів України. Це виключно з того, що на заклик Архиепископа Григорія “відновити автономний стан Української Церкви 1918 р.” (Обіжник 11 березня 1925 р. № 160) вони “приветствуют” ініціативну групу Тихоновського напрямку по такому скликанню, а відносно Лубенської групи запитують про її церковно-канонічні “полномочія”.

У х в а л и л и: 21. А) Визнати діяння ініціативної групи доцільними в сучасних умовах, а скликання нею Собора Єпископів цілком канонічним.

Б) Призначить. Що Єпископи, які не явились для обміркування болючих справ Української Церкви, не рахують себе належними до юрисдикції її законного органу керування – Собору Єпископів, а зараховуються себе до Московської Церкви.

В) Визнати, що відновлення автономного стану Української Церкви, якого домогаються Архиепископ Григорій і співчуваючі йому Київські Єпископи, не може бути прийняте С обором Єпископів України, який продовжує працю 1922 р.

С л у х а л и: 22. Утримання Виконавчого органу Собора.

У х в а л и л и: 22. З добровільних внесків от парахвій, надісланих через органи керування Української Православної Церкви, видавати омісячно Виконавчому органу 360 карбов.

С л у х а л и: 23. Призначення Архиепископа Іоаникія на Єпархію. Заява до Собора від Харківщини, Катеринославщини й Донеччїни.

У х в а л и л и: 23. Залишити Архієпископа Іоанікія Єпархіяльним Архієреєм Катеринославщини з його ранішим титулом “Архієпископ Катеринославський та Донецький” і наданням йому права тимчасово керувати Харківщиною.

С л у х а л и: 24. Заява про возведення Архієпископа Іоанікія в сан Митрополіта.

У х в а л и л и: 24. Заслухавши прохання Катеринославщини та Харківщини про возведення Архієпископа Іоанікія в сан Митрополіта Харківщини, собор доводить до відома прохачів, що сучасний. До Всеукраїнського Православного Церковного Собора, устрій життя Української православної Церкви принципово не припускає підвищення якого б то не було єпископа над іншими. Усі Єпископи: Округові, Єпархіяльні тощо є рівні між собою, й тільки один із них, обраний Собором усіх єпископів, як Голова Собора, є перший Єпископ (Архієпископ) між рівними й уявляє собою Виконавчий орган Собора Єпископів.

С л у х а л и: 25. Доклад представника Архієпископа Іоанікія про хіротонію протоієрея м. Харкова Олексія Вербицького на Єпископа Ахритського.

У х в а л и л и: 25. Принципово не маючи нічого проти хіротонії Протоієрея Вербицького на Єпископа, але ж беручи на увагу те, що Ахтирська Округа не обрала його за Єпископа Ахтирського, – передати справу Виконавчому органу Собора, який продбає зібрати матеріали й остаточно в'яснити справу та зробити належне розпорядження.

С л у х а л и: 26. Обрання Виконавчого органу Собора.

У х в а л и л и: 26. Зберігати принципи Соборності. При відсутності Голови справу ведуть обидва заступники спільно. При розходженні їх, справа вирішується всім виконавчим органом Собора на чолі з Архієпископом усієї України. Згідно з бажанням представників Лубенського Вікаріяльного З'їзду, по волі Св. Собора Єпископів Головою Собора повинен бути давній борець за канонічний устрій Української Церкви та за відновлення Собора Єпископів України Преосвященний єпископ Павел (Погорілко), як висловлено в заяві: “Коли ворожі кола кидають на його хіротонію тінь сумніву її канонічності, ми цілком свідомі цієї канонічності, – побожно підносимо цю хіротонію, як рану від страждання матері – Української Церкви, набуту нами в боротьбі за цю Церкву”.

Заступниками Голови Виконавчого органу обираються Єпископ Феофіл та Архієпископ Іоанікій.

С л у х а л и: 27. Возведення Єпископа Павла (Погорілка) в сан Архієпископа всієї України.

У х в а л и л и: 27. Павел, Єпископ Кам'янецький та канонічних парахвій усього Поділля, з ласки Божої та волі Св. Собора Єпископів України, як Голова Виконавчого органу Собора, возводиться в сан Архієпископа й іменується Архієпископ усієї України.

Всі постанови прийняті по голосуванню одногосно.

Закінчено о 8 годині вечора 5-го Червня 1925 р.

Голова Србора – Єпископ Кам'янецький та Братського об'єднання Українських Православних Канонічних парахвій усього Поділля	ПАВЕЛ.
Єпископ Лубенський та Миргородський	ФЕОФІЛ
Єпископ Золотоносський і Пирятинський	СЕРГІЙ.
Єпископ Сновський та Канонічних парах вій усієї Чернігівщини	СЕРГІЙ.

Секретарі: Протоієрей Н. Базілевський.

Протоієрей Н. Лук'янов.

Державний архів Харківської області. – Ф. Р-845. – Оп. 2. – Спр. 825. – Арк. 2-16. Машинопис. Копія.

Додаток В

Послання Голови Собору Єпископів України архієпископа Феофіла (Булдовського) до духовенства і віруючих “Православним собратьям” про характер правонаступності церковної влади після смерті патріарха Тихона та із закликом на підтримку Собору Єпископів України

17 листопада 1926 р.

Православним собратьям нашим Архипастырям, пастырям и всем верным чадам Церкви Украинской о Господе радоватися.

“Слушай, сын мой, наставления отца твоего”

(Прит. 1, 8)

“Мудрый сын слушает наставления отца”

(Прит. 13, 1)

“Кто хранит наставления, тот на пути к жизни”

(Прит. 10, 17)

Праведный Иов, переживая дни скорби и болезней своих, говорил: “Ужасы устремились на меня, как ветер, развеялось величие мое, и счастье мое унеслось, как облако. И ныне изливается душа моя во мне: одни скорби об’яли меня” (Иов 30, 15-16). Не те ли самые дни скорби об’яли многострадальную Мать нашу Церковь? Она ли не болеет ныне? Нельзя лучше изобразить тяжелых, переживаемых нами скорбных, болезненных дней Православной Церкви Украинской: неверие, ереси, губительный раскол, расшатавшие организм церковный, дополнились бедственным положением собраний наших Епископов, находящихся ныне в безнадежном отсутствии, вдали от нас и епархий своих. И не может верующее христианское сердце не разделять скорби тех, с кем они делили труды молитв и подвигов христианских. И снова встают в памяти скорбные слова Иова многострадального: “ныне смеются надо мною младшие меня летами... Я сделался ныне пищею разговора их” (Иов 30, 1, 9). И невольно перед нами, как некогда перед прор. Иезекиилем, разворачивается многострадальная жизнь Церкви нашей, как свиток, на котором написано: “плач и стон и горе” (Иоан. 2, 10).

