МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
ЧЕРКАСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ІМЕНІ БОГДАНА ХМЕЛЬНИЦЬКОГО

Кваліфікаційна наукова
праця на правах рукопису

Орищенко Роман Михайлович

УДК 477.4“1861/1933”:316(058.244)

РЕЛІГІЙНІСТЬ УКРАЇНСЬКОГО СЕЛЯНСТВА НАДДНІПРЯНЩИНИ (1861 – 1933 рр.): ІСТОРИЧНИЙ ВИМІР

Спеціальність 07.00.01 – історія України
Подається на здобуття наукового ступеня
кандидата історичних наук

Дисертація містить результати власних досліджень. Використання ідей, результатів і текстів інших авторів мають посилання на відповідне джерело

Науковий керівник:
доктор історичних наук, професор
Присяжнюк Юрій Петрович

Черкаси – 2019

АНОТАЦІЯ

Орищенко Р. М. Релігійгість українського селянства Наддніпрянщини (1861 – 1933 рр.): історичний вимір. – Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата історичних наук (доктора філософії) за спеціальністю 07.00.01 «Історія України». – Черкаський національний університет імені Богдана Хмельницького, Черкаси, 2019.

Зміни в ставленні держави, громаднського суспільства до релігійно-церковної сфери, з одночасною відмовою від атеїзму як складової офіційної ідеології спонукають звертатися до релігійності як історичної форми свідомості. Крім цього, актуальність теми дисертації зумовлена потребою переосмислення ролі більшовицького режиму в історії України XX ст. Тож історія релігійності українського селянства Наддніпрянщини протягом другої половини XIX – першої третини XX ст. уперше є предметом спеціального дослідження, виступає як самостійна й цілісна проблема історичної науки. Автор провів неупереджений і ґрунтовний аналіз трансформації релігійності селянства з урахуванням чинників, які визначали її основні тенденції.

Опрацювано й уведено до наукового обігу широке коло джерел, які раніше не використовувалися дослідниками для осмислення релігійності (внутрішнього світу, свідомості) українського селянства. Основу джерельної бази дисертації становлять матеріали архівів, етнографічних польових досліджень, а також періодики. При написанні роботи опрацьовані матеріали фондів Центрального державного архіву вищих органів влади та управління України в м. Києві, Центрального державного архіву громадських об’єднань України в м. Києві, Центрального державного історичного архів України в м. Києві, кількох обласних державних архівів, також Російського державного історичного архіву в м. Санкт-Петербурзі, Відділу рукописів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології імені М. Рильського в м. Києві.

Уперше в історіографії досліджено релігійність українського селянства Наддніпрянщини другої половини XIX – першої третини XX ст. як предмет спеціального історичного дослідження, самостійна й цілісна наукова проблема. Автор простежив сутність цього загалом традиційного явища, тенденції його трансформації з урахуванням історичних, соціальних, психологічних та, чи не найбільше, політичних чинників. В умовах, коли релігійність селянства позначалася низькою динамікою, водночас достатньо високим рівнем синкретизму, саме останній виявився найбільшим «руйнівником» традиційної релігійності на етапі формування тоталітарного режиму.

Також уперше науково доведено, що релігійні уявлення, погляди, переконання, манери поводження українських селян змінювалися передусім в екстремальних обставинах, тоді як у «мирних» умовах вони мали тенденцію до збереження й навіть повернення до свого початкового стану, що було наслідком як властивостей самих вірувань, так і високого ступеня інституційного залучення їхніх носіїв.

У дисертації уточнено способи державного впливу та суспільних потрясінь на релігійність (свідомість) українського селянства в період Російської імперії та більшовицького режиму. Доведено, що еволюційні процеси більшою мірою, хоча й також не завжди радикально, спроможні були змінювати, а почасти й змінювали конфесійний зміст релігії та релігійну поведінку селян, тоді як лише «революційні» пертурбації більш-менш радикально підважили самий її традиційний характер.

З огляду на ключовий концепт дослідження автор конкретизував особливості процесу відокремлення церкви від держави в сільській місцевості в умовах формування радянського (комуністичного) режиму, з’ясував набагато більшу роль, ніж це вважалося раніше, підконтрольних йому (режиму) громадських безвірницьких організацій 1920-х – початку 1930-х рр. у впровадженні атеїстичного світогляду мешканцям села.

Комплексне дослідження проблеми дало змогу поглибити знання кризових явищ, які пртягом другої половини XIX – першої третини XX ст. спостерігалися в православ'ї, насамперед його офіційній версії, репрезентованої Російською православною церквою. Вони виявлялися в пошуку частиною українських селян «оновленої» християнської віри. Проте зруйнував традиційну релігійність не персональний вибір віри, а політичний режим. Перед тим, як відчути на собі «великий перелом», що його проголосив Сталін наприкінці 1920-х рр. у соціально-економічній сфері, українське селянство мало «модернізуватися» в царині релігійній – відмовитися від віри у Бога.

Автор розширив розуміння умов, у яких опинилося українське селянство Наддніпрянщини під час боротьби радянської держави із церквою, а також поглибив знання про діяльність більшовицьких органів влади, спрямовану на знищення будь-яких виявів вільнодумства, передусім релігійного.

Ключові слова: релігійність, народна побожність, свідомість, віра, вірування, християнство, язичництво, традиціонадізм, українське селянство, Наддніпрянщина, боговідступництво, атеїзм, більшовизм, тоталітаризм, безвірник, радянська людина.

ANNOTATION

Oryshchenko R. M. Religiosity of Ukrainian peasants of Upper Dnipro regions (1861–1933): historical dimension. – Qualification scientific work on the rights of manuscript.

Thesis for a candidate degree in historical sciences (PhD) in specialty 07.00.01 «History of Ukraine». – Bohdana Khmelnytskogo Cherkassy national University, Cherkassy 2019.

Changes in the attitude of the state, civil society towards the religious-ecclesiastical sphere, with the simultaneous abandonment of atheism as a component of official

ideology, lead us to turn to religiosity as a historical form of consciousness. In addition, the relevance of the topic of the thesis is due to the need to rethink the role of the Bolshevik regime in the history of Ukraine of the twentieth century. Therefore, the history of religiosity of the Ukrainian peasantry of the Upper Dnipro regions during the second half of the nineteenth and first third of the twentieth century is for the first time the subject of a special study, acts as an independent and holistic problem of historical science. The author conducted an impartial and thorough analysis of the transformation of the religiosity of the peasantry, taking into account the factors that determined its main tendencies.

A wide range of sources that have not previously been used by researchers to understand the religiosity (inner world, consciousness) of the Ukrainian peasantry have been worked out and brought to scientific circulation. The basis of the source base for the dissertation is archival materials, ethnographic field studies, as well as periodicals. During the writing process, the materials of the Central State Archives of the State authorities and Ukraine's administration in Kyiv, the Central State Archive of Public Associations of Ukraine in Kyiv, the Central State Historical Archive of Ukraine in Kyiv, and several regional state archives, were also processed as well as the Russian State Historical Archives in St. Petersburg, the Department of Manuscripts of the Institute of Art Studies, Folklore Studies and Ethnology named after M. Rylsky in Kyiv.

For the first time in historiography the religiosity of the Ukrainian peasantry of the Upper Dnipro region of the second half of the nineteenth and first third of the twentieth century was investigates as a subject of special historical research, an independent and holistic scientific problem. The author traced the essence of this generally traditional phenomenon, the tendencies of its transformation taking into account historical, social, psychological and, most importantly, political factors. In conditions where the religiosity of the peasantry was characterized by low dynamics, at the same time, a rather high level of syncretism, it was the latter that was the largest «destroyer» of traditional religiosity at the stage of the formation of a totalitarian regime.

It has also been scientifically proved for the first time that religious beliefs, attitudes, and manners of behaviour of Ukrainian peasants were changed primarily under extreme circumstances, whereas in «peaceful» conditions they tended to preserve and even return to their original state, which was the consequence of both the properties of the beliefs themselves, and the high degree of institutional involvement of their carriers.

The thesis clarifies the ways of state influence and social upheavals on the religiousness (consciousness) of the Ukrainian peasantry during the period of the Russian Empire and the Bolshevik regime. It has been proved that evolutionary processes to a greater extent, though not always radically, were able to change, and partly changed the confessional content of religion and the religious behaviour of peasants, whereas only "revolutionary" perturbations more or less radically supported its very traditional character.

Given the key concept of the study, the author specified the peculiarities of the process of separation of the church from the state in the countryside in the conditions of the formation of the Soviet (communist) regime, found out a much greater role than previously believed of the controlled by the regime public unbelievers' organisations of the 1920s – beginning of the 1930's in introducing an atheistic outlook to the inhabitants of the village.

Comprehensive study of the problem has allowed to deepen knowledge of crisis phenomena, which during the second half of the nineteenth – first third of the twentieth century. Were observed in Orthodoxy, especially its official version, represented by the Russian Orthodox Church. They found themselves in search of a part of the Ukrainian peasants of the «renewed» Christian faith. However, the traditional religiosity was not ruined by personal choice of faith, but a political regime. Before experiencing a «big change» in the early 1930's in the socio-economic sphere, the Ukrainian peasantry had to be «upgraded» in the religious realm – to abandon belief in God.

The author expanded the understanding of the conditions in which the Ukrainian peasantry of the Upper Dnipro region appeared during the struggle of the Soviet state with the church, and also deepened knowledge about the activities of the Bolshevik

authorities, aimed at the destruction of any phenomena of free-thinking, primarily religious.

Key words: religiosity, national piety, consciousness, faith, beliefs, Christianity, paganism, traditionalism, Ukrainian peasantry, Dnipro, temptation, atheism, Bolshevism, totalitarianism, hopelessness, Soviet man.

СПИСОК ПУБЛІКАЦІЙ ЗДОБУВАЧА ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ

Праці, в яких опубліковані основні наукові результати дисертації:

1. Орищенко Р. М. Лаврентій Похилевич як представник української церковної інтелігенції XIX ст. *Вісник Черкаського університету. Сер. Історичні науки.* 2010. № 182. С. 84 – 89.
2. Орищенко Р. М. Релігійні вірування як чинник адаптації українських селян до польських і російських модерних впливів (друга половина XIX – початок XX ст.). *Вісник Черкаського університету. Сер. Історичні науки.* 2010. № 192. С. 39 – 41.
3. Орищенко Р. М., Присяжнюк Ю. П. Боговідступництво як радикальна зміна традиційної релігійності українського селянства (1920-і – початок 1930-х рр.). *Український селянин : зб. наук. пр.* 2018. Вип. 19. С. 118 – 122.
4. Орищенко Р. М. «Зараження комунізмом» як чинник ліквідації традиційної релігійності українського селянства (1917 – початок 1930-х рр.) *Вісник Черкаського університету. Сер. Історичні науки.* 2018. № 3 – 4. С. 129 – 133.
5. Орищенко Р. Релігійність як чинник модерної трансформації українського селянства першої третини XX ст. *Вісник Київського національного університету імені Т. Шевченка. Сер. Історія.* Вип. 139. К., 2018. С. 45 – 51.
6. Орищенко Р. Більшовицький режим як чинник революційної зміни свідомості українського селянства (1920-і – початок 1930-х рр.) (на засадах парадигми Дж. Скотта). *Evropský filozofický a historický diskurz*. Praha. 2018. Svazek 4. Vydání 4. С. 55 – 59.

7. Oryszczenko R. Rewolucyjne zmiany świadomości chłopstwa ukraińskiego w okresie reżimu bolszewickiego w latach 20-tych i 30-tych XX wieku. *Prawo i Polityka. Rocznik interdyscyplinarny*. Lublin. 2018. T. 8. S. 84 – 91.

Праці, які засвідчують апробацію матеріалів дисертації:

8. Орищенко Р., Присяжнюк Ю. Религиозные верования украинских крестьян XIX века как атрибут их идентичности. *Конфессиональная ситуация на Украине : история и современность : сб. ст.* Москва : Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая, 2011. С. 78 – 90.
9. Орищенко Р. та ін. Історична наука, історична пам'ять та національна свідомість модерної доби в Україні, Білорусі та Польщі. Упоряд. В. В. Масненко, Ю. П. Присяжнюк. *Сер. Історіографічні студії.* Черкаси : Вертикаль, вид. Кандич С. Г., 2011. С. 47 – 49.
10. Орищенко Р. Українські селяни та німецькі колоністи Наддніпрянщини другої половини XIX – початку XX ст. : два християнські світи на одній землі // XXVIII сесія Осередку Наукового товариства ім. Т. Шевченка у Черкасах : Матер. доп. на засід. секцій і комісій 10–27 березня 2017 р. / За ред. В. В. Масненка. Черкаси : Осередок НТШ у Черкасах, 2018. С. 56 – 59.
11. Орищенко Р. Релігійний світ українських селян другої половини XIX – першої третини XX ст. / Р. Орищенко ; наук. ред. Ю. Присяжнюк. *Сер. Історія і історик.* Черкаси : Вертикаль, вид. Кандич С. Г., 2019. 80 с.
12. Орищенко Р. Релігійні вірування українських селян «довгого» XIX ст. Матеріали Інтернет-конференції «Конфесійний фактор у процесах становлення української державності». URL: http://www.etnolog.org.ua (дата звернення: 12.03.2013)
13. Орищенко Р. Релігійне виховання молоді на прикладі Пласту – Національної скаутської організації України. *Український пласт*. 2018. 22 травня. URL: http://plast.org/blogs/relihijne-vyhovannya-molodi-na-prykladi-plastu-natsionalnoji-skautskoji-ukrajiny/ (дата звернення: 12.03.2013)

ЗМІСТ

СПИСОК УМОВНИХ СКОРОЧЕНЬ ……..…11

ВСТУП ……..13

Розділ 1. СТАН НАУКОВОЇ РОЗРОБКИ, ДЖЕРЕЛЬНА БАЗА
ТА МЕТОДОЛОГІЯ ДОСЛІДЖЕННЯ ……...19

1.1. Історіографія проблеми ……....19

1.2. Джерельна база ……...…...34

1.3. Методологічні засади ……...….42

Розділ 2. РЕЛІГІЙНІСТЬ УКРАЇНСЬКОГО СЕЛЯНСТВА
НАДДНІПРЯНЩИНИ ДРУГОЇ ПОЛОВИНИ XIX – ПОЧАТКУ XX ст.
ЯК ІСТОРИЧНЕ ЯВИЩЕ ……..….... 53

2.1. Ідентичність як критерій побожності селян ……..…….53

2.2. Стійкість релігійних переконань
у контексті процесів модернізації ……..…..73

2.3. Еволюція релігійних уявлень і вірувань :
проблема історичної якості та перспективи ……..…82

2.4. Українські селяни та німецькі колоністи :
два християнські світи на одній землі ……...….. 98

Розділ 3. РЕЛІГІЙНА СВІДОМІСТЬ ЯК ЧИННИК МОДЕРНОЇ
ТРАНСФОРМАЦІЇ УКРАЇНСЬКОГО СЕЛЯНСТВА
ПЕРШИХ ДЕСЯТИЛІТЬ XX ст. ……106

3.1. Народна побожність, тенденції її
«революційної» модифікації …….106

3.2. Селянські вірування в умовах соціально-
політичних потрясінь ……..118

Розділ 4. РАДИКАЛЬНА ЗМІНА ТРАДИЦІЙНОЇ РЕЛІГІЙНОСТІ УКРАЇНСЬКОГО СЕЛЯНСТВА НАДДНІПРЯНЩИНИ (1920-і – ПОЧАТОК 1930-х рр.) ……..…128

4.1. Політика більшовиків – чинник інтенсивної модифікації селянської свідомості ……..……128

4.2. Боговідступництво як криза традиційної релігійності ……....140

4.3. Селяни стають радянськими людьми: релігійний аспект ……..…158

ВИСНОВКИ ……....170

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ ……179

ДОДАТОК А …….245

СПИСОК УМОВНИХ СКОРОЧЕНЬ

ВАК – Всеукраїнська антирелігійна комісія

ВПЦР – Всеукраїнська православна церковна рада

ВУЦВК – Всеукраїнський Центральний Виконавчий Комітет

ЗАГС – Відділ запису актів громадського стану

КПРС – Комуністична партія Радянського Союзу

Ліквідвідділ НКЮ – Ліквідаційний відділ Народного комісаріату юстиції

НКВС УСРР – Народний комісаріат внутрішніх справ УСРР

НКО УСРР – Народний комісаріат освіти УСРР

Наркомфін УСРР – Народний комісаріат фінансів УСРР

НКЮ УСРР – Народний комісаріат юстиції УСРР

ОВК – Окружний Виконавчий Комітет

Окрадмінвідділ – Окружний адміністративний відділ

РНК УСРР – Рада народних комісарів УСРР

РНК СРСР – Рада народних комісарів СРСР

РКП (б) – Російська комуністична партія (більшовиків)

РПЦ – Російська православна церква

РСФРР/РРФСР – Російська Соціалістична (Радянська) Федеративна Радянська (Соціалістична) Республіка

СВБ – Спілка войовничих безвірників

СРСР – Союз Радянських Соціалістичних Республік

УАПЦ – Українська автокефальна православна церква

УСРР/УРСР – Українська Соціалістична (Радянська) Радянська (Соціалістична) Республіка

ЦДІА України в м. Києві – Центральний державний історичний архів України в м. Києві

ЦДАВО України в м. Києві – Центральний державний архів вищих органів влади та управління України в м. Києві

ЦДАГО України в м. Києві – Центральний державний архів громадських об’єднань України

ВСТУП

Актуальність теми. Протягом останніх десятиліть в Україні спостерігається підвищений інтерес до діяльності релігійних громад та церкви. Це пов'язано зі змінами в ставленні суспільства до джерел сакрального минулого. Помітною є також цікавість науковців до історії релігійного життя (релігійності) селянства, якому судилося бути носієм ідентичності української етнокультурної спільноти.

Суспільний аспект доцільності дослідження історії релігійності українського селянства Наддніпрянщини другої половини XIX – першої третини XX ст. спричинений пошуком відповідей на питання, які стосуються як власне релігійно-церковного життя, так і подальшої розбудови української нації, соборної держави. Національно-державний вимір актуальності теми варто розуміти як ключовий, адже він покликаний дати відповіді на найважливіші проблеми, що постають перед Україною. Знання історії релігійності мають стати серйозним фундаментом незворотності конструктивних національно-культурних процесів, водночас слугувати об'єктивною передумовою нарощення зусиль науковців щодо творення якісних тематичних студій.

Затребуваність дослідження релігійності селянства обраного історичного періоду зумовлена також завданнями сучасної науки принципово переосмислити роль більшовицького режиму в українській історії XX ст., передусім один із таких результатів зусиль атеїстичної влади, як злам людської волі, створення підконтрольного владі «робітника землі» – радянського колгоспника. Стан історіографії засвідчує, що інтерес істориків до «великого перелому» на селі, що датований кінцем 1929 р., значний, проте він майже не стосується релігійного аспекту. Хоча для загального розуміння

високо-модерністських змін, які тоді відбувалися в селянському соціумі, він такий же важливий, як і знання про соціальну, економічну та політичну сфери.

Отже, тема дослідження має науково-практичне й суспільно-політичне значення. Цим і зумовлено її актуальність.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Дисертацію виконано відповідно до тематичного плану науково-дослідної роботи кафедри історії України Черкаського національного університету ім. Б. Хмельницького, тематичного напряму досліджень «Український історичний процес у теоретико-методологічних студіях, джерелах та історіографії країн Центрально-Східної Європи» (номер державної реєстрації 0109U006148), згідно з грантовою темою «Образи сусідів на прикордонні України, Польщі, Білорусі: конфліктні історичні дискурси про минуле та моделі примирення» (Ф77/42–2018 від 02.05.2018), держбюджетною темою «Українська революція (1917–1921 рр.): селянський фактор» (номер державної реєстрації 0118U003864).

Об'єктом дослідження є історична свідомість українського селянства Наддніпрянщини як сукупність образів, уявлень, почуттів і переживань, що мала своїм предметом священне.

Предметом дослідження є релігійність українського селянства, провідні тенденції та чинники, які впливали на її еволюцію.

Хронологічні межі дослідження охоплюють 1861–1933 рр. Вибір нижньої хронологічної межі дослідження зумовлено розкріпаченням селянства, що сукупно з іншими тогочасними реформами зумовило відчутну активізацію модернізації суспільства, зокрема традиційної релігійності; верхньої – «революційним» 1933 р., коли в умовах суцільної колективізації, Голодомору відбувався злам не лише у формах господарювання, громадського співжиття та побуту, а й релігійних уявленнях і практиках селянства.

Територіальні межі дослідження. Опрацьовані автором документи й матеріали стосуються українського селянства Наддніпрянщини – великого регіону, що входив до складу Російській імперії, а після революційних подій 1917–1921 рр. – СРСР (юридично – з 1922). Адміністративно він поділявся на дев'ять губерній. З 1923 р. почалося запровадження нового устрою; остаточно система областей і районів УСРР сформується у 1932 р.

Мета дисертації полягає в тому, щоб на основі критичного аналізу здобутків історіографії та виявлених джерел, сучасної методології дослідити релігійність українського селянства Наддніпрянщини другої половини XIX – першої третини XX ст.

Досягнення мети передбачає вирішення таких **завдань:**

- з'ясувати стан наукового вивчення теми, репрезентативність джерельного забезпечення, визначити методологічні особливості, принципи й методи дослідження;
- проаналізувати й синтезувати традиційні релігійні переконання українських селян, їхню історичну стійкість, обравши критерієм притаманні їм форми ідентичності;
- простежити межі «дореволюційної» еволюції релігійних уявлень та вірувань селянства;
- показати тенденції модифікації релігійної свідомості українських селян в умовах модерної трансформації суспільства;
- виявити взаємозв'язок релігійних вірувань і релігійної поведінки селянства, його історичні наслідки;
- розкрити стан справ із релігійними віруваннями селян у роки штучного насадження атеїстичних поглядів більшовицьким режимом;
- з'ясувати глибинність процесу боговідступництва українських селян як вияв кризи й радикальної зміни традиційної релігійності;
- визначити роль релігійного аспекту перетворення селянства на радянських людей.

Наукова новизна одержаних результатів полягає в тому, що

вперше:

- релігійність українського селянства Наддніпрянщини другої половини XIX – першої третини XX ст. є предметом спеціального історичного дослідження як самостійна і цілісна наукова проблема;
- сутність і тенденції трансформації релігійності українського селянства Наддніпрянщини з'ясовано з урахуванням історичних, соціальних, психологічних та політичних чинників;
- до наукового обігу введено широке коло нових історичних джерел;
- доведено, що релігійні уявлення, погляди, переконання, манери поводження селян змінювалися передусім в екстремальних обставинах, тоді як у «мирних» умовах вони мали тенденцію до збереження й навіть повернення до початкового стану;
- обґрунтовано, що найрадикальніше традиційну релігійність селянства зруйнував терор рубежу 1920-х – 1930-х рр., задуманий, організований і проведений сталінським режимом;

уточнено:

- способи державного впливу на історичну свідомість селянства в період Російської імперії та більшовицького режиму;
- особливості відокремлення церкви від держави в радянський час у сільській місцевості УСРР;
- роль підконтрольних владі «безвірницьких» організацій 1920-х – початку 1930-х рр. у впровадженні атеїстичного світогляду на селі;

поглиблено:

- знання кризових явищ, які спостерігалися в перші десятиліття XX ст. в офіційному православ'ї, репрезентованому РПЦ;
- розуміння умов, у яких опинилося українське селянство під час боротьби радянської держави з церковним впливом на селі;

– обізнаність стосовно діяльності більшовицької влади, спрямованої на знищення будь-яких виявів вільнодумства, насамперед релігійного.

Практичне значення дисертації полягає в тому, що її фактологічний матеріал, положення, узагальнення та висновки значно доповнюють сучасні знання про релігійність українського селянства Наддніпрянщини складного й тривалого періоду, який об'єднаний автором тематично, аби показати логіку єдиного (за ознакою свідомості) історичного процесу. Матеріали дослідження стануть у нагоді при створенні навчально-методичних посібників, розробці лекційних курсів, підготовці спецкурсів і факультативів із історії України, історії церкви й селянознавства для студентів вишів. Запропоновані підходи в трактуванні історії селянської релігійності стануть у нагоді для працівників історичної, правничої та релігієзнавчої сфер, будуть корисними для духовно-етичного та естетичного виховання.

Апробація результатів дисертації. Результати дослідження обговорено на засіданнях кафедри історії України Черкаського національного університету ім. Б. Хмельницького. Загальну концепцію та окремі положення оприлюднено в доповідях автора на конференціях, круглих столах міжнародного та всеукраїнського рівнів: Міжнародній науковій конференції «Історична наука, історична пам'ять та національна свідомість модерної доби в Україні, Білорусі та Польщі» (м. Черкаси, 2010); Інтернет-конференції «Конфесійний фактор у процесах становлення української державності»; засіданнях секцій і комісій Наукового товариства ім. Т. Шевченка у Черкасах (м. Черкаси, 2017, 2018), Всеукраїнській науково-практичній конференції «Центральна Україна у вирі революційних подій 1917–1921 рр.» (м. Кропивницький, 2018); Міжнародній науково-практичній конференції «Революційні потрясіння початку XX ст. в Європі: геополітичний, соціокультурний і антропологічний виміри» (м. Черкаси, 2018); Всеукраїнському круглому столі з міжнародною участю «Голодомор 1932–1933 рр. в Україні» (м. Черкаси, 2018); XII наукових читаннях

«Питання аграрної історії України та Росії», присвячених пам’яті проф. Д. П. Пойди (м. Дніпро, 2018).

Публікації. Основні положення та результати дослідження відображено в 13 публікаціях, із них 4 – в українських фахових виданнях, 2 – у закордонних наукових періодичних виданнях, 1 – в українському фаховому виданні, індексованому в наукометричних базах.

Структура й обсяг дисертації зумовлені метою та завданнями дослідження. Дисертація складається з анотації, списку умовних скорочень, вступу, чотирьох розділів (12 підрозділів), висновків, списку використаних джерел та літератури (595 найменувань), додатку. Загальний обсяг дисертації становить 250 сторінки, із яких основного тексту – 178 сторінок.

РОЗДІЛ 1
СТАН НАУКОВОЇ РОЗРОБКИ, ДЖЕРЕЛЬНА БАЗА ТА МЕТОДОЛОГІЯ ДОСЛІДЖЕННЯ

1.1. Історіографія проблеми

Досліджуючи стан наукової розробки проблеми, автор узяв до уваги як традиції історіописання, а також еволюційні тенденції сучасної історіографії, а ще, опосередковано, усієї гуманітаристики, авторитетність якої на сьогодні дещо підважена новітніми ідеями постгуманістики.

Тому попервах доречно, крім іншого, звернути увагу на наступне: в останні десятиліття, синхронно з розвитком історичних знань, методики та методології їхнього творення трансформувався і сам термін «історіографія». З цієї нагоди Л. Зашкільняк слушно зазначає: «Якщо раніше він так чи інакше збігався з поняттям «історія історичної науки», то після ударів, завданих модерному світобаченню зародженням постмодернізму, історіографічне вивчення остаточно надало перевагу епістемологічним і когнітивним (знаннєвим) підходам до дослідження історичної творчості, в центрі якої опинилися свідомісні процеси – історична думка, знання, світогляд, ментальність. Зовнішні прояви історіописання (твори, інституції, суспільні умови тощо) не зникли з поля зору історіографів, вони розглядають їх передусім як передмову і тло формування індивідуальної та колективної історичної свідомості» [286, 9]. Це істотно змінює ситуацію і в історичному селянознавстві, і релігієзнавстві: як історіографічні напрями, вони очевидно втрачають свою колишню первинну сутність, потребують вивчення проблем функціонування та поступу «історичного знання в соціокультурному контексті» [286, 9–10]. Саме тому пізнання минулого потребує ще тіснішого пов’язання з

еволюцією самого суспільства, принагідно інтелектуального відтворення оригінальніших і набагато гнучкіших взаємозв'язків із його «фундаментальними історичними особливостями» [217, 212].

Історіографія проблеми релігійності українського селянства Наддніпрянщини другої половини XIX – першої третини XX ст. рясніє (саме в таких хронологічних межах) багатьма прогалинами, й ці, умовно кажучи, «білі плями» практичної сторони справи особливо відчутні в теоретико-методологічній площині [593]. Оскільки змістовна частина третього підрозділу першого розділу дисертації значною мірою присвячена саме цим питанням, тут критично оцінимо здобутки тих наукових шкіл та праці окремих представників цих шкіл, які, з усіх виявлених нами, виявилися безпосередньо причетними до дослідження релігійного світу українського селянства.

Групування напрацювань істориків (також почасти релігієзнавців, етнологів і психологів) здійснюємо за зручнішим для нас хронологічно-просторовим критерієм. Це дає можливість виокремлювати й аналізувати кілька категорій публікацій: першу хронологічно окреслюємо 1861–1917 рр., далі – радянська (1917–1991), сучасна (модерна) українська, постмодерна (після 1991) та зарубіжна історіографія, яку насамперед репрезентує доробок учених української діаспори.

До **першої** належать праці, які виконані на методологічних засадах романтичної, позитивістської та державницької методології.

Епізоди романтичного інтелектуального схоплення проблеми презентуємо доробком М. Максимовича. У своєму дослідженні «Дні і місяці українського селянина», яке лише відносно нещодавно отримало популярність серед істориків, він, як науковець, що поєднував історію з етнографією так описав один із епізодів релігійного поводження українських селян Середньої Наддніпрянщини: «Зазвичай у понеділок (тижня, який в народі називали «проводи», «проводним». – Р. О.) збирається народ (селяни. – Р. О.) на кладовищі, приносячи туди крашанки, пиріжки, ряжанку.., а до того й пляшку

горілки, яка становить неодмінну обрядову приналежність усіх важливих випадків та свят Українського життя від колиски до могили. З приходом на могили батьків і родичів, кажуть їм: Христос воскрес! Між тим служать панахиду в церкві й по селах, на хуторах, на кладовищі – під відкритим небом… Після сідають навколо могилок родичі й сусіди (за виключенням дорослих дівчат), а також старці, яким подають милостиню особливо в ці дні, з тією вірою, що сам Господь ходить землею у вигляді жебрака, з Великодня й до Вознесіння. Українці вірять також, що в усю світлу седмицю відкрито рай, і що всі, хто помер у ці дні, будуть у раю…» [178, 98]. Крім того, згідно зі спостереженнями М. Максимовича, «український селянин вважав, що до першого грому земля ще не розмерзалася повністю й помічав: якщо «Перун ударяв на голе дерево», то треба було чекати неврожаю; коли ж гуркотіло із заходу – на поліття. Зачувши перший грім, дівчата бігли умитися з криниці або з річки й утиралися своєю червоною крайкою – для краси; парубки ж мерщій хапалися за ріг хати й намагалися її підняти – щоб сили прибувало. У кого боліла спина чи поперек, той поспішав трохи підняти воза або обіпертися спиною на стовпа, вважаючи, що від цього полегшає. Знахарки ж набирали води з криниці й обмивали нею дітей від хвороби (пристріту)…» [178, 28]. Така колоритна картина народних вірувань та релігійної поведінки середини XIX ст. дає нам розуміння того «стартового майданчика», відштовхуючись від якого ми спробуємо простежити десь так і не втрачену за десятки років бурхливих суспільних змін традицію, а в чомусь і радикальне оновлення цієї на свій лад гармонійної народної побожності, в якій органічно, на міфологізовано-релігійній основі були поєднані християнські та язичницькі вірування й обрядовість, а також соціально-патріархальний досвід повсякденних турбот.

Різні аспекти релігійності, звичаїв і традицій українського селянства Наддніпрянщини, у тому числі їхня регіональна специфіка, отримали висвітлення в працях М. Костомарова [311–312], О. Афанасьєва-Чужбинського [246], П. Куліша [321], Т. Рильського [408–409], О. Кістяківського [162],

С. Рудницького [406], П. Лебединцева [328], Д. Багалія [249], В. Данилова [276], І. Огієнка [379] та ін.

Серед інших звернемо увагу на положення праць М. Костомарова «Дві руські народності» та «Спогади про двох малярів», свого часу опублікованих у часопису «Основа». Автор показав, що в другій половині XIX ст. в українських селян Наддніпрянщини «не було навіть нагоди осмислено ставитися до підвалин християнської віри, церковних канонів православ'я» [312, 50]. Не заперечуючи істинно глибоких вірувань українських селян, він констатував, що «їхня релігійність мала переважно чуттєво-образний уміст» [312, 44].

Чимало аналітичних матеріалів, що містять описи народних вірувань та релігійних обрядів, виявлено в матеріалах періодики; ту частину з них, яку використано при підготовці дисертації, представлено в прикінцевому списку джерел та літератури.

Також інтерес до тематики селянської релігійності виявляв М. Грушевський. У своїй знаменитій книжці «З історії релігійної думки на Україні» він торкнувся проблем релігійного світогляду українського народу (селянства) XIX ст., з-поміж іншого показав роль, окреслив місце релігійної ідеології в суспільно-політичному та культурному розвитку українського модерного суспільства [274].

З'ясований автором науковий доробок українських учених другої половини XIX – початку XX ст. засвідчує ще здебільшого описовий характер традиційної релігійності селянства Наддніпрянщини. У працях, присвяченим окремим урядовим рішенням, які оформлялися під грифом «імператорських іменних указів» і були специфічною політичною реакцією (часто-густо вимушеною) царського режиму на події, явища, процеси, «що загрожували радикальними змінами в країні», мало йшлося про свідомість [401, 158–159]. Щодо селян, то найчастіше мова заходила про «протести, бунти», також участь «черні» в революційних подіях, Першій світовій війні [404, 61–62]. При цьому найактивніші осередки, провідні структури невдоволених «бунтарів» нерідко

знаходилися в міському (урбанізованому) середовищі, а не селах, що ще більше відбивало бажання досліджувати внутрішній світ селян.

Друга група об'єднує наукові праці радянських та почасти пострадянських дослідників, які за своїми теоретико-методологічними підходами дуже близькі, нерідко ідентичні, проте за концептуальними задумами все ж не такі однотипні. Так склалося, що в «короткому» XX ст. увагу радянська українська історіографія найбільше приділяла політико-правовим та інституціональним аспектам релігійної історії селянства.

З огляду на підвищений селянознавчий інтерес до цих напрацювань, можна стверджувати, що їхній позитивістський характер приносив зовсім незначну користь, по суті суттєво обмежував, надто з плином часу, їхню і пізнавальну перспективу, і, побіжно, дидактично-виховний виграш-контент. Відтак «факто-накопичувальний» напрям історіографії багато десятиліть поспіль поволі розширював і водночас мінімізував ефективність отримуваних знань, що, між іншим, легко помітити у відсутності синтезуючих розвідок із цієї тематики.

Сила інерції була великою настільки, що й у пострадянський період, на початку 2000-х рр., і навіть у середині 2010-х рр., фактично бракуватиме узагальнюючих праць. У тому числі таких, які мали бути присвячені, здавалося б, добре опрацьованим «проблемам конфесійної політики Російської імперії на Наддніпрянщині» [300, 436 та ін.] чи історії українського селянства в «період становлення та утвердження тоталітарного режиму в Радянському Союзі» [272, 104–119; 324, 44; 336, 31–35].

І все ж, селянська віра, як дослідницька тематика, поле історичних студій в Україні, лишатиметься серед актуальних. Як не дивно, дякувати за те історики мають чомусь зворотному, а саме періодичним кризовим явищам у суспільстві й самій науці. Вони набули перманентного характеру через крайню політизованість, ідеологічну ангажованість, недостатність зв'язків українських істориків з передовими західноєвропейськими та іншими зарубіжними

науковими школами. Сукупно це спричинило відсутність багатьох відповідей на давно поставлені питання.

Проте в середині 1980-х – на початку 1991-х рр. ситуація з дослідженнями релігійного питання суттєво змінилася. Чимало дослідників почали з'ясовувати раніше замовчувані теми, керуючись насамперед бажанням висвітлити «білі плями», також наміром створити національну історію України. Найчастіше це були незначні за обсягом розвідки – статті й тези конференцій.

1991 р. побачила світ матеріали п'ятої Всеукраїнської конференції «Розвиток історичного краєзнавства в контексті національного і культурного відродження України». З-поміж численних публікацій виділимо тези А. Зінченка, А. Опрі, Ф. Турченка, Я. Мандрика, О. Ігнатуші. Так, А. Зінченко звернув увагу на той факт, що у квітні 1919 р. деякі освічені селяни брали участь у формуванні Всеукраїнської православної церковної ради. І хоча «весною 1921 р. більшовики почнуть репресії проти релігійно-церковних лідерів, перекреслять напрацьований досвід творення національної церкви», факт участі селянства свідчитиме про відчутні зрушення у свідомості її активної частини [288, 354].

Проблемі виникнення ліберально-обновленського руху в православ'ї присвятив свої тези А. Опря. З одного боку, цей рух свідчив про глибоку кризу офіційної РПЦ з її візантійщиною, з другого, засвідчував появу людей, які виявляли цікавість до модернізації церковного життя. Важливо зазначити, що потужним імпульсом для обновленства були революції, «в Україні зокрема – поява та діяльність Центральної Ради», що засвідчує вагомість політичного чинника в процесі затребуваної часом модернізації традиційної релігійності (свідомості) [382, 356].

Дуже корисним для нашого дослідження є положення, які містяться в публікації Ф. Турченка. Він наводить статистичні дані на середину 1920-х рр., які дають можливість зрозуміти, з ким українським православним вірянам доводилося «мати справу». Отож, унаслідок розколу РПЦ на території України

діяли: РПЦ – 6453 громади та 4819627 членів, УАПЦ – відповідно – 989 та 680278, обновленська УПАЦ – 1497 та 920880, УПЦ (так звані «соборно-єпісканці», які виділилися з РПЦ у 1925 р.) – 49 та 45010, ДХЦ (Діяльно-Христова церква, як обновленське крило в українському автокефалізмі (УАПЦ), діяла з 1924 р.) – 51 громада [426, 357]. Важливо зазначити, що й надалі, до кінця 1920-х рр., кризові явища в РПЦ тривали, проте альтернативні, зокрема й українські національні церкви з того мали небагато користі, оскільки постійно зростав тиск влади.

Про це, власне, писав Я. Мандрик. Як дослідник культури українського села 1920 – 1930-х рр., він компетентно показав обставини, в яких доводилося жити українським селянам у той час. Тиск домінуючої серед церков РПЦ виявився не найбільшим лихом, адже вже в умовах Голодомору 1921 – 1923 рр. лідер більшовиків В. Ленін звернувся до свого оточення (9 березня 1922 р.) з пропозицією провести реквізицію церковного майна. По суті радянська держава грабувала церкву: «Тільки з Києво-Печерської лаври і Софійського собору Києва було вилучено величезні коштовності, перелік яких вражає» [355, 359]. Зрозуміло, що за такої політики її авторитет в очах селянства швидко падав. Не додаватиме його й «новий етап боротьби проти УАПЦ, який з 1924 р. розпочнуть каральні органи (ОДПУ)» [355, 359]. І хоча політика українізації дещо стримуватиме чекістів, уже з кінця 1920-х рр. хвиля боротьби проти «українського буржуазного націоналізму» мінімізує будь-які перспективи національної автокефалії. Селянство буде поставлене в ситуацію, коли його релігійність аж ніяк не вписуватиметься в нову політичну кон’юнктуру.

Ці ж проблемі присвятив свою роботу О. Ігнатуша. Він ще більше загострив увагу на тих антидемократичних заходах, за допомогою який більшовики руйнували паростки відродження «національних релігійних традицій», водночас – «прагнення широких верств українців (зокрема й селян. – Р. О.) православної віри» [294, 360].

По суті згадані науковці започаткували нову сторінку історичних досліджень селянської релігійності, концептуально визначивши її долю залежною від політики, тобто політичною кон'юнктурою. Цих же положень будемо дотримуватися й ми.

Третя група репрезентована сучасними студіями, тобто тими працями, які побачили світ у новітній період історії України, і виконані вони здебільшого на засадах західноєвропейської модерної історіографії.

Якщо дотримуватися її вимог і традицій, то тут доцільно буде виокремити дві позиції. По-перше, не завжди виправдану присутність у текстах практики теоретизування. Унаслідок загальних міркувань у стилі «як треба» над спробами знайти відповіді на питання «як було» (як, на думку історика, найточніше прописати те, що було), студії, присвячені конкретним темам, з'являлися не так часто. Надто рідко ті, в яких автори пропонували світ уявлень, ідей, почуттів, вірувань та інших аспектів свідомості «живої» історії селянства [401, 22]. На тлі пострадянського дискурсу та так званого національного («націоналізованого») історіописання ці пізнавальні практики все ще сприймалися вченим загалом як своєрідні експерименти, що містили помітний громадський виклик [451, 6–7]. По-друге, згідно з традицією українські історики-аграрники (селянознавці) віддавали перевагу, довіряли якійсь одній, нібито єдино вірній методології. Уряди-годи цей стереотипний підхід давав змогу розгледіти суттєві відмінності, альтернативність і навіть антагонізм там, де передова наукова думка вже давно ставила на порядок денний потребу узагальнення. Особливу прикрість могла викликати та обставина, що чергові «палички-виручалочки», скажімо з арсеналу модерної історії – мікроісторію, історію повсякденності, історію культури, соціальну психологію та ін., за звичкою намагалися використовувати в контексті їхнього, нерідко фіктивного визнання, популярності, без будь-яких епістемологічних підстав апелюючи за підтримкою до авторитетних у наукових колах колег. Їхніми послугами, бувало, користувалися навіть тоді, коли самі «корифеї» були

далеко від такої методологічної однобічності чи, тим більше, категоричності. Ось типові сюжетні екскурси пропонованих міркувань: «Ще М. Костомарову належить думка про…», «М. Драгоманов був одним із перших, хто започаткував…», «У витоків цього напрямку стояв М. Грушевський та його учні…» [397, 349].

Історіографію релігійного світу українського селянства періоду, що його досліджуємо, в останні десятиліття найкраще репрезентували праці істориків і релігієзнавців. Чимало з них виявилися згрупованими навколо нині популярних в Україні видань. По-перше, це дописувачі львівського наукового щорічника «Історія релігій в Україні», який видається під егідою Інституту релігієзнавства (філії Львівського музею історії релігій) та Львівського відділення Інституту Української археографії. Серед них: А. Колодний, В. Перерва, О. Ігнатуша [293–294], А. Киридон [305–308], Ю. Коцур, І. Петренко, А. Кукурудза, І. Бушман [261], О. Лютко [354], Ю. Борейко [259], І. Верховцева, І. Шугальова, П. Єремєєв, М. Верговська та ін. Другим, уже власне історичним часописом, є збірник наукових праць «Український селянин» Інституту історії України НАН України та Черкаського національного університету імені Б. Хмельницького, що репрезентує науковий «ужинок на ниві дослідження історії… українського селянства» неповних двох десятиліть (від 2001) [170, 2]. З-поміж авторів оригінальних розвідок, які в різні роки побачили світ на шпальтах цього видання й були присвячені народній (селянській) побожності, назвемо Ю. Присяжнюка [401, 600–601], О. Михайлюка [362–365], С. Корновенка [559–560], С. Дровозюка, О. Бундак, І. Рудакову [403–405], С. Шамару, Т. Бобко [467], Т. Кузнець [565 та ін.], також згадуваних вище А. Киридон та І. Петренко.

На наш погляд, одне з найбільш ґрунтовних визначень традиційної віри українського селянства Наддніпрянщини другої половини XIX – початку XX ст., тобто такого, що відповідає модерним вимогам наукового історіописання, дав Ю. Присяжнюк. Теоретичною основою його інтерпретації є

положення про існування селянства як домодерної спільноти в умовах розвиненого капіталізованого (урбанізованого, модернізованого) суспільства. Відтак селянству, його релігійним уявленням (ширше – свідомості) і соціальним практикам був, вважає історик, притаманний «власний час», що контрастував «серйозним запізненням» на тлі модернізаційних процесів пореформеної доби [401, 153]. Це дало підстави стверджувати, що український селянин Наддніпрянщини «не розумів сутності інспірованих ззовні перетворень», «не був здатним на них реагувати» [578]. Не достатня розвиненість, а то й цілковита відсутність підприємницького хисту не сприяли адекватним відповідям на «виклики ринку». Це консервувало загальний стан справ, у тому числі у сфері свідомості. Чи не єдиною цариною епохальних змін, до яких селяни потенційно були схильними, Ю. Присяжнюк вважає локальну «релігійну модернізацію, що виявилася в поширенні сектантства (протестантизму. – Р. О.)» [401, 154]. Проте через низку обставин, зокрема внутрішнього (ментального) характеру, їхня реалізація позначилася непослідовністю та локальністю.

Тематично віддаючи пріоритет власне історичним студіям, зазначимо вагомість доробку Інни Рудакової, яким автор скористався найбільше [403–405]. Зробивши акцент на історичні джерела та соціальних носіїв релігійності, конкретніше – на становище верств населення в пореформений період, «своєрідні взаємовідносини РПЦ (духовенства) з парафіянами», вона спробувала простежити релігійний світогляд українського селянства Наддніпрянщини [405, 81]. І. Рудакова наголошує на тому, що в середині XIX ст. православ'я, як традиційне й домінуюче вірування українських селян Наддніпрянщини, переживало кризу. Їх нібито «вже не вдовольняла офіційна церква», звідси бажання «реалізовувати свої релігійні шукання за її (РПЦ, що нерідко означало і за межами православ'я. – Р. О.) межами» [405, 81]. До оригінальних міркувань дослідниці варто віднести слова про та, що протягом другої половини XIX ст., а надто на початку XX ст. селяни переставали «бачити

в місцевому священику свого «батюшку», який по можливості захищав їх від панського свавілля чи вислуховував їхні скарги… Духівник перетворювався… на представника державної адміністрації» [405, 82; 113, 4]. Не сприймаючи такі твердження безапеляційно, відмітимо їхню загально конструктивність, самі ж спробуємо вийти за межі соціальних аспектів і більше зосередитися в площині дослідження свідомості.

Окремі аспекти проблематики знайшли свої висвітлення в дисертаціях. Умовно їх доречно поділити на кілька підгруп. Так, чимало проблем державної та церковної політики, яка певною мірою визначала тенденції еволюції традиційної релігійності українського селянства, проаналізовано в дослідженнях Л. Бабенко, О. Балягузової, О. Бардаш, Р. Бєлоглазова, Е. Бистрицької, О. Бойка, Л. Демидович, Т. Євдокимової, Т. Євсєєвої, В. Єленського, Б. Змерзлого, В. Капелюшного, Г. Капустян, Ю. Катуніна, Г. Лозко, Я. Малика, Г. Надтоки, В. Овчаренка, І. Рибак, В. Силантьєва, О. Тригуба, О. Форостюка, В. Ченцова [493 та ін.]. Водночас питання політичного, соціально-правового та морально-психологічного становища українських селян як вірян відображено в студіях О. Бублик, І. Войтюк, О. Воронка, Л. Дудки, уявлення, настрої та особливості самобутньої культури, також свідомості й власне релігійності в доробку Г. Георгізова, М. Гримич, Р. Чмелика, Л. Дояр, С. Преображенського, О. Стасюк, стан релігійної освіченості – Г. Степаненко, С. Федоренко [442, 479 та ін.]. Аналіз кожної з цих підгруп дав змогу предметно з’ясувати рівень знань, які напрацювала новітня українська історіографія, тим самим тематично й методологічно (категоріально) оптимізувати свій науковий пошук.

У дисертації С. Маркової комплексно досліджено процес знищення парагромадянського селянського суспільства, одержавлення різних сфер українського села, що було притаманно на етапі формування комуністичного тоталітарного режиму. Політика більшовиків руйнувала усталений устрій, зумовлювала еволюцію «психосоціальної культури» сільських мешканців. Не

торкаючись безпосередньо проблеми релігійності селянства, С. Маркова належно обґрунтувала історичні умови її радикальної зміни [512, 24–25].

Натомість у роботі Ю. Решетнікова дано відповіді на цілу низку пізнавальних проблем, пов'язаних із становленням та розшаруванням протестантського (євангельського) руху в Наддніпрянщині протягом другої половини XIX ст., коли він, цей рух, був репрезентований здебільшого сільською людністю. З огляду на завдання, які потребують вирішення, у тому числі з'ясування релігійності (релігійної свідомості) як чинника модерної трансформації (модернізації) селянства, взаємовпливу народної побожності й нових викликів модернізації, особливе значення мають запропоновані Ю. Решетніковим положення про те, що протестантський рух в Україні зародився/поширився в умовах одержавлення православ'я, власне формувався як духовний феномен під впливом східної православної традиції, що стало причиною виникнення «українського штундизму, його еволюції, постійної диференціації та кризових явищ» [527, 5]. Такий погляд на релігійність селянства дав можливість краще розуміти не лише світоглядні уявлення, а й соціальні процеси. Не секрет, що селяни привносили у свою свідомість ще й прагнення поліпити соціальне становища. Залежні від соціально-політичних трансформацій суспільства, вони, утім, не так були готові діяти в політико-правовому полі, як сподіватися на есхатологічні (повязані з очікуванням кінця світу) та мілленаристські сподівання про «завершення історії» (настання царство Божого) [527, 6].

Релігійний чинник, як він виявлявся в масовій свідомості та впливав на селянську (аграрну) політику держави, окремі дослідники трактували як вияв «класового», «загальнонародного» невдоволення, яке, нібито, було мотивоване насамперед чи навіть виключно соціальними обставинами. Принаймні так влада сприймала його й реагувала на нього, на чому наголошує сучасний історик О. Безсонова [463, 154]. У своїй дисертації, а також численних публікаціях дослідниця пише про результати «подарованої царем свободи» в

роки Першої російської революції 1905 – 1907 рр. [463, 12–13]. З-поміж іншого зазначає, що ці «демократичні досягнення фактично нічого не дали «панівній» в Російській імперії Православній церкві, залишивши марними надії більшої частини населення велетенської країни» [463, 157]. Загалом підтримуючи контекст таких розмислів, дозволимо собі поставитися до них набагато критичніше з погляду перспектив затребуваного методологічного оновлення сучасних студій. Наша незгода з колегою, отже, полягає в тому, що переважною частиною населення було саме селянство. Воно лишалося досить далеким від проблем, які авторка презентує таким переліком: відновлення соборного управління церквою, припинення брутального використання православного духовенства державою та ін. Напевне дещо ближчим до релігійно-церковного життя сільського люду були з'ясовані нею обіцянки царя й уряду «повернутися до обговорення питання реформування парафіяльного життя як засобу згуртування населення країни» [463, 157]. І хоча в обох випадках до змін у сфері свідомості було ще далеко, тут ми можемо наблизитися до розуміння відчуття того, що могло, у разі реалізації обіцянок, вплинути на внутрішній світ селянства. Усе ж місця для умовностей, припущень і пересудів лишається надто багато, тому, на наш погляд, очевидною є потреба шукати інші, альтернативні чинники, які «змінювали» свідомість більшості населення, не такої вже й «мовчазного» на початку XX ст.

Корисним для нас є окреме положення дисертації В. Кириленка. Досліджуючи проблему Голодомору 1921–1923 рр., він приділив увагу проблемі «впливу голоду на культурно-релігійне життя краю (Півдня України. – Р. О.)» [496, 150–157]. Усуваючи свого конкурента в духовній сфері, якою на той час було православ'я, більшовики розуміли, що робити це потрібно так, аби не збурити проти себе більшість населення, релігійність якого передбачала сакралізацію церкви. І мор селян голодом виявився напрочуд «вдалим кроком», оскільки в умовах штучно створеного недоїдання люди «менше за все думали про порятунок церковного майна» [496, 156–157].

Четверта група презентована новітніми спробами завершити історію з «політично кон'юнктурною» модерною історіографією. Такими зусиллями, як відомо, переймаються науковці, які репрезентують постмодерні та, в останній час, постгуманістичні дискурси. Тож, не вдаючись до критичних оцінок значної частини наукової продукції, підготовленої на «застарілих» методологічних підходах (бо такими треба визнати абсолютну більшість із них), зазначимо, що свого часу вона певною мірою сприяла розумінню проблеми народної (селянської) набожності, а пізніше – свідомості. До таких відносимо романтизм, який сьогодні сприймається як чи не «найперший ворог» історіописання [451, 288]. Такою ж мірою «шкідливим» визнається функціоналізм. У передмові до видання «У пошуках Нового неба. Життя і тексти Йоаникія Ґалятовського» Н. Яковенко, коли оптимізує маршрут власних наукових пошуків, відмежовується від нього так: «…Від узагальненого («про всіх») до зосередженого на конкретній особі, що дало змогу… уникнути есенціалізації досліджуваної групи як чогось монолітного, а разом з тим і наївного функціоналізму у висновках щодо віри і комплексу цінностей» [452, 9].

Віддаючи належне сказаному, новітні методологічні підходи Н. Яковенко визнаємо одними з найпродуктивніших у сучасній українській історіографії, насамперед тоді, коли «доводиться звертатися до так званої «народної побожності»» [452, 10]. З посиланням на міркування О. Смілянської, сутність цієї побожності вона визначає так: «Це амбівалентне поняття я вживатиму інструментально – на позначення релігійних уявлень мирян, далеких від розуміння богословських тонкощів віри» [416, 10].

Сюди ж віднесемо дослідження останніх років, які мають узагальнений релігієзнавчий характер, насамперед містять характеристику понятійного апарату. У дисертації О. Лютко, зокрема, стверджується ідея релігійно-конфесійного чинника в динаміці геоетнополітичних процесів в Україні. На основі аналізу вітчизняної традиції осмислення етноконфесійних проблем доведена думка, що «вирішальним чинником етнічного буття українців була суперечлива

роль християнства в етноідентифікаційних та етноконсолідаційних процесах українства» [354, 6]. Водночас стан релігійної духовності українців завжди був «наслідком впливів існуючих конкретних обставин життя етносу: духовних, політичних, економічних, соціальних, побутових та інших» [354, 15]. Це положення автор розуміє й залучає до свого дослідження як продуктивну методологічну засаду.

Наразі постмодерні підходи й відповідні їм конкретні тематичні студії, які представлені тут надто скромно, здебільшого теоретичними розмислами істориків, ще не визнані «принциповими науковими переворотами», проте вимагають до себе конструктивної уваги [270, 125]. Особливість цього дослідження визначає симбіоз цих поглядів, що їх репрезентують екскурси у світ історіографічного доробку та інтерпретаційних моделей (див. підрозділ «Методологія дослідження»).

П’ята група праць, що їх виявлено й опрацьовано автором, репрезентує доробок зарубіжних дослідників. При цьому варто зазначити, що він не такий значний і представлений здебільшого студіями, у яких ідеться про традиційну релігійність селянства без фокусування уваги на її етнокультурних особливостях. Однак це мало мінімізує їхнє значення, оскільки в епоху (еру) існування того ж таки традиційного суспільства характерологічні ознаки були досить типовими для селян різних етносів. Корисними нас стали розвідки таких дослідників як Р. Лемкін [436], Ю. Хабермас [437], М. Еліаде [365], Ю. Лотман [346–350], В. Вжосек [266], Ю. Арнаутова [243], А. Сухов [418], О. Смілянська [416] та ін.