В такие тяжелые дни невольно вспоминается прошлое, то доброе прошлое, когда мы, как “мудрые дети” слушали наставления отцов своих и были “на пути к жизни”, – невольно вспоминаются заветы старейшин – патриархов, чтобы “помянув дни древние, поучиться”; в эти дни скорби нельзя не вспомнить и предсмертных наставлений Святейшего Отца Нашего

Патриарха Всероссийского Тихона, который, по примеру ветхозаветных патриархов, оставлявших перед своей смертью потомкам своим мудрые наставления, предохраняющие от путей пагубных, оставил и нам, духовному потомству своему, мудрое завещание, опубликованное в апреле месяце, 1925 г. во всех российских газетах; в нем он, на основании своего жизненного опыта, предостерегал церковь от пагубного увлечения мирской политикой, которая, отвлекая церковь от основной ее задачи – чистого хранения и свободной проповеди чистой божественной истины, вовлекает ее лишь в борьбу партий и ставит под угрозу разрушений. Усматривая в этом вовлечении церкви в мирскую политику главную болезнь времени – подменивание божественной истины ученьями человеческими, – Почивший Первосвятитель, на грани потустороннего мира, в пору наивысшего духовного прозрения, завещал высшим иерархам устройство истерзанной последними нестроениями и расколами Православной Церкви Русской вне мирской политики и сам, в согласии с гражданскими властями, положил начало Священному Синоду и Высшему Церковному Совету особым, составленным на основании соборных постановлений, проектом, которому не суждено было осуществиться только вследствие внезапной кончины Святейшего, передавшего таким образом завершение начатого им дела оставшимся в живых святителям.

Но вступивший во временное управление Церковью Российской Митрополит Крутицкий Петр, один имевший в то время возможность осуществить распоряжение Патриарха в случае его смерти и сам обнаруживший завещание Святейшего, не продолжил начатого почившим Патриархом дела и Церковь обречена была на нелегальное существование (без необходимых центральных и окружных управлений), лишенная вследствие ненормального правового положения, всяких возможностей к планомерной религиозно-просветительной и организационной работе, чем в полноте обладали все другие вероисповедания и группировки, и что так необходимо для правильного течения церковной жизни.

Поэтому на Украине, где, по выражению самого покойного Патриарха, “в значительно большей степени бушевали волны расколов” и побуждали нас, украинцев, к более интенсивной деятельности, скорее других вспомнили “заветы Отчи” и потщились к выполнению их. Группа украинских православных епископов, в которой суждено было участвовать и нашему смиренному, оповестив всех украинских православных епископов и пригласив их для совместной работы, испросила разрешения у гражданской власти и собралась 4-5/VI 1925 г. в тихом, удаленном от пучины нестроений церковных граде Лубнах, под покровительством нетленно почивающего там Патриарха Цареградского, Святителя Афанасия, сидящего Лубенского Чудотворца и

постановила во исполнение определений Всеукраинского Собора 1918 г., собора Епископов в Киеве 1922 г. и указов Свят. Патриарха от 24/III 1924 г. за № 145 и от 25/III 1924 г. за № 146, возобновить, независимо от существующих обновленческих группировок, самостоятельное Всеукраинское Церковное Управление, нарушенное нестроениями последнего времени, а Сов. Власть заявить о своей полной лояльности и полном отречении от мирской политики. И Сов. Власть, не заинтересованная в той или иной религиозной группировке, разрешила легальное существование организовавшемуся, таким образом, “Собору Православных Епископов Украины“, только лишь продолжившему, во исполнение заветов Патриарха, в другой государственной обстановке деятельность отцов Соборов 1918 и 1922 года.

Но иначе отнеслись к этому другие Украинские Епископы, решившие прислушиваться к голосу бездействовавшей Москвы: будучи почти все приглашены на Собор в Лубнах, они отказались от участия в нем по той причине, что этого, по их мнению, “Бог не благословил”.

Но не благословил, как видно, Господь и пути, избранного Москвой, который привел Митрополита Петра к нецерковному делу и нецерковному месту, а церковь потрясли новые разделения.

Оставшимся на свободе российские епископы решили также осуществить завещание Патриарха и, в точном соответствии с постановлениями Всероссийского Московского Собора 1917 г. и с разрешения гражданской власти, организовали 22/XII 1925 г. Временный Церковный Совет под председательством одного из старейших иерархов Высокопреосвященнейшего Архиепископа Екатеринбургского Григория. Но здесь на сцену церковной жизни выдвинулась новая личность – исполняющий обязанности местоблюстителя Патриаршего Престола, уполномочию Митрополита Крутицкого Петра и вопреки правилу Апост. 76-му и правилу Антиохийского Собора 23-му и др., Митрополит Нижегородский Сергей, который единолично запретил весь состав Врем. Высшего Церковного Совета.

Тогда Митрополит Петр, по ходатайству Высшего Церковного Совета, принимая во внимание вновь народившуюся смуту церковную, передал местоблюстительство коллегии из 3-х иерархов под председательством Архиепископа Григория, благословил Врем. Высший Церковный Совет, предложив Митрополиту Сергию сложить свои полномочия, но последний их все же не сложил и до сих пор и, узурпируя церковную власть, продолжает единолично управлять Российской Церковью. Украинский Епископат Московской ориентации, именующий себя “автономным”, признал своим правительством Нижегородского Сергия, а Собору Православных Епископов Украины послал... отлучение без следствия и соборного суда, в полном

противоречии с Апост. прав. 74-м и др., но с утверждения Митрополита Сергия, и тем углубил раскол на Украине. Между тем, были получены вести, что возвращается из Якутии маститый старец, Митрополит Ярославский Агафангел, законный местоблюститель Патриаршего Престола, в точном соответствии с постановлениями Московского Собора 1917 года, грамотой Патриарха от 3/VI 1922 г., посланием от 15/VII 1923 г. и распоряжениями его на случай смерти от 25/XII 1924 г. и 7/I 1925 года; и все вновь стали надеяться, что эта безусловно авторитетная личность будет признана всеми и умиротворит всех своим авторитетным словом. К глубокому прискорбию, этого не случилось, а произошло нечто неожиданное по своей смелости и канонической беспочвенности: тот же украинский Епископат Московской ориентации подал Митр. Агафангелу протест против вступления его в управление Российской Правосл. Церковью с требованием отказа в пользу Митрополита Нижегородского Сергия, это привело к новым разделениям, заставив честнейших из их среды епископов уйти за штат и не сослужить с ними, что, однако, скрывается от народа.

А между тем завещание Патриарха Тихона оказалось чревато последствиями: на Черниговщине, с согласия Пресв. Матвея, Епископа Новгород-Северского и даже (совершенно неожиданно) с благословения бывшего экзарха Украины, Митр. Михаила, от 15/VII 1926 г. возникла православная группировка, решившая вслед за Собором Епископов стать на такой же путь полного отказа от мирской политики, что и выразила в особой декларации по этому поводу на имя Правительства с целью создания нормальной обстановки для правильного течения церковно-религиозной жизни на Черниговщине.

Но тут запротестовали снова те же “автономные” епископы, заявивши, что без них, как “епископского сословия”, никто не имеет права выявлять своего отношения к правительству, и предложившие Черниговцам отказаться от поданной ими Сов. Властью декларации. Таким образом это “епископское сословие” стало на тот же пагубный, нецерковный путь, от которого так предостерегало нас Патриаршее завещание, и который на наших глазах привел церковь в положение хаотического разстройства. Но тяжелее и ужаснее всего то, что вечная божественная истина хитро подменяется ныне человеческими измышлениями, что Церковь, чистая невеста Христова, предается ныне на суд современного общества и государства, как вредная политическая каста, обреченная на страдание и разрушение! Она снова стоит перед Пилатом. От сынов своих ведомая, оклеветанная! Как же мы будем реагировать на это?! Что скажем в защиту Невинной Матери Нашей?! Предадим ли, как Иуда?! В страхе ли разбежимся?! Отречемся ли вовсе от Нея мы, Ей крещенные, Ею от

колыбели взлелеянные, Ею облагодатствованные?! Так неужели же у Матери Нашей Церкви нет детей?! Неужели не снимем с Ея ризы непорочной мирских пятен?! Неужели не засвидетельствуем, что она о “горнем помышляет, а не о земном” (Фил. 3, 20).

Нет! Мы пойдем в преторию и скажем: “Царство (учение) наше не от мира сего”, если бы от мира сего было царство наше, то служители его подвизались бы за него, чтобы оно не было предано Вам. Но они сами привели его на суд к Вам, ибо они “своего ищут, а не того, что угодно Господу Нашему Иисусу Христу” (Фил. 2, 21).

У тех же, кого в сем убогом послании нашем нам пришлось невольно коснуться правдивым словом своим, смиренно просим прощения и зовем (уже не в первый раз) в общую ограду церковную, в общие “объятия отча”, на общую благотворную церковную работу, ибо “единомыслие между ближними – украшение премудрости” (Сир. 25, 1-2). “Станем же любить делом и истиною” (I Иоан. 5, 18).

Быть может, Вас смущают личности некоторых из нас, стоящих волею судеб во главе церковного управления, сделавшихся в разгаре церковной борьбы одиозными, и это мешает нашему объединению?! Поверьте, что мы всегда были далеки от честолюбивых целей, и единственно, что нами руководило в церковной работе, это желание создать нормальную обстановку для церковного строительства, и мы охотно, по выбору всех, уступим место Достойнейшим, с облегчением сказав: “Ныне отпускаешь рабов Твоих, Владыко, по слову Твоему с миром, ибо видели очи наши спасение Твое”.

Не забудем при этом, что прийти в “общие об’ятия отча” для объединенной благотворной работы церковной мы можем только при условии послушания мудрому завету Мудрого Первосвященителя Нашего.

Будем же “мудрыми детьми”, достойными мудрого Отца Своего, ибо только тогда мы будем “на пути к жизни”.

Бог мира и любви да пребывает между всеми нами! Аминь.

Председатель Собора Епископов Украины, Феофил, Епископ Лубенский и Миргородский.

1926 года

Ноября 17 дня.

Додаток Д

Лист Голови Собору Православних Єпископів єпископа Феофіла (Булдовського) до Тимчасової Вищої Церковної Ради (ВВЦС) РПЦ з приводу обрання архієпископа Іоаннікія (Соклоловського) членом ВВЦС та із закликом до поваги автокефального статусу Української Церкви

9 грудня 1926 р.

Временному Высшему
Церковному Совету
Российской Православной Церкви

Богомудрые Архипастыри!

Собор Православных Епископов Украины, рассмотрев представленную ему Архиепископом Екатеринославским и Донецким Иоанникием копию Вашего журнального постановления от 22/XI 1926 г. № 38-го:

I. о противуканонической антицерковной деятельности Митр. Нижегородского Сергия, Митр. Михаила, 12 украинских и 15 российских Епископов, примкнувшим к ним, и

II. об избрании Архиепископа Иоанникия в Члены Высш. Церковного Совета от Церкви Украинской, с чувством глубокого удовлетворения отмечает факт убеждения В.В.Ц.С. в правде Собора Православных Епископов Украины, выражающегося прежде всего в чисто канонических основах организации Собора Епископов, исходящих, как из постановления Всеукраинского Киевского Собора 1918 года, так и из определения Всероссийского Собора 1917-1918 гг. (Вып. 4, стр. 17, парагр. 6-й) о Соборе Епископов Украины, как “непрерывно действующем органе Высшего Управления Православной Церкви на Украине”, “устраивать который”, по Вашему справедливому выражению, “есть не право, а обязанность украинских Епископов, – что это – обычное явление, на которое не требуется разрешения высшей инстанции, напр.: Святейшего Патриарха или Его Местоблюстителя; что Митрополит Михаил не имел ни права, ни возможности участвовать в собрании Епископов, как и вообще в церковной жизни (в 1924-1925 гг.), т.к. находился вне пределов Украины; что грамота Свят. Патриарха за № 145-м дана всей Украинской Церкви, как самоопределяющейся в своей внутренней жизни единицей, а потому даже отстранение одного лица (Митр. Михаила ввиду его высылки или, скажем, Арх. Иоанникия ввиду перемещения в Омск) не аннулировало прав,

данных целой области, в данном случае Украинской; что попытка инкриминировать нам постановление об автономии Украин. Прав. Церкви не имеет ровно никаких оснований, т. к.: это постановление есть только повторение состоявшегося в 1922 году 2-4/IX определения Киевского Церковного Соборания под председательством Митр. Михаила и, значит, в этом деянии виноват прежде всего Митр. Михаил, если здесь действительно имеется вина”. Далее Собор Епископов отмечает своё сочувствие В.В.Ц.С. в направлении осуждения противуканоничной антицерковной деятельности, направленной против соборности и необходимой для осуществления соборности легализации в церкви; признаёт Он за каноническим органом Высшего Управления Церкви Российской и право разбирательства дел церковных Украины, приобретающих внешнее (или более широкое) значение.