Серед праць російських науковців варто виокремити роботу О. Поршнєвої, пізнавальний інтерес якої поширюється на проблеми менталітету, соціальної поведінки селян та інших верств населення періоду Першої світової війни. На основі контент-аналізу та статистичної кореспонденції сільського (землеробського) населення історик реконструювала зміст, систему пріоритетів «масової свідомості народних низів», виявила в ній «базові настанови… та

значний рівень рівень дифузності (змішаності й водночас розпливчатості, нечіткості. – Р. О.)» [394, 8–9]. Це дає підстави відповідно розуміти й оцінювати «стан релігійності», з яким традиційне селянство входило в період революційних потрясінь, стояло на порозі більшовицького експерименту.

Отже, останні публікації засвідчують інтерес науковців передусім до теоретико-методологічних засад дослідження феномену історичної побожності селян, чим і спробує скористатися автор.

1.2. Джерельна база

З огляду на характер об’єкту та предмету дослідження, які інтерпретовано як світ релігійності (свідомості), що його селянство Наддніпрянщини засвоювало у вигляді пропонованих йому образів, на ґрунті яких формувалися, існували й еволюціонували конкретні розумові конструкції (поняття, судження, умовиводи), визначено джерельну базу дослідження. Вона характеризується різноманітністю й репрезентативністю. В основу типово-видової класифікації джерел покладено такі критерії як походження, внутрішній зміст і зовнішня форма. До типів джерел належать етнографічні матеріали, а також фотодокументи. Документальні види джерел представлені звітами, оглядами, нарисами, мемуарами, есеїстикою, публіцистикою, художніми творами та ін.

Джерела поділено на такі групи:

Архівні матеріали мають комплексний характер і відображають різні види документів другої половини XIX – першої третини XX ст. Одну із важливих груп становлять матеріали Центрального державного архіву вищих органів влади та управління країни (ЦДАВО України) та Центрального державного архіву громадських об'єднань України (ЦДАГО України), де відображено рішення партійних органів радянської України, підконтрольних громадських організацій (ЛКСМНУ, Комнезами). У цих фондах справи вищих

органів влади та політичних партій і організацій радянської України починаються від революції 1917 р. та відображають весь період до 1933 р. Хоча період 1917 – 1920 р. репрезентований недостатньо, бо в період визвольних змагань, революційних потрясінь облік документів не вівся, або їх знищували.

У дисертації використанні такі матеріали ЦДАВО України: Ф. 1. «Всеукраїнський Центральний Виконавчий комітет (ВУЦВК)» [25–51]. Йдеться про листи, директиви, повідомлення, заяви, копії листів, акти, інструкції, витяги з протоколу, звернення. Також Ф. 2. «Рада Народних комісарів Української РСР», який містить декрети: Декрет Тимчасового Робітничо-Селянського Уряду «Про відділення церкви від держави і школи від церкви», Тимчасове положення про волосні і сільські комітети бідноти. У Ф. 8 «Рада Народних комісарів УРСР» натрапляємо на циркуляри, деякі з них оформлені в збірники. Найбільш корисними є матеріали НКЮ з ліквідаційного відділу [33 та ін.].

Автором опрацьовано також матеріали фондів 166 («Народний Комісаріат Освіти УСРР»), 258 («Всеукраїнська центральна комісія по боротьбі із наслідками голоду («ЦК последгол»)», 3984 («Українська автокефальна православна церква (УАПЦ)»), Р-5 («Народний Комісаріат Внутрішніх Справ УРСР»), які дали змогу простежити найважливіші заходи більшовицького режиму, спрямовані на репресії проти українських священників і вірян, здебільшого сільської місцевості [42].

Не менш важливу групу документів становлять матеріали ЦДАГО України: Ф. 1 («Центральний Комітет Комуністичної партії України»), Ф. 5 («Центральний комітет Комуністичної партії (більшовиків) України»), з яких дізнаємося про політику, яка спричиняла страх і невпевненість селян, змішувала втрачати свої традиційні погляди [52–108].

У дисертації використано також фонди 17, 57, 59. Вони допомогли з’ясувати чимало питань, пов’язаних зі спогадами безпосередніх учасників подій в українському селі напередодні та під час «великого перелому» [57].

Почасти в дисертації використано матеріали ЦДІА в м. Києві та обласних архівів, що дало змогу краще зрозуміти процеси трансформації релігійності українського селянства. Зокрема залучено документи Державного архіву Житомирської області (Ф. Р-5013), Державного архіву Полтавської області (Ф. 83), Державного архіву Харківської області (Ф. 304), Державного архіву Черкаської області (Ф. 347) та ін. [12–19; 109–124].

З метою простежити політику імперії в релігійно-церковній сфері, особливо в складних обставинах перших десятиліть XX ст., автор частково залучив свідчення фондів Російського державного історичного архіву (Ф. 1290) [20–24]. Набагато більше використав матеріалів польових досліджень Відділу рукописів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Рильського (фонди 1, 8, 15, 28 та ін.) [1–11]. Це ті джерела, які, як видається, максимально можливо «наближають» нас до селян, їхніх вірувань.

Етнографічні матеріали польових досліджень належать до найбільш репрезентативних джерел дисертації. Вони дають можливість більш глибоко розглянути свідомість селянина через призму фольклористики, демографії, соціології, мистецтвознавства, побуту та релігійних звичаїв. Ці матеріали є первинним матеріалом, що його отримано в безпосередньому контакті з мешканцями сіл і хуторів.

Серед таких джерел варто відзначити доробок А. Кримського [169]. У своїй праці автор описав унікальний селянський світ Звенигородщини. Він дав характеристику людності, її віруванням, узагальнив етнографічні, лінгвістичні студії, описав побут, храми, традиції відзначення релігійних свят і обрядів.

Не менш унікальний документальний матеріал етнографічного характеру виявлено й використано у книгах, що побачили світ під авторством О. Лотоцького, П. Чубинського, Д. Яворницького та ін. [220–225; 351 та ін.].

Етнографічні сюжети торкаються як дореволюційного (дорадянського), так і радянського періодів історії. Вони охоплюють фактично всі регіони Наддніпрянщини і в цьому відношенні є дуже репрезентативними та такими,

що дають змогу досліджувати релігійність селянства комплексно. Зокрема йдеться про Катеринославську, Херсонську, Таврійську, Полтавську, Чернігівську та Харківську губернії. Багато матеріалів отримано від світських діячів, а також церковників і самих пересічних вірян [1–11].

Кожен із польових дослідників, а, зрештою, йдеться про десятки відомих і маловідомих активістів, своїми працями представили внутрішній світ селянства, водночас його побут, традиції, вірування та найпоширеніші релігійні уявлення, забобони. Наведені у дослідженнях документи дають можливість досліднику уявити кількість жертв Голодомору 1932–1933 рр. та процеси, які цьому передували.

Джерела особливого походження (спогади учасників подій, тобто селян і про селян). Ці джерела частково опубліковані. Серед таких назвемо робота В. Липківського, у якій зображено процеси створення УАПЦ власне від очевидця, засновника та найвищого керівника. Схоже значення має робота Л. Мішель, у якій, знову ж таки, від церковного діяча високого рангу подаються події тієї доби. Не можна оминути і книгу Ю. Горліса-Горського, у якій показано значний часовий відтинок боротьби українського народу, зокрема й селянства, за незалежність та самобутність під час революційних подій [133].

Чимало документів міститься в пізніших виданнях. З них автор залучив епізоди трагічних сторінок репресій та Голодомору 1932–1933 рр., як засобів боротьби із незгідними селянами, які не бажали полишати своїх традицій, віри й звичаїв. У цьому ж контексті важливим доробком є праця О. Лотоцького – очевидця тих подій, міністра сповідань Української Держави 1918 р. та, у 1919–1920 рр., – голови дипломатичної місії УНР в Османській імперії, який домігся проголошення автокефалії Української православної церкви [151].

Про побут і наслідки боротьби з церквою на селі дізнаємося з листів селян до органів влади та повідомлень у пресі, де вони викладали свої думки. Часто-густо мова йде про відомих людей, причетних до «великої» політики (делегатів з'їздів тощо), проте нерідко фігурують і звичайні люди, які лишили свій голос в

історії лише тому, що опинилися в якісь «політично небезпечній» ситуації чи звернули на себе увагу органів влади, партійних активістів своєю непоступливістю. Здебільшого автор виявляв сліди таких конфліктів в архівних матеріалах. Більшість їх мають «тавро» комуністичної пропаганди, за яким важко розгледіти, чим і як насправді жила й переймалася людина, надто пересічний селянин.

Загалом джерела особливого походження дають можливість не тільки з'ясувати атмосферу того часу, пізнати події, одразу як вони відбулися, а й подають відомості, що не зафіксовані в документах. Звичайно, усі ці матеріали створені через призму бачення навколишніх подій автора і, тому, не позбавлені суб'єктивізму. Проте саме через їхнє бачення можна зрозуміти мотиви, учинки та тенденції процесів, що відбувалися в релігійному світі, церковному середовищі, державному апараті та селянських масах. Усі ці матеріали, а деякі з них репрезентують переказані від дідів/бабів, батьків/матерів відповідно внукам і дітям оповіді, допомагають глибше усвідомити буденність селянина з його побутом та побожністю [217].

Епістолярії (листування) в дослідженні залучені як з архівних фондів, так і опублікованих робіт, збірників документів. Зокрема, ці документи відображені у: повідомленні Всеукраїнського об'єднання громад УПЦ про реєстрацію статуту із змінами (ЦДАВО, Ф. 1), заяві до Секретаріату ВЦВК з проханням на дозвіл архієпископу Пірському безперешкодно їздити парафіями Полтавщини (ЦДАВО, Ф. 1), копії листа з еврейської колонії про закриття синагоги (ЦДАГО, Ф. 1) [82; 87 та ін.].

Нормативно-правові документи, для зручності аналізу яких ми поділяємо їх на дві категорії:

А) Закони, укази, декрети, універсали, рішення, циркуляри та інструкції вищих (центральних) і місцевих органів влади, що відображені в основному архівними джерелами. Їх залучення дало змогу розкрити сутність завдань, політики імперської та пізніше радянської влади взагалі щодо боротьби з

проявами релігійності в державі, безпосередньо в селі. Це Декрет Тимчасового Робітничо-Селянського Уряду України «Про відділення церкви від держави і школи від церкви», Тимчасове положення про волосні і сільські комітети бідноти (ЦДАВО, Ф. 2), директиви з антирелігійної пропаганди (ЦДАВО, Ф. 1), циркуляр Губземотделам про відокремлення держави від церкви (ЦДАВО, Ф. 8), циркуляр НКВД Про скарги та рішення не втручатися в справи сектантів (ЦДАВО, Ф. Р-5), також збірник циркулярів НКЮ, Постанова НКО «Положення про духовні школи і семінарії», протоколи Засідання Президії ВЦВК, резолюції, доповіді, інструкції, копія телеграм, програма антирелігійних гуртків, пояснювальні записки до кошторису на витрати з антирелігійної роботи, звіти про роботу агітпропу ЦК КП(б)У, за час з VIII-ої партконференції, де зазначаються дані по кількості конфесій і антирелігійній роботі, в тому числі й з нацменшинами, тези доповідей на оргбюро ЦК КП(б)У про релігійний рух та антирелігійну пропаганду, а ще всілякі довідки, відомості про закриті молитовні будинки, витяги з протоколів засідань фракцій Центральної Ради Спілки войовничих безвірників України, записка з питання про можливість і доцільність якнайшвидшого відібрання церковних земель до Тимчасового Вищого Церковного управління на Півдні Росії [50–51 та ін.].

Б) Рішення Синоду, статути релігійних громад, що відображені як листами і зверненнями до них громадян, так і перепискою з державними органами влади. З-поміж іншого: Звернення Секретаріату ВЦВК про реєстрацію статуту Українського Товариства «Церква Жива», лист Відділу Народної Освіти Київського Губерніального Ревкому про звернення ВПЦР про потребу курсів для священнослужителів на українській мові (ЦДАВО, Ф. 3984), заяви-прохання священників, витяги з протоколів про закриття храмів і передачі їх для колгоспних клубів (ЦДАВО, Ф. 1), звернення інспекторові й референтові у справах культів та ін. [45–46].

Також матеріали з церковної тематики, які опубліковані в працях таких дослідників як В. Моринець, В. Устименко, В. Пащенко, С. Білокінь [252 та ін.].

Окрім документів, вони містять короткі авторські коментарі, які допомагають зрозуміти ситуацію в дореволюційному та радянському селі, визначити роль світської й церковної влади в збереженні (чи зміні) селянської свідомості.

Матеріали періодики відображено публікаціями, причому виданнями як загальнодержавного підпорядкування, так і місцевого. Для характеристики процесів і подій використано такі часописи: «Голосъ Подольской церкви» (орган подольского духовенства и мирян), «Більшовик» – щоденна газета робітників і селян видання ЦК КП(б)У, «Безвірник Запоріжжя» – газета Окружної Ради Спілки безвірників, «Безвірник Ударник» – антипасхальна стінгазета ЦР СВБ України, «Безбожник» – одноденна газета Одеського Союзу «Безвірників», «Безвірник Одещини» – видання безвірників Одещини, «Безвірник за сівалкою» – одноразова газета видання антирелігійної комісії Хорольського РПК, «Безвірнику, в атаку!» – одноденна газета Дніпровської Окрради Спілки войовничих безвірників, «Безвірник Херсонщини» – орган Херсонської Міської ради спілки войовничих безвірників, «Більшовик Полтавщини» – тимчасове видання Полтавського ОПК й ОВК та Кигичівського РПК й РВК, «Індубуд» – декадна газета партколективу та завкому Київського XIV району, «Радянське село» – орган ЦК КП(б)У. Водночас багато матеріалів із безвірницької тематики друкували в антирелігійних журналах того часу: «Безвірник», «Безбожник», «Безбожник у станка», «Антирелигиозник», «Атеист» та журналі для села: «Союз города и деревни» [126 та ін.].

Даючи оцінку цим матеріалам, важливо зазначити, що найбільш рання революційна преса не мала великих розбіжностей між церковними та цивільними публікаціями. На відміну від Російської імперії, де існувало одержавлення церкви й фактично ніколи не спостерігалося свободи слова. Народження і урізноманітнення різних друкованих видань припало на час революційних подій 1917–1921 рр. Це повною мірою стосується як державних, церковних так і громадських видань. За часу становлення та укріплення радянської влади різноманітність видань зменшуватиметься, а кількість

партійних і державних видань навпаки – зростатиме. Фактично до 1930-х рр. вони монополізують інформаційний простір країни.

Художня література написана сучасниками, стосується подій того періоду, являє собою джерело важливої інформації. Твори є здобутками писемності, що мають соціальне значення, відображають суспільну свідомість, звичаї, релігійні переконання та особливості селянського побуту. Вони є частиною епохи і розглядаються як невід'ємна її частина. Тому це джерело є окремим видом, характеризується як самостійний об'єкт із визначальним впливом і взаємовпливом автора й героїв твору. І хоча воно не завжди фактологічно точно відбиває історичні події, проте надзвичайно добре відображає емоції, переживання та потрясіння, які відчували селяни в епоху російського самодержавства, революційних зрушень і становлення радянської атеїстичної системи управління на селі [132; 163; 377 та ін.].

Аналіз художньої літератури показує, що вона має значний потенціал. Разом з тим, це джерело є специфічним і використовується автором при обмеженому колі дослідницьких завдань. Пам'ятаючи, що для письменника, на відміну від історика, у першу чергу цікаво створення художніх образів, а не суто відображення історичності епохи. Тому використовуючи художні джерела вони виступають як допоміжні. За допомогою них ілюструється певні положення, події, що відбувалися на селі в релігійному контексті та відбивалися у свідомості мешканців.

Фотодокументи як джерело є документами своєї епохи. Вони є достовірним джерелом інформації тому, що фіксують дійсність: конкретного моменту, події, місця. З одного боку, це статичне відображення події, з другого – авторське бачення зафіксованих подій. За змістом фотографії поділяємо на подієві – зображують окремі моменти подій, дій, фактів життя, видові – відображають якусь місцевість, явищ природи, розташування, портретні – зображення однієї людини чи кількох [212].

Сам фотодокумент фіксує, як основний об’єкт – людину чи місцевість, що їх прагнув увічнити автор, також предмети та людей другого плану, які потрапили в об’єктив і стали тлом, але несуть змістове навантаження та інколи можуть бути важливішими за сам об’єкт фотографування.

Беручи за основу світлини українського селянства Наддніпрянщини кінця XIX – першої третини XX ст., можемо простежити добробут людей, їхнє повсякденне та святкове вбрання тощо.

Отже, залучення низки раніше не опрацьованих матеріалів дало змогу відтворити події, які відбувалися в українському селі в часі епохальних змін релігійності, показати роль держави в цьому процесі. Дисертація видається достатньо забезпеченою репрезентативними джерелами, їхній аналіз дає змогу досягнути поставленої мети, вирішити дослідницькі завдання.

1.3. Методологічні засади

Методологія й методи дисертації ґрунтовані на сучасних концептуальних засадах історичної епістемології. В їхній основі соціокультурна модель пояснення, що передбачає наявність складних взаємозв’язків об’єктивних і суб’єктивних, матеріальних і ідеальних (віртуальних) чинників історичних явищ і процесів, які сукупно уможливлюють і оптимізують дослідження релігійності українського селянства Наддніпрянщини другої половини XIX – першої третини XX ст., її трансформації. Завдання полягає в тому, щоб на конкретному «матеріалі» виявити й зафіксувати сутність самого релігійного явища, тенденції, характер і ступінь його історичної модифікації. Крім іншого, плюралізм методики визначається типом і характером історичних джерел.

Наявність оригінальних поглядів щодо предмету дослідження визначило доцільність дотримання принципів історизму, всебічності, цілісності, відображення, єдності історичного й логічного, системності, а також

толерантності й конфесійної неупередженості. Принцип історизму дав змогу уявити й простежити процеси трансформації традиційної релігійності українського селянства в нову історичну якість, принагідно виявити й залучити до дослідження комунікативні зв'язки цього суспільного явища в просторі й часі. Принципи всебічності й цілісності, котрі органічно взаємопов'язані між собою, посприяли активному й продуктивному використанню досягнень суміжних гуманітарних наук, зокрема релігієзнавства, етнології, психології, соціології. Автор виходив із того, що релігійність селянства становила унікальну соціокультурну єдність (цілісність), що потребувало з'ясування всієї сукупності внутрішніх сторін і зовнішніх відносин. Своєю чергою принцип відображення допоміг простежити фіксацію реальних суспільних процесів (насамперед політичних) релігійною свідомістю селянства. Причому вона не була механічним віддзеркаленням цих реалій, а існувала й розвивалася за власним змістовним і ментальним сюжетом. Принцип єдності історичного й логічного дав можливість розуміти й предметно використовувати всезагальні закони еволюції суспільства й, зокрема, інтелектуального простору, також ексклюзивно притаманні селянському загалу форми мислення та діяльності. Близький за значенням принцип системності уможливив аналіз/синтез релігійності українського селянства шляхом виокремлення її структурних елементів із їхніми внутрішніми взаємозв'язками. Щодо принципу толерантності й конфесійної неупередженості, то автор керувався правилом, що кожна людина має право на власні погляди, поводження у відмінний спосіб, дотримання переконань стосовно своєї правоти. Це повною мірою стосувалося об'єкта дослідження – українського селянства, релігійність (свідомість) якого, попри ситуативну мінливість і «невимушені помилки», позначалася загальною традиційністю й навіть передбачуваністю.

У дисертації використано наступні історичні методи дослідження – конкретно-пошуковий (залучення й проведення історіографічного аналізу та систематизації джерел), проблемно-історичний (з'ясування відмінностей у

релігійності українських селян, детермінованої історичними, ментальними та іншими чинниками), компаративний (виявлення сутності категорій «релігійність», «релігійний досвід» та ін.), структурно-функціональний (виокремлення й вивчення «компонентів» релігійності українського селянства, з'ясування особливостей їхнього функціонування, взаємозв'язку та взаємозалежностей між ними), аналітичний (контент-аналіз історичних процесів, розуміння релігійних явищ та ін.), хронологічний (чітке визначення меж наукового дослідження, що зумовило логіку і послідовність викладення матеріалу), суб'єктивно-гуманістичний (підґрунтям для дослідження є положення про віру (чи невіру) в Бога, релігійна (атеїстична) поведінка в історичних умовах трансформації суспільства), типологічний (класифікація історіографії проблеми, історичних типів селянської свідомості).

Комплексне застосування цього інструментарію дало змогу опрацювати масив наявних джерел, структурувати фактологічний матеріал, здійснити його аналітично-синтезуюче осмислення.

Надалі зупинимося на понятійно-категоріальному апараті, особливостях теоретико-методологічного інструментарію дослідження.

Картина світу, ментальність, уявлення і стереотипи, внутрішній світ як такий – ось перелік «статусних» понять, які не всі отримали довіру й визнання науковців. Серед тих категорій, що таку прихильність здобули, – «релігійність». Нею визначено пізнавальний процес та конкретні конотації, які відображені в дисертації.

Релігійність як історичне явище має кілька вимірів – релігійна віра, релігійний досвід, релігійна поведінка (діяльність). Автор дотримується саме такого розуміння релігійності й провідна роль тут належить почуттям та емоціям, інтенсивності культової активності, віруванням і переконанням, знанням та уявленням, а також реалізація всіх цих елементів у повсякденні.

У пошуках оптимальних пізнавальних і творчих моделей, які покликані репрезентувати релігійність українського селянства Наддніпрянщини другої

половини XIX – першої третини XX ст., доречно скористатися досить кваліфікованими роз'ясненнями Дж. Тоша про те, що таке історична свідомість? «Історична свідомість, – зазначає англійський історик, – у тому смислі, як його розуміють прихильники історизму, ґрунтується на трьох принципах. Насамперед відмінність, тобто визнання, що нашу епоху і всі попередні розділяє прірва. Ці відмінності почасти стосуються матеріальних умов життя.., але ще важливіші відмінності в менталітеті», адже в «попередніх поколінь були інші цінності, пріоритети, страхи та надії» [425, 18]. Звідси мета істориків – «не просто розкрити такі відмінності, а й пояснити їх, а отже, занурити їх в історичну обстановку». Йдеться про контекст, що в ідеалі означає: предмет дослідження не можна виривати з оточуючого його довкілля. І, нарешті, фундаментальний аспект історичної свідомості – «це розуміння історії як процесу, зв'язку між подіями в часі, що надає їм великого сенсу, ніж їхній розгляд в ізоляції» [425, 19–21].

Такий комплекс завдань спонукає йти шляхом компромісів і примирення «соціальних» істориків із дослідниками повсякдення й ментальності, а також антропологами, культурологами та ін. Водночас, рух до розуміння, творення знання про народну побожність селянина, як об'єкту/предмету наукового пізнання, потребує, зрозуміло, пошуку й опрацювання нової інформації, у тому числі тієї, яка рідко де збереглася «на поверхні» доступних джерел. Вони ж, варто наголосити, доволі численні й репрезентативні. Однак здебільшого представлені у варіанті безкінечно великого числа мікросюжетів, тому, крім монотонної праці збирача та впорядника, вимагають повсюдної копіткої процедури дешифрування. У цьому контексті автор використав переваги інтерпретативної антропології американського вченого Кліфорда Гірца, сутність якої в герменевтичній традиції трактування культур. Цей метод означає «читання» культур, порівнюючи їх із текстами. У такий спосіб автор намагається дослідити історію українського селянства, його релігійність як «світ у собі» (селяни є «істотами, що заплуталися у власно створених тенетах

символічних значень») [273, 57]. Такий підхід помітно підвищує роль суб'єктивної інтерпретації, зменшуючи принагідно значення кимось виведених законів суспільного розвитку.

Працюючи над категоріальним інструментарієм дослідження народного християнства, неможливо уникнути процедури термінологічних узагальнень. У пошуках поєднання використаних категорій постійно маємо справу з проблемою їхньої відповідності дійсності, яку прагнемо проаналізувати. Унаслідок такої складної процедури навіть найдосконаліший об'єкт грішить «недомовками», які нерідко є очевидними [397, 350].

Формулюючи методологію дослідження релігійності українського селянства Наддніпрянщини другої половини XIX – першої третини XX ст., більше скажемо про ідеї, які, на наш погляд, містять епістемологічну продуктивність. По-перше, визнаємо доцільність уявляти й розуміти селянство разом із його почуттями та відповідними соціальними практиками, своєрідним історичним суб'єктом («особистістю»). Його феноменологію розуміємо не сумно відомою претензією на виразну зверхність чи вищість одних спільнот над іншими, а культурною інакшістю, яка постає «результатом історичної окремішності й водночас внутрішньої (ментальної) автентичності» [397, 351]. По-друге, сам предмет такого дослідження передбачає визнання в його структурі взаємозв'язку між індивідом (групою індивідів) і власне спільнотою» [397, 351]. Орієнтація на цей взаємозв'язок спонукає синхронізувати (узгоджувати й оптимізувати) роботу з джерелами та обраним методологічним інструментарієм. В одиничних фактах виправдано віднаходити характеристики епохи й заразом у типових сюжетах розпізнавати потреби, мотиви, логіку, смисли, способи самовираження конкретної історичної постаті. Селяни, їхня релігійність будуть, напевне, набагато більше схожими на свої історичні прототипи, якщо автор наративу буде враховувати, що на відміну від індивіда, який за своє життя фактично не встигає дізнатися (не пам'ятає або забуває) своє минуле, він же, як сегмент соціуму, навпаки, «нічого не забуває» [451, 8]. По-

третє, враховуємо потужний вплив епохи на свідомість, зокрема на народну побожність, її еволюцію. Її, епоху, визнаємо чинником, який потребує «комплексних реакцій» дослідника. Тобто шлях історика до історії селянства має лежати через осмислення його як носія історичної спадковості та репрезентанта свого часу. Наразі йдеться про тип, що представляє традиційний (домодерний) світ, коли повсякденне життя ще «відповідало природному ритмові» [397, 351]. Ідею традиціоналізму, запропоновану Ю. Присяжнюком, виправдано розуміти «як атрибут ментального універсуму, своєрідну психокультурну сутність патріархального (доіндустріального, домодерного, власне традиційного) укладу» [397, 352]. Причому, з огляду на визнання, що колективне несвідоме зберігало інформацію про попередні етапи соціальної еволюції, його визнано явищем соціокультурним. Більше того, у модерних історичних умовах традиціоналізм, цей своєрідний імператив свідомості, «зберігав домінантність у всіх сферах життєбуття селянина» [397, 354].

Особливо значущим для селянина було його латентне, а не романтизоване власною уявою ставлення до землі, праці, влади, освіти, а також самобутніх форм соціальної активності та віросповідання. Маємо підстави суттєво переглянути погляди на суспільні пертурбації перших десятиліть XX ст. Лишаючись на позиції, що під натиском промислової «цивілізації» селянство «цілковито й безповоротно» не зникало, розуміючи також, що в історіографії напрацьовано концепт фермерства як своєрідної альтернативи (деякі науковці наполягають на її продуктивності), вважаємо, що саме тоді «почалося серйозне підважування віри (свідомості) селян як явища традиційного» [376, 10]. Ці зміни триватимуть і в радянську добу, навіть більше, якраз політика більшовиків помітно їх активізує.

Формулюючи предмет дослідження та опрацьовуючи його категоріальний інструментарій, автор не зміг уникнути міждисциплінарних запозичень, які вже давно визнано корисними для вивчення минувшини. Сам ключовий термін, навколо якого вибудувана епістемологія дисертації – «релігійність», обрано з

арсеналу суміжних гуманітарних наук. У релігієзнавстві, зокрема, індивідуальну й колективну релігійність сьогодні розглядають як складне явище, що має декілька вимірів: найперше релігійну віру, також релігійний досвід та релігійну поведінку (діяльність). Власне в таких значеннях залучено його і тут. Із тим уточненням, що побіжно використане поняття «віра», яке найчастіше означає релігію, віровизнання, також вірування (зокрема язичницькі), а меншою мірою – побутову людську впевненість і довіру.

Термін «селянство» автор залучав із творчої спадщини англійця Теодора Шаніна, почасти – з доробку американця Джеймса Скотта, росіянина Віктора Данилова, сучасних українських істориків, праці яких представлені в цій дисертації. В їхніх інтерпретаціях, очевидно також небездоганних, селянство постало як «незручний клас» і «світ у собі» [375, 14]. Послідовне дотримання цих поглядів, посприяло відмові від будь-якої зневаги до традиційного села, як домодерного, культурно інакшого, включно з бажаннями його «обов'язкової модернізації». Новітні постгуманістичні погляди лише переконують у правильності таких підходів.

Щодо епохи, якою визначено хронологічні межі розвідки, то протягом другої половини XIX – першої третини XX ст. на теренах Наддніпрянщини відбувалися глибокі суспільні пертурбації, які позначалися як на індивідуальному, так і масовому рівнях свідомості. Фактично кожне покоління селян зустрічалося з викликами, які вже важко вписувалися в традиційну якість суспільства. Міркуючи над цими пертурбаціями, легко помітити, наскільки унікальною виявилася взаємодія різних чинників справді епохальних змін. Так, дивовижними виявилися історичні ритми розвитку, які науковці окреслюють поняттями «еволюція» та «революція». Маємо підстави вважати, що на українське селянство вони обоє справляли «революційний» вплив, тоді як зворотний вектор цієї взаємодії виявився майже протилежним. Адже і епоха реформ 1860–1870-х рр., і формування індустріального суспільства як такого – усе це радикально змінювало життєвий устрій сільських людей. І ці зміни

починалися, як правило, із психологічного дискомфорту, спалахів емоцій, що супроводжувалися активізацією релігійних діянь, а вже вони «підказували» людям, як їм треба жити далі. Тому перші «революційні» десятиліття ХХ ст., до яких окрім революції 1905–1907 рр. виправдано зараховувати масові селянські виступи («Селянську революцію»), що почалися в 1902 р. на Полтавщині, також Столипінську аграрну реформу (з 1906 р.), Першу світову війну 1914–1918 рр., Лютневу російську революцію та Жовтневий більшовицький переворот 1917 р., Українську революцію 1917–1921 рр., по суті лише примножили та радикалізували ті суспільні процеси, з якими чи не кожен селянин (його батько або дід) «познайомився» ще в пореформені десятиліття.

Оскільки предметом пропонованого читачеві дослідження є селянська релігійність (віра) історичного періоду, який виправдано можна вважати перехідним, і котрий мав своє сутнісне наповнення (змістовні сенси), еволюційну динаміку (ритми), а також – результат, що за багатьма ознаками був несподіваним, то автор, у контексті сучасних методологічних підходів щодо оптимізації тематики досліджень, відмовився від характеристик «довгих» епох історії на корить переломних періодів, тобто тих «перипетій минулого, у яких старі інституції, зв’язки та норми змінювалися на нові» [458, 167].

З метою оптимізації методологічного обґрунтування дослідження звернуто увагу на такий епістемологічний інструментарій (концепт) як «ментальні мапи», тобто своєрідне міждисциплінарне поняття, котре віднедавна функціонує у пізнавальних моделях багатьох гуманітарних наук. При цьому автор розрізняє когнітивні (знаннєві) та власне ментальні мапи. Перші цінні як ефективний засіб структурування інформації в графічній формі, зокрема щодо «організації мислення, продукування нових ідей, постановки завдань, пошуку оптимальних рішень і навіть зміни стереотипів» [262, 278 та ін.]. У нашому дослідженні когнітивні мапи – це дієвий засіб візуалізації думок, уявлень, концептуальних розмислів, які спрямовані на якомога глибше пізнання селянства, його свідомості, імператив повсякденного мислення, у свою чергу

пов’язаних із традиційною (чи до певної міри модифікованою) релігійністю. Другі мапи – власне ментальні – виступають, зазначає І. Колесник, як «спосіб репрезентації географічних об’єктів у суспільній (колективній) свідомості селян» [310, 160]. Йдеться про своєрідний засіб презентації та структуризації отриманого знання, що являє собою епіцентр мережі асоціативних зв’язків, здобутих селянином на власному досвіді. Очевидно, що левову частку цього досвіду репрезентувала релігійність.

Опрацьовуючи методологічні підходи дисертації, автор усвідомлював, що теоретичний діалог на межі наук спроможний як суттєво підсилювати пізнавальний процес, так і навпаки – мінімізувати таку перспективу. У спробах оптимізувати епістемологію дослідження, звернуто увагу на новітні підходи в цій сфері, які покликані об’єктивувати та вдосконалити процес творення наукового знання на сучасному етапі розвитку історії, гуманітаристики загалом.

Аналіз проблеми селянської релігійності потребував як змістовної фактологічної деталізації (використання переваг мікроісторії), так і характеристики досліджуваного явища загальнонауковими методами. Тут увагу привертає згадане вище поняття «свідомості», тобто здатність сільської людини пізнавати навколишній світ та саму себе за допомогою розуму, мислення, унаслідок чого формувався інтелектуальний простір особистості. Позаяк свідомість визнано оригінальним поєднанням усіх структурно простіших форм відображення реальності (сприйняття, відчуття, почуття, уявлення, понятійного мислення та дій), то її наділено функцією так відображати та певним чином «узагальнювати історичні реалії» [529, 14–15].

Для предметного аналізу проблеми релігійного досвіду українського селянства доречно нагадати, що йдеться про другу половину XIX – першу третину XX ст., тобто період, який ми вважаємо перехідним. Ця обставина важлива тим, що тоді «працював» загальносвітовий досвід: наближенню і входженню в наступну історичну (культурну) епоху передували зміни в людській свідомості (картині світу). Як справедливо зазначає Г. Любарський,

зміни ці не варто сприймати як випадкові, «це не «мутації»; тривав закономірний, цілеспрямований розвиток» [352, 241].

Власне зміни в життєдіяльності українського селянства Наддніпрянщини виявлялися якраз у свідомості, яку радянський «матеріалізований час» та відповідна історіографічна традиція, ґрунтована на марксистських засадах економічного детермінізму, не готова буде сприймати адекватно. Оскільки з численних джерел було відомо, що селяни «їли, спали та кохали», то побутувало майже безальтернативне уявлення, що «вони були такі ж, як і ми» (що насправді не підтверджується, зокрема сюжетами творів художньої літератури [377 та ін.], живописних полотен [212; 371–373]). Тільки, мовляв, освічені чи вихована були інакше. А, швидше всього, «невиховані», «неосвічені», а то й ще егоїстичніше: «романтично-наївні», «довірливі», «тупі», «дурні», «забиті», «дикі», «інфантильні» [363, 83]. З цим важко погодитися, як і не варто штучно наділяти селян, їхній внутрішній світ, релігійність протилежними за значеннями, але такими ж емоційними та міфологізованими метафорами. Автор спробував збагнути сутнісну природу цього світу, подолавши епістемологічні розриви, які виникають у процесі діалогів культур суб'єктів історії та творців історіографії.

У роботі фрагментарно використано новітні теоретичні ідеї та методологічні підходи західної історіографії. Частина з них потрапила в поле зору автора завдяки посередництву центрально-східноєвропейських істориків. Словами Е. Доманської, «йдеться передусім про удоступнення знання.., що видаються нам сьогодні авангардними чи взагалі радикальними, їхню критичну рецепцію, відхід від трактування теорій, які ми використовуємо, як готових для вжитку «скриньок зі знаряддями», а також про участь в сучасних дискусіях з метою промоції інноваційних концепцій…» [280, 130]. Водночас, узято до уваги, що з погляду постколоніальних (до яких автор зараховує більшість українських) дослідників минувшини власне історія є елементом «західного

пізнавального імперіалізму», типовим прикладом «побудованої Заходом гегемоністської епістемології» [280, 131].

Сам предмет дослідження дисертації – релігійність українського селянства (тобто віра, як народну побожність чи народне християнство), що, як модус, репрезентувала його свідомість, внутрішній світ, спонукає максимально розширювати епістемологічні горизонти дослідження. У намірах побачити в селянах не лише, так би мовити, об'єкта дослідження, а й суб'єктів історичного процесу, автор намагався скористатися перспективою, яку пропонує «рятувальна історія». До думки, що історику важливо розпізнавати «не лише людину в історії, але також історію в людині», додано намір показувати, як «звичайні люди є незвичайними» [280, 137]. Видимою перевагою рятувальної історії є те, що вона, «як історія екзистенційна, шукає дієздатності суб'єкта», аналізує «умови плідної та відповідальної реалізації свободи та підкреслює роль, яку відіграють у цьому процесі акти індивідуального чи колективного вибору» [280, 137].

Щодо потенціалу постгуманістики, то нашу увагу привернули перспективи постсекулярних студій, що добре дотичні до вивчення проблеми селянської побожності. Їхню сутність, словами Т. Вісліча, у тому, що вони «підважують один із постулатів модернізму як ось переконання про історичну потребу процесу секуляризації в рамках модернізації суспільств» [270, 122]. Відтак у традиційних підходах можна бачити чимало невідповідностей, надто коли йдеться про відокремлення в умовах модернізації церкви від держави, якого могло й не бути або воно могло бути інакшим. Візія стає ще зрозумілішою у зв'язку з «науковою революцією» свідомості, як можна було б називати перехід до загальної освіченості населення та інші синхронно-суміжні процеси.

Визначивши в такий спосіб традиційні та новітні підходи дослідження релігійного світу українських селян Наддніпрянщини, принагідно спираючись на критичне осмислення історіографії, опрацьований масив джерел, перейдемо до предметно-тематичної частини дисертації.

РОЗДІЛ 2
РЕЛІГІЙНІСТЬ УКРАЇНСЬКОГО СЕЛЯНСТВА НАДДНІПРЯНЩИНИ ДРУГОЇ ПОЛОВИНИ XIX –ПОЧАТКУ XX ст. ЯК ІСТОРИЧНЕ ЯВИЩЕ

2.1. Ідентичність як критерій побожності селян

Внутрішній світ, свідомість, релігійність (вірування) селян Наддніпрянщини, яких автор репрезентує як «українських», окреслюючи насамперед етнокультурні відмінності, самобутність цієї верстви (спільноти), тобто не маючи очевидних і достатніх для цього історичних підстав, але діючи за логікою «з усіх лих обираємо найменше», продовжують викликати підвищений пізнавальний інтерес. На наш погляд, зовсім не випадково, адже проблематика народної побожності (в контексті реалій XIX ст. тут і далі терміни «народ», «народний» вжито як синоніми «селянство», «селянський») рясніє низкою нез'ясованих проблем [398, 201]. Імовірно через це вона не стала синтезуючим компонентом численних етнологічних, релігієзнавчих, історичних студій, хоча потреба ця давно назріла.

Для сучасних наукових досліджень актуальність зберігають такі питання як специфіка українського православ'я другої половини XIX – початку XX ст., взаємовідносини держави й церкви (парафій), етнокультурне коріння українського протестантизму, але насамперед – релігійні почуття українських селян Наддніпрянщини, їхнє місце та роль у визначенні життєвих алгоритмів і пріоритетів соціального поводження, зокрема й «у контексті духовних проступків і побутових правопорушень» [594–595]. Існують і інші, набагато глибші взаємозв'язки цих явищ, яким у межах тематики дисертації присвячено наступні розділи дисертації.

Приділяючи цим проблемам першочергову роль, вважаємо за доцільне й корисне розпочати свій науковий пошук із аналізу ключових аспектів цієї широкої проблематики, пов'язавши її з багато в чому «спорідненою» ідентичністю. Адже значною мірою селяни, тобто пересічні сільські люди визначали власну життєву позицію, світоглядну самість і соціальну окремішність саме за релігійною ознакою. Водночас, напрочуд оригінальною лишалася й, так би мовити, їхня «основна» ідентичність – «люди так собі, народ, та й годі». З цього приводу ще П. Куліш, працюючи у 1850-х рр. над своєю знаменитою книгою «Записки о Южной Руси» (на думку Т. Шевченка, це «найпрекрасніша, найблагородніша праця, діамант у сучасній історичній літературі…»), якось зазначив: «Земляки наші, дозволяючи найменувати себе руссю, черкасами й чим завгодно, самі ж називають себе тільки людьми» [321, 235].

У середині – другій половині XIX ст. для окремих інтелектуалів, найчастіше – професійних етнографів, які збирали, упорядковували й опрацьовували матеріали польових досліджень, багато сторін життєдіяльності, змістовного наповнення уявлень і вірувань сільських людей уже не становили таємниці, як це було ще яких-небудь півстоліття тому. Більше того, вони чимраз частіше потрапляли до їхнього поля зору, що, до речі, стало однією з причин відомого народознавчого буму. Слова етнографа, фольклориста та літературного критика К. Сементовського, оприлюднені ще в «дореформеному» 1843 р., коли йому виповнилося лише 20 років, слугують переконливим підтвердженням сказаному: «Малоросія… відрізняється багатьма різкими особливостями» [414, 2].

І формально, і фактично, але з великим умістом умовностей та спрощень українські селяни другої половини XIX – початку XX ст. лишалися тими «малоросами», для якого християнські засади буття визначали їхні світоглядно-побутові вірування й загальний контекст мислення. З огляду на реалії сільського повсякдення, цілком зрозуміло, що попри багатовікову причетність

до цього монотеїстичного віровчення, вони не полишали тих традиційних поглядів, що дісталися їм у спадщину. У ширшому розуміння їхня культура, як і раніше, повсюдно й повсякчасно «живилася» тісним зв'язком із природою, передусім із землею. «Імперативність земельного чинника» була ключовою й визначальною ідеєю селянського світосприйняття, до того ж настільки потужною, що решту алгоритмів їхніх життєвих стратегій помітно поступалися їй [4, 3–4]. Власне до цієї своєрідної ієрархії цінностей і пріоритетів належала і влада, проте вона не настільки, а щодо державних інституцій, які репрезентували здебільшого культурно інакший світ, то й зовсім малозначуще визначала свідомість селян.

Стосовно традиційних поглядів, то вони існували в помітно видозміненому вигляді. І хоча надалі трансформаційні процеси лише посилювалися, вони не руйнували основ усталених уявлень. На наш погляд, помилково було б шукати мотиви такої «відданості» вірі дідів-батьків виключно «в силі» самих первісних вірувань. Так само, як і в «недосконалостях» учення, віри Христової, знаючи, що знання її канонічних норм селянами завжди мало поверхневий і, так би мовити, «заочний» характер (через посередників, яким найчастіше виступали священнослужителі, але в час, що його досліджуємо, то й представників інших прошарків населення, зокрема інтелігенції) [246, 57–58]. Щодо традиційного православ'я, тієї ж таки народної побожності, то видається передусім тому, що аморфність християнської, власне православної, але не тільки цієї віри в сільській місцевості постійно підсилював чинник знайомства з нею через живе слово чи мовчання священиків, а не самотужки опанований, як у протестантській традиції, текст/контекст. Тим більше, що зацікавленості, не кажучи вже про нагальну потребу в уточненнях, а тим більше поглибленому раціональному аналізі, як правило, ніколи не виникало. Порівняно «привабливішим» завжди залишався емоційний бік справи [113, 4]. Зокрема, однією з кращих рекомендацій в очах сільського простолюду був «розпис ікон, бо він поширював її святість на саме ремесло іконописця» [321, 238].

Власне тому приналежність протягом багатьох століть автохтонного хліборобського населення України до світу християнства, зокрема й тих поколінь, яким випало жити в пореформені десятиліття, не витіснила з уявлень його представників «слідів поганських вірувань» [246, 6]. Визнаний знавець народної побожності Олександр Афанасьєв-Чужбинський висловлювався з цього приводу цілком однозначно й навіть дещо категорично: «Плем'я Малоросії та Новоросії (українські люди, селяни. – Р. О.) йде шляхом допотопних легенд» [246, 37]. Це, щоправда, не означало, що люди усвідомлювали православну віру в якомусь половинчастому варіанті, радше навпаки – «малороси були і лишалися «дуже віруючими»» [6, 37]. Однак, у цій «вічній» істині завжди знаходилося поважне місце і для язичництва. Повсякденно відчуваючи таку роздвоєність віри, священики чи проповідники (тогочасні інтелектуали), що мешкали десь поряд, відразу «намагалися відокремлювати святе від грішного» [114, 5]. Самі ж хлібороби-простолюдини з цим «не поспішали», чим ніби демонстрували значно ширший діапазон компромісу, причому і релігійного, і, що для них було особливо важливо, соціального (мовою сучасної постгуманістики, вони «не керувалися історичною потребою секуляризації») [7, 12–13]. Робили це (каялися) хіба що тоді, коли до цього закликав той же церковний клір, та й то з відомою поправкою на самобутнє тлумачення. К. Сементовский зазначав, «що стосується (селянських. – Р. О.) вірувань та обрядів релігійних, то вони також двох видів: одні мають початок в устах Церкви нашої, хоча часто також оповиті деталями, які належать народу; другі ж… риси життєвого побуту або поганських вірувань» [414, 4]. Зрозуміло, що борючись за чистоту віросповідання, священнослужителі рідко коли звертали прискіпливу увагу на поганські вірування, що перешкоджало більш поглибленому знайомству з народними релігійними поглядами. Не дивно, що серед представників духовенства дуже мало траплялося тих, хто глибоко й усебічно задумувався над внутрішнім світом селянства, характером його свідомості. Ця ситуація додатково ускладнювалася ще й тією обставиною,

що духовенство було, як правило, ідейно-світоглядно орієнтованим на російські імперські та культурні (мовні та ін.) пріоритети, тоді як селянство Наддніпрянщини трималося «своїх» етнокультурних засад і цінностей.

Архівні джерела «інформують» про випадок, що мав місце на Чернігівщині вже у 1926 році. У свідомості селян – мешканців околиці м. Сосниці Конотопської округи – польовий дослідник виявив «уламки» сивої давнини, очевидно, що дуже вже мало пов'язаних із канонами православного віросповідання. З-поміж іншого, жителька сусіднього с. В'юнище Кулина Удодова була й через десятиліття перебування при владі більшовиків-атеїстів упевнена, що «хворобу людини спричиняє «ляк»» [2, 4]. Вона уявляла його якоюсь дрібною істотою, «що вселяється» [2, 4]. Маючи намір пояснити, як той «ляк» виглядає зовні, назвала його з «переполохом». Цей другий персоніфікувала «красним паничем», з «войовничою вдачею та рухливістю» [2, 4]. Опрацьовуючи цей та інші аналогічні випадки, що траплялися з мешканцями Конотопської й сусідніх округ, переконуємося, що це був далеко не поодинокий інцидент. А ще досить розповсюдженим серед селян лишалися усталені вірування в таку хворобу як «горе» [2, 5].

Дослідники неодноразово звертали увагу на таке «переплетення» вірувань селян, які вони помічали набагато пізніше після того, як Велика реформа 1861 р. «відкрила» історично нові перспективи трансформації народної свідомості. Напрацьована численна наукова література, де автори компетентно прояснили цей культурно-релігійний феномен, щоправда, романтичний стиль історіописання нерідко шкодив їм давати тому раду. До речі, до періоду, що його досліджуємо, точніше ще раніше, десь до першої половини XIX ст., така проблема взагалі навряд чи могла б привернути увагу науковців. Вона постала на часі тоді, коли селяни почали більш-менш регулярно потрапляти в поле зору інтелектуалів, найчастіше тих, які «проводили польові дослідження» [7, 12]. Це яскраво демонструє стрімке зародження й зовсім швидко, приблизно з середини того ж XIX ст., небачене зростання авторитету етнографії, згаданих польових

досліджень. Їхні результати будуть просто вражаючими, хоча тогочасний імперський політичний режим навряд чи поділятиме й підтримуватиме цей очевидний пізнавальний успіх.

Ми ж повертаємося до цієї проблеми, зосереджуємо на ній увагу в аспекті живучості язичницьких сюжетів у віровченні, притаманному селянству. Вважаємо, що джерела цього релігійного феномену варто шукати в самих людях – носіях певних традицій (культури, ментальності, стереотипних поглядів) і репрезентантах «свого соціуму своєї історичної доби» [9, 16]. Зрозуміло, що власне психологічний чинник буде «тісно взаємодіяти» з чинником соціальним, часто-густо становитиме з ним певну синкретичну єдність, яку звичайним спогляданням важко диференціювати й класифікувати. Якою мірою ця взаємодія поширюватиметься (взаємно залежатиме) в другій половині XIX – на початку XX ст., і в перші роки радянської доби від політичного фактора, нам належить з'ясувати, однак із отриманих раніше знань можемо попередньо констатувати, що в умовах бодай часткового збереження традиційного суспільства «ніякого серйозного руйнівного впливу не відбуватиметься» [10, 6].

З огляду на наведені вище міркування та приклади з життя наддніпрянських селян другої половини XIX – початку XX ст., звернемо увагу на таку буденну річ, на перший погляд позбавленої будь-якої релігійності, як лікування хвороб. Погляд фокусуємо на тому факті, що в той час вони ще «вірили у… цілющу силу води» (зважмо, фіксація факту відбулася аж у 1920-х рр.) [2, 6–7]. Констатуючи, що життя багатьох поколінь мало що змінило в цій царині уявлень, відразу поточним: а чи так уже важлива наша данина тій еволюції, якщо вона мало що сама по собі пояснює? Думається, що теорія прогресу, симпатія до якої все ще позначається на поглядах більшості сучасних служителів Кліо, хоча її продуктивність явно втрачена, спонукає до послуг саме такого, діахронного варіанту тлумачення. Але синхронія, тобто одночасне існування явищ, виглядає тут набагато поважніше, щоправда, методологічно

вона також не бездоганна. Отже, уявляючи українських селян як сучасників, що жили між «феодалізмом» і «капіталізмом», навіть більше – якщо не самі, то їхні діти/внуки мали дожити ще й до «соціалізму», зазначимо, що для них, а сукупно це кілька поколінь, бодай на локальному рівні, але «цілюща вода» ще лікувала «від бородовиць», «від ляку» чи допомагала в господарці («як найдецця теля»» [2, 7].

Наведений тут конкретний приклад належить до так званих «масових». Знайомлячись з ними за посередництва етнографічних джерел, пізніших напрацювань етнологів, опрацьовуючи їх безпосередньо, авторові вдалося виявити величезну кількість (як вона, ця «величезна більшість», тільки й може бути зафіксованою в писемних пам'ятках) усіляких індивідуальних побутових сюжетів, мікросюжетів, синхронно – мрій, поглядів, звичок. Усі вони містили той своєрідний симбіоз християнства та язичництва, який однозначно вказував на доконечну самобутність традиційного характеру віри селян. Нинішні гуманітарні науки, як вони трансформувалися в Україні за півтора-два століття, особливо інтенсивно розвинулися в останні десятиліття, ще, безперечно, далекі до вичерпного пояснення й осмислення цього своєрідного «синтезу культур» на мікрорівні. Західноєвропейська ж історична наука традиційно нехтує цією (українською) тематикою, чого не скажеш про новітні теоретико-методологічні підходи, які отримують більш-менш адекватні відповіді на ті виклики, які постають і перед гуманітарними науками (тут передусім ідеться про східноєвропейські студії), і «перед суспільством загалом» [111, 17].

На наш погляд, ситуація з синтезом культур (можливо, субкультур) на мікрорівні краще досліджена в польській історіографії, яка протягом XIX та XX ст. «добачала і вирізняла «свійськість», «чужинність» та «іншість»» [111, 35]. Проте пізнавальний інтерес польських колег усе ж не був спрямований на хлопський (селянський) світ, радше на людей інших країн (етносів, націй) і культур. Та й самі ці категорії зазвичай «жили науковим життям не автономно» [111, 34]. Щоразу їх потрібно було наповнювати власним оригінальним

змістом. Як своєрідне методологічно-термінологічне запозичення до вивчення релігійної свідомості українських селян, такими змістовними фрагментами наповнення можуть бути загрози, надії, підвищена чутливість, психоз, упередження, надмірна уява чи незнання.

Власне спираючись на ці підходи, беремося інтерпретувати той історичний різновид побожності, як він постає для нас, коли йдеться про реалії релігійності українського селянства Наддніпрянщини другої половини XIX – початку XX ст., уже зазначеної «як перехідної» [401, 334]. При цьому враховуємо той факт, що еволюція релігійних уявлень, поглядів (переконань) та поведінки відбувалася на тлі й у контексті норм, серед яких особливий пізнавальний інтерес викликають ідентичності, котрі на свій лад акумулювали не лише свідомість селян, а й найрізноманітніші соціальні аспекти їхнього життя – зміст і манери повсякдення, форми й шляхи комунікації та ін.

Тож спробуємо з'ясувати проблему ролі релігійних вірувань українських селян у контексті притаманних їм форм ідентичності. Попервах лише додамо, що ця проблема вже поставлена історичною наукою, проте на думку Ю. Присяжнюка потребує набагато «ґрунтовнішого опрацювання» [397, 350]. Зробимо це у вигляді виокремлення та короткого аналізу історично сформованих типів ідентифікації (самоідентифікації).

Чим додатково зумовлений такий підхід? Працюючи над проблемою релігійних вірувань українських селян, автор звернув увагу на «студії над ідентичностями», які пропонує сучасна постгуманістика. Роблячи крок назустріч дослідженням домодерного (традиційного) суспільства, вона обґрунтовано заперечує користь «модерної ідентичності людини, побудованої на індивідуалізмі та в точних рамках узасаднених правом, релігією і наукою» [270, 124]. Це спонукає належно оптимізувати методологічний аспект наукового пошуку, спробувати максимально можливо вивести об'єкт дослідження («однієї культури») з-під впливу суб'єкта дослідження («іншої культури»). Тут матиме місце діалог культур традиційного селянина й

модерного (постмодерного) історика. Ситуація потребує, кажучи словами Войцеха Вжосека, відійти від «традиційного підходу з його трактуванням історії як науки, що (нібито. – Р. О.) дає об'єктивне знання про минуле.., і запропонуємо… концепцію, яка розглядає історію як частину сучасної культури, спрямовану на пізнання культури минулого» [266, 4]. Своєрідною цінною порадою для себе від представників постгуманістики вважаємо очевидну потребу «виходу за межі гуманістичної залюбованості індивідуалізмом» [270, 125].

Отож, перший тип ідентифікації/самоідентифікації українського селянина другої половини XIX – початку XX ст. визначаємо поняттям «вірянин».

З'ясовуючи, яким змістом була «наповнена» свідомість українського селянства «довгого» XIX ст. та початку «короткого» XX ст., досить швидко натрапляємо на одну з легко упізнаних форм ідентичностей, яку репрезентує власне сфера вірування. Серед численних епізодів селянського повсякдення, виявлених і зафіксованих нами як мікросюжети повсякдення й водночас емпіричні дані для проведення аналізу, звертаємо увагу на такий: 1854 р. священик містечка Мошни Черкаського повіту Лев Крамаренко зробив запис про те, що в його та сусідніх парафіях новонароджених люди завжди намагаються охрестити в день їхньої появи на світ. Роблять це тому, що, на поширене серед них переконання, «нехрещених дітей дуже небезпечно залишати в темноті»: «нечиста сила може легко підмінити немовлят (їхні душі)» [15, 5]. Більше того, неслухняних і злих дітей вони вважають поміж собою саме такими «обманками» [15, 5]. При цьому один із згаданих служителів культу не лишився байдужим до тієї обставини, що щирості почуттів і показній сентиментальності селян не завжди варто довіряти. Так, оплакуючи померлого «на виспів» (з голосінням біля небіжчика), а це становило чи не доконечний атрибут поховальної процесії у цій місцевості (нинішній Черкащині), вони більше побивалися через своєрідний громадський обов'язок, формальну пошану, а не саму скорботу, душевну травму. Судячи з

контексту зробленого запису, сам благочестивий Крамаренко відокремлював себе від такого очевидного для нього «лукавства» парафіян.