Собор Правосл. Епископов Украины в то же время считает себя обязанным твердо стоять на том пути, который для Церкви Украинской указан постановлением Киевского Церковного Соборания и Собора Епископов в 1922 году 2-4/IX: “стать на путь автокефалии, т.е. полной самостоятельности в делах внутреннего управления впредь до Всеукраинского Поместного Собора”, каковое состояние не осуждается ни грамотой Св. Патриарха за № 145-м, ни Высш. Церк. Советом, что видно из справки 3-ей Его журнала. Но Собор Епископов весьма удивлён тем неожиданным оборотом дела, который выразился в избрании Арх. Иоанникия членом В.В.Ц.С. от Церкви Украинской на основании справки (см. спр. 3-ю) о том, что Арх. Иоанний “несомненно стоит в своей церковной деятельности на основе положений и определений Соб. 1917-1918 гг. и автокефалии, т.е. полному отделению (?) Церкви Украинской” не сочувствует, или, говоря откровенно, пытается (по видимому с В.В.Ц.С.) отменить постановления Киевского Собора Епископов 1922 года и грамоту Патриарха № 145-й. Не говоря уже о том, что автокефальное состояние Церкви Украинской исходит из конституции УССР и государственной национальной политики, от которой всегда зависели те или иные административные деяния Церкви и что естественно является условием нашей легализации. Высш. Цер. Совет, как будто-бы решается приостановить исторический ход церковной жизни на Украине, выразившийся в канонически православной легально существующей организации, санкционированной к тому же грамотой Св. Патриарха № 145 и указом Его же № 146, и тем породить (быть может, и совершенно неожиданно для себя) новый раскол на Украине, поскольку действия Арх. Иоанникия, который по смыслу журнала № 38 и по способу избрания является скорее представителем В.В.Ц.С. на Украине, чем представителем Укр. Пр. Церкви в В.В.Ц.С., естественно будут расходиться с Собором Пр. Епископов Украины, идеологии которого Арх. Иоанний, до сих

пор член президиума Собора, совершенно неожиданно стал не сочувствовать и тем автоматически выбыл из состава Собора и остаётся в единственном числе. Собор Прав. Епископов Украины, приветствуя братское единение церквей в пределах СССР на пользу Св. православия, в то же время совершенно не может согласиться с тем, чтобы лицо, представляющее Украинскую Пр. Церковь в В.В.Ц.С. было избрано или назначено помимо Собора Пр. Епископов, считая допущенное В.В.Ц.С. избрание досадной ошибкой, аналогичной осужденной Им же в журнале № 38 ошибке Митр. Крутицкого Петра, усматриваемой в назначении последним, помимо Собора Епископов Украины, Епископа Александровского Стефана Управляющим Екатеринославской епархией. Кроме того В.В.Ц.С. не может не считаться с тем, что в конституционных постановлениях Всеукр. Церков. Собора 1918 г. и Собора Епископов Украины 1922 г. такое представительство совершенно не предусмотрено. К тому же в данный весьма серьёзный момент предполагающегося объединения на Украине православных группировок, когда враждующая часть, понуждаемая самой жизнью, готова стать через автокефалию на путь соборности и легализации, почему возможно и изменение состава в Соборе Епископов, надо более, чем когда-бы то не было, осторожно отнестись к представительству того или иного лица, дабы не повредить налаживающемуся делу объединения.

Считаем необходимым обратить внимание В.В.Ц.С. и на то обстоятельство, что на Украине нет церковной ориентации, возглавляемой Арх. Иоанникием, как думает В.В.Ц.С., что мы усматриваем из его отдельных писем священникам украинских епархий, а есть, помимо обновленческих и самосвятских течений, единственная каноническая легальная православная организация: “Собор Православных Епископов Украины”, членом президиума, но не председателем коего, состоял до сих пор Архиеп. Иоанникий.

А посему Собор Правосл. Епископов Украины просит Высший Церковный Совет во имя блага церковного проявлять возможно больше осторожности к вопросам внутренней жизни Церкви Украинской, дабы не породить новых церковных ориентаций в истерзанной и без того от церковной разрухи Украине и тем не приостановить начавшегося уменьшения антагонизма между верующими кругами населения и наступающего общественного спокойствия, что так необходимо и с государственной стороны.

Председатель Собора Епископов Епископ Феофил
Секретарь Протоиерей Александр

Додаток Е

Відозва патріаршого екзарха України митрополита Михаїла (Єрмакова) до духовенства і віруючих України із закликом лояльності до влади та на підтримку Заступника патріаршого місцєблюститєля митрополита Сергія (Страгородського)

17 листопада 1927 р.

БОЖИЕЙ МИЛОСТЬЮ

Смирный Митрополит Михаил Экзарх всея Украины возлюбленным во Христе Архипастырям, Клирикам, честному иночеству и всем верным чадам Украинской Православной церкви
 “Благодать Господа нашего Иисуса Христа и любовь Бога Отца, и общение Святого Духа со всеми Вами”
 (2-е Кор. III, 13)

По воле Всеблагого Промысла Божия, по благословению Заместителя Патриаршего Местоблюстителя Высокопреосвященного Митрополита Сергия и Патриаршего при нем Синода, я снова, после пятилетнего отсутствия моего у кормила управления Церковью Украинской, призываюсь ныне стать во главе этой дорогой для меня – Церкви.

Мною возбуждено ходатайство перед Украинской Советской Властью о легализации исполнительных органов Украинской Старославянской Православной Церкви: Священного Собора, Высшего церковного Совета и Окружных Советов, ибо церковь может свободно развиваться с внутренней и внешней стороны, лишь вступив на легальный путь своего существования.

Сообщая о сем важном событии, призываю всех Вас, дорогие сотрудники и пасомые, объединиться ... с Божией Помощью, о единстве нашей Православной Церкви, столь нарушенного сильно в предшествующие годы.

23-января 1918-года был издан декрет “об отделении церкви от Государства и школы от церкви”. В силу этого декрета православная религия признается частным делом граждан. Не возражая против принципа аполитичности Церкви в Государстве, некоторые пастыри и Архипастыри выступили с протестом против запрещения государственной Властью церковным религиозным обществам владеть собственностью, против лишения их прав юридического лица и против национализации всего церковного имущества. Тем самым, однако, в церковную жизнь был внесен элемент политики в форме призыва к неисполнению Государственных норм и неповиновению властям не предержащим.

Помимо сего некоторые Иерархи Русской Православной Церкви, бежавшие за границу, оставив без всякого попечения вверенные их водительству Епархии и этим нарушившие I-е правило Антиохийского Собора, повели оттуда сильную политическую агитацию против существующей у нас

законной Советской власти. Все это, конечно, в сильной степени определило отношение Советской Власти к нашей Православной Церкви. Сейчас безпристрастно обозревая эти пережитые уже страницы нашего прошлого, мы должны признать свои ошибки и исправить их. Многие из нас поддались чувству естественной скорби и забыли, что церковь Христова всегда была сильна не внешней организацией, а могучим, одухотворенным чувством веры, пламенными религиозными переживаниями и всепрощающей братской любовью, которая объединила всех во Христе. Не в золоте и серебре и не в драгоценных ризах и камнях, сила Христовой церкви, а в колоссальном нравственном ее авторитете, в Божественной Благодати ее Основоположника Господа Нашего Иисуса Христа. Вот почему мы со спокойной совестью высказываем свое глубокое сожаление по поводу прежних политических выступлений против существующего у нас Советской Власти со стороны некоторых иерархов, как внутри нашей страны, так и за пределами ее.

Развал церкви, проявившийся в упадке освященной веками Церковной дисциплины в отсутствие центрального органа, безсилии и беспомощности в делах церковного управления Епископов, большая часть которых, не пользуясь доверием Соввласти, лишена возможности осуществлять свои архипастырские обязанности, – этот развал в церкви породил ереси, расколы, и разные сектантские заблуждения. В настоящее время Церковь на Украине, можно сказать, раздирается на части самосвятами, обновленцами, Лубенцами, Дияльной церковью и проч. Если присоединять сюда проявляющееся еще и теперь со стороны даже высших представителей Церкви, например, бежавших за границу Епископов, увлечением политиканством и политикой, если принять на конец во внимание отсутствие специальных – пастырских школ для подготовки служителей алтаря, отсутствие печатного органа и проч. то понятно станет, как далека современная церковная жизнь на Украине от жизни нормальной, спокойной и мирной.

С чего же начать нам, приступая к благоустроению христианской церковно-общественной жизни на Украине.

Мы не ошибемся, если примем к руководству Заповедь Апостола Павла, который не просто предлагает или заповедует христианам молиться за Властей и всех людей, то усиленно просит, умоляет их исполнять этот долг – прежде всего – умоляет молиться за власть. Конечная цель этой молитвы за всех людей – исполнение воли Господа Иисуса Христа, “который хочет, чтобы все люди спаслись и в разум истины пришли” (Тимоф. 2 ст. 4).

Последуем и мы этой заповеди Апостольской в своей жизни и деятельности, тем самым, содействуя воли нашего Спасителя о спасении всех людей, мы положим прочное основание нашему спокойному житию в условиях настоящего времени.

В своей деятельности по устройению на земле царства Божия, Церковь неизбежно должна соприкасаться с властью гражданской, так как члены ее в то же время и члены гражданского общества. Как должны поступать

руководители церковной жизни и их пасомые, чтобы согласие с властью правительственной и тихое, мирное житие не нарушались.

Церковные деятели должны строго согласовываться с законами – Евангельскими, с учением святых Апостолов и вообще с церковными преданиями. В этих законах и преданиях нет ничего такого, что противоречило бы законам Государства. С другой стороны, христиане члены государства должны подчиняться и власти Государственной согласно учения Святого Апостола “Всяка душа властям предрержащим да повинуется, есть власть еще не от Бога, сущия же власти от Бога учинены суть” (Римл. XIII, I). Повиновение власти – долг всякого последователя Христа. Долг этот свято исполнял и сам Иисус Христос, который и других научил воздавать кесарево кесарю. Так поступали и святые Апостолы и первых веков христиане, кои, по свидетельству истории, были лучшими подданными своих властей, самыми добросовестными и честными исполнителями обязанностей Государственных. Так и мы должны честно, не за страх, а за совесть исполнять лежащий на каждом из нас гражданский долг и в точности исполнять распоряжения власти, нашим религиозным, нравственным и каноническим обязанностям не противоречащие.

Обязанность пастырей церкви Христовой благоустроение на земле царства Божия, и приготовление через то христиан к унаследованию вечного небесного царствия. Христос Спаситель на вопрос Пилата: “Царь ли ты Иудейский” ответил: “Царство мое не от мира сего”, а в другой раз обращаясь к слушателям сказал: “царствие Божие внутри Вас есть” (Луки XIII, 21). Святой Апостол Павел разъясняет это учение Спасителя в том смысле, что Царство Божие не есть накопление одних лишь материальных благ, не есть пища и питье, а правда мира – и радость в святом духе (Рим. XI, 17), она есть состояние внутреннее и обуславливается развитием не внешних сторон человеческой жизни, а внутренним усовершенствованием людей, к заботе об их религиозно-нравственном развитии и должна быть направлена вся деятельность, весь труд пастырей церкви. Само собой понятно что эта деятельность должна быть совершенно чуждой вторжению в сферу государственных политических отношений. Кратко сказать Церковь Христова, как провозвестница Царства Божия должна быть в своей деятельности аполитична. Божественный Основатель Христианства и его Апостолы не занимались решением вопроса о том, что такое власть, которой всякая душа должна покоряться, они не создавали никаких государственных форм и не писали никаких конституций. Так смотрели на характер и сущность пастырского делания и святые отцы, например Святой Киприан пишет: “каждый удостоившийся священства, должен служить только алтарю и жертвам, заниматься только молитвами, и молениями, и не оставлять церковь для занятий земными и мирскими делами, но трудиться денно и нощно для небесных и духовных”. Так решается этот вопрос и в канонах, например 81, Апостольское правило гласит, “рекли мы, яко не подобает Епископу или Пресвитеру вдаваться в народные управления, но не

дело да будет опустительно быть в делах церковных. “Или да будет убежде сего не творити, или да будет извержен”.