Загалом селяни як віруючі люди не приховували свого духовного зв'язку з навколишнім географічним середовищем, не мали до того ні потреби, ні повинності (покликання). У тому числі й зв'язку з силами, існування яких вони невідривно уявляли, ототожнювали й пояснювали самим природним довкіллям. І справа тут була явно не в усвідомленому виборі віри. Просто в протилежному разі вони, як люди традиційного (традиційно-модерного) суспільства, з усією їхньою природною циклічністю, патріархальними поглядами на життя, не були б самими собою. Адже, скажімо, на сусідній Полтавщині, від лихорадки селяни лікувалися пересічно «обкурюванням», порізи на тілі заливали настоєм із берези, крикливість запазушної дитини – замовляли, сидячи під курячим сідалом, а покійника в сім'ї також «старалися поховати в день смерті» [13, 12,16]. Представники ж місцевого церковного кліру, адаптовані в ті самі сільські звичаї, ставилися до таких манер соціальної поведінки інфантильно. Вони лише інколи наголошували на «неприпустимості» цих випадків, у крайньому разі критикували їх, уряди-годи кепкували з них, але не переслідували й не забороняли. Це уможливлювало співіснування кількох релігій без видимо усвідомленої шкоди/обмежень для жодної. Тому, наприклад, наївно-віртуальні уявлення селян про небесні світила раз по раз логічно поєднувалися з їхньою візією «окремих сюжетів Святого Письма» [14, 1–4].

Отже, перший тип ідентифікації/самоідентифікації, який ми визначили поняттям «вірянин», ще міцно тримав українських селян «у своїх обіймах». Проте протягом другої половини XIX ст., а надто на початку XX ст. змістовне наповнення віри помітно еволюціонувало. Під впливом глибоких змін, що їх ми окреслюємо терміном «модернізація», відбувалося своєрідне витіснення з уявлень і почуттів природничого аспекту, оскільки його місце поступово займали події, явища, процеси, які були пов'язані з руйнуванням основ традиційного суспільства й утвердження модерного. Перелік їх, якщо задатися

метою їх перерахувати, був би надто значним, тому виокремимо лише такі: використання нової техніки й технологій (комунікація з людьми «нових професій» – агрономами, ветеринарами, лікарями, землемірами), отримання освіти, зміна способу життєдіяльності, знайомство з «чужими людьми» – революціонерами, підприємливими людьми, представниками поміщицтва), відвідини чи переїзд до міст на постійне проживання. У більшості таких «знайомств» селяни пізнавали щось нове для себе, інколи настільки незвичне, що воно викликало невпевненість і острах, однак релігійні вірування (відповідна самоідентичність) допомагали витримати випробування, «напрацювати» відповідні захисні психологічні механізми.

Другий тип ідентичності/самоідентичності ми пов’язуємо з поняттям «працівник». Очевидно, що це був потужний ментальний імператив, тісно й безпосередньо пов'язаний із земельним чинником, але водночас такий, що репрезентував не так природну, як соціальну сторону життєдіяльності селян, відповідних уявлень і вірувань.

Отож, чи не всі статки, що їх мали сільські люди Наддніпрянщини другої половини XIX – початку XX ст., зазвичай були набуті їхньою фізичною працею, у відповідний спосіб і поціновані. Саму ж потребу в «непомірно виснажливій роботі» вони пояснювала своєю крайньою злиденністю, тобто міркували й поводилися так, начебто існувала якась апріорі нездолання приреченість їхнього соціального становища. В умовах, коли рівень матеріальної забезпеченості залишався стабільно обмеженим, наявне у власності (вірніше сказати, що в розпорядженні) майно («добро») сприймали невід’ємно від себе (як особистості) [5, 51]. Оскільки розуміння таких сторін соціальної комунікації як користь, правда (справедливість) і мораль не мали виразного уявного й понятійного розмежування, посягання на будь-який із цих «сегментів буття» щоразу сприймали як особисту образу, упереджене до себе ставлення того «інакшого», від кого воно, те посягання, надходило.

Така візія зумовлювалася, можна стверджувати, усіх життєвим устроєм і світоглядом сільських людей, які ми умовно диференціюємо на господарський побут, звичаєві (традиційні) етично-естетичні норми, але насамперед релігійні почуття та смисли. У текстах молитов, щоденних побутових звернень до Всевишнього здебільшого звучав «моральний бік фактів», тобто сільські люди «від землі» постійно шукали оту саму «правду», «справедливість», тоді як, наприклад, сусіди-євреї, німці-колоністи дещо інше – «матеріальний зиск, прибуток» [17, 11]. Утім, такий тип ідентичності не передбачав не лише «заробляння дармових грошей на людях», а й, скажімо, появи зацікавленості освітніми знаннями. Витрати у вигляді окремого (додаткового до існуючих) податку на послуги вчителя селяни нерідко сприймали як «Божу кару» (щоправда, з часом, зокрема вже на початку ХХ ст. ситуація помітно змінюватиметься – інтерес до знань, освітніх послуг у модернізованому розумінні, бодай і локально, відчутно зростатиме).

А ще фізична праця, зазвичай монотонна й справді тяжка, у період жнив – виснажлива, вповні «виправдовувала» дотримання того звичаю, що «взяти» (вкрасти) у скарбовому чи поміщицькому лісі дерево не вважалося власне крадіжкою, тим більше – неабияким злом, непрощенним гріхом. Селяни міркували приблизно так: оскільки воно, дерево, росте саме по собі, то пояснення, докори й погрози «пана» (власника лісу), чиновника чи навіть порівняно авторитетнішого сільського знахаря «вони ігнорували» [17, 12]. У тих же роз'ясненнях, докорах, погрозах, від якого «чужинця» (представника неселянського середовища) вони не лунали б, схильні були вбачати «панську хитрість», що чи не обов'язково приховувала обман (на підтвердження наводимо поширені в сільській місцевості Наддніпрянщини приказки: «Казаному не йми віри», «Кожний учений має свою хибу», «Коли кажуть, що розумний, то не вір нікому») [12, 2].

Спільним для всіх цих життєвих перепитій було те, що релігійні вірування (уявлення, знання, звички, зобов'язання) лишалися тісно вплетеними в

селянський світ як такий. Це давало змогу, мотивувало ідентифікувати себе як працюючих, відтак «нормальних» за тогочасними сільськими стандартами людей (як «трударів», «хліборобів»), достатньо комфортно почуватися у своєму середовищі.

Щоправда, не завжди справді затишно, якщо зважити, що десь поруч мешкали люди інакшої ідентичності – поміщик-землевласник, чиновник-службовець, єврей-лихвар, священик, учитель та ін. Це вносило у повсякденний ритм селян відчутну напругу, у тому числі змішувало їх емоційно оцінювати, а то й переоцінювати своє/чуже життя. Маємо досить підстав уважати, що українські селяни Наддніпрянщини з неприязню та осудом (але навряд чи з ненавистю, хіба що у хвилини нестриманого збудження) ставився до «чужих» [114, 7]. Виправдовуючи й, у рамках усталених уявлень, звеличуючи себе у своїх очах, вони поставали як індивіди, що «наділені своєрідним гонором і навіть шляхетністю» [401, 541–544].

Очевидно, що тут цей термін вжито не в традиційному розумінні, а як певний синтез почуттів і манер, своєрідний комплекс чеснот селянської «правдивості», однак навряд чи щирості, «добропорядності» тобто справедливості, «людяності» як, найімовірніше, відповідності нормам християнській моралі. Зрозуміло, що люди такої субкультури відповідно розставляли акценти й у царині віри. На початку ХХ ст. відомий історик і етнограф Д. Яворницький звернув увагу на поширену серед сільських мешканців Катеринославщині приказку «Кому нічого робить, той Богу молиться» [11, 2].

Отже, другий тип ідентифікації репрезентує селян як людей фізичної праці. Він безпосередньо й найтіснішим чином пов'язаний із працею на землі. Імператив цієї віри був таким сильним, що навіть політична влада помітно поступалася йому. Численні сюжеті фольклорного характеру засвідчують, що і в релігійних уявленнях, власних поверхневих знаннях Святого Письма селяни знаходили для нього місце. Народні оповідання насичені епізодами, де образи

Ісуса Христа, Діви Марії та інших святих персон тісно переплетені з хліборобською працею. У цьому взаємозв'язку селяни вбачали не лише «правильне» змістовне наповнення релігійних поглядів, а й їхню користь та істинність.

Третій тип ідентичності визначаємо поняттям «господар». Тут автор скористається значним масивом матеріалів польових досліджень, проведення яких особливо активізувалося та забезпечило належний результат якраз у другій половині XIX ст. Під час спостережень та спілкування з селянами етнографи систематично помічали й фіксували виразне почуття особистості, згадану шляхетність, котра, як зазначав найвидатніший із цієї плеяди дослідників – Павло Чубинський, «червоною смужкою проходила через усі відносини, починаючи з сімейних» [12, 11].

Здається дивовижним, але, схоже, цей надто вже небайдужий до селян, їхньої долі інтелектуал-етнограф спромігся розгледіти у своїх «підопічних» щось таке, що на століття випередило наукові підходи їхньої інтерпретації. Справа в тому, що лише в 1970-х рр., і то далеко від України, дослідники минувшини запровадять у науковий обіг категорію «звичайні люди». Оскільки українські служителі Кліо лише нещодавно почали предметно знайомитися з цим своїм/чужим пізнавальним концептом, уточнимо: «За такого підходу увага… концентрується не тільки на тому, як процеси обумовили певне явище, але і як це явище впливало на процеси» [13, 17].

Проте, вважаємо, що суть справи тут не обмежувалася усвідомленою соціальною сферою, а «сягала глибин підсвідомого (латентного)» [401, 219]. Як стійкий ментальний імператив, прагнення бути особисто незалежним від усього, що чинило тиск на людину, ігноруючи по суті все, що було «прописане» в суспільстві, державному, громадському (сільському), й навіть сімейному (родинному) житті, домінувало наскільки сильно, що раз по раз призводило до, наприклад, обов'язкового відокремлення одружених дітей від «старих» (батьків). Хоча, треба додати, така процедура досить часто означала

вкрай болюче подрібнення землі. Ще приклад: якщо незаміжня дівчина народжувала дитину, то її батьки від неї відмовлялися, а сільська громада (сход) на свій лад «учиняла гуманно» – «відсуджувала їй від батька новонародженого певну суму коштів» [11, 123].

Отже, ідеться не про шляхетність як одну з найголовніших якостей людини, котра походить зі знатного роду й отримала спеціальне виховання, яке потрібне для несення відповідальності, що покладена на неї через її ж походження, а радше про комплексний індивідуалізм релігійних за своїм світосприйняттям і світорозумінням селян-малоросів. Цей тип ідентичності в його, так би мовити, релігійно-церковному аспекти вирізнявся тим, що селяни дотримувалися двох видів свят: церковних і народних, а по суті тієї етнічної культури, яку вони, їхні пращури витворили в процесі багатовікової еволюції. Обоє святкувань мали суттєво окремі вірування, повір'я, звичаї (процедури) – релігійно-церковні та мирські (світські), й ніхто, ні власне світська влада, ні церковна «не могли цьому зашкодити» [14, 34]. У цьому відношенні традиційна віра фактично репрезентувала селянську індивідуальність.

І все ж пошук зв'язку між релігійними віруваннями і цією «господарською» формою ідентичності дає нам найменший успіх. Схоже на те, що навіть на рівні «не-елітного» простолюду самобутній (український) гонор історично мало вписувався в традиційні християнські канони смиренності та покори. Своєрідними пом'якшуючими чинниками такої «безбожності» слугувала ціла низка компенсаторів, у тому числі лексична подібність понять «господар», «госпóда», «Госпóдь», якими послуговувалися українські селяни Наддніпрянщини другої половини XIX – початку XX ст.

Четвертий тип ідентифікації з ознаками релігійності пов'язуємо з широковживаним, однак не в самому селянському середовищі, понятті «малорос».

Етнокультурну самобутність і, відповідно, етнічну ідентичність (у цьому випадку радше малоросійську, аніж українську) селян-наддніпрянців досить

рельєфно простежуємо в їхньому ставленні до представників іншої землеробської етноспільноти краю – колоністів («німців»). Вибір, що обмежує аналіз проблеми етнічної ідентичності порівняльним аспектом, пояснюємо тим, що їй додатково приділено увагу в інших розділах дисертації.

На всій території Наддніпрянщини, де сусідами селян були (ставали) німецькі (також чеські та ін.) колоністи, а це найбільшою мірою відбувалося в сільській місцевості Херсонської та Волинської губерній, вони, тутешні селяни, помітно мало призвичаювалися до їхнього, «німецького», досвіду, манер, навичок, не кажучи вже про цілком відмінні, «протестантські релігійно-церковні уподобання» [21, 21; 24, 6]. Випадки культурного запозичення, яке науковці зазвичай окреслюють поняттям «акультурація чи, як крайня її форма, асиміляція», траплялися вкрай рідко [12, 12]. Такою ж мірою культуру малоросів (селян) вирізняло, кажучи мовою сучасної психології, автостереотипне ставлення до всієї решти «не українців». У тому числі тих, які якщо не були землеробами, то принаймні позиціонували себе такими. До тих ж, наприклад, євреїв, які офіційно лише могли числитися сільськогосподарськими працівниками, як це було на Катеринославщині, де функціонувало (щоправда, лише на папері) аж п’ять єврейських колоній. Зазначене підтверджують численні джерела, зокрема поширений у селах більшості повітів Наддніпрянщини усний словник тлумачення снів. Згідно з однією з виявлених Ю. Присяжнюком версій, «жінка, що приснилася, означала хворобу, вовк – небезпеку, пісок – сльози, гора – горе, єврей – обман» [401, 469].

Варто визнати, що живучість цієї форми ідентичності помітно підважували не такі вже й поодинокі випадки переходу селян у запозичений у німців протестантизм. Однак ця обставина радше засвідчувала загальну трансформацію (модернізацію) традиційної свідомості, аніж кризу православної віри як конфесії. Того, хто приставав «у штунди», передусім цікавила Істина Божа в її, так би мовити, первородному стані, а не етнокультурний світ чужинців-колоністів.

Ледве вловимий, на перший погляд, зв'язок релігії з цією (сукупно з рештою) формою ідентичності помітно підсилював готовність українських селян до компромісів відразу з кількома національними проектами. Щоправда, розраховувати на успіх щоразу було складно, бо, по-перше, хоча з різних причин, але зовсім мало хто як із української, так і неукраїнської еліти був «добре знайомий із їхнім справжнім духом» [6, 324], по-друге, селяни вирізнялися тим, що їхня готовність стверджувати себе (як малоросів) у кожному з вірогідних національних проектів була серйозно мінімізована вищезазначеними типами ідентичності, у котрих «релігійні вірування відігравали роль своєрідного впорядника й стабілізатора всього його життєвого укладу» [7, III].

Проаналізовані форми ідентичності (самоідентичності) спонукають звернути увагу на такий характерний для періоду, що його досліджуємо, статус пересічної сільської людини як «простолюдин». Нагадаємо, що в другій половині XIX – на початку XX ст. українські селяни Наддніпрянщини лишалися в певному розумінні соціально й культурно «замкнутими». Своєрідний індивідуалізм (про який частково ішлося вище), що «на довічно проріс» у помислах і діях чи не кожного її представника, торкався як власне самих індивідів, так і їхніх родинних кіл, усієї спільноти. Для його пояснення історики, а ще більше психологи та етнологи, часто використовують поняття «інтровертивність». Під ним вони розуміють історично сформований соціальний тип, якому власну активність притаманно проектувати на себе, саме себе вважати ініціюючою (креативною) ланкою дії, відповідальною за можливі наслідки цієї ж активності). Немає сумніву, що якраз інтровертивність відчутно «позначалася на життєдіяльності представників усієї верстви» [23, 36]. Помітна, особливо чужинцеві, котрий уперше безпосередньо знайомився з селянами «малоросійського типу», відлюдкуватість інколи справді привертала увагу чиновників, дідичів, представників інтелігенції та духовенства, тобто всієї, до речі, тією чи іншою мірою русифікованої публіки.

Деколи хтось із панства, цих для селян «білих комірців», наважувався дати більш-менш точну оцінку їхньої самобутності. При цьому майже беззаперечно керувався переконанням, що «дикість і відсталість» простого люду спричинював низький рівень його освіченості (ідея, що низький рівень добробуту, більшість життєвих труднощів селян були пов'язані з неграмотністю, браком освіченості як такої, тривалий час домінуватиме в історіографії відразу кількох дослідницьких напрямів; переконливість її «правильності» історики часто й нині шукають у негараздах імперського управління шкільної справи – «бездушному формалізмі, поєднаному з консисторсько-канцелярською писаниною») [див. : 254, 63]. Особливою упередженістю щодо українських селян, які мешкали в Правобережжі, позначалися погляди польської шляхти, представники якої часто й не знали, як цих «сусідів» звати, тому обходилися зверхнім – «якісь тутешні» [253, 113 та ін.].

Траплялося, що те ж панство робило спроби виправити становище, «окультурити тутешніх простолюдинів» [253, 115]. Здебільшого це був невдалий досвід, адже пропонована парадигма мислення і дій належала до іншої, загалом маловідомої чи то й зовсім чужої селянам реальності. Контакти, власне будь-які форми спілкування з нею ґрунтувалися, а отже, супроводжувалися викривленим (нерідко на снобістський лад) її розумінням на місцях.

Наприклад, релігійність церковних осіб цікавила наддніпрянських селян передусім із погляду практичного задоволення повсякденних запитів. Виявлені й опрацьовані нами джерела не фіксують випадків їхнього невдоволення чи, навіть, осуду, коли ще в дореформений період «церква провела заміну нестихарних дяків (тобто тих, котрі не мали права носити стихар – довгий, із широкими рукавами, звичайно парчевий, одяг дияконів і дяків, який одягали під час церковної відправи. – Р. О.) на власне стихарних» [242, 22]. І це при тому, що перші не призначалися офіційно – їх обирали самі парафіяни. Тобто

позбавлення «електоральних прав» у релігійному житті пройшла повз увагу тоді ще покріпаченого люду. Можливо тому, що це аж ніяк не позначилося на організації та забезпеченні навчання дітей у сільських школах. До того ж, авторитет стихарних дияконів і дяків міг бути підвищеним тією обставиною, що тепер село отримувало їх із освітою – «вони закінчували нижчі духовні школи, були випускниками духовних училищ» [242, 23].

Статус простолюдинів, відповідні йому ідентичності та культура загалом сприяли тому, що українські селяни мали можливість не лише послідовно дотримуватися своєї віри, а й набагато менше залежати від «більш канонічних» і водночас такою ж мірою політично заангажованих представників поміщицтва й духовенства, що, своєю чергою, шкодило будь-яким «неселянським» пертурбаціям та інноваціям на селі.

Важливим видається і гендерний аспект проблеми ідентичності українського селянства Наддніпрянщини другої половини XIX – початку XX ст.; його ми окреслюємо поняттями «чоловік» і «жінка».

Спираючись на матеріали численних польових досліджень, положення й висновки монографій і дисертацій, присвячених цій проблематиці, констатуємо, що в подружніх (шлюбних, сімейних, родинних, статевих) взаєминах селянки-українки усвідомлювали й відстоювали власну гідність вище ніж росіянки, татарки чи ті ж німкені. З цієї нагоди М. Костомаров авторитетно писав: «Жінка у великоросійських піснях рідко підносить себе до людського ідеалу.., там рідко вказується доблесть і переваги жіночої душі. Південноросійська (українська. – Р. О.) жінка в поезії нашого народу, навпаки, до того духовно прекрасна, що і в самому своєму падінні висловлює поетично свою чисту натуру і соромиться свого приниження» [312, 65]. Подібні конотації, що відбивають самобутність статевих взаємин в українських селян, зустрічаємо в розмислах С. Рудницького: «Родинні відносини та становище жінки стоять незрівнянно вище в українців, як у поляків і москалів, де ще багато первісності та неволі» [406, 72]. Тобто, маємо підстави вести мову про певну типовість

таких етнокультурних ознак. Особливо якщо зважити, що часті випадки безкомпромісної поведінки селянок-українок сучасник міг регулярно спостерігати як у громадському, так і сімейному житті, де не було рабської підлеглості й існувало принципове, системне розмежування обов'язків. Відповідним чином ця гендерна властивість торкалася і релігійних почуттів та поведінки.

Удома селянка (дружина) почувалася цілковитою господаркою. Усе, що стосувалося жіночої справи – догляд за дрібною худобою і птицею, городні й хатні роботи, домашнє ремесло, приготування їжі, піклування про дітей, – громадою (тобто публічно) «визнавалося результатами її праці, якими вона розпоряджалася на власний розсуд» [401, 218–248]. Такий статус підтверджує віковічний звичай «понеділкування», який у другій половині XIX ст. існував уже більше як спогади про колишні (в межах традиційного суспільства) «жіночі вольності». Понеділкування полягало в праві молодих заміжніх жінок раз у місяць (в один із понеділків) збиратися в чиїсь хаті, готувати страви, колективно працювати – шити, прясти, вести довірливі розмови тощо.

Про особливу внутрішню свободу українських селянок, яка, безперечно, не зникала разом із забуванням звичаю, свідчив той факт, що чоловіки й свекрухи не мали авторитету втручалися в загальноприйнятий порядок речей. І хоча в другій половині XIX ст. традиція понеділкування відходила в минуле, оригінальна культура (у тому числі її релігійний сегмент), в якій вона виникла й існувала, «змінювалася набагато повільніше» [374, 172–180].

Отже, маємо підстави констатувати: віра, вірування наддніпрянських українських селян були тісно пов'язані з панівними в них формами ідентичності. Встановлено, що меншою мірою все ж там, де ці «віряни», «працівники», «господарі», «малороси», «простолюдини», «чоловіки й жінки» виявляли свою індивідуальність. Опосередковано доведено, що ці вірування майже зовсім не кореспондувалися з тогочасною офіційною ідеологією, характером богослужінь одержавленої Російської православної церкви

(«візантійством»), у тому звучанні, як це слово вживалося в безцензурній пресі. Очевидний внутрішній взаємозв'язок форм ідентичності й вірувань пояснює їхню тривалість і стійкість, про що йтиметься далі.

2.2. Стійкість релігійних переконань у контексті процесів модернізації

Проблема стійкості релігійних поглядів і переконань, у більш ширшому контексті – релігійності як своєрідного типу історичної свідомості, важлива тим, що її дослідження відкриває перспективу адекватнішого розуміння складних модернізаційних процесів українського села другої половини XIX – першої третини XX ст.

Ще у XVIII ст. ірландський мислитель, засновник теорії британського консерватизму Едмунд Берк запропонував міркування, які допомагають нам краще уявляти й глибше розуміти різницю між власне консерватизмом і традиціоналізмом. На перший погляд логіка існування обох явищ виглядає вповні подібною: «Ми лишаємося вірні нашому давньому доброму правилу: ніколи цілковито чи відразу не відмовлятися від старовини» [251, 412]. Проте вже в цій думці бачимо принципову відмінність із тим явищем, яке ми окреслюємо селянським традиціоналізмом (чи традиціоналізмом культури, свідомості, релігійності селян). На відміну від інтелектуала Е. Берка та його однодумців, зазвичай селяни не задумувалися ні над «древніми інституціями (церковними звичаями та обрядами. – Р. О.)», ні над моральністю і дисципліною, ні, тим більше, над потребою їх змінювати, вдосконалювати, реформувати. Не судилося селянам також «пишатися значними досягненнями в усіх науках, мистецтвах і в літературі…» [251, 412]. Але це аж ніяк не означає, що вони, люди другої половини XIX – початку XX ст. деградували у своєму розвитку на тлі тих людей, котрі жили на сторіччя раніше. Таке лінійне розуміння лише зашкодило б нашому тлумаченню явищ історичного минулого.

Справа радше в іншому: українське селянство епохи модерності, зокрема так званого «пізньоімперського періоду» (до 1917 р.), фактично лишалося позбавленим впливу високої культури – надбань романтизму, реалізму, модернізму. Свої світоглядні проблеми воно «продовжувало розв'язувати здебільшого в межах усталених релігійних уявлень і приписів» [401, 247]. Це, знову ж таки, не означало абсолютного змертвіння до будь-яких змін, інноваційних явищ. Комунікація з ними відбувалася через контакти з освіченими прошарками населення, причому чим далі, тим інтенсивніше. Зовсім інша справа, що радикального осучаснення, якщо під ним розуміти здобутки та саму сутність урбанізованого культурно-мистецького міста, не спостерігалося. На наш погляд, логічним «вкрапленням» до таких змін була поява й локальне поширення в селянському середовищі «нових християнських конфесій» [401, 247].

Порівняння релігійного змісту свідомості селян із поглядами Е. Берка може здатися недоречним, утім, автор робить це з тих міркувань, щоб уникнути будь-яких упереджених і спекулятивних інтерпретацій. Берк писав: «Коли народ узвичаєно переконаний, що… зло неприйнятне ні у вчинках, ні у призводі для того, чия сутність – добро, йому буде легше викорінювати з умів усіх місцевих носіїв влади, цивільної, церковної чи військової усе, що має бодай найменшу подібність до пихатого й беззаконного панування» [251, 410]. Очевидно, що запропонована тут логіка зовсім мало кореспондується з реальними алгоритмами селянських вірувань, також уявлень, знань, манер поводження. І тому, не вдаючись до поглибленого аналізу цих відмінностей, вкажемо лише на мікросюжети, які містять такий зв'язок. Це насамперед саме поняття «народ» [398, 201], розуміння добра і зла в площинах різних культур (субкультур), ставлення до влади й характер політичної культури як такої. Кожен із цих аспектів потребує додаткових роз'яснень.

Показово відзначити, що якраз після Великої реформи 1861 р., інших, без перебільшення епохальних реформ 1860–1870-х рр. у Наддніпрянській Україні

активізувався процес множення релігійних християнських течій. Вони займали дедалі помітніше місце в релігійному житті українських селян великого регіону, проте мізерно-локальні можливості ініціаторів, подвижників-місіонерів та потенційних меценатів, не кажучи вже про вороже ставлення до «штундизму» з боку держави, одержавленої РПЦ та власне домінуючого у всіх відношення православ'я, стримувало «реформаційні» зміни.

Проблему стійкості релігійних переконань у контексті «вірності православ'ю» ми проаналізуємо з огляду на виклики протестантизму. Тут доречно послуговуватися працями не тільки істориків, а й релігієзнавців, психологів, які присвятили свої студії історичній психології та ментальності, архетипам соціального життя [див. 255–257 та ін.].

Чимало дослідників схильні тлумачити феномен «українського штундизму» (тут і далі як народної (передусім селянської) назви протестантів в Україні) як результат впливу на свідомість селян виключно німецьких колоністів. Виходить так, що чужорідне для них релігійне (культурне) явище не лише привернуло до себе їхню увагу, а й обмежено «заполонило їхню душу» [251, 76–77]. Аргументів, аби заперечувати роль німецьких колоністів у появі та процесі становлення протестантизму в Наддніпрянщині, у нас немає, однак і ототожнювати ці два феномени, на нашу думку, також не зовсім доречно. Радше так: релігійні вчення німецьких колоністів лягли на благодатний місцевий ґрунт, що й покликало до життя таке самобутнє явище як «український штундизм».

Принагідно варто зазначити, що точно визначити час появи штундизму вже як явища, що постало на українській етнокультурній основі, доволі складно. Є достатньо свідчень, що він існував 1840–1850-х рр., проте настільки приховано й, без перебільшення, локально (часто-густо мову потрібно вести про окремих індивідів), що більш-менш широкого громадського резонансу це не викликало. Воля, що її отримали кріпаки, а заразом зростання ліберальних настроїв у суспільстві, спричинили помітне пожвавлення протестантських

проповідників і місіонерів. Для нас важливо наголосити, що раніше, перебуваючи в кріпацькій залежності, панщинники аж ніяк не могли ставати в опозицію до державної релігії. Тепер, коли ситуація змінилася, такі можливості помітно зросли. Вочевидь настільки, що епіцентр «прийняття рішень» змістився від державних інституцій до самих селян [136, 55]. І цей вибір залежав від готовності керуватися новими знаннями, інформацією, яку можна було отримати не тільки від можновладців/чиновників, а й із інших джерел. Ці джерела, якщо мова йде про релігійність, були досить розмаїтими. Настільки, що селянам не випадало робити з-поміж них свій вибір – він здебільшого визначався ситуативними обставинами, навіть випадком. А ще додамо: штундизм не мав чіткої догматичної системи чи єдиного віровчення, тому до нього прийнято було відносити практично всі релігійні християнські громади, що не відповідали канонічним засадам, синодальним рішенням та загальним ідеологічним вимогам офіційної РПЦ.

У контексті проблеми стійкості релігійних поглядів специфічною рисою українського штундизму був його доволі тривалий зв'язок із православ'ям. Численні свідчення місцевої та центральної царської адміністрації, також дані етнографічних матеріалів, публікації тогочасної церковної преси засвідчують – ще довго після того, як людина «пішла в секту», вона продовжувала відвідувати православний храм, дотримуватися ортодоксальних православних обрядів [401, 245–247]. Лише з часом відбулася ідейно-організаційна еволюція, інституційне оформлення протестантських віровчень, що призвело до більш-менш чіткої їхньої структуризації, водночас – загострення протистояння та розриву з офіційною релігійною доктриною.

Конфронтація з православ'ям означала конфлікт із державою, адже протягом століть ці дві сили (світська та духовна) перебували в тісному зв'язку, навіть більше, бо в річищі традицій візантинізму (царепапізму) саме імператорська самодержавна влада тримала верх у цьому дуалістичному тандемі. Власне тому українські селяни, які «подалися в сектантство», чи не

відразу отримали статус «врагов Отєчєства», що й визначило їхнє нерівноправне становище в суспільстві, зокрема й у середовищі самих сільських мешканців, односельців [109, 18].

І хоча, відповідно до тогочасних законів Російської імперії, формально існувала «свобода віросповідання» («всі піддані, що не належать до пануючої церкви Російської держави, місцеві та прийняті в підданство, іноземці… користуються вільним відправленням… віри та богослужіння»), обмеження для вірян неправославних конфесій лишалися достатньо значними [193, 66–67].

По-перше, будь-яка релігійна організація (церква, конфесія) повинна була підтримувати інтереси існуючої політичної системи. Власне такою й була РПЦ, за що отримала статус офіційної та, відповідно, привілейованої церковної структури. По-друге, норми цього положення не стосувалися тубільного населення, хоча про це в чинному законодавстві мова і не йшла. Очевидно, що й німецькі (також чеські та інші) колоністи підпадали під такі обмеження.

Лише в 1883 р. було надано дозвіл на проведення богослужінь і здійснення обрядів членам протестантських громад. Не обійшлося й без виключення: воно торкалося «штундистів», які, дещо згодом, у 1894 р., були визнані «найнебезпечнішою з усіх сектою» і заборонені (цікаво, що саме від цієї протестантської течії в народній пам’яті збереглася загальна для всіх назва, до того ж зі зневажливим акцентом). Згідно з рішенням сенату 1896 р., було проведено чітке розмежування між штундистами та баптистами, при цьому вчення (діяльність) других дозволено. Цією царською милістю, щоправда, іноді користувалися селяни-штундисти, які під назвою баптистів «проповідували своє віровчення, уникаючи передбаченої законами відповідальності» [121, 13].

Стійкість релігійних поглядів та відповідної їм релігійної поведінки безпосередньо залежала від державної політики. Російська імперська влада встановила й належно забезпечила юридичну нерівність релігійних конфесій, віддавши очевидну перевагу РПЦ, її парафіянам. Зокрема, перехід сільського вірянина офіційно дозволявся лише щодо навернення в православ’я, зворотній

же процес переслідувався каральними органами, також мірою діставалося і від радикально ворожої пропаганди.

Міжконфесійна «міграція» сільського населення Наддніпрянської України мала здебільшого такий вигляд: «перехід до православ'я представників інших конфесій відбувався за умов їхнього «непохитного бажання» та згоди і, водночас, відповідної помітки місцевого священика в метричній книзі» [138, 81]. Так, селянину Клименчуку – мешканцю с. Турбовки Сквирського повіту Київської губернії, для повернення до православного віросповідання достатньо було вибачитися перед односельчанами та пояснити своє рішення такими «примирливими» словами: «Імператор дуже сумує з приводу штундистської омани та розриву між народом» [457, 3–4]. Інший же селянин І. Варовченко з с. Паволочи, маючи намір довести щирість своїх намірів, «через кілька днів після переходу до офіційної релігії охрестив двох синів та доньку за православним обрядом» [251, 1–2].

Якщо ж аналогічні переходи в селянському середовищі відбувалися у зворотному напрямі, за них передбачалися достатньо суворі й по суті наперед визначені законами та традиціями міри покарання. Зокрема, за відхід від православ'я – до 10 років каторги; за «спокуси» в нехристиянські віросповідання – заслання до Сибіру; за проповідь тих же нехристиянських релігій – позбавлення волі до 4 років або заслання до Сибіру [309, 52–53]. І це, як свідчать матеріали архівних джерел, були не пустопорожні погрози. Так, у с. Павловках, що на Харківщині, за «штундистські бешкетування» люди отримали наступні терміни покарання: 37 осіб – від 12 до 15 років каторги; 6 осіб – від 1 до 8 років каторги (її було замінено на заслання); 6 осіб – від 3 до 8 місяців тюремного ув'язнення; і тільки 17 – виправдано [117, 15–16]. Крім того, до селян, які мали намір чи вже переходили в протестантизм, центральна та місцева влада застосовували й інші міри покарання. До таких традиційний розправ як побиття різками, виселення за межі населеного пункту, додалося оголошення божевільними чи душевнохворими, з примусовим відправленням

до психіатричних лікарень. Цікавим і водночас типовим можна вважати повідомлення про стан такого «хворого». Мова йде про селянина І. Мажара, мешканця с. Турбовки. Після курсу примусового лікування «турботливий» чиновник зробив такий запис: «У лікарні він спокійний, його можна випустити, але через його релігійну шкідливість, що може погано вплинути на односельчан, його доречно залишити до… повного одужання» [148, 7].

Чинником, який на свій лад забезпечував стабільність релігійності селянства, була все та ж влада, причому і церковна, і світська. І. Рудакова стверджує, що «найактивнішим виразником державної політики на місцях була православна церква, а саме її нижча ієрархічна ланка» [403, 82]. Якраз через молитви (літургії) та проповіді сільського церковного кліру селяни дізнавалися про «шкідливість раціоналістичних сект» [403, 81]. Так, у зверненнях до сільських мешканців один із церковних настоятелів Таращанського повіту Київської губернії І. Левицький (1883) говорив: «Штундисти – це найбільші грішники. Ви звикли вважати їх невинними, бо вони нічого поганого не роблять, бо в них все по Божому, по Законах, по Біблії, а вони грішники, що хулять на Святий Дух, сміються над… святими законами.., довільно тлумачать, проти волі Бога, Священне писання. Їх вчення – це єресь, а вони єретики» [418, 65]. Як бачимо, представники православ’я докладали чимало зусиль, маючи за мету довести гріховну, сатанинську, «антихристиянську» сутність протестантизму, «спрямованого проти Бога» [184, 55].

Спільні репресивно-дискримінаційні заходи держави й офіційної церкви в основному негативно позначилися на настроях толерантного сільського люду. Більшість сільських мешканців почала ставитися до «сектантів» з недовірою, зневагою, інколи навіть острахом, як до когось такого, що породжений і пов'язаний із темними силами. Ілюстрацією тут може послугувати ситуація, досить якісно описана в 1880 р. у «Київських єпархіальних відомостях» («Зустріч православних з штундистами»). Пересічний православний селянин так пояснив походження слова «штунда»: «Походить воно від слова «студент»,

тобто нігіліст (оскільки у свідомості хліборобів це були тотожні поняття. – Р. О.)». Між іншим, усі православні селяни, які фігурували в згаданому епізоді, відмовилися працювати з «поганою штундою» [171, 10–11].

Зрозуміло, що належність до тієї чи іншої релігійної конфесії визначала не лише державний, а значною мірою й соціальний статус українського селянина Наддніпрянщини. Кажучи інакше, у другій половині XIX – на початку XX ст. релігійний чинник відігравав далеко не останню роль у соціальній стратифікації села. Так, неправославне населення «майже завжди ігнорували» при призначенні (чи під час виборів) на місцеві адміністративні та судові посади села (повіту) [206, 10]. У такий спосіб посилювалося зневажливе ставлення до нього православних односельчан. Ця неприязнь набувала ознак хронічного недовіри та протистояння, що психологічно посилювало прагнення сторін знаходитися «в істинній вірі».

Уряди-годи пропаганда державних структур і церковно-православної влади мала настільки сильний вплив на селянській загал, що окремі найбільш заповзяті борці за церковну істину не відмовлялися від найжорсткіших форм переслідування. Частіше за все в знак протесту селяни «витоптували городи штундистів, подекуди ламали господарські будівлі, а інколи й житлові» [401, 242]. Мали місце й факти побиття протестантів, і, до речі, не лише селянами, а й представниками місцевої влади. Отак, штундисти с. Сеново-Редкодуба Звенигородського повіту Київської губернії в 1903 р. звернулися зі скаргою на місцевого поліцейського урядника Ф. Замша, який ображав їх не лише словами, а й «наносив тілесні ушкодження» [123, 1–3]. Жителі с. Кучковки Таращанського повіту цієї ж губернії також вдалися до фізичної розправи над односельчанами «неправильної віри», унаслідок чого «одна жінка померла» [124, 46]. Подібні зіткнення не носили масового характеру, проте й не були такою вже великою рідкістю в тогочасному українському селі.

Отже, незважаючи на всі штучно створені перепони, як із боку держави, так і з боку суспільства, українські селяни залишалися вірними своїй

традиційній вірі, релігійним переконанням. Вони і в православних, і протестантів були настільки сильними, що навіть заради збереження власних релігійних принципів, люди залишали власне господарство, батьківщину, й переселялися, інколи емігрували до інших країн. І хоча закон про релігійну віротерпимість буде прийнято тільки в 1905 р., селяни набудуть значного досвіду досягнення порозуміння на ґрунті віротерпимості.

На наш погляд, проблема, що її досліджено в цьому підрозділі, містить два аспекти, які різняться між собою, проте органічно взаємопов'язані й доповнюють один одного. Стійкості релігійних поглядів і переконань, а в ширшому контексті – релігійності як своєрідного типу історичної свідомості, надавала та обставина, що селянська свідомість лишалася цілком традиційною. У цьому значенні саме традиціоналізм визначав «тактику» і «стратегію» характеру віросповідань, способу забезпечення нагальних релігійних уявлень, поглядів, потреб. Його присутність відчувалася в усьому і, з певною корекцією, протягом усього періоду другої половини XIX – початку XX ст. Безпосередньо традиціоналізм сприяв збереженню вірності православ'ю, тобто він фактично «не допустив» масового переходу селян у протестантизм, тим самим по суті виступив своєрідним ситуативним союзником РПЦ, російсько-імперської влади. Традиціоналізм не зміг зашкодити наверненню частини православних селян у баптистів, адвентистів, п'ятидесятників, єговістів, євангелістів та інших, проте і самих штундистів він також «не полишив». Ті селяни, які приставали до «німецької віри», і надалі жили усталеними нормами й приписами патріархального землеробського ладу. Порівняно краща поінформованість, освіченість та соціальна мобільність не означала відмови від, знову ж таки, традиційного сільського устрою. Власне в цьому контексті виявилася стійкість релігійних поглядів і переконань українського селянства Наддніпрянщини другої половини XIX – початку, а десь і всієї першої третини XX ст. Зрештою, політичний чинник, якому в недалекому майбутньому

судилося відіграти ключову роль, за своїм впливом на релігійність селян кількох генерацій пореформених десятиліть поважного впливу не справив.

2.3. Еволюція релігійних уявлень і вірувань : проблема історичної якості та перспективи

Проблематика, яку автор лаконічно окреслює поняттям «релігійність», ведучи мову про селянство, селянський світ Наддніпрянщини другої половини XIX – початку XX ст., досить ґрунтовно досліджена українськими істориками. Ще більшою мірою її студіювали етнологи та релігієзнавці. При цьому певний інтерес до релігійних вірувань «малоросійського плем'я» виявляли й зарубіжні вчені-гуманітарії. Однак створити комплексні знання про це явище саме «як історичного феномену» так і не вдалося [545, 6]. Однією з головних причин було те, що релігійність, як предмет наукового пошуку істориків, надто складно «вписувалася» в загальне інтерпретаційне поле минувшини. Воно ж, як відомо, тривалий час вирізнялося позитивістськими сюжетами, згодом надмірною залежністю від догматики марксистсько-ленінської методології, де панували «закономірності, детерміновані виключно економічними обставинами» [380, 7]. Зрозуміло, що за такої монополії матеріального, нехтування культурними й духовними чинниками в історіографії місце й роль внутрішнього світу визначалися за залишковим принципом. Найчастіше цей «паралельний світ» історії просто випадав із загальної схеми розуміння й пояснення минулого селянства.

Окреслена обставина спонукає інакше уявляти, аналізувати й синтезувати релігійність українського селянства такого великого регіону як Наддніпрянщина, яка в період, що його досліджуємо, перебувала в складі Російської імперії, а згодом – РСФРР (СРСР). У цьому разі це передусім означає «зміщення акцентів на внутрішній світ людей конкретного соціуму»,

тобто селянству, якому відведено головний пріоритет у дисертації [345, 7]. Його дослідження потребує критичного переосмислення отриманих раніше знань, також вироблення нової пояснювальної моделі пізнавального процесу.

Принагідно зауважимо, що роль інших, так би мовити, зовнішніх (демографічних, соціальних, політичних) чинників тут до певної міри ігнорується. Вони лишаються в нашому полі зору, ба більше, покликані «активно взаємодіяти» з внутрішнім світом селянства, проте видимо втрачають своє винятково-визначальне значення [12, 2]. Очевидно, що така «рокіровка» смислів і контекстів спонукає автора відповідно визначати й інтерпретувати як методологію, категоріальний апарат дисертації, так і її структуру, історіографію, власне сам наратив.

Отже, еволюцію релігійних уявлень і вірувань українського селянства пореформеного періоду розуміємо в значеннях, які вона отримала в знаннях новітньої гуманітаристики – релігієзнавстві, але не тільки, адже помітні успіхи тут мають також соціологія та, особливо, психологія [див. : 145 та ін.]. саме тому, ведучи мову про релігійність такої специфічної в багатьох відношеннях верстви як селянство, та ще й на перехідному історичному етапі (з певною мірою умовності називаємо його традиційно-модерним), автор усвідомлює неоднорідність та, сказати б, самобутність цього явища. Вона в тому, що йдеться аж ніяк не про відповідність канонічному віровченню (православ'ю, але не тільки). Радше навпаки, про якусь «природну, повсякденну» його сутність, яку доречно буде ідентифікувати відповідною термінологією, на зразок «народна побожність». Тому для зручності звертаємо увагу не лише на релігійно-практичний досвід і релігійну поведінку (меншою мірою – діяльність), а передусім на релігійні уявлення, почуття, власне вірування.

Услід за американським соціологом релігії Чарльзом Глоком, який запропонував оригінальне бачення внутрішньої структури релігійності, до цього переліку «доречно додати емоції, якими такий багатий селянський світ, культову активність» (у селян це нерідко означало пасивність чи недостатню

активність), переконання (стереотипи мислення), загальні уявлення про світ, життя, долю [324, 54; 470, 580].

Очевидно, що одним переліком ту не обійтися, адже «релігійність», як предмет дослідження та робоче поняття дисертації, покликана не лише окреслювати загальний епістемологічний вектор наукових пошуків, а й виконувати низку інших важливих ролей. Зокрема, з одного боку, вона синтезує цілий спектр індивідуальних і колективних рефлексій, емоцій, ритуалів, інколи контрверсійних і змінних ідеологічних переконань, інтелектуальних практик, а нерідко звичайних повсякденних «філософствувань» над чимось добре відомим і звичним [390, 4]. Саме тому є потреба бодай коротко охарактеризувати й залучити (з належною корекцією та доповненнями) ті підходи, які на сьогодні посідають чільне місце в гуманітаристиці. Особливістю розуміння й використання таких категорій як «віра» та «релігія», відповідно й «релігійність», є наповнення їх «новими світоглядними елементами», поєднання компонентів «різних релігійних традицій і нерелігійних, але таких, що надають сенсу індивідуальному буттю» людини (селянина) [391, 54]. На думку соціолога Н. Пивоварової, «однозначним лишається те, що релігія, яка виникає, розвивається й функціонує в соціумі, – це феномен соціальний і водночас особистісний, оскільки сприймається на індивідуальному рівні буття та фільтрується через призму свідомості конкретного індивіда» [391, 55]. Відповідно «віра – це не лише ознака релігійної свідомості, але й інтелектуальна і психологічна особливість людської природи» [391, 55]. У цьому сенсі релігія є різновидом віри як такої. Водночас, психологічну спроможність вірувати розуміємо як чинник історії, зокрема й у значенні перспектив гуртувати людей у релігійні (церковні) громади. Зрештою, «релігійність – це певна індивідуальна чи колективна якість, що є виявом релігії в індивідуальній або колективній свідомості та життєдіяльності, а також певний душевний, психічний стан окремих індивідів, груп чи спільнот, характерною ознакою яких є віра в надприродне і відправляння релігійного культу» [391, 55].

Корисним, на наше переконання, є побажання колеги-соціолога, що при дослідженні релігійності варто «застосовувати різні оціночні комплекси, коли досліджується суспільна, політична, соціокультурна еволюція релігійного феномену і коли йдеться про особистісну релігійність, якій, у свою чергу, притаманні внутрішній і зовнішній аспекти» [391, 55].

Серед іншого, чим позначаються попередні знання про релігійність, і що доцільно залучити до пізнавального інструментарію дисертації, то це спосіб відображення в релігійній вірі (релігійності) селянства довколишнього йому світу(ів). Власне тієї самобутньої ойкумени, яку «репрезентує традиційний (традиційно-модерний. – Р. О.) світ» [587, 3]. На свій лад він «наповнений» емоційними, вольовими, поведінковими та ментальними компонентами. При цьому чуттєвість і логічність у селян явно переважала раціональність, позаяк у суспільстві, яке швидко модернізувалося, їм випала роль своєрідного аутсайдера цих епохальних змін. І справа тут далеко не лише у вузько-станових особливостях, на кшталт порівняно низького рівня освіченості чи аграрно-автаркійний тип господарювання. Точніше сказати, цим справа не вичерпувалася, адже українське селянство, як репрезентант певної культури (субкультури), мало значні особливості/відмінності, які торкалися й охоплювали як латентні пласти підсвідомого, так і світ уявлень, мислення, прийняття рішень. З-поміж ментальних регулятивів – «індивідуалізм, екзекутивність, інтровертивність, емоційно-естетична домінантність, толерантність» [589, 67]. Беручи їх до уваги, автор звертає першочергову увагу на т. зв. «кордоцентризм» українського селянства – «емоційно-чуттєву ознаку, потребу відчувати серцем особистий зв'язок із Богом і світом» [281, 56].

Обов’язковим атрибутом селянської свідомості другої половини XIX – початку XX ст. був запит на ірраціональне. Воно слугувало джерелом цінностей, зокрема й того священного, яким сільські люди не готові були розлучатися навіть за найтяжчих обставин. Утім, досвід політики більшовицького режиму засвідчить деяку протилежність. Він виявиться

потужним і водночас руйнівним, що ліквідує церковні інституції, відтак призупинить їхню діяльність, знищить відповідну систему виховання, поставить під сумнів самі традиційні соціальні ролі, «засвоєння колективних уявлень через традиції» [563]. Настільки переконливо, що сакральне зазнає глибинної мутації, видозміниться, також сильно поступиться місцем чомусь буденному й тривіальному.

Творячи збірний (синтезований) образ релігійності українського селянства Наддніпрянщини другої половини XIX – початку XX ст., автор віддає перевагу колективній релігійності. При цьому звертає увагу на унікальність релігійності індивідуальної. А ще максимально можливо залучає її до загальної картини. Однак, знову ж таки, дотримуючись логіки обраного предмету дослідження, принагідно синтезує її з метою отримати якомога вичерпні відповіді на поставлені завдання.

Ще одна особливість дослідження еволюції релігійності українського селянства – це обов'язковість аналізу релігійного досвіду. Оскільки осягнути його («досвід містичного відчуття Бога як особи») емпірично досить проблемно, по суті неможливо, автор намагається звертати увагу на «осягнення й переживання зв'язку з надприродним» у контексті його значущості «для особистості або групи (селянства як верстви. – Р. О.) згідно з їхньою світоглядною концепцією» [563]. Тут пізнавальний інтерес набуває певної двоїстості. З одного боку, він, можна сказати, традиційно спрямований на «духовну сторону релігійної діяльності» [563]. Оскільки йдеться не про духівництво, для якого ця діяльність «відтворюється в розробці релігійних ідей, систематизації та інтерпретації догматів і вчення», а власне про селянство, то тут вона здебільшого простежується в суто культових діях, що «мали форми релігійного спрямування» та «символічних боготворчих актів», а саме: поклонів, складання рук, молитов, проповідей, обрядів хрещення, вінчань, заупокійних ритуалів [130, 78]. Якраз ці аспекти духовної сторони релігійної діяльності дають підстави вести мову про ідентифікацію таких показників як

характер, рівень, стан та динаміка релігійності. Для їхнього з'ясування автор використовує як соціологічні, так і суто історичні методи, зокрема метод компаративістики.

З другого боку, значну пізнавальну цікавість становить зовнішньо-поведінковий вимір проблеми. Опрацювавши виявлений масив джерел та наукової літератури, автор пропонує робочу гіпотезу, що саме цей чинник покликаний був самим ходом історії виконати ключову роль в еволюції свідомості українського селянства, його релігійності, уряди-годи набувати видимих ознак революційності. Саме тому є підстави помітно виходити за межі аналізу/синтезу власне релігійно-церковної поведінки. Причому, і тут знову претендуємо на робочу гіпотезу про те, що чим інтенсивніше селяни поривали з традиційним (усталено-патріархальним) сільським устроєм, долучалися до урбанізаційних процесів, тим переконливіше й адекватніше вони сприймали нове життя, сукупно кажучи – реалії модерного суспільства. Назагал «непомітні» для світогляду селянства зміни призведуть до багатьох неприємних, стресових і навіть катастрофічних наслідків.

Якщо релігійність є виявом релігії в індивідуальній або колективній свідомості та життєдіяльності, то, так би мовити, більш «робочою» категорією буде поняття «релігійна свідомість» [587]. Її розуміємо як певну сукупність уявлень, образів, почуттів і переживань (страждань), які своїм предметом мають священне, вище та істинне буття. Сюди ж доречно віднести і всілякі дива, а також будь-які вияви, сторони життєбуття, що спрямовані до окреслених вище явищ. Власне в такому «свідомісному» значенні автор інтерпретує предмет дослідження, розуміючи його максимально адаптовано в життєві практики селян [579].

Набута в історичних обставинах пореформеної доби віра у надприродне формувала в українських селян «вольовий, інтелектуальний та емоційний потяг до сакрального, причому цілком конкретної його моделі» [563]. Водночас релігійна свідомість «працювала» чи не виключно на рівні повсякденному, де

вона «оперувала переважно уявленнями та емоційними утвореннями: образами, установками, настроями, почуттями, переживаннями, звичками, традиціями» [563]. Натомість селяни були мало обізнані з «найповнішим отриманням релігійної інформації (вивчення священних текстів, засвоєння догматів тощо)», що означало «мінімізацію концептуального рівня їхньої релігійної свідомості» [563].

Ще одна «робоча» категорія – пародійна (несправжня) релігійність. Її залучення в дослідження пояснюємо потребою вести мову про систему переконань, яка покликана кидати виклик конфесійним переконанням людей через використання гумору й сатири. Найчастіше тоді, коли мова йде про відносини між представниками різних конфесій, передусім православ'я та протестантизму.

Відтак релігійність українського селянства Наддніпрянщини другої половини XIX – початку XX ст., як сукупність уявлень, образів, почуттів, переживань, зазнавала відчутної трансформації. Досліджуючи проблему релігійно-побутового ідеалу та «процедуру» його творення, Ю. Присяжнюк справедливо наголошує саме на таких «відчутних змінах» [401, 218–219]. Вони були зумовлені всім ходом історичного розвитку пореформеного села. Крім того, відчутним втручанням у повсякдення його мешканців державної політики, суспільних потрясінь (революції, війни), появою й поширенням протестантизму. Які ж були основні алгоритми цієї тенденції, характер якої наразі окреслюємо як еволюційний?

Передусім погоджуємося з думкою, що «соціальне розселянення села не руйнувало глибинних (архетипних) пластів психокультури» [401, 219]. Релігійні уявлення та образи селян лишалися майже не змінними. Ба більше, «поганські уявлення й патріархальні («споконвічні») стереотипи інтегрального освоєння світу традиційно посідали чільне місце в їхній (селян. – Р. О.) свідомості» [401, 219].

Як історичне явище, релігійність українських селян Наддніпрянщини і після 1861 р. зберігала риси, які були притаманними їй у дореформений період. До таких варто віднести язичницькі божества, які «досить органічно трансформувалися й, зрештою, «затишно почувалися» в ролі святих угодників» [401, 220]. У такий спосіб релігійність, як уявна причетність до «вищого та істинного буття», перебувала далеко за межами християнських канонів. Попри те, що вона була помітно християнізована, її язичницький зміст «давав змогу задовольняти нагальні запити» [178, 13]. Вони були безпосередньо пов'язані з життям і діяльністю селянських мас, причому як на колективному (гуртовому), так і індивідуальному рівні. Релігійні почуття та супровідні їм переживання, повсякденні клопоти не можна було вирішувати без захисту від «хвороб і нещасних випадків» (Матір Божа), «рятування потопельників і погорільців» (святий Миколай чудотворець), «лікування зубного болю» (святий Антип), також від «холери та лихоманки» (свята Марія Магдалина) тощо [401, 220]. Люди вірили в підтримку цих сакральних сил, практично зовсім не переймаючись проблемою дотримання чистоти (канонічності) православ'я. Емоційно-чуттєвий чинник спонукав аналогічно діяти і в дотриманні ще однієї усталеної традиції – колядок, щедрівок, народних переказів, повір'їв, пісень апокрифічного змісту [401, 221]. Ці обряди поєднували собою магічний смисл, християнські норми та природні як для людей традиційного (аграрного) суспільства потреби.

Оскільки окреслений вище самобутній релігійний синкретизм свідомості українського селянства досліджено досить ґрунтовно, звернемо увагу на окремі історичні тенденції його пореформеної трансформації.

Загалом визначаючи спорідненість релігійності українського селянства з традицією, розуміємо її як певну характеристику культурного універсуму. Власне він був тим підґрунтям, яке «консервувало» процеси пореформеної трансформації відповідно до загальних процесів розвитку. Водночас культура, як певний універсум, передбачала дуже складні за своїм розмаїттям форми та

шляхи цієї еволюції. Визначаючи її характер поняттям «модернізація», який, утім, не завжди і не обов'язково означає прогресивні зміни в суспільстві, ми в такий спосіб визначаємо лише найзагальніший вектор поступу, який на практиці міг наповнюватися найрізноманітнішими зигзаґами рішень і вчинків.

До таких, які «гальмували» розвиток релігійності селянства, що фактично мало означати змінність змісту його свідомості, можна віднести його відносини з духовенством [45, 8]. Займаючи свою нішу в соціальній структурі суспільства, церковний клір мав слугувати взірцем канонічності («релігійної чистоти») та моральності. Власне так воно й було, хоча капіталізація чи не всіх сфер суспільства ставила перед людьми нові завдання. Лібералізація життєвих поглядів становила в цьому відношенні нові виклики. Не втрачаючи віри в Бога, селяни дещо інакше починали ставитися до взаємин зі священнослужителями. У повсякденних мирських справах зростала вага прагматизму. На наш погляд, історичною передумовою «персонального похолодання» відносин між священнослужителями й парафіянами була давня традиція взаємоповаги – легітимним уважався той служитель культу, який не лише був канонічно поставлений на кафедру, а й знаходив порозуміння з вірянами. Тепер, коли бізнесові та іншу меркантильні інтереси дедалі більше брали верх, зневага до «завидющих» і «загребущих» попів зростала досить швидко [144, 2]. Селяни ставали свідками «гріховного поводження старосвітських батюшок і матушок», що ще більше мінімізувало авторитет останніх в очах парафіян. Ю. Присяжнюк пише про «випадки відмови від церковно-релігійних обрядів, приміром від відправи священика під час похорону небіжчика» [401, 237]. Вони були зумовлені неспроможністю досягти компромісу за церковні треби, зростаючі розміри яких, схоже на все, не влаштовували селян. Люди вважали, що «попи наживаються, втрачають совість». Насправді ситуація була складнішою, адже ринкові відносини привносили в життя нові реалії, і «вчитися заробляти кошти» мали всі [115, 3]. Саме під дією цих обставин релігійність позбувалася значення – у будь-якому

разі вона ніби відходила на другий-третій план інтересів і повсякденних турбот. Неповага ж до священиків, якщо вона набувала конфліктного характеру, спонукала вірян «від плуга» ще з меншою ретельністю дотримуватися канонічних (традиційних) норм і звичаїв. При цьому люди не вважали себе «більш гріховними», бо керувалися правилом: у Бога Всевишнього ми як вірили, так і віримо, тоді як решту – це «витівки батюшки», за які йому ж і відповідати [116, 4].

Радянські історики, жорстко дотримуючись принципу економічного детермінізму, достатньо багато писали про те, що «безпосередні мотиви таких учинків» масковані у господарському підґрунті [401, 237]. Так було зручно пояснювати, бо можна було легко «наповнювати» свідомість селян власними ідеологічними та політичними інтересами. Тому загалом вдало вибудувана логіка пояснення хибувала нехтування власне релігійним чинником, який поставав як побічний продукт соціально-економічної історії. Виходило, що зростання недовіри до офіційної церкви (РПЦ) не супроводжувалося розчаруванням у догматах ортодоксального православ'я, хоча один із ключових його атрибутів – священнослужителі – «очевидно втрачав довіру» [117, 3]. Найпереконливіше це виявлялося у відмові від послуг церковного кліру. Щоправда, такий радикальний спосіб вирішення конфліктів траплявся вкрай рідко. Але навіть у цих випадках селяни зберігали традиційну релігійність, позаяк у першу чергу вони лишалися в культурному полі самої традиції. Перехід же в протестантизм радше символізував серйозне підважування релігійних основ традиційної релігійності, проте така зміна ще не означала істотної модернізації свідомості.

Ведучи мову про самобутній релігійний синкретизм свідомості українського селянства, треба розуміти, що в багатьох значеннях і сенсах люди робили багато чого такого, що «мало залежало від їхнього способу мислення, свідомості» [281, 37–38]. Саме тому маємо підстави вважати, що селяни досить туманно розуміли завдання, які «висувала епоха модерності» [243, 18]. Їхні

реакції на добро і зло (власне повсякденні турботи та запити духовенства) здебільшого визначалися все тими ж мисленнєвими імперативами людей традиційного суспільства. Тому їх важко класифікувати за моральною шкалою «позитивні» й «негативні». Радше вони відповідали своєму мікросередовищі, власній субкультурі, і вже в цьому сенсі не були пов'язані з модернізаційними процесами, до якого в першу чергу було причетне «культурно-мистецьке» (урбанізоване) місто [401, 238]. Саме тому людям було вкрай складно змінити свою свідомість, адаптувати її нових тенденцій.

Доречно буде зазначити, що з подібними «труднощами» зустрічалися не лише селяни, а й представники інтелектуальних кіл, які очевидно були набагато більшою мірою адаптовані в нові тенденції розвитку суспільства. «Наші священики, – писав професор права Київського університету ім. св. Володимира О. Кістяківський, – належать до розряду людей, які до глибини душі проникнуті матеріальними помислами інтересантів» [162, 190–191]. Як бачимо, свідомість уже «наповнена» ринковими цінностями, смислами, потребами, проте вони ще не отримали адекватного розуміння, пояснення, морального супроводу. У цьому відношенні селяни, вочевидь, «пасли задніх», проте відчуття аутсайдера в них аж ніяк не виникало, бо, по-перше, рівень втягування в товарно-грошові відносини був ще настільки незначний, що нічого особливо, крім образ від «лихих» людей (поміщиків та їхніх розпорядників, лихварів, шинкарів, посадовців різних рангів), вони не відчували, по-друге, релігійність виступала тим «стримуючим» чинником, який спонукав і забезпечував певний рівень комфорту в межах існуючих на селі порядків [591].

Чи завжди цей комфорт був достатнім? Тут однозначно стверджувати складно, якщо зважити, що зростаючі в селян запити (належно не рефлектовані свідомістю) не завжди, а чим далі, тим менше, отримували своєчасні й якісні відповіді. Їхній пошук у «зоні можливостей» усталених релігійних вірувань та церковних традицій зазвичай не відповідав інноваційним на той час і

прагматичним, і духовним потребам. Саме тому період, що його досліджуємо, став новим етапом поширення протестантизму. Щоправда, «української» Реформації не вийшло, і тому були свої вагомі причини.

У межах пореформеної трансформації релігійних уявлень і вірувань селянства, з огляду на змінність (чи незмінність) їхніх історичних якостей і перспектив, розглянемо проблему появи та утвердження в Наддніпрянщині «сільського протестантизму» (називати його так спонукає та обставина, що якраз селянське соціальне середовище тривалий час буде тією ойкуменою, де виникатимуть, поширюватимуться, пройдуть процес інституційної локалізації протестантські конфесії; перші міські осередки «штундистів» появляться й відповідно оформляться лише ближче до початку XX ст.) [581].

Щодо поняття «штундизм», то це назва одного з релігійних напрямків протестантизму. Проте майже відразу воно набуде поширення в місцевого населення й означатиме збірну назву усіх протестантів, зі зрозумілим для них, православних, зневажливим відтінком звучання. Власне «штунда» («штунди») в такому разі мало нагадуватиме за смислом німецьке die Stunde (урок, година), що, на наш погляд, було прямим свідченням не лише нової, отже, неприйнятної для свідомості селян, як і все нове, значною мірою навіть ворожої конфесії, а й інтелектуалізації християнського віровчення, що на перший погляд «набагато краще вписувалося в контекст модернізаційних процесів» [582–583].

Одна з причин локалізації сільського (селянського) протестантизму полягала в тому, що він з’явився не як певне, цілісне віровчення, а навпаки, відразу поширювався в, так би мовити, «розпорошеному» вигляді. Комунікація з німецькими колоністами, яких найбільше мешкало в південних губерніях, а також на Волині, стала основним джерелом. Не дивно, що осередки цих протестантських віровчень – штундизму (баптизму), євангелізму, адвентизму, п’ятдесятництва, єговізму, духовного християнства (тобто духоборства й молоканства) та ін. – досить часто православні люди називали «німецькими»

[313, 11,14,17–19,21]. До речі, також з відповідним умістом зверхності та неповаги, які простежувалися в народних назвах, що виникали синхронно. Так згадані тут духобори й молокани отримали назву «шалапути», яка означала щось несерйозне, пов'язане з надмірною балакучістю, невмінням зосередитися на головному тощо. Ця розпорошеність протестантів зберігатиметься й надалі, що, сукупно з самим способом життя селян, перешкоджатиме консолідації людей на відповідних релігійних засадах [313, 112].

Тож якою мірою ці нові явища свідчили про еволюцію назагал традиційних релігійних уявлень і вірувань? Більшість дослідників, які ґрунтовно з'ясовували різні аспекти цієї проблематики, зійшлися на думці, що поява та поступове, хоча й локальне поширення різних гілок протестантизму в наддніпрянському селі, було «результатом пошуків «Божої правди»» схильних до філософствування людей, «які наважувалися методом активізації інтелектуальних зусиль задовольнити свої релігійні потреби, навіть попри ризик потрапити в соціальну ізоляцію» [401, 239]. Не торкаючись тут етнічних (культурних, ментальних) особливостей, спробуємо прояснити ситуацію, керуючись власне релігійним аспектом свідомості українських селян.

По-перше, релігійність, її трансформація тут демонструють таку цікаву особливість, як спроможність до розвитку (змінності) в умовах відсутності будь-якого зверхнього тиску. Інакше кажучи, поширення протестантизму не відбувалося через політичний (адміністративних) вплив, що для багатьох-багатьох сторін життєдіяльності селянства було традиційним, звичним. У цьому ж випадку люди «від плуга» мали самотужки приймати рішення, що потребувало від них сміливості, причому сміливості на різних етапах пізнання й вибору – від знайомства з «чужою» вірою до проблем, пов'язаних із «соціальною адаптацією в православному сільському середовищі» [200, 344]. Проте водночас це свідчило і про готовність українського селянства, принаймні якоїсь його частини, робити такий крок. Він означатиме не лише наявність

«резервів» у внутрішньому світі селян, а й кризові явища в сільському протестантизмі, про які йшлося вище.

По-друге, і це також важливо, саме з селянського середовища була рекрутована більшість місцевих місіонерів протестантизму, що засвідчує низку особливих обставин, на які раніше дослідники звертали мало уваги. Йдеться про стереотипи в історіографії, доцільність використання яких надалі спробуємо підважити наступними міркуваннями. Радянська історична наука, керуючись відповідним положенням ленінських робіт, стверджувала, що селяни спроможні історично діяти, лише «під керівництвом робітничого класу», який, у свою чергу, «слухається свій передовий загін» – комуністичну партію. Вона ж нібито покликана пріоритетно «відстоювати диктатуру пролетаріату», тобто виконувати завдання, які політично орієнтовані фактично на інтереси «великоруських комуністів» [332, 504,507]. Така підпорядкованість видається нам надуманою, спекулятивною, не кажучи вже про її очевидну політичну заангажованість (В. Ленін і не приховував, що така підпорядкованість важлива передусім у ті дні/роки, коли триває боротьба за владу) [333, 781]. Відмова ж від стереотипів, «підсилена» затребуваним спростуванням гегемонії не лише робітників, а й політичної історії як такої, відкриває перспективу якісно нового «прочитання» історії селянства [115, 4]. Методологічно це означає, що не лише буття визначає свідомість, як писав К. Маркс і на різні лади повторювали його ортодоксальні послідовники, а й, у певному пізнавальному контексті, щось таки відбувається навпаки.

Селянин, цей репрезентант традиційного суспільства, здавалося б, позбавленого будь-якого конструктивного інтелектуального «наповнення», але який пізнавав «новий християнський світ», так чи так готовий був поширювати його ідеї серед таких як сам, брати на себе роль місіонера. Це справді нова історична якість, яка потребує осмислення, водночас переосмислення загального розуміння історичного процесу пореформеної доби. На наш погляд,

вона є насамперед свідченням принципово інакшої ролі релігійної свідомості селянства в їхній історії.

Проте авторові тут важко претендувати на абсолютну оригінальність запропонованих міркувань. Якщо уважно простежити уявлення та розмисли кількох поколінь українських, російських та інших інтелектуалів, так чи так причетних до осмислення світу селянської свідомості (релігійності), то не важко помітити: багато з цих «таємниць» на ідейному рівні були зрозумілі й відомі раніше [421, 10]. Справа лише в тому, що цим переймалося надто вузьке коло людей, а напрацьовані ними знання не отримали популяризації через уже зазначені вище політичні упередження. До таких, на наш погляд, можна віднести думки про те, що ще етнографи другої половини XIX ст., також близькі їм за виявленням цікавості до селянства громадські діячі (народники) «були досить глибоко і всебічно знайомі з побутом та специфікою духовного життя хліборобської людності» [401, 239]. Вони ж вважали учасників/членів протестантських релігійних громад «діячами народного духу» [409, 303]. Тобто, даючи більш ширше трактування цим словам, можемо констатувати: діячі народного духу з'являлися в середовищі самого народу, і така кооптація, у свою чергу, ґрунтувалася на духовних засадах, носіями яких був також народ. Усе це свідчить про очевидну самодостатність селянства, причому розуміємо її не як щодо окремої соціальної верстви, де багато що визначалося її не найкращим соціально-економічним, політико-правовим становищем, а якраз навпаки – пов'язуємо зі світом культури, де «провідна роль» вряди-годи належала свідомості. Та, своєю чергою, «живилася» з усе ще потужного джерела, бодай і спрощено-стереотипних, але все ж релігійних уявлень, поглядів, переконань, тверджень і зобов'язань.

Зрозуміло, що релігійні вірування в традиційному суспільстві не функціонували у відриві від решти сфер суспільного буття селян. Вони перебували в органічному поєднанні як із, одного боку, решту свідомісних (морально-психологічних і духовних) рефлексій, так і, опосередковано, з

матеріальними цінностями й пріоритетами сільського мешканця. Як справедливо зазначає Ю. Присяжнюк, «комбіноване поєднання… духовних та соціальних чинників створило сприятливі умови для поширення «шкідливого сектантства» серед хліборобів» [401, 241]. При цьому, що немало важно, релігійність, зокрема як це було в середовищі тих, хто спокусився на протестантські мораль і чесноти, не гальмувала шлях до освіти (про що так багато писали радянські й пострадянські історики), а навпаки – сприяла йому [258, 98–99]. Тут знову релігійність демонструвала нову історичну якість, так несправедливо недооцінену апологетами матеріалістичного розуміння історії. З цієї нагоди доречно процитувати положення звіту київського генерал-губернатора: «Штундизм завоював найосвіченіший прошарок українського селянства… привабливістю через строгість і доброчесність. Євангельська зрівняльна віра впала на живодайний ґрунт, задовольнивши потяг селян до справедливості» [120, 40].

Для розуміння повноти картини додамо, що російський посадовець, разом із тими клерками, які готували його звіт, звернув увагу на такі чесноти українського селянства як доброчесність, потяг до справедливості. І це при тому, що сам протестантизм трактовано ним як щось вкрай шкідливе («штундизм»). Тут ми ще раз переконуємося в «прогресивності» протестантської модифікації християнства, щоправда, відбувалося це у тісному взаємозв’язку з культурними, соціально-антропологічними та іншими сторонами селянського світу. А ще важливо зазначити, що «йдеться лише про незначний відсоток людності, локалізованої до того ж в окремих місцевостях» [401, 241]. Більшість же українських селян лишалася вірною православ’ю, тобто й надалі «захищала себе хресним знаменням.., додержувалася свят і постів, вшановувала святих, вклонялася перед іконами», і вчиняла це передусім тому, що «так робили… предки, і так чинити заповідали» [184, 8–9; 370, 13]. При цьому те, що зближувало селян різних християнських конфесій, у багатьох значенням залишалося домінантним. Наприклад, підвищений інтерес

«штундистів» до знань, освіченості, як правило, обмежувався саме сферою релігійних інтересів. Виходило так, що тяжіння до освіти було спричинено революційною «модернізацією», але нею і локалізовано.

Отже, пореформена еволюція релігійних уявлень та самих вірувань українського селянства Наддніпрянщини відбувалася за складною психологічною та, беручи ширше, соціокультурною траєкторією, у якій переплелися найрізноманітніші явища та впливи. Очевидно, що в суто релігійному аспекті домінуючими лишалися традиції візантійського православ'я, водночас досить потужним виявився «німецький» протестантизм із його ідейно-строкатими тенденціями. Саме протестантизму судилося посилити ідейно-богословське підгрунтя вірувань селянства, принаймні певної його частини. Його інновації, порявняно креативні ідеї та світоглядні іперативи сприятливо поєднувалися, передусім на латентному (ментальному) рівні, з тими етнокультурними засадами, які були притаманні чи не всім вірянам, зокрема «вродженим правом» кожного на тлумачення Біблії та індивідуальне самовизначення.

2.4. Українські селяни та німецькі колоністи : два християнські світи на одній землі

Торкаючись проблем релігійності селянства пореформеного періоду, до якого автор ситуативно включає і початок XX ст., позаяк, з одного боку, співіснування двох християнських світів (українського православного та німецького протестантського) фактично тривало до початку Першої світової війни, з другого, форми й характер цієї взаємодії лишалися по суті незмінними, хоча й зазнавали певної інтенсифікації, українські історики традиційно більше уваги приділяють соціально-економічним, політичним і близьким їм за значенням проблемам. Традиційно питання внутрішнього світу, ментальності, свідомості, а відтак і релігійності помітно менше належить до їхніх

пізнавальних практик (як відомо, ця однобічність притаманна і студіям, що присвячені іншим епохам) [див. : 451]. Ним, як правило, здебільшого цікавляться етнографи (етнологи) та релігієзнавці. Також почасти й історики, проте без глибокого дослідження картини світу селянського загалу претендувати на результативні наукові пошуки не доводиться. Показово, що релігійну сторону життя історики зазвичай невиправдано розглядають як своєрідний додаток до історії господарства, техніки та технологій, соціального становища, самоврядування [313, 200]. Ця спадщина, що дісталася від часів домінування марксистського положення про нібито тотальний економічний детермінізм людського життєбуття, дається взнаки дотепер. Окреслену особливість історіописання, яку доречно розуміти як методологічну кризу, вдалося дещо пом'якшити в перші десятиліття XXI ст., коли вимоги до методології продовжували зростати, але творення ґрунтовних синтезів, які торкалися б минулого широких верств населення, стали можливими завдяки перевагам залучення мікроісторичних, антропологічних, соціокультурних та інших подібних парадигм. Дослідження ж сфери свідомості (релігійності) потребує ще гнучкіших інтерпретаційних підходів.

Отже, враховуючи, що історичні дослідження свідомості українського селянства Наддніпрянщини другої половини XIX – початку XX ст., яке становило тоді абсолютно більшу частину населення цього великого регіону, тривалий час наштовхуються на труднощі епістемологічного характеру, для їхнього ситуативного подолання використаємо такий «потрібний для кожного наукового дослідження» метод, як порівняльний. Принагідно зазначимо, що в тому ж таки релігієзнавстві «ефективність цього методу фактично ніколи не піддавали яким-небудь серйозним сумнівам» [574]. Тепер, коли ми ставимо перед собою таку амбітну мету, важливо наголосити на наступних методологічних положеннях: однаковість об'єктів порівняння є результатом роботи наукового апарату, а не властивість реальності. При цьому унікальність об'єктів(а) – це не їхня(його) «об'єктивна властивість», а результат операції

порівняння («світ без свідомості, яка його пізнає, існує, а об'єкти – ні») [352, 11–13]. Власне, щоб краще з'ясувати сутність релігійних вірувань (свідомості) українських селян пореформеної доби «у всій їхній матеріальній унікальності», порівняємо її – сутність – з певною мірою альтернативним варіантом християнського віросповідання.

Вкрай важливо з'ясувати як загальний зміст і соціальний контекст релігійності українських селян Наддніпрянщини другої половини XIX – початку XX ст., так і окремі його аспекти. Також порівняти їх із віруваннями та релігійним поводженням колоністів, насамперед німецьких, бо вони домінували чисельно, але не тільки. Тут під релігійністю автор розуміє все той же триєдиний вимір: релігійна віра, релігійний досвід, релігійна поведінка. При цьому усвідомлює, що релігійність не може існувати в головах людей, так би мовити, «автономно», а виступає своєрідним відображенням, змістом і формою свідомості [400, 22]. Тож у широкому розумінні релігійність, про яку йдеться – це сукупність образів, уявлень, почуттів, переживань і зобов'язуючих мотивів, що мають своїм предметом священне, вище й істинне буття. Ще релігійну свідомість учені-гуманітарії називають набутою в певних обставинах віру в надприродне, що викликає інтелектуально-вольовий або емоційний потяг до конкретної моделі сакрального. Власне через нього українське селянство Наддніпрянщини другої половини XIX – початку XX ст. засвоювало у вигляді пропонованих йому образів, на ґрунті яких формувалися певні, цілком конкретні, хоча й інколи «добре розмиті» розумові конструкти: поняття, судження, умовиводи. Ними люди пояснювали суспільні явища, частіше всього обмежені ореолом подій сільського повсякдення, також власну долю та ін.

Перший аспект, що привертає увагу, це етнокультурна й соціальна ідентифікація православ'я та протестантизму як двох різних християнських світів. В обох випадках протягом другої половини XIX ст. і на початку XX ст. (аж до початку Першої світової війни) люди (селяни й колоністи) «знаходили в релігії свої особливі життєві орієнтири» [445, 55]. У такий спосіб вони свідомо

чи ні, але дотримувалися єдиних, у тому числі й загальнолюдських (цивілізаційних) цінностей. Спільна для кожної зі спільнот релігія (віра) надавала їм відчуття внутрішньої єдності (власне ідентифікувала їх), гармонія, яка відчутно посилювала духовну (моральну) підтримку, надто у важкі періоди життя, непростих побутових обставинах. Для нас важливо зазначити, що «релігійності» і українських селян, і колоністів тією чи іншою мірою можна вважати настільки самобутніми, що синхронно, орієнтовно з рубежу XIX – XX ст., а надалі з помітним підсиленням, усвідомлення і, відповідно, їхнє практичне використання слугуватимуть творенню національних ідей, дискурсів, політичних проектів.

Разом з тим існували й помітні відмінності двох християнських світів. Деякі з них були пов'язані з самим характером цих віровчень. Якщо своїм повсякденним життям, природним і соціальним довкіллям (нерідко в межах сільської округи) українські селяни були орієнтовані на дотримання вірування «традиційного й тривало-стабільного, то колоністи – більше динамічного й гнучкішого» [567]. Цим можна почасти пояснити різне ставлення людей двох культур і релігійних уподобань до Святого Письма. Канони Біблії частіше привертали увагу «німців», тоді як благодатне благословення батюшок – «українців» [134, 206]. І це не просто становило сутність протестантської й, відповідно, православної конфесій, а позначалося на всіх сторонах («ритмах») життєдіяльності вірян.

Сутність релігійності українських селян буде краще зрозумілою, якщо порівняти її не лише з, так би мовити, канонічними засадами протестантизму (лютеранства), а й простежити як вони, ці засади, виявляли свою сутність у повсякденні. Для цього використаємо оригінальні спогади революціонерки, згодом радянського партійного та державного діяча Олени Розмирович (сестри Є. Бош). Пізнавальної важливості цим свідченням додає та обставина, що під час революції 1905–1907 рр. вона вела більшовицьку пропаганду в селянських

гуртках і була добре ознайомлена з поглядами, настроями та манерами поведінки сільських людей.

Уже в зрілому віці О. Розмирович згадувала: «Батько і його брати були німцями, вихідцями чи то з Німеччини, чи з Австрії… Сім'я велика… Загальний тон нашого життя був надзвичайно суворий. Мати й батько (доки він був здоровий) проводили весь час в постійних турботах про землю й самі працювали з раннього зранку до пізнього вечора не присідаючи й на хвилину. Діти не розкошували, не знали нічого надмірного, а нерідко були позбавлені й найнеобхіднішого. Усі зусилля сім'ї були спрямовані на збільшення добробуту, на збагачення, берегли кожну копійку, годинами обговорювали навіть незначні витрати на сім'ю» [134, 206].

Як можна помітити з тексту цитати, спосіб життя німців вирізнявся дуже сильно. Насамперед власною, їм тільки притаманною етногруповою свідомістю, етнічною (регіональною) самоідентифікацією, що поза всяким сумнівом ґрунтувалися на релігійній самобутності. Релігійність, своєю чергою, спонукала до замкненості й відособленості, передусім від того ж «українського елементу». Змішані шлюби, як і перехід у православ'я, були надзвичайно рідкісними подіями. Своєрідним критерієм моралі (совісті) й поведінки виступала громада. Вона стежила за тим, настільки ретельно чи ні дотримуються всі норми, насамперед релігійні. Сама ж протестантська (здебільшого лютеранська) релігія була мірилом таких рис як «працелюбність, чесність, стриманість, енергійність, підприємливість, самоповага» [313, 240]. Релігійність була настільки переконливою й категоричною, що попри всі численні й наполегливі зусилля російської імперської влади реорганізувати устрій й культурно русифікувати колоністів, їм вдалося зберегти свою самобутність аж до початку Першої світової війни.

Крім того, аналіз спогадів О. Розмирович підважує деякі усталені в історіографії стереотипи, зокрема щодо «другорядної ролі й цілковитій підпорядкованості дружини чоловікові» [134, 240]. Щоправда, у цьому

конкретному випадку ситуація виглядала дещо інакше, оскільки йшлося якраз про змішаний шлюб (мати Розмирович була «дочкою поміщика із дворян, картяра й самодура, що розорився…») [134, 206].

Левову частку колоністів нараховували лютерани. Були ще меноніти, баптисти, адвентисти, штундисти. Загальна тенденція така, що «сектантське місіонерство» більше посилювалося вже на зламі XIX – XX ст. Проте побачити в цій динаміці виключно щось на кшталт «підриву стабільності» було б невірно. Незважаючи на те, що «громадське, особисте й сімейне життя німецьких баптистських (адвентистських, єговістських та ін. – Р. О.) громад було повністю підпорядковане релігійному, що посилювало їх відособленість не лише від місцевого населення, але й навіть від німців лютеранського віросповідання», якраз ці, порівняно радикальніші течії протестантизму привернули увагу й стали своєрідним зразком запозичення з боку частини українського селянства [134, 243].

Співвідношення двох християнських світів лишалося майже незмінним до Першої світової війни. Чи не всіх колоністів українські селяни називали «німцями», «штундистами», причому останню назву, як оригінальне обзивання, вони невимушено поширювали й на тих своїх односельців, які переходили в протестантизм. При цьому світ внутрішніх взаємних зобов'язань культури традиційного суспільства та віра дідів-прадідів спонукали їх триматися православного віровчення. Своєю чергою православна ідентичність зобов'язувала ревно боронити своє конфесійне середовище, у якому вірі належала роль своєрідної ідеології. Тож не дивно, що сусідів-протестантів вони вважали сектантами (згодом ця ідентифікація поширіться в історіографії), вкладаючи в сенс цього поняття не так світоглядну окремішність, як соціальну відчуженість, навіть замкнутість. Щоправда, у багатьох-багатьох випадках особистої комунікації люди могли забувати цю різницю, «люб'язно спілкуватися», поводитися чемно й доброзичливо, «мирно й стримано» [313, 244].

Деякі історики та релігієзнавці схильні пояснювати причини поширення протестантизму в українському селянському середовищі виключно самим фактом німецької колонізації і, відповідно, вважати його чужорідним для «справжніх» українців явищем. Так, заперечувати роль німецьких колоністів у процесі становлення протестантизму в Україні немає підстав. Проте й ототожнювати ці два феномени, на нашу думку, також не зовсім доречно. Швидше так: релігійне вчення німецьких колоністів локально лягло на «благодатний» місцевий ґрунт, пов'язаний із кризовими явищами в офіційному на той час православ'ї, що й покликало до життя таке самобутнє явище як «український штундизм».

Специфічною рисою українського штундизму був тривалий зв'язок із усе тим же православ'ям. Селяни, які переходили в «німецьку віру», ще довгенько продовжували ходити до храмів та дотримуватися ортодоксальних православних обрядів, про що переконливо свідчать архівні та публіцистичні джерела. У повідомленні сільського священика с. Свинарки Черкаського повіту Київської губернії від 1894 р. зазначалося, що, зокрема, «штундист Д. Ткаченко в церкву православну ходить, у святе причастя та ікони не вірить, священиків не визнає, Євангеліє тлумачить на власний розсуд», водночас, «сповідувався на третій неділі посту…» [19, 5–6]. Інший сільський протестант М. Бортник із Таращанського повіту, не визнаючи православного вчення, при похованні своєї сестри за загальноприйнятими нормами «періодично хрестився» [19, 1–2]. І це далеко непоодинокі факти. Схоже, що лише з часом відбувалася ідейно-організаційна інституалізація протестантського віровчення, що вело не так до загострення «внутрішнього» протистояння з православ'ям, як розриву з ним.

Справа в тому, що конфронтація з православ'ям тоді означала конфлікт з державою, адже протягом століть ці дві сили (світська та духовна) перебували в тісному зв'язку. Саме тому селяни-протестанти відразу, з моменту своєї появи отримали статус «ворогів Вітчизни» [109, 18], що й визначило їх неповноправне становище в суспільстві.

Отже, у другій половині XIX – на початку XX ст. у сільській місцевості підросійської України по суті існувало два досить численні християнські світи. Як і в попередні століття, переважало православ'я, проте воно не змогло зашкодити появі й поширенню протестантизму, тим більше витіснити його. Але й нової «реформації», як такої, також не відбулося. Автор вважає, що це чергове історично-половинчасте рішення в такому важливому питанні як віросповідання людей зайвий раз засвідчило оригінальність геополітичного (фронтирного) становища українських земель. Крім того, воно продемонструвало, що релігійність, як власне історичне явище, невиправдано завжди й неодмінно пов'язувати з загальними тенденціями розвитку суспільства, особливо якщо лейтмотивом і критерієм такої трансформації виступають соціально-економічні, науково-технічні чинники. Крім того, маємо підстави вважати, що цілковито «розрив» цих конфесій відбувся на початку XX ст., коли протестантизм організаційно «оформився» в міському середовищі. Інакше кажучи, селянська спільнота не спромоглася на повне конфесійне розмежування; православ'я зберігало своє домінуючу становище і виокремлення протестантизму в окрему церковну(і) структуру(и) стало можливим лише після «втручання урбанізованого суспільства».

РОЗДІЛ 3
РЕЛІГІЙНА СВІДОМІСТЬ ЯК ЧИННИК МОДЕРНОЇ ТРАНСФОРМАЦІЇ УКРАЇНСЬКОГО СЕЛЯНСТВА ПЕРШИХ ДЕСЯТИЛІТЬ ХХ ст.

3.1. Народна побожність, тенденції її «революційної» модифікації

Об’єкт нашого дослідження – українське селянство підросійської України другої половини ХІХ – початку ХХ ст. у річищі історичної трансформації притаманної йому свідомості (віри) – спонукає до руйнування штучних перешкод, які з’являються тоді, коли історики намагаються всебічно й переконливо обґрунтовувати ту чи іншу пізнавальну парадигму, докладати зусиль до розв’язання суттєвих, як їм здається, вузлів відмінностей. Наприклад, історію повсякдення, коли, скажімо, для повноти розуміння цієї «незручної» теми вони акцентують увагу на самій людині в її взаєминах із оточуючим світом природи й соціуму. А оскільки різні сторони соціального буття українського селянства постійно перебувають у дослідницькому фокусі інших соціальних і гуманітарних наук, історики мають використовувати їхній доробок і методи, а тому виконувати пізнавально-інтегральну функцію, яка охоплює всю сукупність суспільних взаємин людей – політичних, громадських, економічних, етнічних, сімейних, правових, культурних (світоглядних, релігійних) тощо.

Стосовно народної побожності (або народного християнства) в умовах нових реалій, які сформувалися протягом пореформених десятиліть і продовжували інтенсивно трансформуватися в першій третині ХХ ст., то це, між іншим, означає, що мову варто вести не стільки про історичну свідомість і релігійність конкретного історичного соціуму («не вигадані» істориком, хоча представники фахового цеху науки Кліо схильні працювати саме в цьому

напрямку) [див. : 259], як «про власне селянство (селянина), вихоплене уявою автора з контексту історико-суспільного буття в той спосіб, що соціальна практика (структури повсякдення) розуміються й тлумачаться через внутрішній світ їхніх суб'єктів і вже в цьому значенні трансформується під впливом соціальних, політичних, правових, технічних, технологічних, екологічних викликів епохи» [397, 349]. Присутність категорії «ментальність» у такому дискурсі засвідчує визнання потреби в діалозі, причому не лише зі світом ідей, уявлень, думок (способів мислення), лінгвістичними прийомами самовираження, а й тим латентним світом, який можливо не безпосередньо, але від того не менш ефективно впливав і визначав мінливість подій, історичного процесу на селі загалом.

Тут доречно буде нагадати, що історик покликаний повсякчасно виявляти й залучати «нові території» для розширення своїх пізнавальних можливостей і перспектив [581]. У цьому сенсі напрацьовано вже чимало продуктивних ідей, пропозицій, завдання ж полягає в тому, щоб ця робота не припинялася й надалі. Стосовно селянствознавчих студій безпосередньо на «українському ґрунті», то оптимізація теоретичного вироблення та «співпраця» з об'єктом дослідження має враховувати факт, що українцям значно меншою мірою потрібно по-новому відкривати для себе свої «історичні корені», як це нещодавно змушено робили іспанці, французи, англійці, навіть американці.

Виходимо з того положення (робочої гіпотези), що в першій третині ХХ ст. внутрішній світ українського селянства Наддніпрянщини таки відчутно змінювався. Це безпосередньо випливало зі справді руйнівних для традиційного суспільства подій і глибоких за своїм характером процесів. Не вдаючись до їхньої деталізації, зауважимо: фактично будь-які суспільні пертурбації селяни відчували, сприймали й оцінювали через свої стосунки з чиновниками, а в цьому разі – радше з представниками церковного кліру офіційної РПЦ. Як справедливо зазначає І. Рудакова, ключовими моментами такої взаємодії були «політизація церкви, її прислужництво російському

царатові, участь у репресивних заходах, (загальна. – Р. О.) криза церковного життя, катастрофічне зниження рівня релігійної пропаганди та місіонерської діяльності, формалізація культу, бюрократизація ієрархії, занепад релігійної освіти (населення. – Р. О.), зменшення кількості клiриків (дяків. – Р. О.) з місцевого населення, перехід на російську мову богослужіння, поступове відсторонення священства від потреб народного життя, його небажання сприймати зміни в настроях віруючих» [403, 83]. Не важко передбачити, що такі чинники не могли не спричиняти бодай і повільне, але незворотне розчарування селянства, передусім його освіченої частини (а відсоток її поступово зростав) у одержавленому російському православ'ї.

У перші десятиліття XX ст., коли економічна криза посилила гостроту соціального протистояння на селі, а надалі революція 1905–1907 рр., аграрна реформа П. Столипіна, не кажучи вже про загострення соціально-політичної напруги в умовах Першої світової війни, революційних потрясінь, що почалися в 1917 р., українські селяни «з жадобою шукали задоволення своїх інтересів» [403, 83]. Деякі сучасні історики вважають, що це був «поворотний пункт у духовному житті народу» [358, 65]. З огляду на справді серйозні зміни у свідомості людей, коли вони могли досить серйозно «ставати інакшими людьми», змінюючи не лише свій статус, а й уявлення, розуміння, спосіб мислення і навіть ідеологічні уподобання, з цим твердженням можна погодитися. Однак, на наш погляд, набагато серйозніші пертурбації свідомості, зокрема й релігійності, чекали українське селянство в недалекому прийдешньому.

Як змінювалася релігійність українських селян під «більшим тиском» подій першої третини XX ст., можна переконатися на прикладі тих змін свідомості, які мали місце в умовах Першої світової війни. Перше, на що варто звернути увагу, це обставини «відірваності» сільських людей, що потрапили під мобілізацію, від «традиційного селянського буття». Вони, як зазначає В. Масненко, були «вирвані зі звичного… світу, втратили (нехай і тимчасово. –

Р. О.) зв'язок із звичним для них способом життя і господарювання» [359, 49]. Наскільки це змінювало свідомість, погляди та переконання людей? Найрадикальніша відповідь така, що повернутися до «старого життя» люди вже були не в змозі. В. Масненко дещо пом’якшив категоричність цієї тези, аргументовано пояснивши, що український «солдат-селянин в умовах революції (1917–1921 рр. – Р. О.) повернувся таки у село, але повернувся вже іншим – готовим відповідати на екстремальні виклики радикальними діями» [359, 50].

Проте коли мова заходить про релігійність, маємо спиратися й, відповідно, продукувати помітно стриманіші оцінки. Справа в тому, що в екстремальних обставинах емоційність і раціональність мислення селян помітно двоїлися й навіть поляризувалися. Причому «безпрецедентні масштаби загибелі людей, технологізація масових вбивств, розгул жорстокості, свідками та учасниками яких протягом декількох років були покликані в діючу армію селяни», що «поставили їх «по той бік» вироблених у мирний час морально-релігійних норм і заборон», направду викликали зміни їхніх «моральних настанов в оцінці меж і допустимості насильства, цінності життя, значущості релігійної віри» [359, 50; 360, 115]. Але що це були за зміни? На наш погляд, вони торкалися передусім емоційної складової мислення, відповідно позначалися на рефлексіях, міркуваннях і манерах поводження. Раціональне (думаюче) начало помітно поступалося йому своїм «прагматизмом», власне інтелектуальним змістом. Саме в такому контексті підтримуємо думку В. Лозового, «що в воєнних умовах відбувалася повна переоцінка моральних засад і релігійних цінностей: від християнського принципу «не убий» до воєнного імперативу «убий ворога». Мародерство і пограбування мирного населення на захоплених у ворога територіях було самозрозумілим і допустимим. Руйнувалися базові світоглядні селянські уявлення про гріх, зникав страх перед Богом і людьми» [359, 50; 345, 22]. Окремо тільки треба додати, що коли мова йде про світогляд, то це дещо

відмінне поняття/явище, і тому ми робимо відносно незначну корекцію, з огляду на більш розширену «територію» свідомості.

Запропонована тут інтерпретація релігійності українського селянства підтверджується численними дослідженнями, які присвячені тим чи іншим аспектам його світосприйняття й світорозуміння. Тримаючи в полі зору інтерес до їхнього релігійного наповнення, зазначимо, що загалом вони підтверджують (здебільшого опосередковано) наші припущення. Так, і «у нових воєнних обставинах селянство продовжувало зберігати окремі власне селянські особливості світосприйняття» [359, 50]. О. Михайлюк та А. Куренишев наголошують на характерній локальності (локалізмі) міркувань вихідців із села. Перший зазначає, що ця обставина «об'єктивно вела до архаїзації суспільного життя», перетворювала селянські маси на натовп, «несумісний з політикою практично всіх державно-політичних утворень» [362, 150]. Очевидно, що консервація в рамках традиційної релігійності тут була затребуваною та прогнозованою. Другий дослідник «звернув увагу на те, що селянинові як воїну були притаманні всі ті риси локальності мислення, що й… (учасникам. – Р. О.) попередніх селянських повстань і війн: «Селянин, одягнений у солдатську шинель, погано розумів, навіщо потрібно робити замах на чужу і досить неякісну землю Галичини, обороняти таку ж у Польщі, коли своя, чорноземна, лежить марно через відсутність господаря-працівника»» [325, 145].

І все ж найповніше, як здається, висвітлила релігійну трансформацію селянської свідомості в умовах воєнного лихоліття російська дослідниця О. Поршнева. Вона звернула увагу на ту корозію, якій «піддалася під час війни православна віра солдатів, учорашніх селян» [394, 54 та ін.]. Принагідно наголосила, що «у результаті… християнські етичні норми й цінності у свідомості мас були значною мірою девальвовані, розчищено ґрунт для панування іманентних для ментальності традиційного хлібороба язичницьких уявлень, архаїчних розумових стереотипів, що химерно поєднувалися з породженими модернізацією і технічним прогресом раціоналістичними

установками» [394, 57]. Певною мірою нехтуючи тим фактом, що йшлося про хліборобську верству, серед якої українці становили вочевидь лише якусь частину, вкажемо на притаманність релігійним уявленням селянства Наддніпрянщини початку ХХ ст. язичницького компоненту (про що йшлося в розділі 1). Тож такий хід розвитку в екстремальних умовах не надто дивує. Власне девальвація християнських норм і цінностей тут викликає сумнів у тому значенні, що в критично складних обставинах людина часто вчиняла, діяла навпаки – йшла не від Бога, а до Бога. Що ж до архаїчних розумових стереотипів та їхнього поєднання з раціоналістичними поглядами («установками»), то вони також обґрунтовані належно й виглядають переконливо. Утім, сам термін, що його часто вживає О. Поршнєва, – корозія, – видається нам дещо перебільшеним за смислом стосовно тих явищ, процесів, що «реально відбувалися у свідомості селян» [394, 58 та ін.]. Православ'я псувалося? Так. Але не настільки, аби «звинувачувати» в тому лише війну. Руйнувалося, розпадалося? Знову ж таки – так, але при цьому воно не зникало. Кількість тих, хто полишав православне віросповідання й переходив у альтернативні конфесії, була не набагато більшою, ніж у мирний час. Ба більше, у багатьох людей релігійні переконання лише міцніли. Можливо, як попереднє припущення до нашого аналізу й узагальнення, ледве зростав відсоток безбожників (атеїстів), проте й цю тенденцію війна не зробила надто стійкою, ось відомий історичний факт: юний Олександр Довженко «перестав вірити в Бога» ще напередодні війни, у чому зізнався законовчителю Глухівського вчительського інституту отцю Олександрові.

Пропоновані міркування, на наш погляд, багато виграватимуть, якщо їх підсилити положеннями й висновками сучасних релігієзнавчих, також опосередковано філософських, соціологічних, лінгвістичних та інших студій. Таку міждисциплінарну взаємодію продемонструємо на засадах докторської дисертації Ю. Борейка «Буттєві виміри повсякденного життя українського православного вірянина» (2017) [469].

Мова, звичайно, не йде про запозичення-копіювання етнологічних сюжетів у будь-якому можливому вигляді, адже різні виміри предмету дослідження (вірянин чи селянин?), зобов'язуюча залежність автора-історика від власне історичного контексту, суттєво відмінна й помітно розширена джерельна база, сама методика її залучення в науковий обіг – ці та інші розбіжності спонукають звертати основну увагу на той аспект роботи релігієзнавця, від якого історику можна отримати реальний зиск. Чи не оптимальним тут вважаємо зосередження уваги на категоріальному апараті.

У нашому випадку ключовим терміном є «релігійна свідомість». Ю. Борейко визначає її як буденну, оскільки тісно пов'язує з повсякденним життям. Через нього релігійна свідомість «отримує вихід» на соціальну дійсність (повсякденність визнано її модусом). Далі в пропонованій дослідницькій схемі «з'являється» сам вірянин, який через усе ту ж повсякденність «орієнтується на трансцендентний світ», «надає сакрального змісту явищам, які не інтерпретуються у світському контексті» [469, 413]. У вірянина ніби «все продумано», у тому числі й на латентному рівні. Його повсякденність виступає в статусі того невидимого (неусвідомленого, принаймні повною мірою) епіцентру, котрий адаптує межові ситуації своїх основних властивостей – сакральність та екстраординарність. Це надає стійкості, своєрідної консервативності внутрішньому світу індивіда.

Знайомство з повсякденним життям, як його інтерпретує Ю. Борейко, максимально можливо наближає нас до розуміння вірянина, яким у суспільстві (аграрному, домодерному), де існує жорстко ієрархічна соціальна структура, є селянин, той самий сільський мешканець-простолюдин. Отримана цілісність особи (зрозуміло, що ментальна, а не соціальна, де все може бути до навпаки), формує і підтримує в людині «потяг до піднесеного й трансцендентного» [469, 414]. Воно, це тяжіння, має виразне етнічне забарвлення, бо за своєю історичною сутністю є ще й результатом тривалої еволюції верстви (спільноти, етносу) в специфічних природно-кліматичних, геополітичних, політичних та

інших обставинах. Словами Ю. Борейка, «конфесійна ідентифікація українських православних вірян постає суб'єктивною ознакою етнічної належності» [469, 417].

Отже, українські традиційні селяни (як віряни), що мешкали в наддніпрянських губерніях у перші десятиліття ХХ ст., уявляли сенс земного життя у візії надприродних сил і впливів, тоді як їхня повсякденність лишалася «атрибутом соціальної дійсності, в якій поряд із повсякденним релігійним життям виникали неповсякденні ситуації» [469, 414]. В унісон висновкам Ю. Борейка зазначимо: як повсякденність виявлялася в ментальних структурах буденної свідомості, в ідентичності, зберіганні й трансляції релігійної традиції, що об'єктивувала релігійний досвід за посередництвом релігійних практик, так свідомість, релігійні традиції, досвід і практика надавали повсякденності, а через неї всій соціальній дійсності внутрішньої логіки, смислового наповнення та значення, індивідуального самопізнання й притаманної селянській спільноті соцієтальної автентичності. А ще, опосередковано, вона підважує концептуальну ефективність модерної історіографії, зокрема такий її атрибут як секуляризацію.

Лишаючи осторонь розмірковування релігієзнавця про взаємозв'язок буденної свідомості, також картини світу загалом із повсякденністю віруючої особи, з якими наразі погоджуємося, і навіть наголошуємо на факті, що в цій галузі знань до категорії «ментальність» збереглося «більш поважне» ставлення, аніж в історіографії, звернемо увагу на положення, що «в структурі буденної свідомості українського православного вірянина особливе місце належить релігійним цінностям, що ґрунтуються на ставленні людини до Бога, укорінені в божественному бутті, мають абсолютний та вічний характер» [469, 415]. Чи була ця, фактично канонічно-конфесійна версія християнської віри релігійним взірцем традиційного (домодерного) селянина, його, так би мовити, «народної побожності»? Вважаємо, що так, тобто саме релігійні цінності «забезпечували єдність індивідів за допомогою їх ідентифікації з

культурою чи спільнотою» [469, 415]. Це була та сфера буття людини, над якою в наш прагматичний час особи з цинічними поглядами відверто глумляться, але й, коли хочуть заручитися «народною підтримкою», то відверто спекулюють на них. А вони, ці цінності (беручи ширше, несвідоме соціуму, яке лишається все ще «мало з'ясованим в українському та світовому науковому просторі») [451, обкл.], діяли достатньо ефективно, послідовно, цілеспрямовано, хоча й опосередковано (підсвідомо), водночас ззовні (усвідомлено) виявляли себе вкрай рідко, та й то здебільшого епізодично, на емоційному рівні. Саме їх вважаємо тим підґрунтям, яке зумовлювало українську селянську спільноту другої половини XIX – початку XX ст. «існувати спільно», тобто у власному соціокультурному полі («режимі») [451, 16]. Жити й взаємодіяти навіть попри відомий зоологічний індивідуалізм, який «корелював з інтровертивністю та екзекутивністю і посилювався за їхній рахунок, оскільки придушував соцієтальне (колективістське, притаманне всій спільноті. – Р. О.) начало й організовану соціальну взаємодію» [451, 263]. Історичний аспект дослідження вбачаємо в тому, що народна побожність у традиційно-модерному суспільстві пореформеної доби та перших десятиліть XX ст. виступала не якимось «осколком» істини Божої, його спрощеною версією, а повноцінним суб'єктом. Вона втрачатиме таку роль лише з активізацією альтернативної моделі суспільного устрою, яку нині ми найчастіше називаємо модернізацією.

Що стосується соціально організованої сторони народної побожності першої третини XX ст., то цей аспект достатньо добре досліджений істориками. Провівши детальний аналіз взаємозв'язків між організацією повсякденного життя українського православного вірянина – релігійною громадою та світоглядом і рівнем релігійної активності, Ю. Борейко аргументовано підтвердив безальтернативність значення для нього – вірянина (селянина) – місіонерської, просвітницької та благодійницької діяльності церковних братств, роль масових заходів (хресних ходів, паломництва, релігійних святкувань) [469, 417]. Особливо цінними є положення про «однотипність» рис, схожість,

навіть тотожність, що вибудувані на цих соціальних практиках, набагато потужніших навіть за конфесійну цілість, також наголос на тенденції «переважання культово-ритуального складника над світоглядним, обрядовірство, наявність вірян із низьким рівнем виконання релігійних практик» [469, 417–418]. Вони підтверджують гіпотезу дніпровського історика О. Михайлюка про те, що «у традиційній культурі мету і сенс життя людина бачила в ритуалі…» [363, 83].

Особливо цінними є погляди на буденну свідомість українських православних вірян як на явище синкретичне. Це дає підстави помітно краще розуміти й оцінювати роль традиційних поглядів наддніпрянських селян пізньоімперського періоду, інакшість їхньої сутності від релігійних уявлень церковного кліру, раціонально-наукових думок/інтерпретацій інтелігенції та бюрократії. Також своєрідність індивідуалізації буденної свідомості, терпимість (чи нетерпимість) до альтернативних релігійних традицій.

Корисно звернути увагу на положення про низький в українських селян Наддніпрянщини рівень знання віровчення, наявність позавіросповідних уявлень. Узагальнюючи ці напрацювання релігієзнавства, можемо вести мову про те, що внутрішній (підсвідомий і свідомий) світ наддніпрянського селянства першої третини ХХ ст. виявився набагато складнішим, аніж здавалося попервах. Це відкриває перспективу долати історіографічні стереотипи напрацьованих раніше знань про сільське життя, які сьогодні видаються невиправдано спрощеними. Відповідної корекції мають зазнавати інтерпретаційні моделі історичних процесів, що відбувалися тоді за, так би мовити, межами селянського світу, притаманних йому свідомісних і релігійних мікросвітів.

Такими ж продуктивними для вивчення історії народного християнства в умовах нових викликів модернізації мають стати концепти релігійних практик як «засобу включення трансцендентної реальності в контекст повсякденності, медіатора між церковними інститутами й релігійним досвідом» [469, 419].

Вони справді мали варіативний характер, на наш погляд, набагато мінливіший, аніж це здавалося дотепер. В українських селян першої третини ХХ ст. сфера взаємовпливу церковного й світського життя мала значно ширшу амплітуду комунікації, і про це важливо пам'ятати, коли мова заходить про так званий «універсальний тип сільського мешканця», у якому зазвичай штучно мінімізовано чи взагалі вилучено національні, точніше етнокультурні ознаки.

Ще кілька уточнень щодо суспільної детермінованості народної побожності як такої. Цілком логічно, як для релігієзнавця, Ю. Борейко приділив основну увагу внутрішнім комунікативним зв'язкам, де вони мають характер «солідарності, терпимості, нейтралітету, конкуренції, ворожості, конфлікту…» [469, 420]. Проте релігійні відносини направду не меншою мірою були детерміновані зовнішніми (історичними) впливами, і не тільки «значною кількістю позацерковних вірян» [469, 420]. У цьому контексті серйозних досліджень потребує широкий спектр пізнавальних проблем іншого порядку: від просвітницької діяльності священнослужителів до державної політики і наддержавної кон'юнктури. На перший план тут має виходити інверсійність мислення історика, бо лише так йому доводиться віднаходити й інтерпретувати складні вузли, найпростіше кажучи, індивідуальної, гуртової та загальносуспільної взаємодії. З огляду на відомий перебіг подій перших десятиліть ХХ ст., маємо підстави зробити припущення, що якраз позаселянський світ найбільше долучався до модифікації, а потім і революційної за характером та антиморальної за нормами самого народного християнства модернізації. Більшовики змінять свідомість селян як людей традиційного суспільства, зруйнувавши, точніше сказати до невпізнання видозмінивши її ключовий модус – побожність.

Докладно зупинившись на положеннях релігієзнавчих студій, автор розуміє однобокість (фрагментарність) такого спрощеного історіографічного аналізу. Усе ж вважає його важливим для творення досконалішого наративу,

що покликаний концептуально пояснити селянську побожність (релігійність), метаморфози її еволюції в умовах посилення модернізаційних трансформаційних впливів.

Щодо ідей, які функціонують у модерній історіографії, вважаємо за доцільне насамперед зазначити наступне: науковій візії історії селянства навряд чи колись вдасться позбавитися «присутності» самого історика. Хоча б тому, що залучені ним джерела (факти), як і більшою чи меншою мірою відпрацьований методологічний інструментарій (який, схоже, сьогодні перебуває в режимі пришвидшеної перманентної трансформації), фіксуватимуть і на свій лад допомагатимуть конструювати «об'єктивну істину» з присмаком лише йому притаманних мови культури та знань. Але не доречно було б доводити чи спростовувати так звану «застарілість» модерної історіографії, як, між іншим, і решту парадигм наукового мислення. Завдання полягає в їхній оптимізації залежно від можливостей і завдань, які стоять перед істориком, і частину цих завдань виправдано вбачати поза історією (наукою) [591–592]. Від самого дослідника, зрештою, залежить ефективність зусиль у цій справі.

Проведений аналіз проблеми порівняно інтенсифікованої модернізації релігійності (свідомості) українського селянства Наддніпрянщини першої третини ХХ ст. засвідчує: у зазначений період чи не вперше в історії було серйозно підважено віковічну релігійність цієї спільноти. Перша світова війна та революційні події атимізували селян, зменшили в їхніх уявленнях чимало догматів патріархального сільського укладу, зрештою – цінність життя як такого. Побожність еволюціонувала в тому сенсі, як руйнувалася сама свідомість людини аграрного (традиційного) суспільства. Вона вимушено, хоча й не надто усвідомлено, радше на латентному рівні змінювала ціннісні орієнтири всього внутрішнього світу селянства, так чи так адаптуючи його до нових реалій. Це дає підстави вести мову про появу нової сільської людини, яка мала дещо модифікований тип релігійності. І хоча про атеїстичні погляди

й переконання ще, зазвичай, не йшлося, селянам доводилося дедалі більше приділяти уваги тим формам і видам діяльності, у яких «Бога було менше».

3.2. Селянські вірування в умовах соціально-політичних потрясінь

Однією з особливостей української історіографії селянознавства останніх десятиліть варто визнати методологічну невизначеність, передусім помітну в тих наукових студіях, які автори присвятили аналізу конкретних тематичних проблем. Тому логічно, що й більш «незручний» для історичних досліджень світ свідомості служителі Кліо або окреслювали лише поверхово, або взагалі ігнорували, лишаючи його на розгляд «більш компетентних» релігієзнавців [250, 221]. Водночас селянство, як об'єкт дослідження, часто поставало в малопродуктивних соціологічних схемах, «таємничих» закономірностях, етнографічних описах. Знайомлячись з такими працями, щоразу доводиться тільки здогадуватися, які уявлення та думки насправді визначали й супроводжували історичний шлях цілих поколінь сільських мешканців. Зрештою, створювалося враження, що «селянська минувшина отримала від науковців довічну прописку в образах «усесильних» ідеології, традиції, тієї ж статистики» [250, 222]. Змінити ситуацію, надавши перевагу внутрішньому світові наддніпрянського селянства, автор спробує через дослідження його релігійності передодня та власне революційних потрясінь перших десятиліть XX ст.