Получив права легального существования, мы должны признать что вместе с правами на нас ложатся и обязанности по отношению к той власти, которая дает нам эти права.

Заместитель Патриаршего Местоблюстителя Высокопреосвященнейший Митрополит Нижегородский Сергей в своем и Синода при нем послании пишет:

“Мы хотим быть православными и в то же время сознавать Советский Союз нашей гражданской родиной – радости и успехи которой наши радости и успехи – а неудачи – наши неудачи. Всякий удар, направленный в союз будь то война, бойкот, какое-нибудь общественное бедствие или просто убийство из-за угла, подобно Варшавскому, сознается нами, как удар, направленный в нас. Оставаясь православными, мы помним свой долг быть гражданами Союза не только за страх, но и по совести, как учил нас Апостол” (Рим. XIII/5).

Мы полностью разделяем эти слова и ими должно определяться наше отношение к Соввласти: как граждан ее. Людям, не разделяющим наше мнение, “придется или переломить себя и оставав свои политические симпатии дома, приносить в церковь только веру и работать с нами только во имя веры, или если переломить себя они не смогут, по крайней мере не мешать нам, устранившись от дела”. Так вполне справедливо писал далее Высокопреосвященный Митрополит Сергей.

От лица Нашей Украинской Православной Старославянской Иерархии и паствы настоящим заявляем нашу покорность Социалистической Республике в делах, не касающихся нашей религиозной совести, вменяем себе в обязанность гражданского долга засвидетельствовать перед Соввластью нашу искреннюю готовность быть вполне законопослушными гражданами Советского Союза и не принимать решительно никакого участия в каких-либо организациях, кражках и предприятиях, действующих во вред Союзу, не допускать бесед и проповедей, которые бы заключали в себе политический элемент, твердо обещаем не дать вовлечь церковь в какую-нибудь политическую авантюру, и никому не позволим прикрывать именем церкви свои политические ыожделения. Признаем наконец за правило что всякое духовное лицо, которое не пожелает признать своих гражданских обязанностей пред Советским Союзом, как мы признали, тем заявить, что оно не желает работать вместе с нами на пользу Всеукраинской Православной Старославянской Церкви.

Осуждая и запрещая вмешательство духовенства в дела политические, Церковь Украинская не имеет и не имела никакого решительно общения с духовенством, находящимся в эмиграции, и в своей деятельности совершенно от него независима.

В 1922 году Святейший Патриарх Тихон прислал нам в Киев письмо, осуждающее Митрополита Антония Храповицкого за известный Карловицкий Собор. В письме этом Святейший Патриарх выразил решение, что митрополиту

Антонию “не следует возвращаться в Киев”. Собор пископов Украины под нашим Председательством в том же году постановил освободить Митрополита Антония от должности Митрополита Киевского и Галицкого и назначить выборы нового Митрополита. А в дальнейшее время компетентные органы должны озаботиться строжайшим расследованием обстоятельств, предшествовавших и сопутствовавших осиротелые Епархии, брошенных бежавшими пастырями и Архипастырями, продолжающими до сих пор использовать свое церковное положение в целях нецерковных, для справедливого их осуждения.

Итак, в сознании своего нравственного долга, мы обращаемся ко всем верным чадам Православной Украинской церкви с призывом быть законопослушными и лояльными гражданами нашего Советского Государства. Пусть наша Государственная власть мирно и спокойно творит свою задачу – развития всех сил страны и неуклонный подъем экономического благосостояния трудящихся масс города и деревни.

Мы же, исполняя заповедь Христову о любви к ближним, вознося ежедневно заповеданную нам молитву к Отцу нашему небесному – “Отче наш”, будем стремиться привлекать ко Христу всех наших братьев, верующих своею молитвою и примером добродетельной жизни.

Поступая таким образом, мы будем тоже приносить пользу государству: человек, воспитанный в верности обетам, данным им при крещении, послушное чадо святой церкви, богобоязненный и высоконравственный всегда будет честным, благонадежным, полезным гражданином Государства земного.

Дерзаем закончить сие наше послание словами святого Апостола Павла: Молитесь о нас, ибо мы уверены, что имеем добрую совесть потому что во всем желаем вести себя честно. Бог же мира да услышит Вас во всяком добром деле к исполнению воли Его производя в Вас благоугодное Ему через Иисуса Христа, Ему слава во веки веков. Аминь. (Евр. XIII, 18, 21).

Смиранный Митрополит Михаил
Экзарх Украины.

4/17 ноября 1927 г.
г. Харьков

С подлинным верно:
Секретарь

Державний архів Полтавської області. – Ф. Р-2126. – Оп. 1. – Спр. 670. – Арк. 5–8. Машинопис. Копія.

Додаток Ж

Протокол розширеного засідання ВУЦТОК по визначенню порядку роботи Всеукраїнського Церковного Собору Української православної церкви

14–16 листопада 1930 р.

П Р О Т О К О Л ч. 29 засідань ВУЦТОК-у 14-16/XI.1930

Присутні: Голова Арх. І. Павловський, Заступ. Арх. К. Малюшкевич, секр. свящ. Д. Любеч, члени: протоієр. К. Бутвиненко, Д. Оробинський.

За участю з правом дорадчого голосу: Арх. Ф. Сергієва, Арх. Ю. Калішевського, Єпископа М. Карабиновича, Ю. Машкевича, протоієр. А. Кодинаця.

М о л и т в а.

1) Засідання ВУЦТОК-у 14-16/XI рахувати передсоборними Зборами ВУЦТОК-у, а тому визначається повістка праці:

а) Визначення порядку праці Собору 9-12/XII.
б) Заслухання, виправлення й затвердження доповідей по питанням повістки праці Собору.

в) Намічення підготовче-господарського пляну що до переведення Собору та обслуговування членів його.

2) Ухвалюється порядок праці Собору:

а) Реєстрація членів Собору починається 8-ІІ в приміщенні Софійського Собору. Прохати Всечесного К. Бея прибути до Києва не пізніш 8-ХІІ ранком і організувати запис приїжджих членів Собору.

б) 8-ХІІ вечером (рівно о 7 г) має відбутися передсоборна єпископська нарада в приміщенні Київського Благовіщенського храму.

в) 9-ХІІ о 5 г. веч. в Софійському Соборі служить перед початком праці Собору молебн.