Аналіз селянських вірувань в умовах революційних потрясінь розпочнемо з формулювання робочої гіпотези, що саме соціально-політичні та супровідні їм катаклізми, передусім встановлення диктаторського більшовицького режиму, що в 1920-х рр. матиме стійку тенденцію до тоталітарності, зумовлять глибокі зміни селянських вірувань. Власне ця тенденція, тобто зростаюча залежність свідомості від політики, мала місце й раніше, у чому ми могли вже

переконатися. Більшовикам же, як з'ясується, випало обрати й ствердити один із можливих варіантів подальшого розвитку цих процесів, знову ж таки, за одним із найрадикальніших сценаріїв.

У середині 1920-х рр. на сторінках газети «Безвірник» колишні члени громади євангелістів-християн М. Щенків та І. Щуляків писатимуть про своє «каяття» так: «Близько двох років ми рахувалися євангельськими християнами. За останній час ми впевнилися, що радвлада, на чолі якої стоїть комуністична партія, єдина влада, яка захищає інтереси працюючих Радянських Республік, а комуністична партія веде до рівності й братерства, знищуючи панство й до повного, мирного, вільного життя народів усього світу, й до знищення бійок, не дозволяє більше знущатися паразитським елементам над працюючими. Євангелісти, як і попи, проповідують недоторканність буржуїв, а дякуючи цьому ми зовсім переконані й не визнаємо ніяких релігій і просимо… прийняти нас у ряди пролетарської озброєної допризивної молоді й ми з повагою будемо захищати зі зброєю в руках інтереси працюючих у всім світі до повного знищення буржуазії…» [148, 6]. У наведеній цитаті ми насамперед розпізнаємо пропагандистський почерк панівного на той час режиму. Адже справді, важко повірити в таку «пролетарську культуру» селян, які ще зберігали свій соціальний та господарський устрій. Ідея ж боротьби в масштабах «всього світу», нібито притаманна їм, видається зовсім неправдоподібною, тому звернемо увагу на більш реальні речі, які можна розгледіти в такій «дешевій агітці». По-перше, селянам доводилося мати справу з політичною силою, яка реально утримувала владні повноваження, та ще й із тенденцією до посилення її впливу на суспільство. Селяни це відчували й певним чином реагували на такі зміни. З огляду на те, що для людей традиційного суспільства реальна влада й світоглядна істина багато в чому речі ідентичні, можна вважати, що підвищений інтерес до більшовицького режиму був справжній (інша справа, яким він був). По-друге, відбувалося відчутне зміщення й навіть заміщення головних акцентів релігійної свідомості – якщо раніше людина чекала від

вищого Добра милостині, благословення, задля цього готова була на молитву й покаяння, то тепер воно мало бути пов'язаним із безбожжям, похідним від нього класовим принципом пере-облаштування всього життєвого устрою. Чинниками, які покликані були сприяти такому заміщенню, були страх перед владою (новою «істиною») та відповідні йому, так звані «позитивні емоції». У наведеній цитаті їх можна помітити у нібито рішучому звільненню від «знущань паразитських елементів», гордості за приналежність до «працюючих» (а не «експлуататорів»), фальшивій самоповазі від причетності до місії «захищати зі зброєю в руках інтереси працюючих у всім світі до повного знищення буржуазії» [148, 6]. Очевидно, що це лише загальний концептуальний зріз наших уявлень про зміни в релігійності українського селянства перших після революції років, який потребує конкретного фактологічного підтвердження.

Що стосується страху, як чинника революційного оновлення свідомості селянства, то тут доречно буде навести приклад оцінки ситуації, яка склалася на весну 1919 р. в Хотівській волості Київського повіту. В тлумаченні партійного дописувача газети «Більшовик» обставини виглядали так, що «землею там правили куркулі та місцевий «батюшка». Ця компанія так і заявила селянській безземельній бідноті: «Вам земля не потрібна, бо вам немає чим обробляти». Біднота лишилася ні з чим, а куркулі з попом набивали свої кишені та ще й погрожували «ось розпадеться Радянська влада, то ми вам покажемо, як до землі братися»» [210, 4]. Тож відводячи собі роль «захисників скривджених» на селі, більшовики підпорядковували свою інтерпретацію подій політичним цілям, ідеологічний аспект виводили з абсолютного пріоритету класової теорії К. Маркса, при цьому зневажали всіх, хто не вписувався в їхні інтереси та пояснювальні моделі. Власне зневажали й селян, але сприймали їх як тимчасових «союзників», тому вимушено загравали з ними, намагалися використати для своїх цілей. Цей мікросюжет дуже добре засвідчує, що ленінська партійна верхівка, їхні виконавці на місцях робили основну ставку на

інтересах, а не на цінностях. Відтак традиційна релігійність селян як така жодним «позитивом» не вписувалася в їхній атеїстичний політичний курс. Чи мали селяни боятися радянську владу? Тут треба давати ствердну відповідь, бо використання репресій проти найчисленнішої верстви населення було лише питанням часу. До того ж місцевих селян (як «українців») чекало ще й покарання за «буржуазний націоналізм», який більшовики «виявлятимуть» не лише в інтелектуальних колах, а й, як не дивно, на селі [285, 325].

Чинник страху чи не завжди від першого знайомства з «диктатурою пролетаріату»впливав на поведінку, а почасти уявлення й вірування українських селян. У багатьох випадках він по суті паралізував волю людей, що давало можливість більшовикам не лише добиватися корисного для себе перебігу подій, а й відповідно їх інтерпретувати. «Радісно» й «переможно» писатиме газета «Більшовик» про перше після встановлення радянської влади зібрання мешканців с. Зіньків, що на Полтавщині (29 квітня 1919 р.): «Приїхав до нас агітатор з Полтави. Усі зібралися у волосному домі, де вирішили організувати гурток, а піп о. Федір тут же каже, що комуна – це «чортяча спокуса», але святому отцеві ніхто не повірив, так і відійшов ні з чим, не вдалось нічого зробити» [211, 4].

Аби зрозуміти, як трансформувалися селянські вірування в умовах революційних потрясінь (саме потрясінь, бо «радісно святкувати Великий Жовтень» селяни почнуть набагато пізніше), звернемо увагу на такий важливий «об'єднавчий» аспект сільського хліборобського простолюду з радянською владою як стійкий (на архетипному рівні психології) колективістський соціоментальний стереотип. З огляду на проведені раніше комплексні дослідження у цій сфері знань, можна стверджувати, що у своїй основі він мав «російське етнокультурне походження» [281, 267–278]. Дописувач Степан так буде писати в 1924 р. про «органічну єдність» влади й безвірників: «Безвірники… на селі, і не один, і не два, а багато, цілі гуртки. Виявляється, що село не таке вже релігійне, як це здається на перший погляд. Коли інколи й

ломиться церква від люду, то цей люд – старі люди, що доживають свій вік і темне жіноцтво, баби та ще хіба куркулі. Ці ж самі шари селянства складають із себе учасників різних хресних ходів і подорожів по чудесам» [216, 7]. Знову ж таки, відкидаючи великий уміст ідеології, звертаємо увагу на те, що крім єднання на соціокультурній основі, у пропагандистів був затребуваний і суто політичний інтерес – засвідчити «єдність партії й трудового народу» навіть у тому разі, якщо її не було чи була вона не надто переконливою. Інформація ж про соціальну структуру сільських вірян можна сприйняти як набагато правдивішу, адже справді люди похилого віку більшою мірою прагнули «слухати Слово Боже», хоча це радше загальновідома ситуація в будь-якому суспільстві, а не щось особливе, що його запровадила радянська влада [216, 7]. Попередньо підсумовуючи наше розуміння рівня релігійності (тут як вірності християнській вірі), зазначимо, що радикальної зміни відповідних уявлень у селян до середини 1920-х рр. не відбулося. Радше мала місце криза традиційних уявлень, яка поволі поглиблювалася.

Сказане підтверджується випадками, так би мовити, «зворотної дії». Страх, про що йшлося вище, і якому випаде помітна роль «революційного» оновлення свідомості, попервах міг навіть консервувати традиційну релігійність. Очевидці стверджували, що «…старі (дорослі. – Р. О.) люди іноді не пускають діток до школи – бояться, що їх там запишуть у «комунію». Не пускають батьки дівчат до культурно-освітніх гуртків – теж бояться «комунії». Попи залякують темних селян цією страшною «коммунією». Куркулі – ті теж розповідають злидарям безглузді казки про коммунії – почнете, мов, громадську оранку землі, а тут вас зараз і до коммуни запишуть – усім вам кінець…» [140, 2]. Що цікаво відзначити, ці перші кроки до боговідступництва селян було зроблено в суто партійно-ідеологічному стилі, а саме людям пропонувалося відмовитися від власне релігійних поглядів і цінностей, змістити свої уявлення та повсякденні розмисли в бік інтересів, причому жорстко матеріалізованих, та ще й підкріплених «вічною» ідеєю соціальної справедливості: «Усе це зрозуміло.

Попи бояться світла, тому що їхні доходи можуть постраждати: не будуть їм мисочне давати, не наберуть попаді полотен, не доведеться поповичам обїдатись у батьківську суботу сільськими гостинцями. Куркулям не вигідні трудові комуни, радянські господарства, оранка громадою – тому що вони бояться зостатись без дешевих робітників» [140, 2].

З огляду на вищезазначене, можна стверджувати, що революційні потрясіння, а це насамперед глибокі психологічні переживання та травми, що були зумовлені соціальними конфліктами, а вже ті, своєю чергою – політичною боротьбою, виникали внаслідок не так віртуальних, як реальних повсякденних контактів. Навіть наприкінці 1918 р., коли на питання «хто кого?» ще не було отримано загальної й однозначної відповіді, пересічні люди сприймали революцію як велике лихо. І не тому, що їм міг подобатися той чи інший революційний вибір чи, тим більше, контрреволюційний, просто в селян існувала підозра до будь-яких змін, що загрожували їхнім звичним поглядам, переконанням, звичкам, манерам. Досить добре ці настрої мешканців сіл Поділля передав місцевий священик М. Ковальчук: «…Ми переживаємо тяжку (! – Р. О.) релігійну й політичну добу, – величезні хвилі людського обурення з погрозою кидають корабель церковний, намагаючись зруйнувати наші одвічні святині… Але крепкою вірою разом з вами.., поки живе народ, поки серце його хвилюється небесними почуттями, – ще є надія на кращу долю та освіту будучину святої церкви й рідного краю» [164, 3]. Тож передусім варто розуміти, що соціальна революція лише частково співпадала з можливими, чи такими, що вже тривали, очевидно пришвидшувалися еволюційними змінами у свідомості, релігійності селянства. Принаймні таку картину ми спостерігаємо на етапі боротьби за владу, інакше кажучи, у той період, коли попри всі загрози, у селян ще був вибір (потреба у виборі).

Сказане підтверджується численними фактами, причому не лише тими, які репрезентують стан справ у сільській місцевості, а й містах. Отак, у 1919 р. більшовицькі редактори розміщували на шпальтах своїх періодичних видань

інформацію про те, що «по селах люди можуть на власний розсуд відзначати релігійні свята, проводити традиційні святкові заходи, визначати графік робочих і неробочих днів та ін.» [136, 3]. Нашу увагу привертає той факт, що атеїстична за своїм ідейно-світоглядним характером радянська влада, її представники на місцях ще називали Різдво, Великодень, Трійцю «святами» [136, 3]. Це є свідченням того, що релігійність як така ще не перетворилася на об'єкт безпосереднього пропагандистського впливу, радше навпаки – політична доцільність «бути разом із трудящими», зберігати «союз робітників і селян» важила для комуністичних лідерів набагато більше за визнання чи невизнання Господньої істини.

Щоправда, деякі зміни все ж відбувалися (схоже, працювала відома ленінська політична тактика «один крок назад – два кроки вперед»). Газета «Більшовик» писала: «На Страстному тижні в Київ прибуло 30 вагонів зерна, яке відправлено до млинів для молоття. Робота млинів проводилася весь Страстний тиждень і навіть у Страстну суботу, чого в попередні роки не бувало» [229, 2; 230, 2]. Очевидно, що радикально ситуація змінюватиметься з формуванням у суспільстві тоталітарного режиму.

Лише почасти така залежність між змінами зовні й власне релігійними поглядами простежувалася щодо реформування церкви. Вона виявлялася в тому, що зовсім незначна частина селян усе ж краще розуміла потребу та значення націоналізації духовного життя. Взимку та весною 1918 р., коли «Україну вже проголосили самостійною, ні від кого незалежною Народною Республікою», виникла нагода долучити до «суспільної праці Православну Церкву», виходячи з розуміння, що православні християни становлять «більшість українських громадян» [125, 2]. Тим самим консервативно й водночас патріотично (стосовно України) налаштовані священнослужителі намагалися використати селян як вірян, не порушуючи, а навпаки – зберігаючи їхні традиційні на той час вірування.

Помітно інакше розуміли й трактували селянські вірування революціонери, місце «першої скрипки» серед яких належала більшовикам. Вони відразу відводили селянам роль «малосвідомих» жертв, яких нібито «хитрі попи» тільки те й робили, що обманювали [67, 4]. До таких пасток власного сумління ситуативних «робітничих союзників» влада відносила їхні релігійні вірування та релігійний досвід.

У червні 1919 р., коли на всіх фронтах вирішувалася доля революції, і українське селянство вже встигло зневіритися в багатьох політичних проектах соціальних перетворень, більшовицька газета так писала про релігійну «наївність» хліборобів: «У с. Хотові на Київщині, при розділі земель поміж безземельних і малоземельних, пущено в хід і церковну землю. Священникові… (земельний відділ. – Р. О.) лишив тільки 4 дес. пашні і ½ дес. саду. Одначе попові (до цього ще малосімейному) це видалося замало й він зажадав більше, загрожуючи в іншому разі закрити церкву й не відправляти треб. Подумали, подумали селяни, не хотілося їм без церкви оставатися й постановили всю земля, забрану від попа, оподаткувати (тобто сплачувати священику певну суму від урожаю. – Р. О.). Піп тепер і землю має й отримує 400 крб платні в місяць та ще посміхається собі в бороду. Воно гарно, землю свою селянам в оренду віддав!» [209, 4]. Сарказм, з яким більшовицька влада висміяла рішення селян, мотивований тією обставиною, що воно аж ніяк не вписувалося в контекст ленінського комуністичного будівництва, названого невдовзі «воєнним комунізмом». Її представникам, зокрема й пропагандистам, дуже кортіло, аби селяни самотужки позбавляли духовенство «засобів виробництва», «усуспільнювали знаряддя праці» [332, 507]. Але такий хід подій виявився неможливим. Як до речі, і стосовно того положення вождя, що «радянська влада – це не влада для робітників і селян, а влада самих робітників та селян», і що «ніколи зрівняльне землекористування (якого прагнули селяни. – Р. О.), не зашкодить соціалізмові» [334, 219]. Тож, легко переконатися, що більшовики на свій лад і користь використовували релігійні погляди та рішення

селян, поступово, але неухильно відводячи їм статус людей (спільноти, класу), які хоча й є «союзниками», але ними потрібно постійно «керувати», «допомагати» їм.

У контексті запропонованої робочої гіпотези, акцентуючи увагу на революційних потрясіннях, у першу чергу пов'язаних зі встановленням «диктатури пролетаріату», наголосимо на наступному: в політиці більшовицьких лідерів в Україні (Г. Петровського, Х. Раковського та ін.) чітко простежувалося прагнення витіснити (а не модифікувати) традиційну релігійність селянства, підмінивши її свідомістю «матеріалістичного типу» [191, 2]. Йшлося про пресловутий соціальний (класовий) пріоритет над власне релігійним (інтерес людини як члена соціуму над вірою в Бога як людино-творчою цінністю). За ним досить легко можна було розгледіти знаменитий марксистський економічний детермінізм.

У зверненні до місцевих більшовицьких осередків вищезгадані вожді наполягали: «Вибирати та бути вибраними в Сільські Комітети Бідноти (органи радянської влади на селі в роки «воєнного комунізму». – Р. О.) можуть як місцеві, так і захожі мешканці сіл, жінки й чоловіки усіх національностей, без різниці віри від 18 років, що не мають землі, а коли й мають, то не більше як 5 десятин на господарство, що годиться для посіву, за виключенням осіб, що користуються найманою працею.., монахів, духовних служителів церков та релігійних культів та ін.» [191, 2]. У такий спосіб більшовики руйнували традиції, відразу претендували на радикальну зміну свідомості, роблячи при цьому ставку на розпалюванні ворожнечі між односельцями, психологічний тиск, створення ситуації повсякденної своєрідної безвиході. Однак результат виявився, м'яко кажучи, половинчастим. За великим рахунком, співпраці, тим більше порозуміння на рівні релігійності (свідомості) між радянською владою й українським селянством у той період так і не вийшло, що було зумовлено нездоланною прірвою, яка існувала між їхніми культурами.

Треба зазначити, що ця «культурна прірва» спонукала більшовиків до бодай тимчасового, але компромісу з «забобонним» населенням. Аби краще пояснити його сутність, наведемо приклад, що був описаний у щоденній газеті «Більшовик» – друкованому органі ЦК КП(б)У. Тож, весною 1919 р., коли Київ перебував у руках більшовиків, але доля їхнього режиму ще була далекою не з'ясованою, делегати від цієї політичної сили (учасники партійного зібрання) «скаржилися на своє скрутне життя на (українському. – Р. О.) селі, особливо там, де куркулі та попи верховодять…: учителеві-комуністу «безбожникові» не показуйся на очі [218, 2]. Якщо з цієї цитати викинути ідеологічне наповнення, то стає зрозуміло, що до атеїстичних поглядів українське селянство Наддніпрянщини було дуже далеким, а головне – це були різні субкультури. Власне тому отримання відповіді на головне питання революції «хто кого?» відкладалося до зміни політичної кон'юнктури в державі.

Отже, в умовах революційних потрясінь, які тривали протягом 1917 – 1921 рр., найрадикальнішими і власне тими, хто визначив подальшу історію українського селянства, його релігійності, виявилися російські більшовики. Проникнувши достатньо глибоко в українське суспільство, насамперед у середовищі проросійськи налаштованих мешканців міст, вони відразу, від першого досвіду встановлення своєї влади в Україні (на початку 1918 р.) і надалі намагалися використовувати селян у своїх політичних інтересах. Проте результат першої «кавалерійської атаки» на свідомість виявився досить суперечливим. Селяни зробили вимушений крок назустріч «новому життю», пройшли, так би мовити, перший етап «атеїстизації», проте зберегли ціннісні основи традиційної релігійності, причому як на рівні усвідомленому (ритуальному), та і підсвідомому (ментальному).

РОЗДІЛ 4
РАДИКАЛЬНА ЗМІНА ТРАДИЦІЙНОЇ РЕЛІГІЙНОСТІ УКРАЇНСЬКОГО СЕЛЯНСТВА НАДДНІПРЯНЩИНИ (1920-і – ПОЧАТОК 1930-х рр.)

4.1. Політика більшовиків – чинник інтенсивної модифікації селянської свідомості

Аналіз проблеми розпочнемо з міркувань, які запропонував американський політолог, прихильник традиційного консерватизму Рассел Керк. Аналізуючи хід історії в ХХ ст., акцентуючи увагу на тих суперечностях, які підважують, а десь і унеможливлюють кращі перспективи розвитку людського суспільства, він зазначає, що «наша цивілізація опинилася в критичному стані; що існує абсолютна межа прогресу, якого можна досягти шляхом удосконалення наукових технологій, відокремлених від духовних цілей або моральних цінностей… відновлення морального контролю та повернення духовного устрою стали неодмінними умовами виживання людини… І ці зміни полягають не у створенні нової релігії або нової культури, а у відновленні духовної цілісності, живого зв'язку між релігією та культурою, який існував у всі часи на всіх рівнях розвитку людства» [302, 446]. Доречність врахування цих розмислів якраз і полягає в тому, що радикальна зміна релігійності, що відбувалася в 1920-х – на початку 1930-х рр., стала руйнацією «живого зв'язку між релігією та культурою» українського селянства Наддніпрянщини. Саме в такому контексті нам потрібне розуміння цього, здавалося б, «локального епізоду» минувшини, без якого неможливе комплексне уявлення та трактування трагічних сторінок історії ХХ ст., зокрема й тих, які мали світовий глобальний вимір.

В одній зі своїх публікацій (стаття «Зараження комунізмом як чинник ліквідації традиційної релігійності українського селянства (1917 – початок 1930-х рр.)» (Вісник Черкаського університету. 2018. № 3–4) автор сформулював проблему, яку з погляду затребуваного сьогодні пізнавального інтересу виправдано окреслювати як радикальну модернізацію традиційної селянської свідомості. Йдеться про той спосіб світосприйняття та мислення, який дістався сільським людям ХХ ст. від дідів/батьків, які жили «в умовах ще загалом аграрного суспільства» [302, 447]. І хоча протягом пореформених десятиліть (після Великої реформи 1861) вони зустрілися з досить серйозними викликами, зазнали достатньо складної еволюції, проте до встановлення більшовицького режиму в 1917 р. (фактично на початку 1920-х рр.) не втратили своєї ключової історичної властивості – традиційності. Серед нових викликів варто виокремити такі аспекти трансформації як зростання залежності від грошового чинника, активізація соціальної мобільності та пошуків духовної (релігійної) досконалості. Останній із названих аспектів виражався в зростанні вимог до моралі церковнослужителів, переході частини селян у протестантизм. Однак роль справжнього руйнівника традиційної релігійності випало відіграти політичному чиннику, причому на тій стадії історичного розвитку, коли він сам як би потрапив у «залежність» до індустріального суспільства. На наш погляд, один із найкращих за якістю аналізів цих явищ/процесів, їхньої взаємозалежності зробив Джеймс Скотт, який виконав цю роботу на прикладах краху «деяких великих утопічних соціальних проектів ХХ ст.» [415, 20].

Варто зауважити, що науковці-гуманітарії неодноразово намагалися прояснити трансформацію селян у культурно інакшу історичну якість. Дещо для цього зробили радянські й пострадянські дослідники, інтерпретаційні моделі яких, проте, виявилися надто залежними від «класової теорії», тому їхні трактування носили однобокий, категорично-безкомпромісний із погляду методологічних засад характер [див. : 338, 231–251 та ін.]. Часто-густо історики переносили пропагандистсько-агітаційні сюжети в текст, зокрема такі:

«Українські автокефалісти тим небезпечніші, що вони розповсюджують духовну отруту, що вони прагнуть закріпачити духовно найбільш відсталі шари пролетаріату і селянства, прикрившись прапором церковної революції» [419, 43]. Не дивно, що з часом ці моделі набули видимих ознак теологічного звучання. У пострадянський період українські історики спробували напрацювати більш ефективні синтез-зв'язки, апелюючи до модного міждисциплінарного підходу й обравши для аналізу концепт переходу від «традиції» до «модерну» [357, 2].

Серед отриманих за останні десятиліття знань у цій сфері варто назвати цінну методологічну заувагу про те, що й на початку ХХ ст. селянство залишалося «переважно в полоні патріархальних устоїв і цінностей, що означало, по-перше, потенційну можливість кількох варіантів подальшого національного самовираження, по-друге, попередню відмову у стовідсотковій вірності будь-якому із них» [401, 29]. В інтерпретації більшості дослідників це означало визнання «високого рівня релігійності населення» [247, 44]. В умовах революційних потрясінь, встановлення «диктатури пролетаріату» цій релігійності випало потрапити під потужний ідеологічно-пропагандистський та політичний тиск. І хоча попервах селяни відчували його не так боляче, як згодом, але, що важливо зазначити, запроваджувати його більшовики почали відразу після приходу до влади. Так, уже в п. 4 декрету про відокремлення церкви від держави (1919) зазначалося, що «над в'язнями не можуть виконуватись ніякі релігійні обряди й прохання про видачу їх тіла не належать задоволенню» [181, 4].

Окремо потрібно зупинитися на інтерпретації цієї проблеми британським істориком Ендрю Вілсоном, насамперед щодо його трактування модернізації українського села першої половини ХХ ст., з наданням пріоритету подіям 1920-х та 1930-х років. До інтелектуальних здобутків Вілсона треба віднести той факт, що він, лишивши політичний чинник визначальним для пояснення процесів на селі, надав йому помітно інакшого значення, аніж у радянських

істориків: окрім видимого зміщення акцентів на культурно-антропологічний аспект, «віддав належне» реально існуючим у першій третині ХХ ст. перспективам творення українізованого суспільства (нації) [460–461].

Однак проблема залишилася невисвітленою в тому концептуальному звучанні, як її прийнято формулювати, керуючись можливостями сучасної гуманітаристики. Тож спробуємо з'ясувати релігійний аспект свідомості тієї «обраної історією» версії трансформації українських селян Наддніпрянщини, котра випала на їхню долю у зв'язку з політикою більшовицького режиму в період формування та утвердження тоталітарного сталінського режиму. Методологічною основою в цьому випадку виступає вчення про так званий «високий модернізм», як його концептуально представлено в працях американського селянознавця Дж. Скотта. На тлі численних зіткнень етнічних груп, релігійних і мовних світових громад (спільнот), які він тривалий час досліджував, саме Дж. Скотт виокремив ті з них, які вважав найтрагічнішими «соціальними проектами держави» [415, 20]. На його переконання, до таких результатів спричинив збіг, поєднання щонайменше чотирьох чинників.

Перший найбільш очевидний – адміністративне завзяття чиновників, які прагнули «впорядкувати природу й суспільство». Очевидно, це було настільки універсальне явище, що Скотт не наважився спрощувати його, перетворювати на «сегмент сучасної диктатури», навіть більше – вчений репрезентував його як «нічим не примітний інструмент сучасного управління державою», сукупно з концепцією громадянства в умовах соціального добробуту. Проте це не завадило йому розгледіти в ньому інший потенціал, а саме: «політику ув'язнення небажаних меншин у концтабори» [415, 21]. До таких «жертв» ми відносимо священиків, лікарів, учителів, агрономів, ветеринарів та ін., які під тиском влади або відмовлялися від критики режиму, або взагалі переходили на атеїстичні позиції [113, 4; 146, 3]. Цікаво, що робити їх це змушували в максимально вигідний для влади спосіб – доводилося публічно визнавати

«контрреволюційний характер своїх попередніх діянь», а це вкрай гнітюче впливало на селян, спонукало їх відмовлятися традиційних вірувань [146, 3].

Другий чинник – «надмірно мускулиста версія віри в науково-технічний прогрес, розширення виробництва, зростання задоволення людських потреб, панування над природою (включно з людською) і, головне, у раціональність проекту соціального порядку, виведеного з наукового розуміння природних законів» [415, 20]. Скотт назвав цю рису «ідеологією високого модернізму». Тобто визначив її як такий собі побіжний (а в соціальному відношенні – вкрай болючий) безпрецедентний продукт прогресу науки й промисловості, сутність якого в утопічній вірі в безмежних можливостях підкорення природи та проектування життєдіяльності людини, згідно з «заданими параметрами оптимізації». Насамперед на Заході, адже зрозуміло, що на Сході (європейському) він мав свої принципові відмінності та потребував окремого методологічного підґрунтя.

Зазвичай історики стверджують, що Ленін, Сталін, їхнє оточення (М. Бухарін, В. Бонч-Бруєвич, Є. Преображенський, Н. Лукін, А. Воробйов, П. Красіков, Я. Окунєв, І. Сухоплюєв та ін.) максимально політизували суспільні процеси, підпорядкували назрілі завдання їхнього розвитку соціальній інженерії, яка виявилася напрочуд привабливою в добу індустріального суспільства та тоталітаризму. Тепер цю проблему варто уявляти дещо ширше. Адже важко не погодитися з думкою, що «в ленінському високому модернізмі сильний історичний відгук знайшло те, що Р. Стайтс називає «адміністративним утопізмом» російського самодержавства та його радників у XVIII і XIX ст. Це виявилося в спадковості систем організації населення (кріпаки, солдати, робітники, чиновники), у роботі установ, «заснованих на ієрархії, дисципліні, регламентації, строгому порядку, раціональному плануванні, упорядкуванні навколишнього середовища та рівнів добробуту» [415, 308].

Саме на таких засадах функціонували в радянській Україні Агітаційно-пропагандистський відділ ЦК КП(б)У (агітпроп) і Головний політико-освітній комітет при Наркоматі освіти (головполітосвіта). Координувала антирелігійну діяльність Всеукраїнська антирелігійна комісія (ВАК) – неофіційний таємний орган при ЦК КП(б)У, що проіснував до 1929 р. На місцях відповідну роботу виконували агітаційно-пропагандистські відділи при губкомах КП(б)У. Після проведення адміністративно-територіальної реформи в складі окружних партійних комітетів також діяли агітаційно-пропагандистські відділи, які «керували роботою районних відділів і культурно-просвітницьких організацій» [247, 30].

Зазначене посилювалося загальним для всіх, надто патріархальних за характером спільнот ідеологічним чинником – вірою. Причому вірою «некритичною, нескептичною й, відповідно, ненауково оптимістичною стосовно можливостей усеохватного планування людського розселення та виробництва» [415, 21]. Це відбувалося тому, що носії високого модернізму – більшовицькі вожді, чиновники, уповноважені режиму в різних сферах інтелектуальної діяльності сприймали інтереси як віру, а до віри ставилися як до інтересів. Виходило так, що форми життєдіяльності (планування тощо), політичні уподобання й релігійні вірування співпадали й тому втрачалася сакральність Божественного, небесного, потойбічного, ірраціонального, містичного, як чогось якісно відмінного від буденного. На їхнє місце приходила віра як соціальний результат зусиль «проектувальників», водночас приватний інтерес учених, архітекторів, техніків, механіків/механізаторів [577]. Але, на відміну від Заходу, і то не завжди, європейський Схід сприймав ці відмінності за сакраментальні (ритуальні). Тому високий модернізм по суті став своєрідною альтернативною релігією традиційному віросповіданню.

Імпульс до таких змін українське селянство отримало від радикального (диктаторського) політичного режиму, який встановився на теренах Російської імперії внаслідок Жовтневого перевороту 1917 року. Як справедливо

зазначають дослідники комплексної історії с. Охматова Жашківського району Черкаської області, «1917 рік видав гасла (найголовніші його заклики): «Гуляй, Ваня, Бога нет!»; «Грабуй награбоване!» Людині інколи хочеться оскотинітись і, якщо трапляється така нагода, вона це робить. А тут ці гасла, така нагода. Правда зверху, звичайно для тих, хто ждав. Ну що ж, якщо в цьому істина, а їх невпинно в цьому переконували – тоді і справді – Гуляй, Ваня! І Ваня почав гуляти» [385, 285].

Тут доцільно зупинитися на третьому чиннику, як його формулює та виокремлює Дж. Скотт. Тим більше, що його роль виявилася спроможною набувати вирішального значення в багатьох пізнавальних конотаціях. Власне з цього моменту і можна було б починати аналіз заявленої проблеми, але такий підхід означав би невиправдану спрощеність, оскільки в цьому разі зникли б (було б мінімізоване) вкрай важливе, обов'язкове для нашого розуміння проблеми історичне тло. Інакше кажучи, авторитаризм ХХ ст. виглядав би напрочуд штучним, а отже, «епістемологічно змертвілим» інтелектуальним продуктом. Якраз гама зв'язків, яка ріднить авторитарний режим із реаліями індустріального (модернізаційного) суспільства, створює ґрунт для адекватного розуміння змін у свідомості людей.

Отже, третій чинник (елемент) – «це авторитарна держава, яка бажає і спроможна використовувати всю свою владу, аби впровадити в життя… (більшовицькі та ін. – Р. О.) високомодерністські проекти. Найбільш сприятливий для цього час – війни, революції, депресії та боротьба за національне визволення. У таких ситуаціях надзвичайні обставини сприяють узурпації надзвичайних повноважень та часто делегітимізують попередній режим. Для цих періодів характерно, що до влади приходять такі еліти, які зрікаються минулого та пропонують людям революційні проекти» [415, 22–23]. Аналіз подій та процесів в УСРР переконливо засвідчує майже цілковиту відповідність запропонованої характеристики суспільним реалія наддніпрянського села 1920-х років. Навіть більше, складається враження, що

визнаний представник модерного селянознавства писав свої твори, спираючись саме на український історичний досвід, хоча добре відомо – його вистачало в практиці осмислення і суспільного розвитку західних країн, і схожих процесів у «всьому світу» [415, VI].

Про саме такі характеристики українського «непівського» та «постнепівського» села свідчать наступні міркування ще одного значного селянознавця сучасності – Теодора Шаніна: схильність до «менеджеріального спрощення рішень», деперсоналізація суб'єктів управління (гасло Сталіна «кадри вирішують усе» означало виключно політико-кон'юнктурний аспект, адже синхронно впроваджувався інший, по суті альтернативний принцип «незамінних людей не буває»), небачене зростання бюрократії, яка на стадії зародження «випалювала» спонтанні вияви соціального життя [415, 22–23].

У контексті вищезазначеного, чи варто зайве нагадувати, з якою ненавистю та небаченою жорстокістю більшовики руйнували «світ насилля» на селі, тобто дореволюційний устрій, який сучасні історики вважають усе тим же традиційним суспільством, щоправда, з помітними «пореформеними» змінами, які особливо відчутними були в перші десятиліття XX століття. Керуючись політичними мотивами, вони послідовно й наполегливо боролися проти «пережитків феодалізму» та «вроджених недоліків капіталізму», а десь і раділи, коли ті «пережитки» давали їм нагоду зберегти й зміцнити свою політичну владу, кажучи мовою вождя Леніна, «союз робітничого класу й селянства» [201, 1; 333, 775–776].

Безперечно, що особливе місце в історичному протистоянні влади й народу (селянства) належало сфері свідомості. Вожді та апологети режиму розуміли це досить добре. Власне тому й спрямовували свої кращі пропагандистсько-агітаційні сили на цей фронт протистояння.

Пропагандисти працювали, що називається «не покладаючи рук». У 1920-х, а надто на початку 1930-х рр. засоби масової інформації без перебільшення тотально нав'язували селянам атеїстичний світогляд. В одному з

номерів газети «Радянське село» (за липень 1928) натрапляємо на один із типових для тогочасної преси сюжетів: «12 липня християнська церква святкує день смерті апостолів Петра й Павла, що їх нібито було замордовано в м. Римі в першому сторіччі нашого літочислення. Проте, таких апостолів ніколи не було. Сучасна наука доводить, що Ісус такий саме містичний (вигаданий) бог, як і сотні инших богів инших вір. А як не було Ісуса, то не могло бути й його учеників – апостолів. Що ж до того, що в Євангелії писано про апостолів, то це записи – переказів людських, і писано їх далеко пізніше, аніж виникло християнство» [198, 7]. Тож, на перший погляд, безневинна, а десь і дискусійна стаття, надрукована в умовах активного формування в суспільстві тоталітарного політичного режиму, містила величезну загрозу для людей. Раз за разом нав'язуючи їм, що Ісус Христос «вигаданий і містичний», атеїстична влада з не меншою активністю поширювала й іншу «правду» – про «геніальність та безгрішність» своїх вождів. Відмовивши людям у царстві небесному, вона по суті готувала їх до земного пекла.

Щоб радянізувати українське село, його мешканців, потрібна була справді тоталітарна політика. Репресії проти окремих «ворогів комунізму» не могли принести бажаного результату. Затребувана була всеохоплююча перманентна система впливу на соціум. Виходець із селянського середовища Дмитро Гойченко, якому випало побувати в різних, навіть протилежних за значенням іпостасях – від віруючого селянина до атеїста, уповноваженого більшовицького режиму на селі – зазначав, що для зміни світоглядних переконань було залучено «найжорстокішу та нелюдську війну більшовицької влади проти народу, яка розпочалася ще в період воєнного комунізму, але вимушено перервана з метою перепочинку» [132, 76].

Загалом погоджуючись із таким поглядом, усе ж додамо, що цей перепочинок був надто відносним. Справа в тому, боротьби, як методу політичної діяльності, комуністична влада ніколи не припиняла. Ця боротьба велася не лише збройними чи репресивними прийомами, а й, так би мовити,

«мирними». Один із них – добре відомі пропаганда й агітація. З огляду на послідовність, системність, високий ступінь активності та поєднання з усе тими ж «силовими акціями», вони приносили помітний результат. Бо як інакше можна оцінити статтю в «Радянському селі» (січень 1926)? На шпальтах «різдвяного» номера (за 6 січня) читачі могли прочитати такий текст: «Наука не знає меж. Вона вникає в усі галузі життя. Вона вивчає все, що ми помічаємо, бачимо та чуємо. Вивчати релігію наука почала тільки в минулому столітті. До того часу буржуазні уряди, що трималися релігією, забороняли це робити. Отже, коли почалось вивчення релігії, то вчені почали вивчати не тільки православну віру та її походження, а кинулись вивчати релігії сього світу. Отут вони довідалися, що зимові свята святкуються давно… Таким чином.., робить висновок, що всі релігії мають глибокий корінь, поступово змінюються, пристосовуються, щоб бути корисними буржуазії. Наука не хоче вірити в релігійні вигадки, а вірить і визнає тільки те, над чим вона зробила дослід, що вона може перевірити та про що може напевне дізнатись» [189, 3]. Отже, якщо зважити на деякі вкрай важливі для українського села Наддніпрянщини середини 1920-х рр. обставини, а саме, що слово «буржуазія» означало щось вкрай чуже й вороже, то небезпечними ставали і віра в Бога, і традиційні релігійні вірування як такі. І ці небезпеки, відомо, з часом лише посилюватимуться.

Ось цілком аналогічна ситуація, але вже через п’ять років. 6 квітня 1931 р. декадна партійна газета одного з районів Києва писала: «Клясовий ворог у релігійний машкарі намагається в дні так званих «великодних» свят отруйними словами приспатиклясову свідомість трудящих, пошкодити соціялістичному будівництву. Дамо рішучу відсіч чорнорясній зграї! Жодного робітника, жодного незаможника, колгоспника, середняка який не вийшов би на роботу під час «великодних» свят! Новим вибухом виробничого ентузіязму відповімо на спроби класового ворога! Напружимо всі сили, щоб виконати й перевиконати промфінплян та пляни весняного засіву» [139, 3]. Як легко

помітити, за роки «суцільної колективізації» відчутно зріс ступінь агресивності, також безкомпромісності в намірах змусити вірян відмовитися від будь-яких спроб бодай якось дотримуватися традиційної релігійної поведінки. До того ж методика такої боротьби виглядала своєрідним компромісом між власне вірою та працею. Цей компроміс полягав у тому, що в самій селянській традиції можна було віднайти й розгледіти його початки. Тепер же він ставав ніби «безкомпромісним» у тому значенні, що питання «так чи так» уже не стояло.

Наприкінці 1920-х рр., коли режим помітно зміцнив свою владу над суспільством, «паралізував будь-яку можливість серйозного спротиву народу та достатньо обплутав всю країну павутиною ДПУ», він розпочав «мільонні маси селян проти їхньої волі заганяти, як худобу, за допомого жорстокого терору в (колгоспне. – Р. О.) ярмо» [333, 775–776]. Надумана класова боротьба проти «ворогів комунізму» не могла радикально змінити свідомість селянства; таку перспективу давала боротьба на порівняно вищому рівні тотальності – проти «ворогів народу». До початку 1930-х рр. у сільських людей «…спочатку забрали Бога невидимого – закрили, поруйнували церкви, попалили ікони. Потім відібрали Бога видимого – хліб («Хліб – це тіло Моє, хто споживає його матиме життя вічне») [460, 288].

Маємо підстави вважати, що саме політика хлібозаготівель, ліквідації куркульства, колективізації, Голодомору 1932–1933 рр. послугувала тим чинником, який зруйнував традиційну свідомість, відповідну їй релігійність селянства. У роки тих, раніше небачених пертурбацій, коли селяни були поставлені на межу фізичного існування, вони насамперед мали відчувати й усвідомлювати нову, комуністичну мораль: «Жорстоке знущання, попрання будь-якої, навіть найпростішої з усіх людської гідності, топтання його душі…» [132, 42]. Хто в таких умовах лишався байдужим до настільки жахливих злодіянь? На думку Д. Гойченка, «лише найбільші негідники та цілком засліплені фанатики» [132, 42]. Тому й не дивно, що «недомучених голодом

(селян. – Р. О.) добивали як собак… Мало що було людського… – це вже були істоти. Боже попиралось, Боже затоптувалось…» [385, 288].

Такою ж мірою «конструктивним» для творення інтерпретаційних моделей тлумачення процесу революційного оновлення релігійності є четвертий чинник, запропонований Дж. Скоттом, і оцінку якого почасти вже дано вище. Ідеться про «обезсилене громадянське суспільство, неспроможне чинити спротив планам високого модернізму» [415, 268]. Очевидно, що термін «громадянське суспільство» тут треба розуміти з певним умістом запозичення. Адже мова йде за локалізовану в часі й просторі сукупність структур, які притаманні виключно селянському соціальному середовищу, а саме індивідуально-приватну, сімейно-родинну, конфесійну та громадсько-самоврядну сфери життя. Логічно також, що такий обмежений соціальний устрій надто схематичний – він ігнорує суттєві риси повсякденної реальності, соціального устрою села, який у 1920-х рр. функціонував за власними алгоритмами й логікою.

Селянству, яке ми для зручності ідентифікації та з огляду на загальні тенденції модернізації суспільства називаємо «українським», тривалий історичний період доводилося жити, взаємодіяти та протидіяти, ховаючись за «масками», притаманними йому ритуалами й культурою [415, 268]. Однак політика більшовиків виявилася надто потужним руйнівником його внутрішнього світу. Настільки глибоким, що спромоглася не тільки серйозно підважити, а й «знищити протилежну сторону» [415, 268]. Принаймні виклик було кинуто тій царині буття, про яку все попереднє життя прийнято було говорити пошепки, а тепер, як ми переконалися, – публічно, на повний голос: «Сучасний історичний період, який переживається всім культурним людством, відрізняється між іншим жорстокою кризою і кінцевим розкладанням всіх моральних догматів і поглядів, залишених нам попередніми поколіннями. В існуванні такої кризи не сумнівається вже ніхто, але не багато ще зрозуміли всю глибину і всю серйозність того, що здійснюється нині у всіх культурних країнах моральної революції і всю її болісну сторону. З відмиранням релігії

переживають стан повного банкрутства і всі тісно пов’язані з нею моральні догми, настрої і почуття» [176, 47].

Отже, автор спробував уявити, збагнути та простежити, чому попервах задумана й пропагована більшовицька система покращення умов людського (селянського) існування завершилася такими жорстокими результатами й наслідками. Комуністичний експеримент-пертурбація супроводжувався оновленням свідомості, що означало радикальну зміну світосприйняття та світорозуміння сільських людей, визнання чого дає нам підстави вести мову про культурну революцію на селі в ідеологічній, пропагандистсько-просвітницькій площині, а водночас про перманентні потрясіння (стресогенез) морально-психологічного характеру. Сукупно це суттєво підважує усталене в історіографії та дидактичній літературі загальне бачення історії українського (наддніпрянського) села 1920-х – початку 1930-х рр., як нібито мирного «непівського» періоду, який був перерваний новою війною. Досвід високого модернізму (до найкращих його запроваджувачів належав В. Ленін) виявився неприродним для модернізації українського села, у тому числі тому, що в ньому більшовики зробили ставку на кадри й водночас проігнорували такий важливий чинник традиційного аграрного устрою як релігійні уявлення, що були спроможними еволюціонувати й надалі.

4.2. Боговідступництво як криза традиційної релігійності

Прихід до влади в Росії більшовиків радикально змінив ситуацію в країні, зокрема й у Наддніпрянській Україні. Щоправда, для учасників тих подій, а йдеться про село, сільську бувальщину (і не тільки про неї) 1917 – початку 1930-х рр., перехід від проголошення «диктатури пролетаріату» до встановлення тоталітарного режиму, який кожен мешканець мав відчути на собі, виявився досить тривалим і суперечливим. Утім, комуністична пропаганда

поступово робила своє. Коли ж «слів» бракувало, її апологети переходили до «справ». Л. Бабенко справедливо зазначає: «Партійно-державне керівництво СРСР та радянської України маскувало антирелігійну стратегію толерантними деклараціями, тоді як спецслужби здійснювали руйнування релігійних громад і цілих конфесій негласними методами з використанням агентурно-оперативних технологій» [247, 29].

Отже, одним із ключових завдань, вирішення якого «наближало» українську сільську людність Наддніпрянщини до «комуністичного раю», було поширення й утвердження в її середовищі атеїстичної ідеології. Але успішно завершитися цей процес міг лише через подолання серйозних перешкод, якою була традиційна релігійність, що ґрунтувалася на усталених у процесі історичної еволюції традиційного суспільства засадах, включно з відповідним статусом церкви. Зрештою, нав’язати комуністичні погляди можна було тільки шляхом насильницької руйнації традиційних релігійних (християнських) вірувань, радикальним нехтуванням ролі духовенства в селянському середовищі. Атеїзм поширювали різними шляхами. Найпродуктивнішими виявилися насильницькі методи, про що засвідчать події рубежу 1920–1930-х рр.

Потрібно зазначити, що в останні десятиліття проблематика проникнення комуністичної ідеології в середовище українського селянства Наддніпрянщини рідко привертала увагу істориків. Це тому, що свого часу вона була дуже затребуваною в радянській історіографії, а серед науковців 1990-х рр. такою вже не вважалася. З моменту краху комуністичної системи (1991) її просто оминали, ніби лишали до того часу, коли хвиля декомунізація створить відповідні суспільні настрої та потреби. Тож, останні публікації з тематики дослідження цікавлять автора тільки в тому значенні, як вони дотичні до справді радикальних змін у сфері селянської свідомості. Причому мова має йти про двосторонній процес: руйнацію традиційної релігійності на тлі синхронного насадження комуно-атеїстичних поглядів. У цьому контексті нашу

увагу привертає колективна монографія С. Калінкіної, С. Корновенка, С. Маркової, Н. Романець, яка нещодавно побачила світ [264]. Її автори стверджують, що саме на зламі 1920–1930-х рр. війна (протиборство) радянської держави з «несоціалістичним» суспільством не завершилася, а навпаки – вступила у свою нову фазу. Складовою цієї політики стало завдання формування «нової людини» [264, 24]. У рамках «соціалістичного будівництва» було розроблено відповідну ідеологічну концепцію. Результатом її впровадження стала «індоктринація свідомості сільської молоді засобами впливу ідеологічної системи» [264, 226 та ін.]. Проте маємо підстави думати, що насильницьке нав'язування селянам комуно-атеїстичних цінностей і цілей відбувалося й іншими засобами та методами.

Відтак, у рамках дослідження загальної теми релігійності радикальної зміни селянської свідомості, кажучи конкретніше, істотної модифікації чи ліквідації традиційної релігійності, важливо простежити «механізм зараження» ідеологією комунізму вихідців із селянського середовища, своєрідною точкою біфуркації чого став, очевидно, «великий перелом» на селі, проголошений Сталіним наприкінці 1929 р.

Відомо, що поширення комуністичних ідей серед українського селянства розпочалося задовго до Жовтневого перевороту 1917 року. Але в селах Наддніпрянщини цей процес виявився не настільки ефективним, як, скажімо, у центральних (російсько-етнічних) регіонах. Основною причиною була неготовність «тутешніх» селян вникати в сутність відповідної пропаганди, тим більше захоплюватися ідеями, які передбачали чи не тотальне усуспільнення засобів виробництва та соціально-побутових умов. Кажучи лаконічно, українське село «набагато стриманіше» сприймало марксистську теорію революційного перетворення світу, а відтак і похідну від неї більшовицьку (російсько-комуністичну) ідеологію.

З утвердження на початку 1920-х рр. влади «робітників і селян», що автоматично означало унеможливлення альтернативних щодо комуністичного

варіантів суспільного розвитку, «ситуація почала швидко змінюватися» [358, 49]. У людей з'явився мотив цікавитися новими поглядами, адже того вимагали державні посадовці всіх рівнів влади. Але зміни відбувалися повільно, певний час на селі існувала рівновага настроїв.

Поширення атеїстичних ідей «мирними засобами», до чого вдався більшовицький режим, не приносило очікуваних ним результатів і за межами села [141, 1]. Здавалося, що боговідступництво не набуде того масштабу й сили, які гарантуватимуть швидку «перемогу соціалізму» в селянських душах. Сучасники тих подій пригадували, що «ніякі спроби комсомолу й керівної ним партії викликати… інтерес до будівництва… «соціалістичного» суспільства, захопити «культурно-просвітницькою» роботою, пробудити виробничий ентузіазм не приводили до бажаних результатів» [132, 33]. Натомість масовим явищем ставали «побутова деградація, самогубства юнаків і дівчат, які розчаровувалися в житті» [132, 33]. Проте, не ці обставини змусили більшовиків діяти інакше. Мотиви зміни їхньої тактики приховувалися в самому бажанні зміцнити владу, адже для можновладців із комуністичним світоглядом навіть таке («напівсоціалістичне») село становило серйозну загрозу. Тому поруч із «мирними» методами режим почав активно застосовувати й суто репресивні дії.

Вони в першу чергу стосувалися духовенства. Цей «головний ідеологічний супротивник» завжди дратував більшовиків своєю «невиправністю», тому вирішення завдання витіснення його з громадського (не кажучи вже з політичного) життя, розправи над ним було лише питанням часу [358, 49]. Класова теорія як ніщо інше підходила для обґрунтування такого безкомпромісного протистояння. Вона проводилася на всіх рівнях, системно, а в період суцільної колективізації – з особливим розмахом і завзяттям. Отак, улітку 1929 р., коли рішення про «суцільну колективізацію» вже визрівали в головах партійних лідерів, центральні та регіональна ЗМІ робили все від них залежне, аби духовенство виглядало ворогом в очах селян. «Більшовик

Полтавщини» (від 26 червня), зокрема, наголошував, що «в Шляхівській сільраді на заможного Яременка наложено 125 п (пудів), який не вивіз нічого. Пішли перевіряти й знайшли закопану діжку смальцю, хліба не знайшли, але селяни кажуть, що в нього мусить бути хліб, тому, що він намолотив до 700 пудів, а вивіз державі всього 200 пудів. У цім же селі піп Корсун «з голоду пропадає», а коли перевірили, то знайшли зерна до 25 пудів і сухарів до 15 пудів. Як видно з цього, куркуль, піп об'єдналися і злісно не здають лишки хліба, ще й більше від того – намагаються в усякій спосіб протиставити себе Радвладі» [167, 3]. Прирівнявши священика до куркуля (заможного селянина), а того, своєю чергою, до найбільших «ворогів радянської влади та трудового народу», сталінський режим фактично виносив вирок обом цим прошаркам населення [118, 5]. Граючи на матеріальних цінностях, інтересах і найнагальніших побутових потребах людей, він опосередковано наносив удар і по селянству, оскільки позбавляв його останніх «контрреволюційних» сільських авторитетів.

У такому своєрідному поєднання політики «батога й пряника» нічого дивного не було. Справа в тому, що і в роки революційних (визвольних) змагань (1917–1921) використовувалися схожі прийоми. Але тоді вони виявилися недостатньо ефективними, бо запекле збройне протиборство, у якому участь часто брали самі селяни, уже само по собі нівелювало для них райдужні обіцянки більшовицьких пропагандистів. З настанням миру ситуація змінилася. Активувалися нові соціальні чинники впливу на свідомість селян – армія, школа, громадсько-політичні організації, література, преса, кіно [167, 3].

Д. Гойченко, якому випаде в статусі уповноваженого брати участь у здійсненні хлібозаготівельної кампанії, що призведе до Голодомору 1932–1933 рр., пригадував події першої половини 1920-х рр. так: «Я був радий призиву в армію хоча б для зміни обстановки… До командного складу… ставився приховано-насторожено, як до людей, котрі перебувають на службі ворожої влади. Одначе серед командирів були досить приємні й симпатичні

люди… До мене вони ставилися достатньо попереджувально й дружньо, зрештою я з ними потоваришував» [132, 33–34]. Отже, в умовах, коли пересічно сільські люди Наддніпрянщини ще просто ненавиділи більшовиків, маємо свідчення про формування першого «позитивного» досвіду їхньої комунікації. Сам по собі він не таїв якоїсь небезпеки для політично наївних селян – така загроза приховувалася в їхній довірі, яка «не враховувала» перспектив швидкої еволюції самого режиму. Досить згадати, що невдовзі ці «милі та добрі» військові командири або перетворяться на свій антипод (як і сам Д. Гойченко), або будуть знищені тоталітарною репресивною машиною, а на їхнє місце прийдуть інші, точніше – інакші.

Але цей армійський досвід виявився достатньо продуктивним. Щоденна порція «політичної грамоти» робила своє. Людина, яка з дитинства була вихована на засадах сільських патріархальних устоїв, тяжкої хліборобської праці та традиційного християнського (православного) віровчення, починала задумуватися «над деякими питаннями» [132, 34]. У неї виникали сумніви. Ще зовсім свіжі в пам’яті реалії революційної жорстокості, примусово-грабіжницької продрозкладки помітно притуплялися, їхнє місце у свідомості починали займати більшовицькі програми, які, до того ж, роз’яснювали й пропагували «симпатичні люди» [147, 2].

Для селянина, який став армійцем, відкривалися нові життєві горизонти. Дещо несподівано для себе він звідусіль починав чути, що, виявляється, «більшовики борються за справедливість, рівність, свободу, благо для народу й усього людства». Привабливою для селянина, хоча попервах навряд чи цілком ним усвідомленою, була теза про те, що вони «несуть спасіння всьому світу» [33, 34]. Адже ця ідея органічно вписувалася в християнський канон, який по суті лишався – змінювався лише, так би мовити, суб’єкт його реалізації. Селянин/армієць потрапляв у тенета логічно вибудуваних інтелектуальних конструктів і не завжди розумів їхню хибність і цинізм. А далі все йшло за процедурою ідеологічних канонів: більшовики, мовляв, «збудують справжній

комуністичний «рай» на землі, де кожний буде робити, що вміє, а натомість буде отримувати все, що йому потрібно. Цього «раю», зрозуміло, можна досягнути лише жорстокою боротьбою, звалivши іго… капіталу, до чого дієво готується весь світовий пролетаріат, яким керує Комінтерн» [132, 34].

Так, де поступово, а де й відносно швидко людина починала вірити в благі наміри більшовиків. Навіть більше, підтримувати їх, уряди-годи особисто поповнювати ряди пропагандистів (відвідувати й самому проводити антирелігійні лекції та семінари тощо), яких ще нещодавно ненавиділа й зневажала. Цьому дуже сприяли і ідеологічний монополізм більшовиків, відсутність його аргументованої критики, і «практична політика самого режиму на селі» (неп) [365, 105].

Д. Гойченко мав усі підстави писати: «Через два роки я так засвоїв комуністичне вчення, і воно мені так сподобалося, що, здавалося, я й народився комуністом. Комуністичний демон остаточно спокусив мене, аби погубити» [132, 35]. Отже, людина, яка пройшла армійську службу ставала (за рідкісним виключенням) апологетом «боротьби за соціалізм».

Однак це ще не було вершиною того, що виправдано називати «комунізацією свідомості» [458, 29 та ін.]. Задля цілковитої перемоги нова ідеологія мала отримати «підсилення» морально-психологічного чинника. Адже й справді, вихідцю з селянського середовища 1920-х рр., який повірив у «комуністичний рай», потрібно було опанувати щось вагоміше, аби змиритися з тупістю, наглістю, чванливістю, нерідко неосвіченістю тих, хто без сорому користувався партійною приналежністю. Тим більше, що він, цей учорашній селянин, ще мав серйозну підтримку більшості критично налаштованих червоноармійців (тотальний страх охопить військовослужбовців РСЧА дещо згодом, у середині – другій половині 1930-х рр.) [147, 2].

Подібний перебіг подій чекав на селянську молодь і в стінах освітніх закладів. Чи не всі навчальні дисципліни опинилися наскрізь просякнутими «класовим змістом», не кажучи вже про такі спеціальні предмети як

діалектичний та історичний матеріалізм, історія ВКП(б), політична економія та ін. Саме оволодіння знаннями супроводжувалося перманентними акціями «класової боротьби», які охоплювали всіх і вся, часто закінчувалися безапеляційним вилученням із бібліотек «шкідливої» літератури, звільненням з роботи «некомпетентних» педагогів («буржуазних спеціалістів»), цькуванням «не дуже свідомих» учнів/студентів. Унаслідок такого «перемелювання мізків» у колись віруючого селянина міцніло переконання неминучості жертв задля досягнення добра й справедливості. Людина починала вірити (!), що без страждань та загибелі певної кількості своїх і чужих співгромадян неможливо досягнути високої мети. Своєрідною вершиною таких переконань ставала думка, що мета виправдовує засоби, а послідовності й радикалізму додавала готовність принести себе, якщо буде потрібно, в жертву задля «щастя майбутніх поколінь» [166, 10 та ін.].

Отже, «зараження комунізмом» селянства фактично означало витіснення їхньої традиційної релігійності новою, атеїстичною за змістом, квазіморальною за духом свідомістю, також відповідними їй способами мислення й життєдіяльності. Її цинізм сягне своєї вершини вже в 1930-х рр., коли масові репресії стануть нормою тоталітарної практики управління суспільством.

Використання поглядів Р. Керка, як своєрідного методологічного інструментарію дослідження, створює підґрунтя для пропонування ще одного важливого аспекту інтерпретації проблеми селянської релігійності в екстремальних умовах, на наш погляд, вкрай важливого. Справа в тому, що факт визнання глибокого занепаду, в якому «перебуває наша культура» (тобто культура провідних країн/цивілізацій XX ст.), не лише серйозно підважує ідеологію «тріумфу сучасної цивілізації», а й серйозно змінює наше ставлення до трактування ролі релігійності сучасної людини [105, 7]. Мова йде про потребу виправлення того перекосу, який пов'язаний із підпорядкуванням релігійних вірувань цілям і завданням розхваленої на різні лади «демократичної свободи ліберального суспільства» [302, 447]. Апетити й відповідні їм ілюзії,

насамперед так званих «еліт», мають бути підпорядковані збереженню «життєдайним традиціям і звичаям» [302, 447]. При цьому «надмірна» централізація та урбанізація не повинна, своєю чергою, підважувати цілісність людського життя, складовою якого є релігійні уявлення, погляди та дії. Тож, більшовики, які спонукали українських селян до боговідступництва, напевне здивувалися б такому поясненню, бо вони навіть уявити не могли, що «впроваджуючи соціалізм на селі», не лише відмовляють людей від релігійності як такої, а й «руйнують основи людської цивілізації» [302, 447].

З огляду на політику, яку «вірні сталінці» проводили в українському селі на початку 1930-х рр., вони розуміли ситуацію саме так. «Безвірник Херсонщини» писав: «Суть агро антирелігійної пропаганди полягає і тому, щоб довести живими практичними прикладами шкідливу ролю релігії в агрокультурній роботі. Ми не говоритимемо широко про ті численні релігійно-господарські забобони, що ще живі в селянській масі. Осередок СВБ (Спілки войовничих безвірників. – Р. О.) повинен викрити шкідливу ролю таких забобонів, повинен показати колгоспникові економічні коріння релігії в «одноособовому» селі. Поряд цього безвірники повинні бути провідцями щодо застосування агромінімуму і зоомінімуму в колгоспі, оволодіння агрономічної техніки» [144, 2]. Про послідовність, системність і важливість для більшовиків руйнування традиційної релігійності українського селянства («забобонів») якраз у період «великого перелому» свідчив факт скликання в 1932 р. на Херсонщині міжрайонної конференції СВБ [150, 60]. Цей та подібні кроки комуністи розглядали через політичну площину мислення: «Масова систематична антирелігійна робота посідає одно із чільних місць у боротьбі за успішне соціялістичне будівництво», а також популяризацію медичного обслуговування сільського населення «на науковій основі» [150, 60; 152, 1].

Прямим результатом політичного, морально-психологічного, а вряди-годи й фізичного тиску на селянство було, коли більшою мірою, а коли меншою масове й публічне «прощання з Богом». На початку 1930-х рр. такий крок

означав передусім відмову людей від церковних ритуалів, їхню працю (найкраще для влади – у колгоспі, колективі) в релігійні свята. Не миналося й без звичної показухи, коли ті, хто став на шлях «безвірництва», гучно рапортували про свої «успіхи». Так, 12 вересня 1932 р. на загальних зборах Херсонського товариства СВБ наголошувалося, що «по всіх артілях промкооперації організовані кустарі одноголосно ухвалили всім, як один вийти на роботу в дні релігійних свят за 100 % виконання плянів та вступити до лав Спілки Войовничих безвірників» [235, 1].

Для нас ці міркування важливі ще й тому, що вони підводять до кількох вкрай важливих поглядів/підходів стосовно оцінки тих змін, які спіткали наддніпрянське село в перші кільканадцять років панування більшовицького режиму. По-перше, це «витіснення» релігії (релігійних вірувань як таких, також моралі, яку вони зберігали й поширювали) зі сфери «народної» освіти. Проблема вірити в Бога чи ні тут перейшла з площини «чи маю право» у площину іншу – «чим ризикую і що буде насправді» [64, 3]. Втрата релігійності настільки глибоко руйнувала цілість селянського світогляду, що замінити її радянська влада, цей «войовничий світський гуманіст», так нічим і не змогла. Емпіричні знання, які покликані були «на науковій основі творити нову людину», виявилися ефективним альтернативним замінником тільки на короткий час [566].

По-друге, поглянемо на результати атеїстичної політики з погляду інтерпретації самого стану, в якому перебувало і в який потрапляло українське селянство Наддніпрянщини. Донедавна релігійність цієї верстви (спільноти) історики трактували за «залишковим принципом» [67, 2]. Тобто відводили їй роль своєрідного «логічного додатку» до історії політики, адміністративно-територіального устрою, соціальних відносин (соціальних воєн), національно-визвольних змагань, але в першу чергу – господарства. Інакше кажучи, підважувати «всевладдя» економічного детермінізму минулих подій українські служителі Кліо довгий час не наважувалися, коли ж намагалися це робити, то

зазвичай діяли нерішуче й непослідовно. Вочевидь тому, що надто логічними й переконливими для самих дослідників виглядали такі аргументи: «Партійні осередки на підприємствах, у колгоспах, комсомол, мусять приділяти значну увагу питанню боротьби з пережитками капіталізму у свідомості людей. Осередки войовничих безвірників разом з іншими партійними і професійними організаціями мусять підняти антирелігійну роботу на рівень завдань, які поставила 17 партконференція – у II п'ятирічці побудувати безкласове соціялістичне суспільство» [190, 1]. До того ж ідея невпинного вдосконалення форм і методів атеїстичного виховання звучала чи не на всіх політичних нарадах і наукових зібраннях.

Тепер же ситуація виглядає помітно модифіковано. Руйнація релігійних вірувань виступає як «основний недолік… суспільства» [39, 4]. Відповідно змінюється і вся, так би мовити, «піраміда» наших уявлень і пояснень. Тепер сама економіка, господарсько-виробнича сфера життєдіяльності людини (українського селянина першої третини XX ст.) залежить, тобто похідна від культури, а та, у свою чергу – від релігійності. Таким був поворот думки, спричинений кризовими обставинами, які спіткали і життя селян (колгоспників) у «соціалістичному» суспільстві, і розвиток власне історичної науки.

Отже, тут ми маємо достатньо підстав для того, аби аргументовано стверджувати висловлену вище думку: завершення революційних змагань у 1921 р. не означало встановлення миру для селян, як про це звично пишуть історики. Загалом «зараження комунізмом» – ключовий крок перетворення частини вихідців із села на потенційних катів тих же селян, коли відбуватиметься «системна руйнація традиційних основ життя, зокрема й віковічної форми релігійності» [77, 12]. Велику роль у знищенні традиційної свідомості, її заміні на комуністичну манеру мислення відіграла зміна середовища, соціально-політичного оточення – передусім служба селян у рядах РСЧА та режим навчання в середніх і вищих навчальних закладах.

Відмова від віри в Бога, від релігійних переконань, яку ми визначаємо терміном «боговідступництво», – зазвичай радикальний, здебільшого надзвичайно емоційний крок, на який наважувалася віруюча людина, що належала до традиційного суспільства. Як правило, він відбувався під потужним, безкомпромісним зовнішнім тиском.

Надалі пропонується простежити особливості відмови українських селян, які мешкали на території УСРР в 1920-х – початку 1930-х рр., від традиційних релігійних (християнських) вірувань. Проте варто відразу наголосити, що чимало сільських людей лише формально зрікатимуться (чи імітуватимуть таке зречення) від своїх усталених переконань. Кажучи інакше, нас цікавить багато в чому гібридна за своїми характеристиками процедура творення селян-безбожників, яка виявилася не такою вже й однозначною за своїми результатами.

Особливістю методології дослідження проблеми є залучення переваг просопографічного аналізу, який передбачає вивчення життєвої стратегії селянина, як своєрідної взаємодії та компромісу між її індивідуальним і соціальним наповненням. Також використано потенціал історії повсякдення, як складової антропологічної історії.

Тож спробуємо з'ясувати реальний результат пришвидшеного навернення віруючих селян (переважно православної конфесії) в атеїстів. При цьому виправдано звертати першочергову увагу на культурний мікроклімат села, а також характер і методи впливу на його мешканців більшовицького режиму.

Унаслідок системного опрацювання численних джерел вдалося з'ясувати, що «боговідступництво в середовищі селян… мало історично конкретні причини» [56, 3]. Тобто комуністичний експеримент, який тривав над українським селом із моменту встановлення в ньому «влади робітників і селян», не був виключенням. Варто пригадати: політика поширення атеїстичних ідей «мирними засобами» деякий час не приносила очікуваних владою результатів. У цьому відношенні маємо підстави наголосити: процес

відмови людей від релігійних переконань від самого початку мав еволюційний характер і був зумовлений особливостями індустріального суспільства, яке формувалося з другої половини XIX ст. Тобто боговідступництво мало місце ще задовго до Жовтневого перевороту 1917 р. Проте з приходом до влади більшовиків воно «стає метою державної політики» [79, 4].

Як сьогодні можна більш-менш адекватно уявити такі «перші гріховні кроки», скажімо, селянського підлітка? Побувавши в місті, він міг уперше в житті почути страхітливу лайку «в Бога». Зазвичай це викликало в юнака глибоку депресію – певний час йому здавалося, що й серце не витримає такого перевантаження. Частіше всього хлопець усамітнювався, довго не міг оговтатися. У такі дні, години, хвилини почував себе чи не найбільшим грішником у світі, безпосередньо причетним до цього лиходійства; він багато страждав, нерідко з гіркими сльозами каяття на обличчі.

Однак життя тривало. Напередодні, під час або відразу після революційний потрясінь, коли до влади прийшла більшовицька партія, безбожжя на селі поширювалося можливо й не описаним вище (вульгарним) способом, але вже системно, так би мовити, на офіційному рівні. Знайомство з працями атеїстичної за своїм характером марксистської, здебільшого спрощеної, пропагандистської літератури (також агіток, плакатів, оголошень) зумовлювало появу в селах окремих людей, які відверто «позиціонували себе безбожниками» [80, 4]. Певно й хизувалися цим, що викликало в загалу далеко неоднозначну, переважно негативну реакцію.

У ті перші післяреволюційні роки люди, як правило, просто ненавиділи більшовиків, і однією з головних причин ненависті була їхня невіра в Бога. У 1920-х рр., коли «диктатура пролетаріату» ще не набула ознак тоталітарного режиму, чи не в кожному селі можна було спостерігати запеклі інтелектуальні сутички, що часто відбувалися на межі фізичного впливу на своїх опонентів («вимушено пускали в хід кулаки») [132, 15]. Віряни, насамперед ті, що мали бодай початкову освіту й відвідували церковні богослужіння, посилалися на

Господню любов, «мудрість Його творіння», тоді як симпатики комуністичних ідей – відбувалися цитатами окремих положень праць класиків марксизму-ленінізму. І хоча одні й другі, бувало, самі не мали глибоких теоретичних знань, намагалися будь-що поставити своїх супротивників у безвихідь. Більшість мешканців села в тих перепалках участі не брала, хоча за своїми переконаннями симпатизувала вірянам. Таку ж позицію займало сільське духовенство й учителі. Зрозуміло чому, адже вони були апологетами того ж «народного християнства», а влада на той час ще не мала важелів змусити їх зректися традиційних вірувань [82, 5].

Власне тому суттєво інакше виглядала «найщасливіша пора року» для абсолютної більшості людей, особливо дітвори – Різдво Христове [132, 14]. Тут традиція помітно брала верх над уже панівною комуністичною ідеологією. Як пригадуватиме Д. Гойченко, якому в 1930-х рр. судилося побувати по обидві сторони протистояння (попервах буде уповноваженим з хлібозаготівель, відтак причетним до Голодомору 1932–1933 рр., а потім витримає нелюдські знущання в сталінських катівнях і дивом лишиться живим), «свято Різдва… було для мене найголовнішим святом з його довгоочікуваною кутею, далі з вечерею, згодом з колядками, було й для мене, і для рідних святом подвійним». Одного разу 15-річний Дмитро розповів про офіційне поширення в гімназії, де він тоді навчався, безбожної пропаганди. Батько, слухаючи сина, як той послідовно відстоює християнське віровчення, відповів: «Я думаю тебе на батюшку вчити» [132, 15]. Цей епізод показовий для традиційної української сім’ї першої половини 1920-х років.

Ситуація почала відчутно змінюватися, коли більшовицька партія ініціювала масштабний наступ «по всьому фронту». А розпочинала вона його зазвичай відразу, як тільки встановлювала свою владу. Це стосувалося будь-якої місцини, включно з окремо взятими населеними пунктами. Отак, другого дня, щойно більшовицькі війська захопили рідне село Д. Гойченка, він пригадував: «У школі безбожники зустріли мене та моїх товаришів із

піднятими головами й розпочали ще більш енергійно свою атаку, поступово завойовуючи собі прихильників, щоправда небагатьох…» [132, 15].

Деякий час, десь до кінця 1920-х рр., на селі існувала певна рівновага. Вона не була, як ми вже зазначили, мирною. Принаймні на рівні вірувань, готовності безкомпромісно відстоювати «фундаменти» своїх переконань точилося запекле протистояння. Людина з традиційною релігійністю могла читати книжку з абсолютно протилежним змістом (що вже само по собі невеличка «революція» в її світогляді й мисленні), при цьому критично ставитися до прочитаного. Але цей компроміс був поверхневим. Коли справа доходила до серйозних (порівняно більш аргументованих чи безальтернативних) речей, які руйнували віру, наступала «криза терплячості» [166, 127]. Людині здавалося, що вона летить у прірву. У тих душевних муках формувалися перші сумніви в існуванні істини Слова Божого.

В окремих, здебільшого освічених людей рівновага зникала швидше. Переживши велике розчарування, вірянин відчував духовну порожнечу. Зникала мета життя, надія на спасіння, що супроводжувалося відчаєм. Стан душі був таким, як коли людина втрачає щось найголовніше, найдорожче, причому позбувається його назавжди. Болісно було по-справжньому. Набагато болісніше, ніж раніше, коли людина страждала від малоземелля. Для порівняння: як і під час «драми межування» (розверстання сервітутів на Правобережжі в 1860-х рр.), так і тепер, але ще з більшою силою й завзяттям селяни починали розуміти, що їм «дозволено погані вчинки» [253, 96]. Так, начебто хтось шептав кожному з них на вухо: «Тепер ти вільний, можеш робити все, що заманеться – ніщо не заборонено, відтепер немає гріха» [132, 17].

Слово тоді отримує більшу силу, вплив на людину, коли воно підкріплене справами. А вони були маловтішними для селян з традиційною релігійністю. Атеїстична пропаганда влади, її симпатиків та особисте розчарування дедалі більшого числа вірян від того, що в їхніх уявленнях «воскресіння з мертвих… поступалося місцем непорушному закону збереження матерії»

супроводжувалися появою на керівних посадах, причому навіть у церквах (щоправда, відносно рідше) людей, які втратили віру в Бога. Це ще більше штовхало, зокрема учнівську молодь, у ряди безбожників. Своєрідним каталізатором перемін у свідомості ставали звільнення з роботи стійких у вірі керівників, учителів і вихователів, нерідко тих же священиків, також їхні арешти, зрештою – непоодинокі вбивства [132, 17]. Унаслідок цих потрясінь невіра ставала дедалі більше модною.

До цього варто додати, що більшість сільського загалу аж ніяк не була готовою публічно відстоювати віру своїх дідів-прадідів. Кажучи інакше, більшовикам, які спиралися на потужну державну пропагандистську машину, на «переваги» соціалістичної мрії (комуністичної ідеології) та репресивні органи, які виявилися набагато безжаліснішими за своїх царських попередників, вдалося уникнути релігійно-церковної війни в українському селі. Відкритого, потужного протистояння не вийшло. Зокрема й тому, що нове релігійне за своєю ментальною сутністю, але позбавлене «присутності Всевишнього» кредо «ти вільний робити все, що завгодно, оскільки немає Бога, а значить усе дозволено», багатьом починало подобатися [82, 33]. Напівграмотна сільська людність із її життєвою практичністю ставала непоганим середовищем для поширення таких настроїв. Пересічно сільська людина менше й менше задумувалася над своєю колишньою вірою, яка раніше визначала чи не все її життя, тепер же перетворювалася на якесь «обмеження свободи» [280, 133].

Отже, масове, а десь і тотальне боговідступництво можна розуміти як рішучу зміну, по суті як руйнування традиційної релігійності українського селянства. Набагато радикальніше, аніж тоді, у середині – другій половині XIX ст., коли в селах, щоправда, досить локально, поруч із православ'ям поширювався протестантизм. У протистоянні з новоявленою реформацією традиція врятувала православну віру, тепер же це було зробити набагато

складніше, адже більшовицька (сталінська) модернізація нищила не лише власне віру, а й саму традицію.

З людьми, які «прощалися з Богом», уряди-годи відбувалося щось неймовірне. Справа в тому, що зміна релігійності (атеїзм також містив певний релігійний контекст) позначалася на всіх сторонах світосприйняття, зокрема на моральній та естетичній. Спів птахів, тихий плеск води, шум від поривів вітру садів, лісів і паркових насаджень тепер «лише дратували». Окремі сільські господарі перестали брати участь у вуличних розвагах, замикалися в собі, деякі навіть «починали цікавитися чаклунством, вивчати маловідомий у сільській місцевості гіпноз» [360, 67; 365, 105].

Одним із перших великих соціальних випробувань селян, які спізнали на собі боговідступництво, став Голодомор 1921–1923 рр. Коли з південних районів безкінечним потоком пішли голодні люди, селяни лівобережних і правобережних губерній допомагали їм чим могли. Співчували. Проте не всі. Окремі односельці намагалися навіть отримати якусь користь від чужих страждань. Як зазначав у своїх спогадах Д. Гойченко, «найграмотніша (на селі. – Авт.) і, як говорили, «розумна» людина, що закінчила двокласне училище й нічим поганим себе не зарекомендувала, несподівано відчула особливу жадібність до наживи, і, користуючись, голодом, безсовісно й жорстоко експлуатувала голодних» [132, 19]. І далі: «Мій одноліток Кузя, який здавався звичайним, добрим хлопцем, став негідником. Він зазивав голодних дівчат і користувався ними за шматок хліба, чим хвалився серед молоді… Взяв собі в наймити одного голодного, котрого годував гірше, ніж свиней, і бив його» [132, 19]. Відтак чи не вперше свідомість людей традиційного суспільства трансформувалася настільки, що вони почали змінювати манеру своєї поведінки залежно від обставин.

Боговідступництво мало серйозні суспільні наслідки. У селян, які ще недавно могли терпіти й прощати своїх кривдників, у мирний час з’являлося бажання крові, щоправда, попервах ворожої («класових ворогів»), але однаково

людської. Більшовицька влада всіляко підсилювала це почуття. У революційні роки досить часто траплялося, що «ворогів» розстрілювали в присутності селян, яких завчасно зганяли (!) на сходку. Власне тому, разом з почуттям кровожерливості в них посилювалося самолюбне та недружелюбне невдоволення тим, що мають, чим користуються інші люди, кажучи лаконічніше, заздрість. Причому неважливо, йшлося про односельців чи прийшлих. Заздрість, своєю чергою, пробуджувала «нестримне прагнення помсти» [132, 24]. Унаслідок цього в стосунках між людьми «споконвічне релігійне почуття витіснялося розрахунком» [456, 237].

Совість, як вияв етичної самосвідомості особистості, її здатність здійснювати власне моральний самоконтроль, самостійно формулювати для себе моральні обов'язки, вимагати від себе їхнього виконання і здійснювати оцінку своїх вчинків, лишалася у свідомості, ментальних мапах, культурі селян, але щоб жити в реаліях атеїстичного політичного режиму, її доводилося повсякчасно пригнічувати («я вже був справдешнім безбожником, але в мене лишалася потреба робити що-небудь приємне іншій людині») [458, 78]. Але, зрозуміло, щоразу приборкати це почуття вдавалося далеко не завжди («мені дуже хотілося помститися тому, хто мене образив…») [258, 24–25].

Непомітно для себе селянський загал зближувався з більшовиками, яких ще недавно ненавидів і зневажав. Щоправда, атмосфера традиційного за багатьма-багатьма ознаками села не давала змоги покінчити зі своєрідним світоглядним роздоріжжям. На місцях панувало «побутове розкладання, траплялися випадки самогубств розчарованих у житті юнаків і дівчат» [85, 4]. Але ніякі спроби комсомольських осередків, керованих партією, не могли викликати у сільської (селянської) молоді інтерес до «будівництва нового соціалістичного суспільства» [132, 33].

Отже, аби досягнути бажаного, більшовицькому режиму потрібно буде здійснити другий етап – замінити віру в Бога комуністичною ідеологією. Досягти цього вдасться шляхом здебільшого штучної соціальної імплантації

селян у такі більшовицькі середовища як армія, університет, завод, партійна діяльність. Потрапляючи до них, люди з традиційною релігійністю вже цілковито сумніватимуться у своїх антирадянських поглядах; систематично отримуючи «просвіту комуністичними науками», миритимуться з більшовиками, переходитимуть на їхню платформу.

Провівши дослідження, автор пропонує наступне: зруйнувати традиційну релігійність українського селянства більшовикам вдалося завдяки тому, що вони використали методи грубого насадження атеїстичного світогляду, масового (тотального) насилля над людьми – передусім морального, а синхронно й фізичного. Перелом стався тоді, коли розпочалася відмова селян від віри в Бога. Своєрідною гарантією незворотності боговідступництва на користь комуністичній ідеології можна вважати знищення історичної основи світосприйняття – самої традиції. При цьому, попри ідейну «переконливість», радикалізм і жорстокість дій атеїстичної влади, віра селян у Всевишнього не була подолана остаточно, як і ідеї комунізму «не проросли» в головах людей на рівні глибоких знань марксизму-ленінізму. Радше формувався своєрідний ментально-світоглядний гібрид, у якому місце Господа Бога посів партійний вождь.

4.3. Селяни стають радянськими людьми: релігійний аспект

За вихідне положення дослідження в цій частині дисертації приймаємо, що відмова, а точніше позбавлення людей традиційної релігійності (ширше – традиційної свідомості) в її повсякденному розмінні означала радикальну зміну характеру усталених уявлень і емоційних утворень – звичок, звичаїв, образів, установок, настроїв, почуттів, переживань. Очевидно, що тут має йтися і про процес рішучого та докорінного оновлення фрагментарної інформації про канонічні конфесійні засади, знакові системи релігії, які в традиційному

суспільстві існують, як правило, на раціонально-прагматичному рівні усвідомлення. Такі пертурбації не можуть не охоплювати умовно глибинні внутрішні (психологічні) та зовнішні (соціальні) сфери.

І ще. Коли мова заходить про українське селянство Наддніпрянщини епохи модерності, то аналіз їхньої адаптації до власне модифікованих суспільних відносин варто розпочинати щонайпізніше з процесів другої половини XIX ст. А ще треба зважати, що той попередній досвід був засвоєний не так кількома поколіннями самих сільських мешканців, як тими інтелектуалами та почасти державними службовцями, яким випало управляти, моделювати, осмислювати, зрештою творити модерний світ села. Причому роль чиновництва, незважаючи на те, що воно часто зловживало своїм посадовим становищем із метою отримання особистої користі, була особливо значною. Конкретніше вона виявлялася в тому, що саме управлінцям різних рівнів випала історична доля справді радикально модернізувати українське село.

До сказаного треба додати, що автор не розглядає центральне, регіональне та місцеве чиновництво як щось абсолютно уніфіковане й однотипне, особливо коли йдеться про його соціально-психологічну характеристику. Справа в тому, що більшовицький переворот, що відбувся в жовтні 1917 р., покликаний був докорінно реорганізувати бюрократію як у сенсі індивідуального (персонального) представництва, так і панівних у її середовищі ідеологічних і світоглядних засад. Такому оновленню, самому радикальному методу його проведення випало стати історичною передумовою швидкої трансформації селян у радянських людей, і ключовою обставиною тут будуть насправді революційні зміни у сфері релігійності.

За всієї можливої подібності, яку у звичній для себе манері вождь В. Ленін, а за ним і вся більшовицька номенклатура називали «пережитком» («старим держапаратом»), виокремимо той помітний радикалізм у намірах змінити світ, що не пройшов повз увагу дослідників [335, 784]. У наукову літературу, публіцистику, не кажучи вже про пропагандистські тексти, він увійшов під

назвами «великий перелом», «революційні перетворення», «соціальна інженерія», «велика селянська війна» та ін. [340, 305] У сучасній українській історіографії цій проблематиці певну увагу приділяють С. Кульчицький, О. Удод, О. Ганжа, С. Дровозюк, Г. Капустян, Ю. Присяжнюк, С. Корновенко, С. Маркова, С. Калінкіна, Н. Бем, О. Єрмак, Н. Романець, Г. Костюк та інші дослідники [323, 37–39]; серед зарубіжних науковців провідне місце належить італійському вченому А. Граціозі [455], американському соціологу Дж. Скотту [415], англійському історику Е. Вілсону [460–461]. Утім, у працях цих фахівців релігійний аспект модернізації селянства все ж помітно поступається соціально-політичним і загальноісторичним (історіософським) пріоритетам, а сам антропологічний феномен «радянська людина» не чітко помітний на тлі репрезентації тих експериментів-катаклізмів, від яких справді дуже потерпало селянство.

Тож формулюючи локальну проблему дослідження «заключного» етапу трансформації релігійності українського селянства, пропонуємо наступну робочу гіпотезу: історична зміна (модернізація) релігійності (свідомості) селянства Наддніпрянщини 1920-х – початку 1930-х рр. відбувалася під потужним політичним тиском панівного комуністичного режиму; вона мала кілька етапів і різні форми, ключовою з яких виправдано вважати справді докорінну зміну соціального середовища на селі, що включало в себе весь комплекс традиційних відносин – політичних, правових, господарських, психологічних та ін. А головне, повинні були змінитися (як один і етапів модернізації) політична кон’юнктура та соціальна структура суспільства, у результаті чого – постати прошарок односельців, котрі вирізнялися б тим, що не тільки сприйняли нову реальність, а й заходилися навертати в неї решту, тобто більшість селян.

Оскільки завдання полягає в тому, аби в аспекті відповідної трансформації релігійних вірувань простежити процеси «швидкої» модернізації свідомості тієї більшості українського селянства Наддніпрянщини, яка лишалася мешкати в

селах, то спочатку проаналізуємо епізод, який допоможе краще збагнути сутність цього явища. Він засвідчує, що для того, аби селяни стали колгоспниками, радянськими людьми, влада насамперед змінювала їхній статус (становище) [128, 2]. Впливаючи в такий (соціальний) спосіб на масову свідомість людей, вона заручалася підтримкою самих селян, бо індивідуально кожна особа тепер ніби потрапляла в залежність не тільки від самої влади, чинного законодавства, репресивних органів, а й самого сільського колективу. У квітні 1931 р. газета «Безвірник Одещини» писала про одну з місцевих артілей(комун): «Тут є зернове товариство, три СОЗи і артіль «Перемога», що недавно перейшла на статут комуни. Поруч з цим є церква, а в ній піп Григорьєв, відвертий контрреволюціонер, п'яний з амвону оголошує промову, що мовляв 14 років живемо без старого миру, а людям від цього не покращало. Справу про нього передали до ДПУ. Є ще молитовний будинок баптистів. Баптистські активісти Конотопенко Харитон та Лебедєв Михайло намагаються поширити свій вплив на всю масу села і зокрема на молодь. Але це їм не вдасться, бо… партія добре розгорнула свою роботу. За баптистами залишилося кілька міцних середняків і куркулів. Молитовний будинок тепер передають комуні «Перемога»» [128, 2]. Позбавлених «матеріальної бази» вірян легко було якщо не схилити до безвірництва, то принаймні змусити публічно визнати «атеїстичну правду».

Конкретизуючи проблему «радянізації селян», додамо, що наразі йдеться про ту масу селянства, яка не сприйняла ідеологію наукового комунізму «немов від народження», а навпаки – як продукт діяння «свого роду майстрів комуністичної брехні», й при цьому сама не поповнювала ряди більшовицької партії [132, 43]. Водночас була спроможна бачити й адекватно оцінювати неосвіченість і грубість новоспечених комуністів, що отримали владу над людьми й чванилися, де тільки могли, своєю партійністю, навіть більше, вважали й позиціонували себе істотами «вищої породи» [106, 14]. А ще ця більшість («простий народ») краще розуміла більшовицький лексикон, який, як

не дивно, виявився набагато складнішим для критичного сприйняття тими людьми, котрі перманентно слухали партійну пропаганду, навчалися її премудростям у початкових школах, робфаках, інститутах. «Згідно цього лексикону, – писав у своїх спогадах Д. Гойченко, – потрібно було розуміти все в лапках, тобто навпаки. «Правда», яку проголошували більшовики, насправді майже завжди засвідчувала стовідсоткову брехню. Так зване «добро» означало найстрашніше зло. «Свобода» вказувала на рабство й терор та ін.» Лише збагнувши цю мову дезінформації та інсинуації, «я отримав, – доповнював Гойченко, – дуже простий і точний критерій для розуміння всього, що відбувалося…» [132, 43].

Тож, маємо підстави вважати, що комуністичну ідеологію та політику сільський віруючий простолюд сприймав набагато достеменніше, відтак і точніше її оцінював за тих односельців, яким випало поповнювати ряди урбанізованих, освічених верств, не кажучи вже про вихованих політичним середовищем прорадянських активістів. Хоча, зрозуміло, це не давало миттєвого позитивного результату, бо осмислено розуміти явище ще не значило своєчасно й ефективно діяти згідно з його логікою чи всупереч їй. До того ж чимало «розселянених» невдовзі поповнювали ряди войовничих гнобителів свого стану, тоді як «роль усталеної демократичної інституції – сільського сходу, незважаючи на традиційно вільнолюбні настрої їхніх учасників, зі схожою динамічністю нівелювалася» [422, 41].

Селяни, як репрезентанти історичного сформованого, самобутнього соціокультурного світу, глибоко розуміли життя. У 1920-х рр., тобто з утвердженням більшовицького режиму, вони добре відчували й бачили, як воно змінилося. Мали щодо тих змін свої оригінальні пояснення. Проте самі інновації, у тому числі у сфері віри в Бога, давалися їм далеко не так однозначно, як це відбувалося в уявленнях усе тих же «міських мешканців, інтелектуальних поясненнях освічених прошарків населення» [34, 2].

З-поміж іншого, селяни досить адекватно мислили політичний момент, адже добре розуміли, до кого реально перейшла влада і як вони, ці нові «правителі світу», її використовують. Провівши ретельний компаративний аналіз, маємо підстави вважати, що численні порівняння між релігійно-світоглядними уявленнями селян 1920-х рр. про колишніх (царських) та нинішніх (більшовицьких) можновладців були не на користь других. І не лише тому, що минуле люди традиційного суспільства зазвичай романтизували, а через те, що сьогодення їм завжди здавалося «більш несправедливим і жорстоким» [422, 49]. Справа в тому, що атеїстична комуністична система просто вражала селян (як усе ще віруючих людей) своїм цинізмом і все тією ж повсякденно-побутовою брутальністю. Це був той випадок, коли минуле як «краще» не згадувалося взагалі чи спадало на думку досить рідко, тоді як «гірше» повсякдення осуджувалося раз по раз. І відбувалося це на тлі й у контексті формування, подальшого наступального вдосконалення брехливої пропагандистської системи.

З огляду на помітний консерватизм самобутньої «народної правди», нова влада прагнула добитися від її суб'єктів зворотної реакції: партійним функціонерам, цим ідеологічно переконаним у своїй правоті «людям у шкірянках» дуже вже хотілося, аби все невдоволення селян було спрямоване на «ненависне минуле», сучасне ж мало поставати в їхніх уявленнях/вірі як суцільне добро, такі собі перші кроки до світлого майбуття, хоча й із «тимчасовими труднощами» [335, 784]. До речі, замовчувані режимом, а якщо й визнані, то з тією ж пропагандистською метою.

Загалом ставлення населення українських сіл до більшовиків, а особливо до комуністів єврейської національності, було вкрай негативним. Із цього приводу Ю. Присяжнюк зазначає, що «через цю причину в перші пореволюційні роки український комуністичний уряд Харкова навіть не спромігся отримати даних про розміри зібраного врожаю» [400, 121]. Їздити ж сільською місцевістю з подібними завданнями новоявленим чиновникам

лишалося справою небезпечною. Не дивно, що в окремих районах Наддніпрянської України загони місцевої самооборони від радянської влади, цього «нового експлуататора народу», вимушені були діяти аж до кінця 1920-х років [89, 3].

Як же так трапилося, що вороже ставлення селян до комуністичних (атеїстичних) ідеалів, більшовиків як таких, не стало на заваді модернізації їхньої свідомості? Причому настільки радикальної, що ми маємо підстави вести мову про фактичне припинення свого існування традиційної релігійності як такої, а про селян, як історичну спільноту, що «пришвидшеними темпами» модифікувалися на радянських людей [90, 7].

Відповідь на це питання розпочнемо з констатації того відомого факту, що Ленін, коли заходився «будувати» соціалізм/комунізм, чудово розумів труднощі, які стояли перед країною. Зокрема й у кадровому питанні. У чомусь можна навіть погодитися з думкою «пролетарського вождя», що у той час більшовицьким чиновникам «бракувало цивілізації» [331, 798]. Проте навіть основне завдання боротьби з бюрократією («з найбільшою економією вигнати зі своїх суспільних відносин всякі сліди будь-яких надмірностей») не отримувало належної підтримки, оскільки завжди Ленін підпорядковував його «важливішому», на його погляд, питанню – політичним цілям: «Ми повинні постаратися побудувати державу, в якій робітники зберегли б своє керівництво над селянами…» [331, 798]. І, як не дивно, не вбачав у цьому загрози творення «царства селянської обмеженості». Очевидний парадокс, який тут легко помітити, він пояснював так: головний пріоритет суспільного поступу більшовики вбачають у «розвитку нашої великої машинної індустрії.., електрифікації…» [331, 799]. Отже, ідейно-політичною передумовою трансформації українських селян на радянських людей було прагнення войовничо-налаштованої атеїстичної влади будь-якою ціною підпорядкувати їх завданням створення індустріального суспільства з, як би ми сьогодні сказали, «соціалістичним обличчям». І тому формальних логічних розмислів для

розуміння взаємин режиму й «народу» тут явно бракує. Тим більше, що вони часто суперечили реаліям селянського повсякдення.

Сприймаючи й усвідомлюючи життя в параметрах бажаного комфорту та небезпек, сільські люди бачили, що «влада робітників і селян», яка, нагадаємо, утвердилася на теренах Наддніпрянщини на початку 1920-х рр., поступово, але неухильно стає для них більше й більше загрозливою. У період «мирного» непівського десятиліття це було однією з головних причин, чому вони починали сторонитися «своєї диктатури». На сходках сіл, де «від діда-прадіда відчувалися козацькі вольності, демократичні форми вирішення будь-яких конфліктів і непорозумінь», тепер лунав «грубий оклик чужомовного начальника-невігласа» [442, 61]. При цьому нова влада, до якої так і не сформувалася силоміць нав'язана довіра (від моменту встановлення свого режиму більшовики намагалися переконати селянство Наддніпрянщини в тому, що їх по-справжньому зможе захистити лише «радянський робітничо-селянський уряд»), вершила свавілля, керувалася власними ідеологічними переконаннями, нерідко нехтувала «елементарними законами логіки та буквою бодай примітивного закону» [442, 60–61]. Кінцевою метою такої політики «було перетворення колись вільнолюбивого, самодостатнього й гордого українського хлібороба в слухняну, перелякану й бездумну істоту, яка здатна буде виконувати все, що накаже партія більшовиків» [442, 63].

Здебільшого неграмотні сільські люди ставилися до місцевих комуністів зневажливо – це був наслідок принесеного Москвою на штиках гвинтівок нового ладу, який своїм «соціальним складом» неприємно нагадував нещодавнє минуле [91, 7]. Вони ж, посадовці, найбільше надокучали тим, що у перші ж місяці-роки перебування при владі заходилися обліковувати всі статки та можливості господарів – від площ орних земель, випасів, наявності та кількості худоби й птиці до криниць і церковного майна. Не додавало авторитету комуністам і зобов'язання місцевих управлінців вести всю документацію російською мовою. Незважаючи на такий «соціалізм», у людей об'єктивно

виникала потреба в співпраці з владою [92, 2]. Причиною могло бути бажання подолати суцільну розруху, що була викликана Жовтневим переворотом 1917 р., війнами та звичайним бандитизмом – численними грабунками й крадіжками, убивствами. Більшовицька влада реагувала на такі виклики в дусі «боротьби з класовими ворогами». Інколи спійманого на місці злочинця «знищували без усякого суду» [442, 29].

Треба наголосити, що багатьом селянам подобалася така рішучість. Продовжуючи вірити, але вже «новим богам», вони думали тепер набагато рідше про християнську любов і покаяння. Отже, попервах існували підстави для компромісів. І підґрунтям такої готовності нерідко були ті ж таки традиційні релігійні уявлення та, відповідно, релігійно-церковний практичний досвід.

Показово щодо християнських уявлень і поглядів виглядала ситуація з доброчинністю. Ось цікавий факт: «на початку січня 1922 р. в Ніжинському повіті було організовано збір коштів і продуктів на користь хворих і поранених червоноармійців» [442, 34–35]. Водночас, у березні того ж року подібна акція торкалася російських військовополонених у Польщі. В обох випадках місцеве селянство активно долучилося до збору пожертв. Така поведінка «людей від плуга» свідчила про їхню «доброту до ближнього», незважаючи на те, що в ній прогладилася очевидна політична наївність.

Більшовики сповна користувалися тією наївністю, а принагідно посилювали тиск. Починаючи з 1929 р., вони оголосили наступ на релігію, заодно – на «забобони та темряву» [182, 3]. Переможним результатом для партійної номенклатури вважалося поповнення рядів селян-безвірників. Про це йшлося, зокрема, у статті, що вийшла в друці під промовистою назвою «Безвірнику, в атаку!»: «Нам треба повести рішучу боротьбу з примиренським ставленням до релігії збоку радянських і громадських організацій. Одним із основних завдань антирелігійного наступу повинна стати боротьба за кількісне

й якісне зростання спілки войовничих безвірників на масову, многомільйонову войовничу організацію атеїзму» [182, 3].

Міфологізуючи сам характер переслідування політичних цілей, більшовики вдавалися до ідеологічних ярликів, аби будь-що психологічно впливати і на своїх чергових «класових ворогів», і на селянський загал як такий. Духовенство фігурувало в їхній пропаганді як «попи», частина ж селян, які зберігали вірність протестантським християнським цінностям та самій вірі, – «сектанти». Це була поширена практика, і вона давала помітний політичний ефект. Справа в тому, що в боротьбі «за маси» для більшовиків важливо було ідейно й організаційно «розколоти селянство», тобто аби здолати його, протиставити одну частину іншій [566 та ін]. І релігійність тут давала серйозні підстави для такого політичного шарлатанства. Люди емоційно сприймали очевидні чи зовсім надумані суперечності, тоді як режим пропонував надзвичайно «світлі й райдужні» перспективи. У моменти загострення політичної ситуації початку 1930-х рр., коли вкотре звучало питання «хто кого?», влада так окреслювала свою позицію: «Попи та сектанти чинять шаленний опір будівництву соціалізму, бо знають про свою неминучу загибіль. Через це ми повинні рішуче боротися з релігією. На кожному кроці трудящі повинні памятати, що боротьба проти релігії – це є боротьба за соціалізм» [127, 1]. Ось так – не більше, ні менше. Протиставивши соціальний аспект буття («трудящих») сакральному («релігії», «віруванням»), більшовицький, на той час уже фактично тоталітарний режим не лишав селянству вибору [93, 4]. Ситуацію пом’якшувала хіба що та обставина, що його влаштовував той же такий соціальний, точніше соціально-політичний аспект такої свідомісної модифікації.

Сказане, безперечно, не означало, що з позиції високих моральних принципів більшовицький режим ніс виключно зло, аморальність та духовну руїну, тоді як традиційна релігійність позначалася виключно позитивними характеристиками. Радше так: атеїстичні погляди, як носії своєрідних

(безбожних) цінностей, помітно посилювали ті індивідуальні негативні риси «традиційно-релігійних» селян, які мали місце й раніше [401, 55]. Вони сприяли зростанню рівня бездуховності, цинізму та жадібності, які так добре простежуватимуться в ситуаціях реквізиції майна («розкуркулення»), арештів. Для кращого розуміння проблеми наведемо фрагмент спогадів Л. Присяжнюк, датовані 2013 р., які містять мемуарні сюжети 1920-х – початку 1930-х рр.: «…Мій дід (селянин. – Р. О.) Кононюк Потап, був віруючим. Писав книжки. І про віру, і про життя… Я чула, що він був першим головою сільської ради в Павлівці (нині село Жашківського району Черкаської області. – Р. О.). Але… більшовиком не був, просто коли зайшла радянська влада, треба було комусь щось робити, тож і підшукували авторитетних людей із місцевих. Тих комуністів у селі взагалі могло тоді не бути… Згодом самі ж більшовики його й заарештували. Тюрма була у Звенигородці. Били його, аби він визнав провину, але це був наклеп. Люди з села за нього заступалися.., проте даремно. О 3-й годині ночі вони його розстріляли, а вранці об'явили, що рішення «відпустити» запізнилося… Перед розстрілом дідові дали останнє слово й він сказав: «Братики, ви ж мене даром убиваєте, я ні в чому не винуватий». Попросив дві-три хвилини, щоб звернутися до Бога й помолився. Люди казали, що він був баптистом…» [217, 64–66].

Отже, до початку 1930-х рр. наддніпрянські селяни ставали радянськими людьми. При цьому вони отримували назву «українські» за, так би мовити, етнічною ознакою. З погляду їхньої старої/нової ідентичності фактично це було своєрідне поєднання способу сприйняття людей традиційного суспільства та насильницьких форм і засобів сталінського «великого перелому», тобто форсованої колективізації включно з регламентацією всіх сфер життя, ліквідацією заможного селянства («куркульства») як важливого в соціальній структурі села прошарку населення, Голодомором 1932–1933 рр. Втрата традиційної релігійності відбувалася на тлі загальної суспільної модернізації, що добре помітно в історично новому типі сільської людини – колгоспникові.

Якщо в аграрному суспільстві селяни дотримувалися релігійних традицій, тісно й безпосередньо пов’язаних із працею в сільському господарстві, то тепер, в «індустріальному», до того ж у такому, де політичний режим сповідував атеїстичну ідеологічну доктрину, вони вимушені були мінімізувати свою залежність від цих традицій, але при цьому не позбувалися їх цілком. Це відбулося тому, що, з одного боку, влада унеможливила для селян будь-яку ідейно-світоглядну альтернативу такому вибору, з другого, своєрідну перспективу пропонувало їм саме індустріальне суспільство з його механізацією, агрономією, ветеринарією, медициною, радіотрансляцією, транспортною інфраструктурою та ін. Селянам випало пережити своєрідний стрес, складовою якого було нищення почуття людської гідності (у науковій літературі та публіцистиці цей процес ще називають «позбавлення почуття господаря», проте ми вкладаємо в нього дещо інакший, релігійно-світоглядний контекст, ширше – антропологічний). Традиційні релігійні вірування не могли встояти, бо «безбожне життя» не лише і навіть не стільки «звільняло» людей від обов’язків перед Всевишнім, скільки репресувало їх, аж до масового, місцями поголовного винищення «винних і невинних» Голодомором 1932–1933 рр.

Своєрідною субкультурою, яка поставала на ґрунті цих своєрідних суспільних мутацій, були окремі індивіди й навіть цілі групи людей, для яких віра у Всевишнього (чи, навпаки, відсутність такої) була лише своєрідною ширмою, аби отримати ті чи інші соціальні пільги, преференції. Є підстави стверджувати, що загальний рівень моралі «околгоспнених» селян помітно знизився.

ВИСНОВКИ

Релігійність українського селянства Наддніпрянщини другої половини XIX – першої третини XX ст. як пізнавальна проблема тривалий час не цікавила істориків, насамперед вітчизняних, бо в умовах панування методології матеріалістичного розуміння історії вона вважалася ненауковою і навіть суспільно шкідливою. Ситуація змінилася в останні десятиліття, коли в українській історичній науці запанував плюралізм парадигм і, відповідно, дослідники почали цікавитися «паралельною історією», тобто внутрішнім світом людей, їхніми уявленнями й підсвідомим (ментальним). Помітно активніше в цій сфері наукових пошуків попрацювали релігієзнавці, для яких проблеми релігійності визначені самим предметом їхньої спеціалізації. Історичний аспект цього явища лишався недостатньо з'ясованим, що, сукупно з підвищеним інтересом до релігійно-церковних питань у сучасному суспільстві, актуалізує тему пропонованої дисертації.

Джерельна база дослідження достатньо репрезентативна. Вона представлена неопублікованими матеріалами фондів кількох центральних (м. Київ) та обласних архівів України, Російського державного історичного архіву (м. Санкт-Петербург). Певну їхню частину вперше введено до наукового обігу. Залучено також збірки та окремі видання етнографічних матеріалів, опублікованих документів, спогадів, епістолярій, періодичних видань, серед яких варто виділити публікації в профільних церковних часописах. Значну користь дослідженню дали сюжети художньої літератури та світлини, які відбивають релігійний світ українських селян кінця XIX – першої третини XX ст. Досить активно автор використав матеріали, що їх розміщено в Інтернет-ресурсах.

Для наукового трактування релігійності українського селянства Наддніпрянщини другої половини XIX – першої третини XX ст. використано базове поняття традиційності, яке, втім, не означає закостенілості. Протягом історичного відтинку часу, що його досліджено, релігійність, як традиційне явище, помітно еволюціонувала, але при цьому зберігала свою культурну цілісність. Ключовою ознакою цієї цілісності визнано саме тогочасне суспільство, репрезентоване сільськими, патріархальними за своїми життєвими нормами устоями. Кажучи докладніше, українське селянство Наддніпрянщини, зазнаючи потужного впливу економічних, соціальних, політико-правових, власне культурних (зовнішніх) впливів, при цьому дещо модифікуючи свій внутрішній світ та, принагідно, соціально делегуючи зі своїх рядів тисячі осіб, лишалося тим фундаментом традиційного укладу, якому не судилося радикально змінитися аж до більшовицького політичного експерименту. У цьому контексті, якими б уряди-годи радикальними й масштабними не виглядали процеси соціальної мобільності селянства, тобто його фермеризації, революціонізації, отримання освіти чи, скажімо, кооперування (надто активізованих на початку XX ст.), фактор релігійної самобутності та культурної цілісності лишався домінуючим. Щоправда, така категоричність не означає, що процеси, які відбувалися в житті селянства, у його уявленнях та віруваннях, нічого не змінювали принципово. Ті соціально-політичні та мілітарні потрясіння, що випали на долю українського селянства в перші два десятиліття XX ст. уже містили ознаки модерної незворотності в уявленнях, поглядах та ідеалах людей. Історія ніби давала селянству шанс або «самостійного вибору», або «бути обраним кимось». Саме через потужний чинник традиційності українські селяни в масі своїй не пішли першим шляхом, а виявилися залежним від другого.

Досліджуючи релігійність як традиційне явище, тобто рудимент свідомості селянства – репрезентанта традиційного суспільства конкретного історичного періоду, враховано цілий спектр відповідних психологічних рис

(ментальних характеристик). Скориставшись доробком психологів та інших гуманітаріїв, до таких доречно віднести знання про життєвий досвід представників селянського соціуму, низку повсякденних практик, зокрема релігійних, морально-етичних, естетичних, політичних, правових та ін., а також відповідних компетентностей, які узгоджені з загальними ритмами історичного процесу, ґенезою конкретних особистостей і всієї верстви. Як певний конструкт у межах своєї історичної епохи, релігійність українського селянства не могла зникнути, допоки існуватиме сама епоха, притаманні тогочасним людям відповідні засоби та прийоми політичної, соціально-економічної, комунікативної, міфологічної, ментально-світоглядної та морально-естетичної соціалізації. На емпіричному рівні йдеться про рефлексії та манери поводження селян, зумовлені стереотипно-стійким бажанням триматися віри дідів-прадідів.

Трансформація релігійності українського селянства Наддніпрянщини відбувалася за складною історичною траєкторією, що було спричинено й визначено, з одного боку, характером самого явища, з другого, такими ж непростими за своєю природою та динамікою змін суспільними процесами, які ми назагал окреслюємо поняттям «модернізація». Під час дослідження релігійності, цього рудименту свідомості селянства, враховано цілий спектр відповідних психологічних рис і ментальних характеристик. До таких віднесено життєвий досвід людей, їхні повсякденні практики, а також відповідні компетентності, які узгоджені з ритмами історії, ґенезою конкретних особистостей, гуртів і всієї верстви. Як певний соціокультурний конструкт, релігійність селянства не могла зникнути, допоки існувала сама епоха, притаманні її представникам відповідні засоби та прийоми соціалізації.

Стійкість віри, вірувань наддніпрянських селян була тісно пов’язана з панівними формами ідентичності. Власне ідентичність, яка виражала ідею постійності, тотожності, спадкоємності індивідів та їхньої самосвідомості, чи не найкраще репрезентувала цю властивість. Знання канонічних релігійних

норм селянами завжди мало поверховий характер, тому серед них існував свій кодекс справедливості та манер поведінки, що був тісно переплетений із язичництвом. Це стосувалося: релігійної ідентичності та деяких звичаїв, пов'язаних із хрещенням дітей і відспівування покійників; ідентичностей селянина-працівника та сприйняття/ставлення його до приватної й державної власності; етнокультурної (національної) ідентичності селянина, його гендерних уявлень та ін.

І все ж, під впливом глибоких модернізаційних змін відбувалося своєрідне витіснення з уявлень і почуттів найбільш патріархального, «природничого» сприйняття, а його місце поступово займали образи подій, явищ, процесів, які були пов'язані з руйнуванням основ традиційного й утвердження модерного суспільства. У комунікації з «новими людьми» (агрономами, ветеринарами, лікарями, землемірами), дещо згодом – революціонерами, селяни пізнавали для себе щось нове, інколи настільки незвичне, що воно викликало невпевненість і острах, однак питома самоідентичність, відповідні їй усталені релігійні вірування допомагали «витримати випробування». Там, де селяни виявляли свою індивідуальність, їхня релігійність набагато менше кореспондувалася з тогочасною офіційною ідеологією, характером богослужінь РПЦ.

Характер дореволюційної еволюції релігійних уявлень та вірувань українського селянства, як ми розуміємо цей процес до великих історичних потрясінь першої третини ХХ ст., визначався характером і ритмами їхньої пореформеної трансформації. У дисертації враховано зовнішні впливи на внутрішній світ селянства, а це насамперед глибокі зміни в соціально-економічному житті, політизований тиск візантійського за своїм характером офіційного (одержавленого) православ'я, також достатньо потужний виклик протестантизму з його ідейно-строкатими тенденціями. На думку автора, саме протестантизму судилося посилити ідейно-богословське підгрунтя вірувань українського селянства, принаймні локально, тобто певної його частини.

Показово, що до кінця XIX ст. його поширення було здебільшого пов'язане з селом, його мешканцями. У цьому ж відношенні важливо відмітити роль «зачинщика» «українського штундизму» – колоністів. Зі значним перекосом у бік традиційного православ'я протягом другої половини XIX – початку XX ст. (до 1914) у сільській місцевості підросійської України по суті існувало два християнські світи. Їхній взаємовплив помітно активізував «пошук» Христової істини, проте не призвів до реформаторських змін. У цьому простежується чергове «половинчасте рішення історії» в такому важливому питанні як віросповідання, що зайвий раз засвідчило оригінальність геополітичного (фронтирного) становища українських земель, відтак і свідомості та ментальності їхніх мешканців.

Маємо підстави стверджувати, що в історичних умовах модернізації українського суспільства, яка для тогочасної землеробської людності набула стійкого й незворотного процесу, релігійність були приречена на зміни. Це, щоправда, не означало обов'язкову змінність конфесії, і навіть майбутнє залучення до атеїстичних поглядів виглядало явищем далеко не закономірним. Більше того, спираючись на новітні теоретичні підходи, наголошуємо, що й секуляризація (як складова модернізації, зокрема в царині наукових знань та інтерпретацій) була далеко не ортодоксальним явищем тих пертурбацій. Проте, якраз протягом другої половини XIX – початку XX ст. було вперше серйозно порушено традиційну релігійність українського селянства Наддніпрянщини. Це відбувалося в той спосіб, що вагомої модифікації зазнавала сама свідомість людини аграрного суспільства. Селяни вимушено, хоча й зазвичай не цілком усвідомлено, змінювали ціннісні орієнтири, як могли адаптувалися до нових реалій. На наш погляд, це дає підстави вести мову про появу сільської людини, яка мала дещо модифікований тип релігійності, у якому Бога було «порівняно менше».