г) Зразу ж після молебна (без перерви) о 6 г. веч. 9-ХІІ Голова ВУЦТОК-у відкриває Собор.

д) Привітання ВУЦТОК-у.

е) Зачитання і затвердження Регламенту праці Собору.

є) Обрання: 1. Президії Собору в складі 5-ти осіб – голови, 2-х заст., 2-х секр. Приголошення стенографістки.

2. Мандатної комісії в складі 3-х осіб.

3. Соборно-Господарчої комісії в складі 3-х осіб.

4. Редакційної Комісії в складі 3-х осіб.

5. Апеляційної Комісії в складі 3-х осіб.

ж) Затвердження повістки праці Собору.

з) Доповідь мандатної комісії.

й) Привітання Голови Собору.

и) Доповідь ВУЦТОК-у про організацію УПЦ. Доповідач Арх. І. Павловський.

і) Канони й накази УПЦ. Доп. Арх. К. Малюшкевич.

- к) Статут УПЦ. Доп. свящ. Д. Любеч.
- л) Затвердження Розподілу УПЦ на єпархії. Доп. Арх. І. Павловський.
- м) Богослужбовий чин і обряд в УПЦ. Доп. Арх. Ф. Сергієв.
- н) Повернення зреченців. Доп. Арх. К. Малюшкевич.
- о) Фінансова справа УПЦ. Доп. свящ. Д. Любеч.
- п) Обрання Митрополита УПЦ.
- р) Обрання:
 1. Президії ВУЦР.
 2. Ревізійної комісії.
 3. Богослужбової комісії.
 4. Вищого суду.

с) Відозва Собору УПЦ до віруючих українців.

3) Голова ВУЦТОК-у відкриває Собор, говорить привітання від ВУЦТОК-у, зачитує і ставить на затвердження Реглямент праці Собору, проводить обрання: Президії Собору, мандатної комісії, соборно-господарчої комісії, редакційної та апеляційної комісій.

4) Слухали доповідь Голови ВУЦТОК-у про організацію УПЦ, ухвалили: доповідь в цілому затвердити.

5) Слухали складений Всеч. К. Малюшкевичем проект канонів та наказів УПЦ. Ухвалили: передати на розгляд і затвердження Всеукраїнського Собору.

6) Слухали проект статуту “Всеукраїнського об’єднання релігійних громад Української Православної Церкви, що скорочено зветься – УПЦ”. Після деяких виправлень ухвалили: передати на затвердження Собору і на Соборі запропонувати членам його підписати статут УПЦ 50-ти фундаторам, завірить в нотаря і передати до НКВС УСРР на реєстрацію.

7) Слухали проект розподілу УПЦ на єпархії: Харківську, Київську, Вінницьку, Б-Церківську, Уманську, Лубенську, Черкаську, ухвалили: передати на затвердження Собору.

8) прохати Всечесного Архієпископа Феодосія Сергієва скласти до Собору “доповідь по повістці праці Собору Богослужбовий чин і обряд в УПЦ”, взявши за основу ухвалу ВУЦТОК-у (прот. ч. 2.12-VI-1930, § 8). Співдоповідачем по цьому питанню може бути Арх. І. Павловський.

9) Доповіді: Повернення зреченців та Фінансова справа УПЦ приймаються.

10) Бажане було би, що би відозву Собору до віруючих українців після складення й затвердження собором було підписано на соборі і розіслане до єпархіяльних церков для розповсюдження по всім парафіям і серед усіх віруючих українців.

11) Технічно-господарчу працю по проведенню праці Собору прохати підготувати й виконати Почесного прот. К. Бутвиненка.

Голова ВУЦТОК-у Архієпископ Іван Павловський
Секретар

Додаток 3

Кількість громад новостворених конфесій по губерніях за 1921–1923 рр.

Губернії	Кількість громад УАПЦ			Кількість громад УПАЦ і БОПУПАЦ
	1921 р.	1922 р.	1923 р.	1923 р.
Волинська	1	7	41	
Донецька	-	-	4	120
Катеринославська	1	-	6	Понад 400
Київська	110	311	538	
Подільська	10	64	201	+70*
Полтавська	16	39	103	7
Харківська	-	3	6	4
Херсонська	3	5	17	Понад 300
Чернігівська	18	38	75	
Усього	159	467	991	901

* БОПУПАЦ

Складено за: Перший Всеукраїнський православний церковний Собор УАПЦ. 14–30 жовтня 1921 року. Док. і матер. / Ред. кол.: С.М. Плохій, П.С. Сохань (голова), Л.В. Яковлева. Упоряд.: Г.М. Михайличенко, Л.Б. Пилявець, І.М. Преловська. – Київ; Львів: [Ин-т укр. археографії та джерелознавства], 1999. – С. 297; Зінченко А.Л. Благовістя національного духу. (Українська Церква на Поділлі в першій третині ХХ ст.). – К.: Освіта, 1993. – С. 169–170; Надтока Г.М. Православна церква в Україні 1900–1917 років: соціально-релігійний аспект. – К.: Знання, 1998. – С. 236; ЦДАВО України. – Ф. 3984. – Оп. 1. – Спр. 274. – Арк. 1, 3. – Спр. 92. – Арк. 12; РДІА. – Ф. 831. – Оп. 1. – Спр. 247. – Арк. 56–57; Державний архів Дніпропетровської області. – Ф. П – 1. – Оп. 1. – Спр. 1602. – Арк. 112.

Додаток К

Чисельність православних конфесій в Україні
за даними ЦК КП(б)У та Адміністративного управління НКВС за 1924–1929 рр.

Дата обліку: рік, число, місяць	Український екзархат РПЦ		Синодальна церква		УАПЦ		БОПУПАЦ, Соборно-єпископська церква	
	громад	членів	громад	членів	громад	членів	громад	членів
1924 1.11	5048 70,0%	2115726 68,7%	1246 17,3%	538359 17,5%	894 12,4%	420773 13,7%	27 0,4%	2978 0,1%
1925 1.01	6453 72,5%	4819627 74,5%	1497 16,8%	920880 14,2%	898 10,1%	680278 10,5%	49 0,6%	45010 0,7%
1925 1.05	5463 57,4%	4819627 66,1%	2200 23,1%	1200000 16,4%	1600 16,8%	Дані відсутні	Дані відсутні	Дані відсутні
1929 1.01	4194 57,3%	3350306 63,2%	1924 26,3%	1230716 23,2%	846 11,6%	482766 9,1%	356 4,9%	233224 4,4%
1929 1.10	4024 62,0%	2862417 61,4%	1406 21,7%	922114 19,8%	753 11,6%	638359 13,7%	305 4,7%	238358 5,1%

Складено за: ЦДАВО України. – Ф. 5. – Оп. 2. – Спр. 195. – Арк. 50; ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 20 – Спр. 2006. – Арк. 83; Державний архів Вінницької області. – Ф. Р – 687. – Оп. 4. – Спр. 53. – Арк. 22 зв.; Державний архів Житомирської області. – Ф. Р – 6. – Оп. 1. – Спр. 70. – Арк. 40 зв.; Державний архів Миколаївської області. – Ф. Р – 2266. – Оп. 2. – Спр. 4. – Арк. 171–172.; ДАХО. – Ф. Р – 845. – Оп. 2. – Спр. 411. – Арк. 25 б–25 в.

Додаток Л

Чисельність членів Спілки войовничих безвірників

Роки	Число членів СВБ в СРСР	Число членів СВБ в УРСР
1926	112 000	
1927	200 000	
1928	200 000	49 950
1929	465 498	
1930	2 000 000	700 000
1931	5 700 000	1 500 000
1932	7 000 000	1 610 000
1934		1 900 000
1935	5 500 000	
1936	1 700 000	
1937	2 000 000	93 698
1938		243 541
1939		615 415
1940	3 000 000	
1941 (планувалося)		800 000

Складено за: Heller W. Die Russische Orthodoxe Kirche 1917–1941 // Politik und Religion in der Sowjetunion 1917–1941. – Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2001. – S. 41. Мартирологія українських Церков: У чотирьох томах. – Т. I. Українська Православна Церква. Док., матер., християнський самвидав України / Упоряд. і ред. О. Зінкевич, О. Воронин. – Торонто; Балтимор: Смолоскип, 1987. – С. 1036; Молчанов О.П. Спілка войовничих безвірників України (1928–1941 рр.) // Питання атеїзму. – Вип. 9. – К.: Вид. Київ. ун-ту, 1973. – С. 30–36; Олещук Ф. Спілка безвірників і її завдання в царині антирелігійної роботи на селі // Антирелігійна грамота. Бесіда XIII. Додаток до журналу Безвірник. – 1928. – № 3. – С 201; Івановський А. Спілка безвірників. – Х.: ДВУ, 1928. – С. 3–4; Безбожник. – 1940. – 25 січня; 1941. – 10 травня; ДАРФ. – Ф. 5407. – Оп. 1. – Спр. 107. – Арк. 28.

*Додаток М.1***Оприлюднені дані
щодо закриття церков протягом 1925–1931 рр.**

Роки	Кількість закритих церков
1925	46
1926	28
1927	58
1928	97
1929	136
1930	234
1931	350

Безвірницький рух в СРСР // Безвірник. – 1931. – № 21–22. – С. 40.

*Додаток М.2***Кількість діючих молитовних будинків в Україні в 1914–1939 рр.**

Роки	Чисельність всіх молитовних будинків	З них православних
1914	14 371	10 897 (75,8 %)
1927	10 987	8 324 (75,8 %)
1932	Понад 8 000	
1934	Не менше 2 753	
1936	1 116	
1939	одиниці	одиниці

Складено за: Пащенко В.О. Свобода совісті в Україні: Міфи і факти 20–30-х років / АН України Головна ред. колегія науково-документальної серії книг “Реабілітовані історією” – К., 1994. – С. 152–153; Безвірницький рух в СРСР // Безвірник. – 1931. – № 21–22. – С. 40; Закриття молбудів // Безвірник. – 1930. – № 5. – С. 41; Турган О. Антирелігійна робота на Вінниччині // Безвірник. – 1935. – № 4. – С. 19; Річниця великих перемог // Безвірник. – 1935. – № 10. – С. 4; ДАРФ. – Ф. 5263. – Оп. 1. – Спр. 32. – Арк. 3–4.

Додаток Н

**Чисельність храмів і духовенства на території УСРР
станом на 1 вересня 1936 р.**

Область	Загальна чисельність храмів		З них діючих		Не діючих		Чисельність духовенства
		%		%		%	
Вінницька	1162	25,7	215	4,8	947	21,1	428
Дніпропетровська	77	1,7	38	0,8	39	0,9	127
Донецька	60*	1,3*	60	1,3	-	0	-
Київська	702	15,6	193	4,3	509	11,3	509
Одеська	429	9,6	291	6,5	138	3,1	565
Харківська	909	20,3	200	4,5	709	15,8	-
Чернігівська	1078	24,0	79	1,8	999	22,3	482
Молдавська АСРР	70	1,6	40	0,9	30	0,7	77
Усього	4487	100	1116	24,9	3371	75,2	2188

* Відомості неповні.

Складено за: ДАРФ. – Ф. 1235. – Оп. 141. – Спр. 2021. – Арк. 23.

Додаток II

**Склад єпархій Української православної церкви
станом на 19 листопада 1931 р.**

№ п/п	Єпархія	Єпархіальний архієрей	Число парафій
1	Білоцерківська	Архієп. Володимир Бржоснівський	65
2	Вінницька	Архієп. Олександр Червінський	118
3	Київська	Архієп. Костянтин Малюшкевич	132 (141 священик)
4	Лубенська	Архієп. Феодосій Сергієв	36
5	Уманська	Єп. Миколай Карабіневич	85
6	Харківська	Митр. Іван Павловський	17
7	Черкаська	Єп. Конон Бей	21
	Усього		474

Складено за: ЦДАВО України. – Ф. 1. – Оп. 7. – Спр. 174. – Арк. 1, 16–19.

Додаток Р

Динаміка прийняття рішень владою щодо закриття церков протягом року

Графік Р. 1



Графік Р. 2



Складено за: ЦДАВО України. – Ф. 1. – Оп. 7. – Спр. 207–271; – Оп. 16. – Спр. 3, 7.

Додаток С

Інтенсивність процедури закриття церков у 30-і рр. ХХ ст.

Графік С. 1



Графік С. 2



Графік С. 3



Складено за: ЦДАВО України. – Ф. 1. – Оп. 7. – Спр. 207–271; – Оп. 16. –

Додаток Т

Піки річної активності вищих органів влади у закритті церков

Графік Т. 1



Графік Т. 2



Графік Т. 3