Масштаби змін, які ми окреслюємо модерною трансформацією суспільства, їхній докладний аналіз/синтез дають підстави вважати, що в

цьому відношенні релігійність переживала перманентну кризу. Особливо, якщо зважити, що зростаючі в селян запити (не належно рефлектовані думкою) не завжди, а чим далі, тим менше, отримували своєчасні й якісні відповіді. Більше того, їхній пошук у межах можливостей усталених православних вірувань і церковних традицій частенько вже не відповідав інноваційним на той час і прагматичним, і духовним потребам.

Революційна зміна релігійності зумовлювала й водночас була складовою глибоких культурних пертурбацій, які позначилися не лише на поглядах, свідомих і позасвідомих рефлексіях, а й історичних перспективах українських селян, як представників конкретного соціуму. Брутально-насильницька руйнація релігійності підважила культурні основи життя людей, поставила на порядок денний проблему «кимось визначених» історичних перспектив. Більшовики бачили її в будівництві комунізму. Вони знищили релігійно «правильні» наміри й моральні уявлення, що завадило протидіяти духовному й соціальному безладу. Своєрідним наслідком стала поява подвійної-потрійної моралі, яка існуватиме довгі десятиліття. Власне вона буде тим етичним чинником, який «моралізує» радянську дійсність, продовжить її вік. Селянство ж, яке ми ідентифікуємо як традиційне (до-колгоспне), не спроможне було самотужки зберігати й відновлювати релігійність у широкому суспільному, на рівні визнаних громадських практик значенні. Гуманне та мудре існуватиме на тлі повсякденного сільського буття, виявлятиме себе насамперед в кризових і небезпечних життєвих обставинах. Саме в такому форматі зберігатиметься розуміння латентного, трансцендентального порядку, усвідомлення присутності в житті кожного селянина (колгоспника) вищого Господнього порядку.

Традиційна релігійність селянства, як емоційне та інтелектуальне «наповнення» свідомості, виконувала низку важливих функцій, здебільшого морально-естетичного, а нерідко й емоційного характеру. З певними застереженнями можна засвідчити, що саме релігійність створювала відчуття

такого важливого для кожної сільської людини відчуття як святковість. З приходом до влади більшовиків ситуація почала змінюватися. Комуністичний експеримент, теоретично вибудуваний як ціла історична епоха, мав обов'язково ґрунтуватися на оновленій історичній свідомості. Радикальна зміна світосприйняття та світорозуміння, неодмінно супроводжувалася б ідеологічною, пропагандистсько-просвітницькою роботою, але також перманентними індивідуальними потрясіннями морально-психологічного характеру. Автор вважає, що з огляду на таку обставину, усталене в історіографії та дидактичній літературі бачення історії наддніпрянського села 1920-х – початку 1930-х рр. як нібито мирного («непівського») періоду, не витримує критики. Перед тим, як втратити право на одноосібне землекористування, приватне господарювання, зазнати на собі інші прикрощі «великого перелому», українське селянство мало постраждати в царині релігійній – болісно відмовитися від віри у Всевишнього.

Перехід релігійності (свідомості) українського селянства на засади світськості й атеїзму відбувався багато в чому відмінно від тих тенденцій, які були характерні еволюційній модернізації. Схожість же була в тому, що в обох випадках спостерігалося відчутне послаблення «релігійного імпульсу» свідомості, а сенс людського існування починав асоціюватися зі сферою господарства та споживання. Подібність також виявлялася в розумінні щастя як результату задоволення чуттєвих поривів, відповідних уявлень і похідних від них переконань. Формувався світоглядний стереотип, що воскресіння в плоті та наступне вічне життя – це не що інше, як давно й категорично спростований забобон. Відмінність же полягала в тому, що з приходом до влади більшовиків селянство зазнало революційного, а не еволюційного перевороту свідомості. Крім того, внутрішній світ селянства, його релігійність, включно з соціальними аспектами вираження, фактично не залежали від відкриттів у галузі природничих наук, які доводили (чи насправді так?) матеріалістичне розуміння й трактування буття. Ці відкриття впливали

на свідомість селян через посередництво політики, «репрезентантів» більшовицького режиму, які привносили зміни з притаманними їм спекулятивністю суджень, ідеологічно-світоглядною категоричністю, як правило позбавленою будь-яких сумнівів і альтернатив. При цьому комуністична догматика, заперечуючи існування душі, видимо перетворювала селян на несвідомих істот. У тому сенсі, що не визнавала за ними щонайменшого права бути суб'єктом власного життя, так би мовити, особистої життєвої стратегії. Така «несвідомість» фактично перетворювалася на своєрідну ідеологію, яка заповнювала не лише свідомість партійної номенклатури, а й самого селянського загалу.

Більшовицький режим, його політика ніби полишали в минулому релігійні вірування та поведінку, авантюрно, брутально, на засадах примітивізму та компанійщини нав'язуючи селянству небачені раніше та мало зрозумілі йому попервах цінності й ідеали. Політична перемога атеїстичної влади спричинила якщо не цілковите знищення, то досить радикальне послаблення релігійних почуттів (що може бути предметом окремого дослідження). Істотне зменшення рівня релігійності, у тому числі її декларативності, супроводжувалося відповідними змінами в ключових індикаторах соціальної поведінки, падінням суспільної моралі.

Зазнаючи такої пришвидшеної секуляризації, селяни самі перетворювалися у своєрідний засіб соціальної трансформації суспільства. У той час, коли більшовицька пропаганда, а особливо помітно на селі це було на зламі 1920–1930-х рр., «дихала комуністичним оптимізмом», більшість сільських людей вважала, що вони поринають у добу темряви й безвиході, чогось нелюдського, страшного та нещадного. Освіченість, яку влада пропонувала на місце неписьменності, неуцтву, дивним чином підважувала основи усталеного духовного життя. Власне традиційного, бо споконвічно саме традиція «тримала» й визначала свідомість людини аграрного суспільства, відтак і зміст та характер її релігійності. З руйнуванням

історичних підвалин цієї традиційності, перетворення селян на радянських людей уже не потребувало великих зусиль.

Для більшості українських селян Наддніпрянщини 1920-х – початку 1930-х рр. релігія, релігійні уявлення й почуття асоціювалися з певними етичними настановами, а їхні доктринальні й практичні компоненти мали похідне значення. Запровадивши досвід високого модернізму, російські комуністи проігнорували ці важливі чинники традиційного аграрного устрою, котрі, як випливає з контексту нашого дослідження, були спроможними на самостійну самобутню еволюцію.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ

Неопублікована джерельна база

1. Відділ рукописів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології імені М. Рильського в м. Києві (далі – ВР ІМФЕ в м. Києві). – Ф. 1–1 дод. Етнографічна комісія ВУАН. – Од. зб. 1. Проект організації фольклорної комісії при УАН у Києві. – 7 арк.
2. ВР ІМФЕ в м. Києві. – Ф. 1 – Етнографічна комісія ВУАН. – Од. зб. 239. Виноградський Ю. С. Уламки поганського світогляду. Погляд народу на деякі хвороби, 1926. – Арк. 8.
3. ВР ІМФЕ в м. Києві. – Ф. 1 – к.1. О. Ф. Кістяківський. – Од. зб. 15. Этнографические сведения, собранные в г. Хмельнике и прилежащей местности в 1892 г. (Верования и суеверия. Игры и хороводы. Обряды. Народный календар). – 16 арк.
4. ВР ІМФЕ в м. Києві. – Ф. 1 – к.1. О. Ф. Кістяківський. – Од. зб. 16. Верования о душе. – 5 арк.
5. ВР ІМФЕ в м. Києві. – Ф. 1 – к.2. Б. Д. Грінченко. – Од. зб. 1. Приказки, загадки, забобони, пісні. Записав Грінченко Б. Д. та інші особи в різних областях України, 1894–1895 рр. (рукопис). – 26 арк.
6. ВР ІМФЕ в м. Києві. – Ф. 15 – В. Г. Кравченко. – Оп. 2. – Од. зб. 96. Приказки, забобони, пісні. – 165 арк.
7. ВР ІМФЕ в м. Києві. – Ф. 15–2. В. Г. Кравченко. – Од. зб. 137в. Кравченко В. Г. Звичаєве право на Україні. – 10 арк.
8. ВР ІМФЕ в м. Києві. – Ф. 15–2. В. Г. Кравченко. – Од. зб. 96. Кравченко В. Г. Волинь. Науковий нарис (рукопис), 1921 р. – 81 арк.

9. ВР ІМФЕ в м. Києві. – Ф. 28–2. В. М. Гнатюк. – Од. зб. 30б. Гнатюк В. М. Чи слово «піп» образливе? Замітка до «Літературного наукового вісника». – 1 арк.
10. ВР ІМФЕ в м. Києві. – Ф. 3–2 – М. М. Білозерський. – Од. зб. 116. Куліш П. Нотатки, замітки етнографічного характеру, 1843. – 9 арк.
11. ВР ІМФЕ в м. Києві. – Ф. 8 – Д. І. Яворницький. – Оп. 2к. – Од. зб. 14. Приказки. 1878 – 1940 рр. – Арк. 2.
12. Держархів Житомирської обл. – Ф. Р–28. Исполнительный комитет Волынского губернского Совета рабочих, крестьянских и красноармейских депутатов (губисполком). – Оп. 6. – Спр. 16. Протокол Волынского военного совещания. Оперативные сводки Волгубчека. Переписка с СНК УССР и уездными органами уголовного розыска по борьбе с бандитизмом. – 21.11.1921 – 22.11.1921. – 189 арк.
13. Держархів Житомирської обл. – Ф. Р-5013. Державне політичне управління. – Оп. 2. – Спр. 9397. Чепури К. С. 15.02.1932 – 16.05.1932, – 25 арк.
14. Державний архів Полтавської області (далі – Держархів Полтавської обл.). – Ф. 83. Канцелярія Полтавського цивільного губернатора. – Оп. 1. – Спр. 124. О избиении крестьянами в церковной ограде священника и полицейского урядника в с. Падолках Гадячского уезда Полтавской губернии по подозрению в попытке к краже церковных ценностей, 8.04.1902–12.02.1903 г. – 66 арк.
15. Держархів Полтавської обл. – Ф. 138. Прокурор Полтавського окружного суду. – Оп. 1. – Спр. 27. Наблюдательное дело по обвинению А. Кучерявенка, Г. Колларде и И. Войнова в принадлежности к УПСР и распространении нелегального «Оповіщення 1899 р.», 23.11.1902–28.03.1903 гг. – 4 арк.
16. Державний архів Харківської області (далі – Держархів Харківської обл.). – Ф. 304. Харківська губернська земська управа. – Оп. 1. – Т. 1. – Спр. 599. Сведения о количестве учащихся, учителей и суммах, отпущенных на

содержание сельских училищ в селениях бывших государственных крестьян Харьковской губернии, 5.04.–5.08.1868 г. – 63 арк.

17. Держархів Харківської обл. – Ф. 304. Харківська губернська земська управа. – Оп. 2. – Спр. 10. Переписка о причинах, понуждающих крестьян к переселению и опросные листы переселенцев, 3.06.1916–20.06.1917 гг. – 678 арк.
18. Держархів Харківської обл. – Ф. 304. Харківська губернська земська управа. – Оп. 2. – Спр. 21. Опросные листы переселенцев, 29.07.1916–8.01.1918 гг. – 104 арк.
19. Державний архів Черкаської області. – Ф. 18. Корсунська волосна управа. – Оп. 1. – Спр. 9. Сведения о положении местных священников. – 25 арк.
20. Російський державний історичний архів у м. Санкт-Петербурзі (РДІА у м. Санкт-Петербурзі). – Ф. 1290. ЦСК МВС. – Оп. 4. – Д. 559. Ведомости о распределении населения губерний России по сословиям, 1863 г. – 141 арк.
21. РДІА у м. Санкт-Петербурзі. – Ф. 1290. ЦСК МВС. – Оп. 4. – Д. 592. Ведомости о численности и экономическом состоянии населения в западных губерниях России за 1909 г. – 45 арк.
22. РДІА у м. Санкт-Петербурзі. – Ф. 1290. ЦСК МВС. – Оп. 4. – Д. 644. Сводные ведомости о числе умерших по губерниям Европейской России на 1913 г. – 36 арк.
23. РДІА у м. Санкт-Петербурзі. – Ф. 1290. ЦСК МВС. – Оп. 4. – Д. 721. Обследование приютских заведений для презрения детей 1 октябрю 1916 г. – 86 арк.
24. РДІА у м. Санкт-Петербурзі. – Ф. 1290. ЦСК МВС. – Оп. 6. – Д. 25. Записки и статистические таблицы о распредилении по основным категориям земельной собственности в России за 1877 – 1905 гг., 1905 г. – 377 арк.
25. Центральний державний архів вищих органів влади та управління України (далі – ЦДАВО України в м. Києві). – Ф. 1. Всеукраїнський Центральний

Виконавчий комітет (ВУЦВК). – Оп. 7. – Спр. 172. Листування з райвиконкомами по розгляду скарг релігійних громад, служителів культу та окремих віруючих на дії місцевих органів влади. 24.05.1932 – 28.12.1932. – 298 арк.

26. ЦДАВО України в м. Києві. – Ф. 1. Всеукраїнський Центральний Виконавчий комітет (ВУЦВК). – Оп. 7. – Спр. 174. Протоколи пленуму Всеукраїнської церковної наради. 19.11.1931 – 21.11.1931. – 30 арк.
27. ЦДАВО України в м. Києві. – Ф. 1. Всеукраїнський Центральний Виконавчий комітет (ВУЦВК). – Оп. 7. – Спр. 175. Листування із Всеукраїнським об'єднанням релігійних громад та Всеукраїнською церковною радою про реєстрацію статуту Всеукраїнського об'єднання релігійних громад та його доповнення. 12.07.1931 – 16.11.1931. – 4 арк.
28. ЦДАВО України в м. Києві. – Ф. 1. Всеукраїнський Центральний Виконавчий комітет (ВУЦВК). – Оп. 7. – Спр. 176. Посвідчення та реєстраційні картки служителів культу. 15.01.1931 – 07.09.1932. – 150 арк.
29. ЦДАВО України в м. Києві. – Ф. 1. Всеукраїнський Центральний Виконавчий комітет (ВУЦВК). – Оп. 7. – Спр. 185. Листування з райвиконкомами про закриття молитовних будинків та використання їхніх будинків під культустанови, реєстрацію релігійних громад та обкладанням податком служителів культу, на літ. «Б» т. IV (останній). 25.02.1931 – 28.09.1932. – 81 арк.
30. ЦДАВО України в м. Києві. – Ф. 1. Всеукраїнський Центральний Виконавчий комітет (ВУЦВК). – Оп. 8. – Спр. 118. Інструкції секретаріату ВУЦВКу про порядок реєстрації статутів товариств, спілок, релігійних громад, нагляд за їх діяльністю та про порядок оподаткування їх. 11.05.1932 – 20.07.1932. – 78 арк.
31. ЦДАВО України в м. Києві. – Ф. 1. Всеукраїнський Центральний Виконавчий комітет (ВУЦВК). – Оп. 8. – Спр. 124. Відомості та

листування з райвиконкомами і міськрадами про закриття церквей та молитовень. 08.03.1932 – 14.04.1932. – 289 арк.

32. ЦДАВО України в м. Києві. – Ф. 1. Всеукраїнський Центральний Виконавчий комітет (ВУЦВК). – Оп. 8. – Спр. 125. Листування з обласним виконавчим комітетом і райвиконкомами Вінницької області по розгляду скарг релігійних громад. 05.07.1932 – 20.12.1933. – 127 арк.
33. ЦДАВО України в м. Києві. – Ф. 1. Всеукраїнський Центральний Виконавчий комітет (ВУЦВК). – Оп. 8. – Спр. 126. Листування з обласним виконавчим комітетом і райвиконкомами Дніпропетровської області по розгляду скарг релігійних громад. 25.10.1932 – 20.12.1933. – 162 арк.
34. ЦДАВО України в м. Києві. – Ф. 1. Всеукраїнський Центральний Виконавчий комітет (ВУЦВК). – Оп. 8. – Спр. 127. Листування з обласним виконавчим комітетом і райвиконкомами Донецької області по розгляду скарг релігійних громад. 26.12.1932 – 23.12.1933. – 122 арк.
35. ЦДАВО України в м. Києві. – Ф. 1. Всеукраїнський Центральний Виконавчий комітет (ВУЦВК). – Оп. 8. – Спр. 128. Листування з обласним виконавчим комітетом і райвиконкомами Київської області по розгляду скарг релігійних громад. 17.08.1932 – 29.12.1933. – 192 арк.
36. ЦДАВО України в м. Києві. – Ф. 1. Всеукраїнський Центральний Виконавчий комітет (ВУЦВК). – Оп. 8. – Спр. 129. Листування з обласним виконавчим комітетом і райвиконкомами Одеської області по розгляду скарг релігійних громад. 10.10.1932 – 13.12.1933. – 58 арк.
37. ЦДАВО України в м. Києві. – Ф. 166. Народний Комісаріат Освіти УСРР. – Оп. 1. – Спр. 819. Декрети і постанови Тимчасового робітничо-селянського уряду України і Наркомосу про відокремлення церкви від держави і школи від церкви, передачу всіх учбових закладів і театрів до відому Наркомосу, організацію Центрального агентства по постачанню і розповсюдженню друкованих творів, охорони пам’ятників старовини та з інших питань

культурного будівництва на Україні. Списки повітів і волостей України. 17.01.1918 – 15.06.19. – 85 арк.

38. ЦДАВО України в м. Києві. – Ф. 166. Народний Комісаріат Освіти УСРР. – Оп. 1. – Спр. 711. Циркуляр ЦК КП(б) про порядок вилучення церковних цінностей в фонд допомоги голодуючим. Протоколи засідань Центральної комісії по скликанню II Всеукраїнського з'їзду комнезамів, комісії по проведенню «Тижня червоної армії» та листування з комісією по перегляду установ УСРР про надсилку схеми місцевих органів Наркомосу УСРР. Типові штати Наркомосу УСРР. 04.01.1922 – 28.04.1922. – 46 арк.
39. ЦДАВО України в м. Києві. – Ф. 2. Рада Народних комісарів Української РСР. – Оп. 1. – Спр. 13. Протоколи засідань Тимчасового Робітничо-Селянського Уряду України та матеріали до них (копії). 28.11.1918 – 31.01.1919. – 188 арк.
40. ЦДАВО України в м. Києві. – Ф. 2. Рада Народних комісарів Української РСР. – Оп. 3. – Спр. 414. Справа по розгляду питання «Про скорочення особливих днів відпочинку (релігійних свят)». 29.11.1924 – 10.01.1925. – 5 арк.
41. ЦДАВО України в м. Києві. – Ф. 2. Рада Народних комісарів Української РСР. – Оп. 3. – Спр. 1142. Заява та справа до неї бувшого священника села Анастасієвки Одеського округу про надання йому посади у Київському інституті народної освіти для антирелігійної пропаганди. 12.01.1924 – 12.01.1924. – 5 арк.
42. ЦДАВО України в м. Києві. – Ф. 258. Всеукраїнська центральна комісія по боротьбі із наслідками голоду («ЦК последгол»). – Оп. 1. – Спр. 153. Протоколы заседаний Центральной комиссии по изъятию ценностей и переписка Всеукраинского бюро по изъятию церковных ценностей Госполитуправлением и другими организациями по вопросу изъятию церковных ценностей в пользу голодающих. 27.03.1922 – 14.07.1922. – 93 арк.

43. ЦДАВО України в м. Києві. – Ф. 258. Всеукраїнська центральна комісія по боротьбі із наслідками голоду («ЦК последгол»). – Оп. 1. – Спр. 323. Материалы об изъятии церковных ценностей в пользу голодающих: постановления, протоколы, выписки из протоколов, справки и.т.д. 1922/23. – 85 арк.
44. ЦДАВО України в м. Києві. – Ф. 258. Всеукраїнська центральна комісія по боротьбі із наслідками голоду («ЦК последгол»). – Оп. 1. – Спр. 360. Секретная переписка. 01.11.1922. – 31 арк.
45. ЦДАВО України в м. Києві. – Ф. 3984. Українська автокефальна православна церква (УАПЦ). – Оп. 1. – Спр. 2. Статут і протоколи Живої Церкви на Україні про заснування парафій. 1920 – 1920. – 25 арк.
46. ЦДАВО України в м. Києві. – Ф. 3984. Українська автокефальна православна церква (УАПЦ). – Оп. 1. – Спр. 5. Листування Всеукраїнської Православної Церковної Ради з світською владою. 1920 – 1920. – 62 арк.
47. ЦДАВО України в м. Києві. – Ф. 8. Народный Комиссариат Юстиции УССР. – Оп. 1. – Спр. 261. Документы об организации выполнения декрета СНК УССР об отделении церкви от государства и школы от церкви (постановления, инструкции). 03.07.1920 – 10.11.1920. – 24 арк.
48. ЦДАВО України в м. Києві. – Ф. 8. Народный Комиссариат Юстиции УССР. – Оп. 1. – Спр. 768. Циркуляры заведующего отделом Наркомюста УССР об организации деятельности губернских отделов по отделению церкви от государства. 18.08.1921 – 28.12.1921. – 18 арк.
49. ЦДАВО України в м. Києві. – Ф. 8. Народный Комиссариат Юстиции УССР. – Оп. 1. – Спр. 819. Переписка с ВУЧК об автокефальной церкви. 05.08.1921 – 07.02.1923. – 23 арк.
50. ЦДАВО України в м. Києві. – Ф. Р-5. Народный Комиссариат Внутренних Дел УССР. – Оп. 1. – Спр. 285. Материалы о деятельности отдела по отделению церкви от государства Наркомвнудела УССР. 18.01.1923 – 31.12.1923. – 95 арк.

51. ЦДАВО України в м. Києві. – Ф. Р-5. Народный Комиссариат Внутренних Дел УССР. – Оп. 1. – Спр. 2187. Материалы о деятельности ликвидационных комиссий по отделению церкви от государства при отделении Донецкого губернского и окружных исполкомов. 31.01.1923 – 04.09.1923. – 111 арк.
52. Центральний державний архів громадських об'єднань України (далі – ЦДАГО України в м. Києві). – Ф. 1. Центральный Комитет Коммунистической партии Украины. – Оп. 20. – Спр. 370. Неполная стенограмма и резолюции всеукраинских совещаний по работе в деревне. Мандаты участников совещания, разнарядка на распределение литературы по губерниям. Стенограммы выступления Г. И. Петровского на митингах мобилизованных в Красную Армию в городах Белая Церковь и Черкассах. – 25.05.1920 – 03.09.1920. – 120 арк.
53. ЦДАГО України в м. Києві. – Ф. 1. Центральный Комитет Коммунистической партии Украины. – Оп. 20. – Спр. 748. Циркуляры, инструкции, директивы ЦК РКП/б/ и ЦК КП/б/У о праздновании 4-й годовщины Октябрьской революции, партпросвещение и работе среди нацменьшинств, красноармейцев, антирелигиозной пропаганде, выполнении партийных поручений, борьбе с голодом, проведении Всероссийской переписи и др. вопросам. Список важнейших циркуляров и инструктивных писем Агитпропа ЦК КП/б/У. – 10.01.1921 – 31.12.1921. – 244 арк.
54. ЦДАГО України в м. Києві. – Ф. 1. Центральный Комитет Коммунистической партии Украины. – Оп. 20. – Спр. 995. – Циркуляр ЦК КП/б/У об изъятии церковных ценностей. Протоколы заседаний, сводки, телеграммы, письма Центральной комиссии по изъятию церковных ценностей при ВУЦИКе. – 20.04.1922 – 19.09.1922. – 42 арк.
55. ЦДАГО України в м. Києві. – Ф. 1. Центральный Комитет Коммунистической партии Украины. – Оп. 20. – Спр. 1450. – Циркулярные

письма, директивы, тезисы ЦК РКП(б), ЦК КП(б)У об антирелигиозной пропаганде и изъятию церковных ценностей. Доклады, письма Агитпропа ЦК КП(б)У, губкомов партии о проведенной работе по антирелигиозной пропаганде. Материалы выставки «Религия или наука» и о работе антирелигиозных кружков. – 02.01.1922 – 18.06.1922. – 128 арк.

56. ЦДАГО України в м. Києві. – Ф. 1. Центральный Комитет Коммунистической партии Украины. – Оп. 20. – Спр. 1646. – Циркуляры, инструкции, положения, тезисы ЦК КП(б)У по организационно-партийным, агитационно-пропагандистским, культурно-просветительным, хозяйственным и др. вопросам. Сводка циркуляров ЦК КП(б)У, изданных с января 1922 г. По март 1923 г. – 03.07.1923 – 22.12.1923. – 198 арк.
57. ЦДАГО України в м. Києві. – Ф. 1. Центральный Комитет Коммунистической партии Украины. – Оп. 20. – Спр. 1647. – Телеграммы ЦК КП(б)У о работе среди нацменьшинств, организации губотделов по делам печати, выборах делегатов на Всеукраинский съезд комнезамов, борьбе с религиозными пережитками, укреплении аппаратов губфинотделов и др. вопросам. – 27.03.1923 – 18.12.1923. – 121 арк.
58. ЦДАГО України в м. Києві. – Ф. 1. Центральный Комитет Коммунистической партии Украины. – 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 партийном клубе. Тезисы, директивы, доклады, обзоры, ЦК КП(б)У, окружкомов партии о положении церкви на Украине, деятельности окрлидвидкомов, религиозном и сектантском движении, добровольном снятии сана и др. вопросам. Характеристика членов Украинского синода, избранных собором епископов. – 27.03.1923 – 18.12.1923. – 121 арк.
59. ЦДАГО України в м. Києві. – Ф. 1. Центральный Комитет Коммунистической партии Украины. – Оп. 20. – Спр. 1819. – Переписка с

партийными органами, советскими организациями, гражданами о положении на селе в связи с выборами в сельсоветы, оказании материальной помощи коммунистам, обеспечении партийных работников курортным лечением и др. вопросам. Заявления членов партии, граждан в ЦК КП(б)У о выселке марксистской литературы, принятии в члены КП(б)У. – 02.01.1924 – 30.12.1924. – 103 арк.

60. ЦДАГО України в м. Києві. – Ф. 1. Центральный Комитет Коммунистической партии Украины. – Оп. 20. – Спр. 1839. – Резолюции, тезисы Всеукраинского совещания заведующих Агитационно-пропагандистскими отделами губокомов партии. Протоколы заседаний, резолюции широкой и узкой коллегии Агитационно-пропагандистского отдела ЦК КП(б)У. Отчеты отдела о его деятельности. Тезисы Агитационно-пропагандистского отдела ЦК КП(б)У о проведении антирелигиозной пропаганды, политико-массовой работы среди молодых членов партии и др. вопросам. – 12.01.1924 – 26.11.1924. – 184 арк.
61. ЦДАГО України в м. Києві. – Ф. 1. Центральный Комитет Коммунистической партии Украины. – Оп. 20. – Спр. 1842. – Протоколы, выписки из протоколов совещания, заседаний Всеукраинской антирелигиозной Комиссии при Агитационно-пропагандистском отделе ЦК КП(б)У, антирелигиозного семинара при Центральном партийном клубе, Устав общества распространения научных знаний среди рабочих и крестьян. – 05.01.1924 – 05.11.1924. – 54 арк.
62. ЦДАГО України в м. Києві. – Ф. 1. Центральный Комитет Коммунистической партии Украины. – Оп. 20. – Спр. 1854. – Протоколы заседаний комиссий Народного комиссариата просвещения УССР с представителями ведомств и учреждений по установлению сети Высших учебных заведений, проверке институтов и рабочих факультетов УССР. Выписки из протоколов заседаний коллегии Народного комиссариата просвещения УССР. Доклады, сводки НКП УССР в ЦК КП(б)У о

состоянии высших учебных заведений, культурно-просветительской работе на селе, предполагаемом приеме в высшие учебные заведения в 1924/1925 учебном году. – 16.01.1924 – 31.12.1924. – 96 арк.

63. ЦДАГО України в м. Києві. – Ф. 1. Центральный Комитет Коммунистической партии Украины. – Оп. 20. – Спр. 1861. – Протокол, выписки из заседаний Политбюро, Оргбюро ЦК РКП(б), Президиума ЦКК РКП(б). Переписка с ЦК РКП(б) о состоянии промышлености, работе среди молодежи, потребности Украины в фондах на 1924 – 1925 гг., проведении совещаний по работе в деревне, откомандировании партийных работников и др. вопросам. – 02.01.1924 – 30.12.1924. – 161 арк.
64. ЦДАГО України в м. Києві. – Ф. 1. Центральный Комитет Коммунистической партии Украины. – Оп. 20. – Спр. 1883. – Протоколы пленума, заседаний селькомисии при ЦК КП(б)У. – 29.01.1924 – 29.12.1924. – 25 арк.
65. ЦДАГО України в м. Києві. – Ф. 1. Центральный Комитет Коммунистической партии Украины. – Оп. 20. – Спр. 2001. – Циркулярные письма Агитпропа ЦК КП(б)У, мероприятия по агитационно-пропагандистской работе к IX съезду КП(б)У, переписка с партийными советскими органами о деятельносте агитпропов губернских и окружных комитетов КП(б)У, проведении масовых мероприятий, вопросам партийного просвещения. Выписки из заседаний Оргбюро, Секретариата ЦК КП(б)У по вопросам деятельности Агитпропа ЦК КП(б)У. – 02. 01. 1925 – 03.10.1925. – 114 арк.
66. ЦДАГО України в м. Києві. – Ф. 1. Центральный Комитет Коммунистической партии Украины. – Оп. 20. – Спр. 2002. – Планы, отчеты, информации Агитпропа ЦК КП(б)У о состоянии и проведении агитационно-пропагандистской, культурно-просветительской работы, деятельности среди национальных меньшинств. Протоколы заседаний

коллегии Агитпропа ЦК КП(б)У и совещаний при нем. – 11.02.1925 – 19.12.1925. – 152 арк.

67. ЦДАГО України в м. Києві. – Ф. 1. Центральный Комитет Коммунистической партии Украины. – Оп. 20. – Спр. 2003. – Выписки из протоколов заседаний Политбюро, Оргбюро, Секретариата ЦК КП(б)У по вопросам партийного просвещения, работы партийно советских школ, курсов, подготовке пропагандистских кадров. – 11.02.1925 – 28.10.1925. – 88 арк.
68. ЦДАГО України в м. Києві. – Ф. 1. Центральный Комитет Коммунистической партии Украины. – Оп. 20. – Спр. 2101. – Переписка с ГПУ УССР, НКВД УССР по вопросам национализации бывших церковных усадеб в сельских местностях, оказании помощи в жилстроительстве, укреплении органов милиции и др. – 21.01.1925 – 01.12.1925. – 55 арк.
69. ЦДАГО України в м. Києві. – Ф. 1. Центральный Комитет Коммунистической партии Украины. – Оп. 20. – Спр. 2205. – Выписки из заседаний Оргбюро ЦК КП(б)У по организационно-партийным, организационно-пропагандистским, финансовым и кадровым вопросам. – 13.01.1926 – 29.12.1926. – 180 арк.
70. ЦДАГО України в м. Києві. – Ф. 1. Центральный Комитет Коммунистической партии Украины. – Оп. 20. – Спр. 2226. – Доклад Всеукраинского Центрального Комитета незаможных селян при ВУЦИКе (ЦКНС) в ЦК КП(б)У о реорганизации комитетов незаможных селян и перевыборах президиума сельских КНС. Переписка ЦКНС о сроках созыва районных съездов КНС, модусе представительства на них и др. вопросам. – 08.01.1926 – 20.12.1926. – 31 арк.
71. ЦДАГО України в м. Києві. – Ф. 1. Центральный Комитет Коммунистической партии Украины. – Оп. 20. – Спр. 2245. – Резолюция Агитационно-пропагандистского отдела ЦК КП(б)У по докладу

агитационно-пропагандистского отдела Первомайского окружкома ЦК КП(б)У. Докладная записка, справка Агитпропа ЦК партии в КП(б)У, об утверждении состава пленума Центральной шефской комиссии, сети совпартшкол по округам Украины, положении сельской интеллигенции. Переписка с окружкомами партии, Народным комиссариатом просвещения УССР, Главполитпросветом УССР об выделении ассигнований для проведения курсов окружных партийных работников при КП(б)У на 1926/1927 учебный год, по подготовке сельских пропагандистов, строительства дома для студентов в г. Днепропетровске, проведении компании по ликвидации неграмотности и др. вопросам. – 26.01.1926 – 21.12.1926. – 34 арк.

72. ЦДАГО України в м. Києві. – Ф. 1. Центральный Комитет Коммунистической партии Украины. – 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 православной церкви и др. вопросам. Письмо всеукраинского православного церковного совета в ЦК КП(б)У с просьбой поместить в газете «Коммунист» опротестование на статью «Контрреволюция под церковным флагом». – Январь 1926 – 22.10.1926. – 69 арк.
73. ЦДАГО України в м. Києві. – Ф. 1. Центральный Комитет Коммунистической партии Украины. – Оп. 20. – Спр. 2494. – Переписка с партийными органами, тезисы докладов Агитационно-пропагандистского отдела ЦК КП(б)У по вопросам антирелигиозной пропаганды. В деле имеется выписка из протокола заседания Секретариата ЦК КП(б)У о составе Всеукраинской антирелигиозной комиссии. – 13.01.1927 – 22.12.1927. – 27 арк.
74. ЦДАГО України в м. Києві. – Ф. 1. Центральный Комитет Коммунистической партии Украины. – Оп. 20. – Спр. 2524. – Спецсводки

информационного отдела ГПУ УССР о характерных моментах в политическом настроении крестьян Украины, поступившие в ЦК КП(б)У в порядке информации. – 12.01.1927 – 16.11.1927. – 352 арк.

75. ЦДАГО України в м. Києві. – Ф. 1. Центральный Комитет Коммунистической партии Украины. – Оп. 20. – Спр. 2684. – Циркулярные письма ЦК КП(б)У, тезисы доклада Агитпропа ЦК КП(б)У, выписки из протоколов заседаний Секретариата ЦК КП(б)У, докладные записки, справки партийных и советских органов по вопросам ликвидации неграмотности и малограмотности, проведения массовых мероприятий, «Месячника Ликбеза», «Недели обороны страны», об антирелигиозной пропаганде, борьбе с алкоголизмом. – 22.02.1928 – 03.10.1928. – 51 арк.
76. ЦДАГО України в м. Києві. – Ф. 1. Центральный Комитет Коммунистической партии Украины. – Оп. 20. – Спр. 2987. – Спецсообщения ГПУ УССР в ЦК КП(б)У о террористических актах на селе, настроении рабочих и крестьян, закрытии церквей, авариях на производстве и др. вопросах. – 07.01.1929 – 29.06.1929. – 105 арк.
77. ЦДАГО України в м. Києві. – Ф. 1. Центральный Комитет Коммунистической партии Украины. – Оп. 20. – Спр. 2998. – Докладные записки, письма Народного комиссариата внутренних дел УССР в ЦК КП(б)У о закрытии церквей, работе городских банков Украины и др. вопросам. – 11.05.1929 – 15.10.1929. – 14 арк.
78. ЦДАГО України в м. Києві. – Ф. 1. Центральный Комитет Коммунистической партии Украины. – Оп. 20. – Спр. 3019. – Справки информационного отдела ЦК КП(б)У и ЦК ЛКСМУ о недостатках в работе окружных партийных организаций, проведении антирелигиозной работы среди молодежи, создании нормальных условий для труда рабочих и др. вопросам. – 02.01.1929 – 27.12.1929. – 89 арк.
79. ЦДАГО України в м. Києві. – Ф. 1. Центральный Комитет Коммунистической партии Украины. – Оп. 20. – Спр. 3060. – Доклады,

докладные записки, инструкторов, уполномоченных ЦК КП(б)У. Постоянного представительства АМССР в ЦК КП/б/У о результатах обследования окружных, районных и сельских парторганизаций, проведении в жизнь решений апрельского пленума (1928 г.) ЦК ВКП(б), состоянии Шевченковской МТС, об искривлении линии партии при проведении коллективизации сельского хозяйства и по религиозному вопросу. – 15.03.1930 – 27.10.1930. – 123 арк.

80. ЦДАГО України в м. Києві. – Ф. 1. Центральный Комитет Коммунистической партии Украины. – Оп. 20. – Спр. 3065. – Докладные записки, письма, партийных комитетов в ЦК КП(б)У о непорядках в селах в связи с проведением коллективизации сельского хозяйства, террористических актов против активистов и др. вопросам. 01.01.1930 – 26.12.1930. – 48 арк.
81. ЦДАГО України в м. Києві. – Ф. 1. Центральный Комитет Коммунистической партии Украины. – Оп. 20. – Спр. 3083. – Постановления пленума выписки из протоколов заседания бюро, Секретариата ЦК ЛКСМУ о задачах комсомола на селе, работе в армии и флоте. Докладные записки ЦК ЛКСМУ в ЦК КП(б)У о выделении средств на проведение воспитательной работы среди учеников, трудоустройстве подростков и др. вопросам. – 06.01.1930 – 07.12.1930. – 101 арк.
82. ЦДАГО України в м. Києві. – Ф. 1. Центральный Комитет Коммунистической партии Украины. – Оп. 20. – Спр. 3085. – Письма Всеукраинского общества культурной связи с заграницей в ЦК КП(б)У об организации выставки «Украинская советская национальная культура» за границей, направлений представителя Союза воинствующих безбожников Украины на конгресс Интернационала пролетарских вольнодумцев в Чехословакию и др. вопросам. – 07.01.1930 – 02.12.1930. – 12 арк.
83. ЦДАГО України в м. Києві. – Ф. 1. Центральный Комитет Коммунистической партии Украины. – Оп. 20. – Спр. 3092. – Докладные

записки, справка отдела агитации и массовых компаний ЦК КП(б)У, уполномоченных, командированных на село. Информсводка ЦК ЛКСМУ и ЦК партии о массовых мероприятиях в период проведения весенней посевной и уборочной компаний в колхозах и МТС, ликвидации кулачества, как класса. – 20.02.1930 – 13.12.1930. – 68 арк.

84. ЦДАГО України в м. Києві. – Ф. 1. Центральный Комитет Коммунистической партии Украины. – Оп. 20. – Спр. 3095. – Докладные записки Глуховского окружкома партии и Винницкого окрисполкома в ЦК КП(б)У о закрытии церквей. – 20.02.1930 – 16.07.1930. – 11 арк.
85. ЦДАГО України в м. Києві. – Ф. 1. Центральный Комитет Коммунистической партии Украины. – Оп. 20. – Спр. 3185. – Докладные записки ГПУ УССР в ЦК КП(б)У о политическом состоянии комитетов незаможных селян, недостатках в проведении антирелигиозной пропаганды, недостатках в охране труда на предприятиях, борьбе с бандитизмом и спекуляцией, ходе подписки на заем «Пятилетка в 4 года» и др. вопросам. Сведения о чисельном составе запаса ОГПУ на Украине по областям. – 18.01.1930 – 16.02.1931. – 131 арк.
86. ЦДАГО України в м. Києві. – Ф. 1. Центральный Комитет Коммунистической партии Украины. – Оп. 20. – Спр. 4160. – Циркулярные письма, обращения ЦК КП(б)У, информационные обзоры агитмассового отдела ЦК КП(б)У и др. документы о подготовке и ходе выборов в советы. Списки членов ЦИК Союза ССР от Украины, членов ВУЦИК и советских органов на местах, делегатов на VI съезде Советов. Докладная записка фракции ВУЦИК в оргбюро ЦК КП(б)У о состоянии работы вновь избранных сельских советов. Проект положения о гражданстве Союза ССР и дополнения к нему. В деле имеется циркулярное письмо Президиума ЦИК Союза ССР к членам и кандидатам в члены ЦИК работающим на местах об участии в проведении избирательной компании. – 29.11.1930 – 31.01.1931. – 200 арк.

87. ЦДАГО України в м. Києві. – Ф. 1. Центральный Комитет Коммунистической партии Украины. – Оп. 20. – Спр. 4168. – Письмо Председателя Коммунистической партии Чехословакии при ИККИ в ЦК КП(б)У по вопросу разрешения въезда 300 чехословацким семьям объединённым в коллектив «Солидарность». Письмо Проскуровского и Орининского РК КП(б)У о проведенном сборе средств в помощь компартии Польши, газеты «Трибуна Радзецка» об организации помощи в завершении коллективизации польского села. Докладные записки, письма добровольных обществ МОПР, Осовиахим, акционерного общества «Интурист», «Техника массам» о их деятельности. Имформписьмо Центрального штаба по сбору средств на постройку подводной лодки «Воинствующий безбожник» о ходе этой компании на местах. – 13.01.1931 – 13.12.1931. – 24 арк.
88. ЦДАГО України в м. Києві. – Ф. 1. Центральный Комитет Коммунистической партии Украины. – Оп. 20. – Спр. 5244. – Копии постановлений ЦК КП(б)У, докладных записок, обзор отделов ЦК партии, ВУЦВК, Партиздата УССР о работе партийных, советских, комсомольских и пионерских организаций Украинской Академии наук, положении на западной Украине в связи с голодом, направленные на ознакомления членам и кандидатам в члены ЦК КП(б)У. – 08.02.1932 – 30.11.1932. – 79 арк.
89. ЦДАГО України в м. Києві. – Ф. 1. Центральный Комитет Коммунистической партии Украины. – Оп. 20. – Спр. 5249. – Докладные записки, справки, сводки, письма информационных секторов оргиструкторских отделов обкомов и райкомов партии Молдавской АССР о положении дел на местах, политическом настроении крестьян, проведении хозяйственных кампаний, случаях людоедства. – 27.03.1932 – 26.12.1932. – 85 арк.

90. ЦДАГО України в м. Києві. – Ф. 1. Центральный Комитет Коммунистической партии Украины. – Оп. 20. – Спр. 5273. – Постановление ЦК ВКП(б) о мероприятиях по оказанию помощи комсомолу, решение II Всеукраинской конференции ЛКСМУ о работе комсомола на селе, докладные записки, справки, выписки из протоколов заседаний бюро и секретариата ЦК ЛКСМУ по вопросам работы комсомола. Письмо ЦК КП(б)У партийным комитетам о руководстве ими перевыборной компании в комсомоле. Приветствие ЦК КП(б)У Киевскому городскому комсомола в связи с 15-летним юбилеем. – 23.01.1932 – 31.12.1932. – 68 арк.
91. ЦДАГО України в м. Києві. – Ф. 1. Центральный Комитет Коммунистической партии Украины. – Оп. 20. – Спр. 5309. – Докладные записки, письма отдела агитации и массовых компаний ЦК КП(б)У, Центрального Совета Союза воинствующих безбожников, ВЦИКа, Днепровского комитета общества Красного креста, добровольных обществ «Осовиахима УССР», «Укравтодора» в ЦК КП(б)У о состоянии антирелигиозной пропаганды, работе обществ. – 11.01.1932 – 07.10.1932. – 48 арк.
92. ЦДАГО України в м. Києві. – Ф. 1. Центральный Комитет Коммунистической партии Украины. – Оп. 20. – Спр. 5518. – Проекты постановлений ЦК КП(б)У, материалы обследования состояния партийно-политического просвещения, марксистско-ленинского воспитания и обучения в партийных организациях республики. – 02.01.1932 – 26.06.1932. – 291 арк.
93. ЦДАГО України в м. Києві. – Ф. 1. Центральный Комитет Коммунистической партии Украины. – Оп. 20. – Спр. 6215. – Циркулярные письма культпропотдела ЦК КП(б)У обкомам партии, политотделам МТС, редакторам республиканских и районных газет о разработке вопросов культурно-пропогандистской работы, освещении на страницах газет

политмассовых и хозяйственных компаний, работы школ и кружков просвещения. Справка Дома партработы ЦК КП(б)У о проведенной работе за период с октября 1931 г. по апрель 1933 г. Отчет агитпропа Донецкого обкома КП(б)У о работе за период с ноября 1931 г. по 1 февраля 1933 г. Характеристика на выпускников курсов пропагандистов при совхозе им. Котовского Тираспольского р-на. – 14.01.1933 – 28.12.1933. – 41 арк.

94. ЦДАГО України в м. Києві. – Ф. 1. Центральный Комитет Коммунистической партии Украины. – Оп. 20. – Спр. 6231. – Докладные записки культпропотдела ЦК КП(б)У, Наркомпроса УССР, Киевского областного отдела ГПУ УССР, копии актов комиссии ЦК КП(б)У о передаче ценностей Киево-Печерской Лавры на хранение в киевскую кантору госбанка. В деле имеется 12 фотографий отдельных экспонатов, принятых от Лавры. – 11.09.1933 – 03.12.1933. – 54 арк.
95. ЦДАГО України в м. Києві. – Ф. 17. Комиссия с истории Коммунистической партии и Октябрьской революции на Украине при ЦК КП(б)У (Истпарт). – Оп. 1. – Спр. 49. – Копии протоколов, списки делегатов, резолюции и выступления на IV-й Всеукраинской конференции КПУ. – 23.03.1920. – 94 арк.
96. ЦДАГО України в м. Києві. – Ф. 17. Комиссия с истории Коммунистической партии и Октябрьской революции на Украине при ЦК КП(б)У (Истпарт). – Оп. 1. – Спр. 50. – Перепечатки из газет о губернском съезде коммунистического союза рабочей молодежи Украины. – Апрель 1920. – 133 арк.
97. ЦДАГО України в м. Києві. – Ф. 17. Комиссия с истории Коммунистической партии и Октябрьской революции на Украине при ЦК КП(б)У (Истпарт). – Оп. 1. – Спр. 76. – Копії статей та конспектів контрреволюційного характеру. – 47 арк.
98. ЦДАГО України в м. Києві. – Ф. 17. Комиссия с истории Коммунистической партии и Октябрьской революции на Украине при ЦК

КП(б)У (Истпарт). – Оп. 1. – Спр. 77. – Незалежники України в боротьбі з бандитами. – 183 арк.

99. ЦДАГО України в м. Києві. – Ф. 5. Центральний комітет Комуністичної партії (більшовиків) України. – Оп. 1. – Спр. 324. – Копии писем магометанского духовного правления Врангелю по вопросу церковно-монастырского землевладения. – Июнь 1920 – Сентябрь 1920. – 8 арк.
100. ЦДАГО України в м. Києві. – Ф. 57. Коллекция документов по истории коммунистической партии Украины. – Оп. 2. – Спр. 231. – Копии рапортов, актов, протоколов каменецкого лесничества, Свято-Троицкого монастыря местным властям Центральной Рады и гетьмана о порубке крестьянами леса, захвате земель, имущества помещиков и инвентаря монастыря и другим вопросам. – 02.01.1918 – 06.09.1918. – 18 арк.
101. ЦДАГО України в м. Києві. – Ф. 57. Коллекция документов по истории коммунистической партии Украины. – Оп. 2. – Спр. 246. – Фотокопии циркуляров, инструкций, донесений осведомительного отдела киевского градоначальника, германской комендатуры и местных властей о деятельности левых партий, настроении населения на территории Украины, о положении арестованных, о размещении воинских частей в Киеве. – 11.07.1918 – 13.12.1918. – 19 арк.
102. ЦДАГО України в м. Києві. – Ф. 57. Коллекция документов по истории коммунистической партии Украины. – Оп. 2. – Спр. 412. – Копии телеграмм всеукраинского революционного комитета по вопросам укрепления советской власти на местах. Копии протоколов, докладов, резолюций, сводок, телеграмм губернского и уездных партийных комитетов, конференций, собраний, уездных революционных комитетов и комиссии о состоянии организационно-партийной работы, об экономическом, политическом и военном положении в донецкой губернии. – 25.01.1920 – 18.12.1920. – 91 арк.

103. ЦДАГО України в м. Києві. – Ф. 57. Коллекция документов по истории коммунистической партии Украины. – Оп. 2. – Спр. 417. – Копия циркулярного письма ЦК РКП(б) об оказании помощи комсомольским организациям в их работе на селе. Копии циркуляров, протоколов, резолюций, листовок николаевского губкома КП(б)У, собраний комячеек и перепечатки из газеты «Известия» (органа Николаевского губревкома) о состоянии партийной работы, политическом, экономическом, положении в губернии, о проведении «недели крестьянина», «недели помощи фронту», о мобилизации коммунистов, рабочих и крестьян на борьбу с буржуазной Польшей, Врангелем, бандитизмом. – 13.02.1920 – 09.12.1920. – 51 арк.
104. ЦДАГО України в м. Києві. – Ф. 57. Коллекция документов по истории коммунистической партии Украины. – Оп. 2. – Спр. 433. – Копии протокола заседания президиума и телеграмма Всеросийского центрального исполнительного комитета о передаче агитпоезда имени В. И. Ленина. – 23.06.1920 – 02.10.1920. – 3 арк.
105. ЦДАГО України в м. Києві. – Ф. 57. Коллекция документов по истории коммунистической партии Украины. – Оп. 2. – Спр. 438. – Копия тезисов за подписями председателя Всеукраинского революционного комитета Г. Петровского и члена комитета Д. Мануильского «Наша военная политика на Украине». Копии телеграммы за подписью секретаря ЦК КП(б)У Молотова В. и листовок Киевского губкома КП(б)У, Подольского губернского исполнительного комитета по продовольственному вопросу и о выборах коммунистов в местные советы рабочих и крестьянских депутатов. – 22.01.1920 – 18.12.1920. – 12 арк.
106. ЦДАГО України в м. Києві. – Ф. 59. Коллекция воспоминаний о революционном движении, Октябрьской революции, гражданской войне и социалистическом строительстве на Украине. – Оп. 1. – Спр. 521. – Кацафан Г. И. – 13 арк.

107. ЦДАГО України в м. Києві. – Ф. 59. Коллекция воспоминаний о революционном движении, Октябрьской революции, гражданской войне и социалистическом строительстве на Украине. – Оп. 1. – Спр. 609. – Воспоминания активных участников КНС, присланные из областных партархивов Украины (Харьковский – Черкасский). – 288 арк.
108. ЦДАГО України в м. Києві. – Ф. 59. Коллекция воспоминаний о революционном движении, Октябрьской революции, гражданской войне и социалистическом строительстве на Украине. – Оп. 1. – Спр. 1200. – Саратов П. А. – 35 арк.
109. Центральний державний історичний архів України в м. Києві (далі – ЦДІА України в м. Києві. – Ф. 127. Київська духовна консисторія. – Оп. 687. – Спр. 1523. Отчеты по волостных відомостях, 1913 г. – 188 арк.
110. ЦДІА України в м. Києві. – Ф. 127. Київська духовна консисторія. – Оп. 690. – Спр. 1369. Описание местных приходов, 1909 г. – 254 арк.
111. ЦДІА України в м. Києві. – Ф. 274. Київське губернське жандармське управління. – Оп. 1. – Спр. 2923. (книга В. Голубева…). – 47 арк.
112. ЦДІА України в м. Києві. – Ф. 318. Київська судова палата. – Оп. 1. – Спр. 79. Церковно-статистической описание.., 1888 г. – 96 арк.
113. ЦДІА України в м. Києві. – Ф. 2205. Волинське церковно-археологічне товариство. – Оп. 1. – Спр. 25. Церковно-статистическое описание (с. Грицев Заславского уезда), 1892 г. – 32 арк.
114. ЦДІА України в м. Києві. – Ф. 2205. Волинське церковно-археологічне товариство. – Оп. 1. – Спр. 90. Церковно-статистическое описание (с. Белокреничье Заславского уезда), 1895 г. – 14 арк.
115. ЦДІА України в м. Києві. – Ф. 2205. Волинське церковно-археологічне товариство. – Оп. 1. – Спр. 120. Церковно-статистическое описание (с. Туровка Острожского уезда), 1891 г. – 15 арк.

116. ЦДІА України в м. Києві. – Ф. 2205. Волинське церковно-археологічне товариство. – Оп. 1. – Спр. 205. Церковно-статистическое описание (с. Малая Романовка Новоград-Волынского уезда), 1896 г. – 91 арк.
117. ЦДІА України в м. Києві. – Ф. 2205. Волинське церковно-археологічне товариство. – Оп. 1. – Спр. 254. Церковно-статистическое описание (с. Глинск Ровенского уезда), 1891 г. – 32 арк.
118. ЦДІА України в м. Києві. – Ф. 2205. Волинське церковно-археологічне товариство. – Оп. 1. – Спр. 408. Церковно-статистическое описание (с. Веращаки Кременецкого уезда), 1894 г. – 12 арк.
119. ЦДІА України в м. Києві. – Ф. 301. Подільське губернське жандармське управління. – Оп. 1. – Спр. 325. Жалобы православных крестьян некоторых селений Подольской губернии на католических священников (ксендзов), 1.05.–28.11.1898 г. – 28 арк.
120. ЦДІА України в м. Києві. – Ф. 442. Канцелярія київського, подільського і волинського генерал-губернатора. – Оп. 532. – Спр. 134. Годовой отчет. – 154 арк.
121. ЦДІА України в м. Києві. – Ф. 442. Канцелярія київського, подільського і волинського генерал-губернатора. – Оп. 631. – Спр. 476. Годовой отчет. – 202 арк.
122. ЦДІА України в м. Києві. – Ф. 442. Канцелярія київського, подільського і волинського генерал-губернатора. – Оп. 691. – Спр. 260. Годовой отчет. – 166 арк.
123. ЦДІА України в м. Києві. – Ф. 442. Канцелярія київського, подільського і волинського генерал-губернатора. – Оп. 702. – Спр. 135. Годовой отчет. – 154 арк.
124. ЦДІА України в м. Києві. – Ф. 442. Канцелярія київського, подільського і волинського генерал-губернатора. – Оп. 834. – Спр. 216. Годовой отчет. – 124 арк.

Опублікована джерельна база

125. Автокефалія української церкви. *Голосъ Подольской церкви. Орган Подольского Духовенства и мірян*. 1918. 21(8) мая, № 4. С. 2.
126. Б. За виховання молодих безвірників. *Безвірник за сівалкою.* 1920. 19 квітня. С. 1.
127. Боротьба проти релігії – боротьба за соціалізм. *Безвірник Одещини*. 1931. Квітень, № 4. С. 1.
128. Бригада МР СВБ. Село Нерубайське. *Безвірник Одещини.* 1931. Квітень, № 4. С. 2.
129. Бувалий. Правдиві розмови про віру. *Безвірник*. 1926. № 1. С. 2.
130. Вероучение малорусских штундистов, разобранное на основании священного писания в беседах православного мирянина с сектантами / сост. А. Ушинский. Изд. 2-е. Киев : Тип-я Е.Я. Федорова, 1883. 271 с.
131. В. Щ. Пища и питьё крестьян-малороссов, с некоторыми относящимися сюда обычаями, поверьями и приметами. *ЭО*. 1899. № 1 – 2. С. 266 – 322.
132. Гойченко Д. Красный апокалипсис : сквозь раскулачивание и голодомор : мемуары свидетеля. Киев : А-БА-БА-ГА-ЛА-МА-ГА, 2012. 400 с.
133. Горліс-Горський Ю. Холодний Яр. Київ : Відродження, 2006. 430 с.
134. Деятели Союза Советских Социалистических Республик и Октябрьской революции : автобиографии и биографии. Москва : Книга (Репр. відтворення вид. 1925 р.), 1989. 902 с.
135. Домонтович М. Черниговская губерния. Матер. для географии и статистики России, собр. офицерами Ген. Штаба. Санкт-Петербург : Тип-я Ген. штаба, 1875. 537 с., прил.
136. До святкування Великодних свят. *Більшовик*. 1919. 18 квітня. С. 3.

137. Дубинский Г. О приходской церковной школе. *Екатер. епарх. ведом*. 1873. № 6. С. 103 – 104.
138. Дубовской В. Церковная механіка. *Безбожник у станка*. 1923. № 2. С. 2.
139. Жодного прогульника у «великодні свята». Проти релігії, проти «великого» дурману! *Індубуд (декадна газета партколективу та завкому київського XIV району).* 1931. 6 квітня, № 6(18). С. 3.
140. Жук. Лише по добрій волі. *Більшовик*. 1919. 10 травня. С. 2.
141. Завдання з'їзду войовничих безвірників. Безвірнику, в атаку! *Одноденна газета Дніпровської Окрради Спілки войовничих безвірників*. 1929. 25 грудня, № 1. С. 1.
142. Закревский Н. В. Малороссийские пословицы, поговорки и загадки и галицкие приповедки. Москва : Тип-я ун-та, 1860. 628 с.
143. Заметки и известия. *Киев. епарх. ведом.* 1862. № 13. С. 463 – 464.
144. Замість попівського «Різдва» по бойовому готуємося до весняного сіву. *Безвірник Херсонщини*. 1932. 6 січня, № 4. С. 2.
145. Захарів. Чого домагаються дармоїди. *Більшовик*. 1919. 15 травня. С. 2.
146. Заява групи польських ксьондзів. *Радянське село.* 1928. 12 січня, № 324. С. 3.
147. Звір. А ну подивіться де ваші гроші. *Безбожник.* 1927. Апрель. С. 2.
148. Зречення духовенства. Заява. *Безвірник*. 1924. № 1. С. 5 – 6.
149. Из деревенской жизни. *Киев. епарх. ведом.* 1882. № 14. С. 264 – 276.
150. Из истории борьбы религии с медициной. *Атеист.* 1927. № 15. С. 60.
151. І. Дм. Антирелігійна робота взимку. *Безвірник*. 1926. № 8 – 9. С. 2.
152. І. Д. На міжрайонній конференції СВБ. *Безвірник Херсонщини*. 1932. 6 січня, № 4. С. 1.
153. Івановський Д. Що каже коран про жінок. *Безвірник*. 1926. № 2. С. 10.
154. Ігнатюк Д. До характеристики релігійних рухів на Україні. *Безвірник*. 1928. № 3. С. 61 – 74.

155. Ігнатюк Д. Антирелігійна пропаганда на Україні й спілка безвірників. *Безвірник*. 1926. № 11 – 12. С. 6 – 12.
156. Ігнатюк Д. Куркулівсько-попівський блок, перевибори рад і антирелігійна пропаганда. *Безвірник*. 1927. № 1. С. 3 –7.
157. Ігнатюк Д. Релігія проти жінки. *Безвірник*. 1926. № 2. С. 4.
158. К истории церковно-приходских школ в Киевской епархии. *Киев. епарх. ведом.* 1882. № 10. С. 181 – 182.
159. Катцент. Больше внимания ячейкам безбожников. *Безбожник*. 1927. Апрель. С. 1.
160. Київський патріархат – помісна українська православна церква. Історико-канонічна декларація. Київ, 2007. 167 с.
161. Киселев А. Обычное право крестьян Харьковской губернии. *Этнографическое обозрение* (далі – *ЭО*). 1897. № 3. С. 191 – 196.
162. Кістяківський О. Ф. Щоденник (1874 – 1885) ; упоряд. В. С. Шандра та ін. : у 2-х т. Т. 1. (1874 – 1879). Київ : Наук. думка, 1994. 646 с.
163. Коваль Р. М. Душею з вами. Спогади Лідії Чучупак-Завалішиної – дочки начальника штабу. 2-е вид., розшир. Київ : Риф, 2005. 112 с.
164. Ковальчук М. (свящ.). В чім щастя нашого народу. *Голосъ Подольской церкви*. 1918. 9(22) декабря, № 34. С. 3.
165. Когутовский А. Богослужение и крестный ход 6 января. *Киев. епарх. ведом.* 1905. № 3. С. 67 – 69.
166. Копелев Л. И сотворил себе кумира. Харьков : Права людини, 2010. 342 с.
167. Красний. Куркуль і піп об’єднано зривають хлібозаготівлі – дамо їм рішучого від коша. *Більшовик Полтавщини*. 1929. 26 червня, № 1. С. 1.
168. Крестьянские успехи в хозяйстве. *Безбожник.* 1926. № 15. С. 3.
169. Кримський А. Ю. Звенигородщина шевченкова батьківщина з погляду етнографічного та діалектичного : відтворення з авторського тексту 1930 р. ; авт. передмови А. Ю. Чабан. Черкаси : Вертикаль, 2009. 438 с.

170. Кузьмінський А. І. Жорна. Нариси. Спогади. Документи. Про політичні репресії 1917 – 1980-і рр. Кн. 1. Черкаси : Сіяч, 1999. 255 с.
171. Левитский И. Беседа к сельским прихожанам о том, как они должны смотреть на штундизм и как должны вести себя по отношению к последователям его – штундистам. *Киев. епарх. ведом*. 1883. № 3. С. 62 – 65.
172. Леві-Строс К. Первісне мислення. Київ : Укр. центр духовної культури, 2000. 324 с.
173. Левко. Баптистське рахівництво. *Безвірник*. 1926. № 1. С. 9.
174. Ліванов В. Будуватимемо спілку безвірників. *Безвірник*. 1926. № 5. С. 2.
175. Ліванов В. Суть сучасного сектантства. *Безвірник*. 1926. № 3. С. 2.
176. Лозинский Е. На пути к новой нравственности. *Атеист.* 1930. № 59. С. 47.
177. Малий. Про попівську хату. Про артільні гроші й порядки хороші. *Безвірник.* 1926. № 5. С. 7.
178. Максимович М. О. Дні та місяці українського селянина. Київ : Обереги, 2002. 189 с.
179. Масненко В. Голодомор 1932 – 1933 на Черкащині. Книга пам’яті в документах та спогадах. Черкаси : Чабаненко Ю., 2007. 484 с.
180. Міжнародне й внутришнє становище України (промова тов. Х. Раковського). Контрреволюція провадить своє брудне діло. *Більшовик*. 1919. 11 травня. С. 3.
181. Народний суд. Про релігійні обряди над в’язнями. *Більшовик*. 1919. 22 травня. С. 4.
182. Наступ на релігію, забобони й темряву. Безвірнику, в атаку! *Одноденна газета Дніпровської Окрради Спілки войовничих безвірників*. 1929. 25 грудня, № 1. С. 3.
183. Не інакше як «Чудо». *Безвірник за сівалкою.* 1920. 19 квітня. С. 2.
184. Недзельский И. Штундизм, причины появления и разбор учения его. Изд. 2-е. Санкт-Петербург : Тип-я М. Акинфеева и И. Леонтьева, 1899. 248 с.

185. О причинах холодности крестьян к посещению церковных богослужений и о мерах к исправлению сего зла. *Киев. епарх. ведом.* 1882. № 6. С. 106 – 107.
186. Оправхата П. Сільські масовки і революційне селянство. Київ : Просвещение, 1907. 32 с.
187. Отчёты церковно-приходских попечительств за 1876 год, представленные совету Св. Владимирского братства. *Киев. епарх. ведом.* 1877. № 19. С. 508 – 510.
188. Охріменко В. Попи. *Безвірник*. 1926. № 5. С. 3.
189. П. Х. Різдво. *Радянське село*. 1926. 6 січня, № 130. С. 3.
190. Петлін А. По новому працювати по новому керувати антирелігійною роботою. *Безвірник Херсонщини*. 1933. 8 січня, № 1. С. 1.
191. Петровський Г., Раковський Х. Положення про сільські комітети бідноти. *Більшовик*. 1919. 15 травня. С. 2.
192. По предмету церковно-приходской школи (…из Таращанского уезда). *Киев. епарх. ведом*. 1882. № 1. С. 19 – 20.
193. Полное Собрание Законов Российской Империи : Собр. Третье : (с 1 марта 1881 г. по 1913 г.) : В 33-х т. Санкт-Петербург ; Петроград : Гос. тип-я, 1885–1916. Санкт-Петербург, 1912. Т. 1. Ч. 1.
194. Попи й сектанти намагались пролізти до рад та зірвати перевибори. *Безвірник Ударник*. 1930. № 1. С. 1.
195. Поучение к сельским прихожанам о празднословии и срамословии. *Киев. епарх. ведом.* 1861. № 9. С. 269 – 274.
196. Праці комісії для виучування звичаєвого права України / за ред. А. Е. Крислера. Київ : ВУАН, 1928. Вип. 2. 447 с.
197. Праці комісії для виучування звичаєвого права України / за ред. А. Е. Крислера. Київ : ВУАН, 1928. Вип. 3. 318 с.
198. Про свято «Петра й Павла». *Радянське село*. 1928. 8 липня, № 371. С. 7.
199. Проти Великодня. *Безвірник Ударник*. 1930. № 1. С. 1.

200. Пругавин А. С. Раскол и сектанство в русской народной жизни. С критическими замечаниями духовного цензора. *Киев. епарх. ведом*. 1905. № 14. С. 343 – 346.
201. Работа в деревне – боевой участок. *Антирелигиозник*. 1933. № 1. С. 1.
202. Ращіков М. Попи без ряс і камилавок. *Безвірник*. 1926. № 3. С. 8.
203. Релігієзнавчий словник / за ред. проф. А. Колодного і Б. Лобовика. Київ : Четверта хвиля, 1996. 392 с.
204. Релігія та селянка. *Безвірник Запоріжжя*. 1927. 17 грудня, № 1. С. 1.
205. Савиков В. Знаменье времени. *Безбожник*. 1926. № 4. С. 14.
206. Савченков И. Встреча православных со штундистами. *Киев. епарх. ведом*. 1880. № 36. С. 10 – 11.
207. Сельский священник. Насколько духовенство виновато в систематическом понижении народной нравственности? Екатер. епарх. ведом. 1893. № 16. С. 407 – 414.
208. Сельский священник П. С. Заметка о недостатке сочувствия к делу народного образования в недуховных сословиях Юго-Западного края. *Вестник Юго-Западной и Западной России.* 1863. Т. 3. С. 164 – 172.
209. Селянське життя. Піп – страйкар. Більшовик. 1919. 27 червня. С. 4.
210. Селянське життя. Праця попів та куркулів. *Більшовик.* 1919. 31 травня. С. 4.
211. Селянське життя. Чортяча спокуса. *Більшовик*. 1919. 29 квітня. С. 4.
212. Сільська фотографія Середньої Наддніпрянщини кінця XIX – XX ст. : кол. моногр. / М. П. Бабак, О. С. Найден, Ю. П. Присяжнюк та ін. ; наук. ред. О.С. Найден, відп. ред. М.П. Бабак. Київ : ТОВ «Інтертехнологія-Черкаси», 2014. 720 с.
213. Скворцов И. Посев. *Безбожник.* 1925. № 4. С. 6.
214. Скільки осередків «безвірних» є в окрузі. *Безвірник Запоріжжя*. 1927. 17 грудня, № 1. С. 1.

215. Советская деревня глазами ВЧК–ОГПУ–НКВД. 1918–1939. Документы и материалы : в 4 т. Т. 1. 1918 – 1922 гг. / под ред. А. Береловича, В. Данилова. Москва : РОССПЭН, 2000. 864 с.
216. Степан. Село прокидається. *Безвірник*. 1924. № 4/5. С. 7.
217. Страдники на своїй землі. Спогади Ліди Присяжнюк різних років / Інтерв'юер, упоряд., авт. статті Ю. Присяжнюк. Черкаси : Вертикаль, 2013. 276 с.
218. Татарінов Г. Несіть світло науки. *Більшовик*. 1919. 27 квітня. С. 2.
219. Трехвостан. Колокола. *Союз города и деревни*. 1923. № 6. С. 19.
220. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряжённой ИРГО. Юго-Западный отдел : Матер. и исследования, собр. П. П. Чубинским (далі – Труды… экспедиции в Западно-Русский край). Т. 1. *Общее предисловие. Верования и суеверия. Легенды, загадки и пословицы, колдовство.* Санкт-Петербург : Тип-я Майкова, 1872. 468 с.
221. Труды… экспедиции в Западно-Русский край. Т. 2. *Сказки мифические и бытовые.* Санкт-Петербург : Тип-я Траншеля, 1878. 688 с.
222. Труды… экспедиции в Западно-Русский край. Т. 3. *Народный дневник.* Санкт-Петербург : Тип-я Безобразова, 1872. 488 с
223. Труды… экспедиции в Западно-Русский край. Т. 4. *Обряды: родины, крестины, свадьба, похороны.* Санкт-Петербург : Тип-я В. Киршбаума, 1877. 758 с.
224. Труды… экспедиции в Западно-Русский край. Т. 6. *Народные юридические обычаи по решениям волостных судов.* Санкт-Петербург : Тип-я Киршбаума, 1872. 408 с.
225. Труды… экспедиции в Западно-Русский край. Т. 7. *Евреи, поляки. Статистика малорусского населения; обзор малорусских говоров; жилище, пища и одежда малороссов.* Санкт-Петербург : [б. и.], 1877. 515 с.

226. У Київській комуні. Закриття Аскольдової могили. *Більшовик*. 1919. 31 травня. С. 2.
227. Уманець. З Уманщини. *Безвірник*. 1924. № 6. С. 11.
228. Устав для сельских братств Киевской епархии. *Киев. епарх. ведом.* 1862. № 17. С. 572 – 580.
229. Харчування й постачання. Введення класового пайка. *Більшовик*. 1919. 27 квітня. С. 2.
230. Харчування й постачання. Хліб для Києва. *Більшовик.* 1919. 27 квітня. С. 2.
231. Хвостик С. Чудотворна гниє. *Безвірник*. 1930. № 1. С. 10.
232. Цукровик. Необхідно аби гурток «безвірника» при клубі працював. *Безвірник*. 1926. № 6 – 7. С. 2 – 3.
233. Черкаш А. Баптисты-кулаки и хлеборобы мужики. *Безбожник у станка*. 1926. № 4. С. 6.
234. Чикаленко Є. Спогади (1861 – 1907). Нью-Йорк : УВАН, 1955. 504 с.
235. Члени артілі промкооперації вступают до лав СВБ та відкидають релігійні свята. *Безвірник Херсонщини.* 1931. 12 вересня, № 2. С. 1.
236. Что подготовило почву для штундизма? *Киевлянин*. 1875, № 95. С. 2.
237. Шкраб. Що попові смерть – те селянинові на здоров'я! *Безвірник*. 1926. № 6 – 7. С. 3.
238. Шмидт А. А. Херсонская губерния. Материалы для географии и статистики России, собр. офицерами Ген. Штаба. Ч. 2. Санкт-Петербург : Тип-я Калиновского, 1863. 874 с., прил.
239. Щербаков В. Релігійне життя сучасного села. *Безвірник*. 1928. № 8 – 9. С. 52 – 60.
240. Этнографические сведения о Подольской губернии. Вып. 1. Народные юридические обычаи и народные верования, суеверия и предрассудки, записанные в Литинском уезде мировым посредником Н. Данильченко, с

прил. памятников устной народной словесности. Камянец-Подольский : Изд-во Подол. губ. стат. комитета, 1869. 54 с.

241. Як попи морочили нарід. *Більшовик*. 1919. Червень. С. 2.

Монографії, статті, тези

242. Анісов В., Середа Є. Літопис життя і творчості Т. Г. Шевченка. 2-е вид., доп. Київ : Дніпро, 1976. 392 с.

243. Арнаутова Ю. Е. Ментальность в средние века : методические и содержательные проблемы. *Культура и общество в средние века в зарубежных исследованиях (историческая антропология)* : Рефер. сб. / под ред. Ю. Л. Бессмертного и др. Москва : ИНИОН АН СССР, 1990. С. 17 – 24.

244. Артазей І. Незахищені : роздуми про пережите. Луцьк : Надстир'я, 2007. 288 с.

245. Архієпископ Димитрій (Рудюк). «Смертю здолавши вирок…» Протоієрей УАПЦ Володимир Рогальський – пастир та історик Антонівського краю (портрет на тлі доби). *Архангельський глас*. Київ : Києво-Михайлівський Золотоверхий монастир, 2008. 95 с.

246. Афанасьев-Чужбинский А. Поездка в Южную Россию. Ч. 1. Очерки Днепра. Санкт-Петербург : Тип-я Морского министерства, 1861. 456 с.

247. Бабенко В. А. Этнографический очерк народного быта Екатеринославского края. Екатеринослав : Тип-я губ. земства, 1905. 54 с.

248. Бабенко Л. Л. Радянські органи державної безпеки в системі взаємовідносин держави і Православної церкви в Україні (1918 – середина 1950-х рр.). Полтава : ТОВ АСМІ, 2014. 549 с.

249. Багалий Д. И. Археологические, этнографические и топографические заметки о Харьковской губернии. Харьков : [б. и.], 1888. 145 с.

250. Бауман З. Текучая современность / пер. с англ., под. ред. Ю. В. Асочакова. Санкт-Петербург : Питер, 2008. 240 с.
251. Берк Е. Релігія і громадянське суспільство. *Консерватизм : Антологія.* 2-ге вид. ; упоряд. О. Проценко, В. Лісовий. Київ : ВД «Простір», «Смолоскип», 2008. С. 407 – 412.
252. Білокінь С. І. Другий Всеукраїнський православний церковний собор УАПЦ 17–30 жовтня 1927 : док. і матер. Київ, 2007. 698 с.
253. Бовуа Д. Битва за землю в Україні 1863 – 1914. Поляки в соціо-етнічних конфліктах / пер. на укр. З. Борисюк. Київ : Критика, 1998. 336 с.
254. Бовуа Д. Шляхтич, кріпак і ревізор : Польська шляхта між царизмом та українськими масами (1831 – 1863) / пер. з фр. З. Борисюк. Київ : ІНТЕЛ, 1996. 415 с.
255. Богословський вісник : зб. наук. пр. ; під наук. ред. митрополита Дмитрія (Рудюка). Чернівці : ЧНУ, 2012. № 6. 240 с.
256. Богословський вісник : зб. наук. пр. ; під наук. ред. митрополита Дмитрія (Рудюка). Чернівці : ЧНУ, 2011. № 4. 328 с.
257. Богословський вісник : зб. наук. пр. ; під наук. ред. митрополита Дмитрія (Рудюка). Чернівці : ЧНУ, 2011. № 5. 352 с.
258. Бондаренко Г. Православная церковь в жизни украинского народа в XX веке. *Конфессиональная ситуация на Украине : история и современность :* сб. ст. Москва : Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая, 2011. С. 91 – 104.
259. Борейко Ю. Релігійний досвід та релігійні практики через призму повсякденності. *Історія релігій в Україні :* наук. щорічник. Кн. 2 / Ін-т релігієзнавства – філія Львів. музею історії релігій, Львів. від-ня ІУА. Львів : Логос, 2015. С. 131 – 140.
260. Борисенко Н. М. Церковнопарафіяльне шкільництво в контексті контрреформ у Російській імперії : риторика і практика народної освіти кінця XIX ст. *Укр. селянин.* Черкаси, 2014. № 14. С. 63 – 65.

261. Бушман І. Релігійність як складова соціально-освітнього простору. *Історія релігій в Україні :* наук. щорічник. Кн. 2 / Ін-т релігієзнавства – філія Львів. музею історії релігій, Львів. від-ня ІУА. Львів : Логос, 2012. С. 221 – 225.
262. Бьюзен Б., Бьюзен Т. Интеллект-карты. Практическое руководство. Київ : Попури, 2010. 368 с.
263. Вашкевич В. М. Історична свідомість та соціальне прогнозування. *Гілея : науковий вісник.* Зб.наук. пр. Київ, 2011. Вип. 51. С. 189 – 193.
264. «Великий перелом» на селі. Фінал селянської революції (1929 – 1933 рр.) : моногр. / С. А. Калінкіна, С. В. Корновенко, С. В. Маркова, Н. Р. Романець. Черкаси : ЧНУ ім. Б. Хмельницького, 2017. 300 с.
265. Верига В. Конфіскація церковних цінностей в Україні в 1922 р. Київ : Вид-во ім. О. Теліги, 1996. 192 с.
266. Вжосек В. Історія – Культура – Метафора. Постання некласичної історіографії ; Про історичне мислення : моногр. ; пер. з польськ. В. Сагана, В. Склокіна, С. Сєракова ; наук. ред. А. Киридон, С. Троян, В. Склокін. Київ : Ніка-Центр, 2012. 296 с.
267. Віра й культура : зб. наук. пр. ; наук. ред. Ю. Мулик-Луцик. Вінніпег : Богословське-Наукове Товариство ім. митрополита Іларіона (Огієнка), 1974. № 1. 127 с.
268. Віра й культура : зб. наук. пр. ; наук. ред. Ю. Мулик-Луцик. Вінніпег : Богословське-Наукове Товариство ім. митрополита Іларіона (Огієнка), 1982. № 4. 231 с.
269. Віра й культура : зб. наук. пр. ; наук. ред. Ю. Мулик-Луцик. Вінніпег : Богословське-Наукове Товариство ім. митрополита Іларіона (Огієнка), 1985 – 1989. № 7. 175 с.
270. Вісліч Т. Дослідження домодерну у перспективі постгуманістики / Томаш Вісліч. *Ейдос. Альманах теорії та історії іст. науки* / гол. ред. В. Смолій ; відп. ред. І. Колесник. Київ : Ін-т історії України НАН України, 2016/2017. Вип. 9. С. 113 – 128.

271. Власовський І. Нарис Історії української православної церкви. Т. ІІІ. Київ : (репр. вид. Нью-Йорк, 1957), 1998. 387 с.
272. Ганжа О. І. Українське село в період становлення тоталітаного режиму (1917 – 1927 рр.) : моногр. Київ : Ін-т історії України НАН України, 2000. 208 с.
273. Гірц К. Інтерпретація культур : вибр. есе / пер. з англ. Н. Комарової. Київ : Дух і Літера, 2001. 542 с.
274. Грушевський М. З історії релігійної думки на Україні. *Духовна Україна :* зб. творів. Київ : Либідь, 1994. С. 5 – 135.
275. Данилів В. Порівняння смерті і весілля в українських погрібових голосіннях. *Україна.* 1907. Червень, т. 2. С. 351 – 355.
276. Данилов В. Обращение к читателям о собирании украинских похоронных причитаний. *Україна*. 1907. Липень-серпень, т. 3. С. 224 – 231.
277. Данілова О. Соціальна перцепція ікони як духовна детермінанта сучасної релігійної молоді. *Зб. наук. пр. : філософія, соціологія, психологія.* Івано-Франківськ : Вид-во ДВНЗ «Прикарпатський національний університет ім. В. Стефаника», 2002. Вип. 17. Ч. 1. С. 198 – 204.
278. Державотворення і помісність : історичні процеси та сучасні реалії. Матер. міжнар. наук.-практ. конф. (м. Луцьк, 18 травня 2017 р.) / упоряд. прот. В. Вакін. Луцьк : ВПБА, 2017. 352 с.
279. Дмитриев В. А. Пространство и время в традиционной культуре : историографический аспект историко-культурного изучения. *Вестник Санкт-Петербургского университета*. Серия 2. 2007. Вып. 4. С. 267 – 279.
280. Доманська Е. Рятувальна історія. *Ейдос. Альманах теорії та історії іст. науки* / гол. ред. В. Смолій ; відп. ред. І. Колесник. Київ : Ін-т історії України НАН України, 2005. Вип. 9. С. 129 – 144.
281. Донченко О. А., Романенко Ю. В. Архетипи соціального життя і політика (Глибинні регулятиви психополітичного повсякдення). Київ : Либідь, 2001. 334 с.

282. Дудка Л. Особливості становлення та поширення безвірницького руху на Ніжинщині у 1920-х роках. *Держава і церква в новітній історії України*. Зб. ст. за матер. IV Всеукр. наук. конф. «Держава і церква в новітній історії України» (21 – 22 листопада 2012 р.). Полтава : ПНПУ імені В. Г. Короленка, 2013. С. 108 – 116.
283. Єленський В. Є. Державно-церковні взаємини на Україні (1917 – 1990). Київ : Республ. центр духовної культури, 1991. 72 с.
284. Зашкільняк Л. Методологія історії : проблеми предмету і структури. *Історична наука на порозі XXI ст. : підсумки та перспективи.* Матер. Всеукр. наук. конф. Харків, 1995. С. 36 – 42.
285. Зашкільняк Л. Неоромантичні тенденції в українській історіографії початку XX століття. *Historia – mentalność – tożsamość. Miejsce i rola historii oraz historyków w życiu narodu polskiego i ukraińskiego w XIX i XX wieku* / pod redakcją J. Pisulińskiej, P. Sierżęgi, L. Zaszkilniaka. Pzeszów : Widawnicnwo uniwersytetu Pzeszówskiego, 2008. S. 321 – 334.
286. Зашкільняк Л. Сучасна світова історіографія : посібн. для студентів істор. спец. університетів. Львів : ПАІС, 2007. 312 с.
287. Зінченко А. Л. Благовістя національного духу. *Українська церква на Подолі в першій третині XX ст.* Київ : Освіта, 1993. 256 с.
288. Зінченко А. Л. Становлення української національної церкви на Поділлі. V Всеукр. конф. *«Розвиток історичного краєзнавства в контексті національного і культурного відродження України»* (жовт., 1991) : тези доп. і повід. Камянець-Подільський : [б. в.], 1991. С. 354 – 355.
289. Золотухина-Аболина Е. В. Повседневность : философские загадки. Київ : Ника-Центр, 2006. 256 с.
290. Йосипенко С. Л. До витоків української модерності. Українська ранньомодерна духовна культура в європейському контексті. Київ : Укр. центр духовної культури, 2008. 392 с.

291. Іванис В. В обороні віри. *Видання православного братства при катедрі Святого Володимира в Торонті*. Ч. II. 1956. 155 с.
292. Іванис В. В обороні віри. *Видання православного братства при катедрі Святого Володимира в Торонті*. Ч. II. 1957. 154 с.
293. Ігнатуша О. М. Інституційний розкол православної церкви в Україні : генеза і характер (XIX ст. – 30-ті рр. XX ст). Запоріжжя : Поліграф. 2004. 440 с.
294. Ігнатуша О. М. УАПЦ в умовах наростання адміністративно-політичного тиску (1921 – 1930 рр.). V Всеукр. конф. *«Розвиток історичного краєзнавства в контексті національного і культурного відродження України»* (жовт., 1991) : тези доп. і повід. Камянець-Подільський : [б. в.], 1991. С. 359 – 361.
295. Іларіон (митрополит). Дохристиянські вірування українського народу : історично-релігійна моногр. Київ : Акц. тов-во «Обереги», 1994. 424 с.
296. Історія європейської ментальності / за ред. П. Дінцельбахера ; пер. з нім. В. Кам'янець. Львів : Літопис, 2004. 720 с.
297. Історія релігії в Україні : у 10 т. / редкол. : А. Колодний (голова) та ін. Пізній протестантизм в Україні. Т. 6. (п'ятидесятники, адвентисти, свідки Єгови) / за ред. П. Яроцького. Київ ; Дрогобич : Вид. Сурмас, 2008. 632 с.
298. Історія релігії в Україні : у 10 т. / редкол. : Д. Єсипенко, А. Колондій, В. Кремінь та ін. Т. 1. Дохристиянські вірування. Прийняття християнства / за ред. Б. Лобовика. Київ : Укр. центр духовної культури, 1996. 384 с.
299. Історія українського селянства. Нариси в 2-х томах / О. В. Андрощук, В. К. Баран, А. В. Блануца та ін. Т. 1. Київ : Наук. думка, 2006. 632 с.
300. Історія українського селянства. Нариси в 2-х томах / О. В. Андрощук, В. К. Баран, А. В. Блануца та ін. Т. 2. Київ : Наук. думка, 2006. 653 с.
301. Капустян Г. Т. Голодомор 1932 – 1933 рр. в Україні у спогадах очевидця Дмитра Гойченка. *Укр. селянин.* Черкаси, 2008. № 11. С. 122 – 125.

302. Керк Р. Цивілізація без релігії? *Консерватизм : Антологія.* 2-ге вид. / упоряд. О. Проценко, В. Лісовий. Київ : ВД «Простір», «Смолоскип», 2008. С. 441 – 448.
303. Киридон А. Обновленство в Україні. Група Православного українського прогресивного духовенства і мирян на Полтавщині (початок 20-х років XX століття) *Історична пам'ять :* наук. зб. Полтава : АСМІ, 2003. № 1 – 2. С. 24 – 31.
304. Киридон А. Поборник Українського православ'я. Парфеній Левицький (до 145-річчя з дня народження) *Полт. єпарх. відом.* 2003. Ч. 9. С. 94 – 115.
305. Киридон А. М. Українська православна Церква (1930 – 1936 рр.) *Укр. іст. журн.* 2005. № 3. С. 143 – 159.
306. Киридон А. М. Час випробувань : держава, церква і суспільство в радянській Україні. 1917 – 1930-х років. Тернопіль : Підручники і посібники, 2005. 384 с.
307. Киридон А., Пащенко В. Більшовицька держава і православна церква в Україні. 1917 – 1930-ті роки. Полтава : АСМІ, 2004. 336 с.
308. Киридон А., Пащенко В. Церковне багатство і духовна убогість. Полтава : [б. в.], 1991. 63 с.
309. Клочков В. В. Закон и религия : (от государственной религии в России к свободе совести в СССР). Москва : Политиздат, 1982. 160 с.
310. Колесник І. Ментальні мапи як інструментарій історика. *Ейдос. Альманах теорії та історії іст. науки* / гол. ред. В. Смолій ; відп. ред. І. Колесник. Київ : Ін-т історії України НАН України, 2005. Вип. 7. С. 159 – 168.
311. Костомаров Н. И. Воспоминание о двух малярах. *Основа.* 1861. Квітень. С. 44 – 56.
312. Костомаров Н. И. Две русские народности. *Основа.* 1861. Березень. С. 33 – 80.
313. Костюк М. Німецькі колонії на Волині (XIX – початок XX ст.). – Тернопіль : Підручники і посібники, 2003. 384 с.

314. Крылов А. Н. Религиозная идентичность. Индивидуальное и коллективное самосознание в постиндустриальном пространстве. Москва : Изд-во НИБ, 2012. 306 с.
315. Крымский С. Знаково-символический менталитет иконы. *Рациональность и семиотика дискурса*. Київ, 1999. С. 3 – 8.
316. Кудрик В. Маловідоме з історії Греко-Католицької церкви. Т. ІІ. Вінніпег : Тризуб, 1955. 284 с.
317. Кулагіна Г. Ідентичність як вияв особистості віруючого / Г. Кулагіна // Наукові записки. Релігієзнавство. Культурологія. Філософія : зб. наук. пр. – Київ, 2004. – № 14. – С. 122 – 126.
318. Кулагіна Г. Християни в суспільстві : між етнічним та релігійним. *Історія релігій в Україні :* наук. щорічник / редкол. : З. Білик, Я. Дашкевич, Л. Моравська. Львів, 2006. Кн. 2. С. 354 – 364.
319. Кулагіна Г. М. Релігійна та етнічна ідентичності за умов релігійної свободи України. *Релігійна свобода : функціонування релігії в умовах свободи її буття :* наук. щорічник / за заг. ред. А. Колодного, М. Бабія. Київ, 2004. С. 64 – 68.
320. Кулагіна-Стадніченко Г. Індивідуальна релігійність віруючого у її предметному полі та об’єктивних виявах. *Українське релігієзнавство*. 2015. № 74. С. 13 – 23.
321. Кулиш П. А. Записки о Южной Руси : в 2 т. Т. 1. Санкт-Петербург : Тип-я А. Якобсона, 1856. 350 с.
322. Кулєшова Л. Релігійні погляди Т. Г. Шевченка як проблема діаспорного Шевченкознавства. Зб. пр. Міжнарод. (38-ї) наук. шевченківської конф. Черкаси : Вид. Чабаненко Ю. А., 2011. С. 195 – 209.
323. Кульчицкий С., Шаталіна Е. Коллективизация сельского хазяйства и голод в 1932 – 1933 гг. *Новые страницы в истории Донбасса :* сб. ст. Кн. 2. Донецк, 1992. С. 23 – 51.

324. Кульчицький С. В. Ціна «великого перелому» : моногр. Київ : Україна, 1991. 432 с.
325. Куренышев А. А. Крестьянские военно-политические организации России. Повстанчество. 1918 – 1922 гг. Москва : Спутник, 2010. 171 с.
326. Лазуренко В. М., Морозов А. Г. Дискусії щодо визначення об'єктивних параметрів заможності селянських господарств періоду НЕПу у науковій літературі 20-х рр. XX ст. *Проблеми історії України XIX – початку XX ст.* Київ, 2011. № 18. С. 53 – 58.
327. Лазуренко В. М. Роль сільськогосподарської кооперації у виробничому забезпеченні селянських господарств України (1922 – 1928 рр.). *Чорноморський літопис*. 2011. № 3. С. 27 – 31.
328. Лебединцев П. Баптизм или штунда в Киевской губернии. Київ : Тип-я Г. Т. Корчака-Новицького, 1885. 29 с.
329. Лебон Г. Психология народов и масс. Москва : Харвест, АСТ, 2000. 320 с.
330. Леви-Брюль Л. Первобытное мышление. *Психология мышления* / под ред. Ю. Б. Гиппенрейтер и В. В. Петухова. Москва : Изд-во МГУ, 1980. С. 130 – 140.
331. Ленін В. Краще менше, та краще. *Вибрані твори у двох томах*. 4-е вид. Т. II. Київ: Укр. вид-во політ. літ-ри, 1947. С. 788 – 799.
332. Ленін В. Лист до робітників і селян України з приводу перемог над Денікіним. *Вибрані твори в двох томах*. 4-е вид. Т. II. Київ : Укр. вид-во політ. літ-ри, 1947. С. 504 – 508.
333. Ленін В. Про нашу революцію. З приводу записок М. Суханова. *Вибрані твори в двох томах*. 4-е вид. Т. II. Київ : Укр. вид-во політ. літ-ри, 1947. С. 781 – 783.
334. Ленін В. Союз робітників з трудящими і експлуатованими селянами. *Вибрані твори в двох томах*. 4-е вид. Т. II. Київ : Укр. вид-во політ. літ-ри, 1947. С. 218 – 219.

335. Ленін В. Як нам реорганізувати Робсельінспекцію. *Вибрані твори у двох томах*. 4-е вид. Т. ІІ. Київ : Укр. вид-во політ. літ-ри, 1947. С. 784 – 787.
336. Лехан Л. Б. Політика радянсько-партійного керівництва щодо ліквідації селян-одноосібників як самостійних господарів у 1929 – 1933 рр. (на прикладах Лівобережної України). *Історичний архів*. 2011. № 6. С. 31 – 35.
337. Липківський В. Історія Української Православної Церкви. Вінніпег : Вид-во І. Грищука, 1961. 181 с.
338. Лисак В. Ф. Повсякденність українських селян в умовах радянської дійсності (1950 – 1960-ті рр.) : моногр. Донецьк : ТОВ «Східний видавничий дім», 2013. 341 с.
339. Лисий І. Менталітет і духовна культура українців. *Філософська і соціологічна думка*. 1995. № 11/12. С. 37 – 59.
340. Литвин-Кіндратюк С. Семантика естетичного перфекціонізму в просторі моди. *Зб. наук. пр. : філософія, соціологія, психологія.* Івано-Франківськ : Вид-во ДВНЗ «Прикарпатський національний університет ім. В. Стефаника», 2012. Вип. 18. Ч. 1. С. 29 – 36.
341. Литвин-Кіндратюк С. Дискурсивний вимір морально-етикетної компетентності особистості. *Психологія особистості*. 2014. №1(5). С. 157 – 167.
342. Литвин-Кіндратюк С. Естетична компетентність та ритуально-побутова поведінка особистості. *Сб. научных трудов SWORLD*. Вып. 4. Т. 25. *Педагогика, психология и соціологія*. Иваново : Маркова A.D., 2013. С. 75 – 84.
343. Литвин-Кіндратюк С. Ритуальна поведінка у структурі колективного суб'єкта : психолого-історичний аналіз. *Психологічні перспективи*. Вип. 24. Луцьк : СНУ ім. Лесі Українки, 2014. С. 205 – 216.
344. Литвин-Кіндратюк С. Трансформації соціальної стабільної поведінки особистості у контексті глобалізації. *Сборник научных трудов SWORLD.*

Вып. 3. Т. 7. *Педагогика, психология и соціологія.* Иваново : Научный мир, 2015. С. 81 – 90.

345. Лозовий В. Солдати і дестабілізація суспільно-політичного становища : вплив Першої світової війни на революційні процеси в Україні (1917 р.). *Вісник Київського національного університету ім. Т. Шевченка. Сер. Історія.* 2014. № 3. С. 21 – 24.
346. Лотман Ю., Успенский Б. А. Миф – имя – культура. Избранные статьи : в 3 т. Т. 1 : *Статьи по семиотике и топологии культуры*. Таллин : Александра, 1992. С. 58 – 75.
347. Лотман Ю. Внутри мыслящих миров. Человек – текст – семиосфера – история. Москва : Языки рус. культуры, 1996. 464 с.
348. Лотман Ю. О мифологическом коде сюжетных текстов. *Семиосфера*. Санкт-Петербург : Искусство-СПБ, 2000. С. 670 – 673.
349. Лотман Ю. Семиосфера : культура и взрыв, внутри мыслящих миров, статьи, исследования, заметки. Санкт-Петербург : Искусство-СПБ, 2001. 703 с.
350. Лотман Ю. Текст и полиглотизм культуры. Избранные статьи : в 3 т. Таллин, 1992. Т. 1. С. 142 – 147.
351. Лотоцький О. Автокефалія. Т 1 : Засади автокефалії. Варшава, 1935. 205 с.
352. Любарский Г. Ю. Морфология истории : сравнительный метод и историческое развитие. Москва : Изд-во «КМК», 2000. 449 с.
353. Любашенко В. Історія протестантизму в Україні : курс лекцій. Львів : Просвіта, 1995. С. 24 – 233.
354. Лютко О. Трансформація конфесійної складової ментальності в умовах демократизації суспільства. *Історія релігій в Україні :* наук. щорічник / редкол. : З. Білик, Я. Дашкевич, О. Киричук та ін. Львів : Логос, 2008. Кн. 1. С. 753 – 760.
355. Мандрик Я. І. До питання про саморозпуск Української автокефальної церкви. V Всеукр. конф. *«Розвиток історичного краєзнавства в контексті*

національного і культурного відродження України» (жовт., 1991) : тези доп. і повід. Камянець-Подільський : [б. в.], 1991. С. 358 – 359.

356. Маринович М. Проблема збереження релігійної ідентичності в умовах відкритого суспільства. *Громадянське суспільство як здійснення свободи : центрально-східноєвропейський досвід* / за заг. ред. А. Карася. Львів, 1999. С. 219 – 224.
357. Масненко В. Історична думка та націотворення в Україні (кінець XIX – перша третина XX ст.) : моногр. Київ : Відлуння-Плюс, 2001. 440 с.
358. Масненко В. Селянство в історичній концепції Михайла Грушевського. *Укр. селянин.* Черкаси, 2004. № 8. С. 47 – 50.
359. Масненко В. Як українські селяни стали воїнами (до соціокультурних і мілітарних аспектів революції 1917 – 1921 рр.). *Укр. селянин.* Черкаси, 2018. № 19. С. 49 – 59.
360. Менталитет : региональная специфика модернизационных процессов и проблемы выхода из духовного криза : матер. междунар. научного симпозиума, (г. Орёл, 8 – 10 апреля 1999 г.) / под ред. А. Л. Елисеева. Орёл : ОГТУ, 1999. 131 с.
361. Мечник С. Від Сталіна до Горбачова. Організація оборони чотирьох свобід України. Нью-Йорк : Воля, 1990. 243 с.
362. Михайлюк О. Про деякі особливості соціально-політичної психології селянства в період революції і громадянської війни (1917 – 1920 рр.). *Питання аграрної історії України та Росії (XVIII – XX ст.).* Матер. третіх наукових читань, присвяч. пам’яті Д. Пойди. Дніпропетровськ : ДНУ, 1999. С. 146 – 152.
363. Михайлюк О. В. Праця як ритуал у селянській культурі. *Укр. селянин.* Черкаси, 2004. № 8. С. 83 – 86.
364. Михайлюк О. Селянство України в перші десятиліття XX ст. : Соціокультурні процеси. Дніпропетровськ : Інновація, 2007. 456 с.

365. Михайлюк О. Щодо «політичної програми» селянства України в період революції та громадянської війни. *Укр. селянин*. Черкаси, 2003. № 7. С. 103 – 106.

366. Мішель Л. Перша українська автокефалія. Київ : Києво-Михайлівський Золотоверхий монастир, 2015. 208 с.

367. Моринець В. Церковно-визвольний рух на Чернігівщині в 1920-х роках. Кам'янець-Подільський : Медобори-2006, 2016. 392 с.

368. Москалець В. П. Психологія релігії : посібн. Київ : Академвидав, 2004. 240 с.

369. Науковий збірник, присвячений 900-літтю Свято-Михайлівського Золотоверхого монастиря. Матер. наук.-практ. конф. / упоряд. архієп. Дмитрій (Рудюк). Київ : Свято-Михайлівський Золотоверхий монастир, 2008. 250 с.

370. Недзельский И. Штундизм и его будущность. Одесса : Тип-я Е. Хрисогелос, 1908. 16 с.

371. Недзельский И. Штундизм, причины появления и разбор учения его. Изд. 2-е. Санкт-Петербург : Тип-я М. Акинфеева и И. Леонтьева, 1899. 248 с.

372. Недзельська Ю. К. Розуміння людини як образу та подоби Божої – основа визначення православ'ям сенсу її життя. *Українське релігієзнавство*. 2010. № 53. С. 15 – 22.

373. Недзельська Ю. Спосіб життя православного віруючого. Україна релігійна : кол. моногр. Кн. 1 : *Стан релігійного життя України*. Київ : [б. в.], 2008. *Українське релігієзнавство*. 2008. № 46. С. 135 – 146.

374. Недзельський К. Суперечності релігійного життя та проблеми національної ідентифікації українського народу. *Релігійна свобода : свобода релігії і національна ідентичність – світовий досвід та українські проблеми :* наук. щорічник / за заг. ред. А. Колодного, М. Бабія. Київ, 2002. С. 79 – 84.

375. «Незручний клас» у модернізаційних проєктах (Андреа Ґраціозі, Юрій Присяжнюк, Даніель Бовуа, Олександр Михайлюк, Сяргей Токць, Андрій Заярнюк). *Україна Модерна*. 2010. Чис. 6(17). С. 9–44.
376. Нечитайло В. В. Селянство як природне явище. *Укр. селянин*. Черкаси, 2005. № 9. С. 9 – 11.
377. Нечуй-Левицький І. Світогляд українського народу. Ескіз української філології. 2-е вид. Київ: Обереги, 2003. 144 с.
378. Новосад М. Релігійна свідомість в контексті української народної традиції. *Українське релігієзнавство*. 2013. № 67. С. 132 – 137.
379. Огієнко І. Українська культура. Коротка історія культурного життя українського народа. Київ : Вид-во книгарні Є. Череповського, 1918. 272 с.
380. Олещук Ф. Решения XV съезда и вопросы антирелигиозной пропаганды. *Антирелигиозник.* 1928. № 2. С. 7.
381. Онищенко О. С. Ідейна криза релігії і релігійний модернізм. Київ : Наук. думка, 1974. 331с.
382. Опря А. В. Ліберально-обновленський рух в РПЦ на початку ХХ століття (на матер. України). V Всеукр. конф. *«Розвиток історичного краєзнавства в контексті національного і культурного відродження України»* (жовт., 1991) : тези доп. і повід. Камянець-Подільський : [б. в.], 1991. С. 355 – 356.
383. Опря І. А. Питання релігійної історії Правобережної України другої половини XIX – початку XX ст. у звітах обер-прокурора Св. Синоду. *Вісник Кам'янець-Подільського національного університету ім. І. Огієнка. Сер. Історичні науки.* 2015. № 8. С. 77 – 84.
384. Остащук І. Полісемантичність християнської символіки простору. *Вісник Прикарпатського університету. Сер. Філософія й психологія.* 2011. № 1. С. 53 – 61.
385. Охматів. Минуле і сьогодення. Нариси, наукові статті, відомості, довідки, спогади, док. і матер. / М. М. Бекало, С. І. Горошко, А. В. Кравченко, Г. Є. Махиня. Жашків : Вид. С. І. Горошко, 2017. 576 с.

386. Паращевин М. Релігія та релігійність в Україні / за ред. С. Макеєва ; переднє слово О. Іващенко. Київ : Ін-т політики, Ін-т соціології НАН України, 2009. 68 с.

387. Пащенко В. О. Держава і православя в Україні. 20 – 30-ті роки ХХ ст. – Київ, 1993. 188 с.

388. Пащенко В. Православ'я в новітній історії України. Ч. ІІ. Полтава : ПДПУ ім. В. Г. Короленка, 2001. 736 с.

389. Петрушкевич М. С. Релігійні комунікації: християнський контекст : моногр. Острог : Вид-во НУ «Острозька академія», 2011. 228 с.

390. Пивоварова Н. Релігійність українців: тенденції десятиліття. *Українське релігієзнавство*. 2014. № 71 – 72. С. 77 – 84.

391. Пивоварова Н. П. Проблема інтерпретації та операціоналізації термінів «релігія», «віра», «релігійність» : огляд наукових підходів. *Український соціум*. 2014. №1(48). С. 44 – 55.

392. Попович М. Українська національна ментальність. *Проблеми теорії ментальності (проект «Наукова книга»)* / відп. ред. М. Попович. Київ : [б. в.], 2006. С. 232 – 272.

393. Портнова Т. [Рец.] Присяжнюк Ю. Українське селянство Наддніпрянської України : соціоментальна історія другої половини XIX – початку ХХ ст. : Черкаси : Вертикаль, вид. ПП Кандич С. Г., 2007. 640 с. ; Михайлюк О. Селянство України в перші десятиліття ХХ ст. : Соціокультурні процеси. Д. : Інновація, 2007. 456 с. *Україна Модерна (Безмежне село…).* 2010. Чис. 6(17). С. 285 – 291.

394. Поршнева О. С. Крестьяне, рабочие и солдаты России накануне и в годы Первой мировой войны. Москва : РОССПЭН, 2004. 365 с.

395. Православ'я – наука – суспільство : проблеми взаємодії. Матеріали Другої Всеукр. наук.-практ. конф. / наук. ред. В. В. Масненко. Черкаси : ЧНУ ім. Б. Хмельницького, 2004. 168 с.

396. Присяжнюк Ю. Віра українських селян в «добрих царів» після скасування кріпацтва. *Культура народов Причерноморья*. 2001. № 24. С. 123 – 126.
397. Присяжнюк Ю. Історична свідомість та ментальність українських селян на зламі XIX – XX ст. *Historia – mentalność – tożsamość. Miejsce i rola historii oraz historyków w życiu narodu polskiego i ukraińskiego w XIX i XX wieku* / pod redakcją J. Pisulińskiej, P. Sierżęgi, L. Zaszkilniaka. Przeszów : Widawnicnwo uniwersytetu Przeszówskiego, 2008. S. 348 – 355.
398. Присяжнюк Ю. Поняття «народ» у ретроспекції українських і польських інтелектуалів XIX ст. *Rozdroża. Polsko-ukraiński dyskurs humanistyczny* / redakcja naukowa : R. Dymczyk, I. Krywoszeja, N. Morawiec. Częstochowa ; Humań ; Poznań : Wydawnictwo «Taurus», 2013. S. 201 – 208.
399. Присяжнюк Ю. «Праця» як цінність у колективній психології українських селян посткріпосницької епохи (на матеріалах Наддніпрянської України). *Україна Модерна*. Львів, 2001. № 6. С. 47 – 58.
400. Присяжнюк Ю. Русь достеменна : авт. курс лекцій з укр. іст. Черкаси : Вертикаль, ПП Кандич С. Г., 2004. 252 с.
401. Присяжнюк Ю. Українське селянство Наддніпрянської України : соціоментальна історія другої половини XIX – початку XX ст. : моногр. Черкаси : Вертикаль, вид. ПП Кандич С.Г., 2007. 640 с., іл.
402. Реєнт О. Духовні та культурні підстави соборності України у XIX – на початку XX ст. *Україна соборна :* зб. наук. ст. Вип. 4. Т. 1. Київ : Ін-т історії України НАН України, 2006. С. 3 – 8.
403. Рудакова І. Ідейна криза православ'я як один із чинників поліконфесійності в українському селі (середина XIX – початок XX ст.). *Укр. селянин.* Черкаси, 2001. № 1. С. 81 – 83.
404. Рудакова І., Присяжнюк Ю. Ментальні мотиви релігійної поведінки українських селян у посткріпосницьку добу. *Вісник Київського інституту «Слов'янський університет».* Київ, 2001. № 10. С. 60 – 64.

405. Рудакова І., Присяжнюк Ю. Міжконфесійні відносини в середовищі українських селян у другій половині XIX – початку XX ст. Матер. наук. конф., присвяч. пам'яті А. Яковліва. Черкаси [б. в.], 2000. С. 62 – 64.
406. Рудницький С. Чому ми хочемо самостійної України? ; упоряд. О. І. Шаблія. Львів : Світ, 1994. 416 с.
407. Русскоє православне : вехи истории / науч. ред. А. И. Клибанов. Москва : Политиздат, 1989. 719 с.
408. Рыльский Т. К изучению украинского народного мировоззрения. *Киев. старина.* 1890. Т. IX. С. 341 – 372.
409. Рыльский Т. Р. К изучению украинского народного мировоззрения. *Киев. старина*. 1890. Т. X. С. 195 – 232.
410. Саган О. Основні проблеми європейського розвитку православ'я. *Християнство : контекст світової історії і культури :* наук. зб. / редкол. : А. М. Колодний, П. Л. Яроцький (голов. ред.) та ін. Київ, 2000. С. 41 – 44.
411. Саган О. Національні прояви православ'я : український аспект. Київ : Світ знань, 2001. 324 с.
412. Світленко С. Українська історична свідомість в контексті етнонаціонального поступу. *Світ модерної України кінця XVIII – початку XX століття :* зб. наук. пр. Дніпропетровськ : Герда, 2007. С. 117 – 129.
413. Свобода віровизнання. Церква і держава в Україні. Матер. міжнар. наук. конф. (м. Київ, 28 вересня 1994). Київ : Укр. правн. фундація, 1996. 216 с.
414. Сементовский К. Замечания о праздниках у малороссиян. Харьков : [б. и.], 1843. 45 с.
415. Скотт Дж. Благими намерениями государства. Почему и как проваливались проекты улучшения условий человеческой жизни ; пер. с англ. Э. Н. Гусинского, Ю. И. Турчаниновой. Москва : Университетская книга, 2005. 568 с.

416. Смилянская Е. Б. Волшебники. Богохульники. Еретики. Народная религиозность и «духовные преступления» в России XVIII в. Москва : Индрик, 2003. С. 7 – 23.
417. Сотник О. Українська нація і Українська Церква. Суми : Вид-во «Мак Ден», 2006. 80 с.
418. Сухов А. Д. Религия в истории общества : моногр. Москва : Наука, 1979. 96 с.
419. Сухоплюев И. Украинская автокефальная церковь. *Антирелигиозник.* 1926. № 3. С. 43.
420. Тальнберг Н. История русской церкви. Кн. 2. Краматорск : ЗАО «Тираж-51», 2002. 924 с.
421. Терлецкий В. Н. Очерки, исследования и статьи по сектантству. Вып. 3. Хилиастические течения в сектантстве. 3-е изд., доп. Полтава : Тип-я Г. И. Маркевича. 314 с.
422. Тимошик М. С. Село : у 2-х т. Т. 2 : Трудний шлях відмосковлення / Микола Степанович Тимошик. Київ : Ярославів Вал, 2017. 580 с.
423. Титаренко Т. М. Життєвий світ особистості : у межах і за межами буденності. Київ : Либідь, 2003. 376 с.
424. Топчій О. С. Сільська інтелігенція Чернігівщини в антирелігійній кампанії 20 – початку 30-х рр. XX ст. *Інтелігенція і влада. Сер. Історія.* Одеса, 2011. Вип. 21. С. 172 – 185.
425. Тош Дж. Стремление к истине. Как овладеть мастерством историка. Москва : Весь Мир, 2000. 296 с.
426. Турченко Ф. Г. Регіональні особливості релігійного руху на Україні в 20-ті рр. V Всеукр. конф. *«Розвиток історичного краєзнавства в контексті національного і культурного відродження України»* (жовт., 1991) : тези доп. і повід. Камянець-Подільський : [б. в.], 1991. С. 357 – 358.

427. Український церковно-визвольний рух і утворення УАПЦ. Матер. наук. конф. (м. Київ, 12 жовтня 1996 р.) / наук. ред. А. К. Зінченко. Київ : Логос, 1997. 224 с.
428. Українці : народні вірування, повір'я, демонологія / упоряд. А. П. Пономарьов. Київ : Либідь, 1991. 640 с.
429. Устименко В. Збудуй свій храм : історико-документальне дослідження з історії Свято-Покровського трипрестольного храму с. Жукля на Чернігівщині. Київ : Вид-во «Академпрес», 2011. 240 с.
430. Ушинский А. Д. О причинах появления рационалистических учений штунды и некоторых других подобных сект в сельском православном населении. Київ : [б. и.], 1884. 253 с.
431. Фареній І. А. Сільські пастирі початку XX ст. : досвід вирішення господарських проблем пастви для сучасних умов. *Вісник Черкаського університету. Сер. Історичні науки.* 2016. № 3 – 4. С. 76 – 82.
432. Филипович Л. О. Етнорелігійна ідентичність: визначення і збереження. *Українське релігієзнавство*. 2010. № 56. С. 228 – 237.
433. Филипович Л. Функції і роль релігії в етнічних процесах. *Релігія і нація в суспільному житті України й світу* / редкол. : А. М. Колодний, Л. О. Филипович (відп. ред.), П. Л. Яроцький. Київ, 2006. С. 57 – 72.
434. Филипович Л. О. Етнологія релігії : теоретичні проблеми, вітчизняна традиція осмислення. Київ : Світ знань, 2000. 333 с.
435. Филиппович Л. Роль религии в истории украинской национальной идентификации. *Религия и национализм*. Москва : Ин-т религии и права, 2000. С. 100 – 110.
436. Хабермас Ю. Теория коммуникативного действия. *Вестник Московского университета. Сер. 7. Философия*. 1993. № 4. С. 43 – 63.
437. Хабермас Ю. Постсекулярное общество – что это? Ч. 1. *Российская философская газета.* 2008. № 4(18). С. 1 – 2.

438. Хайдеггер М. Время и бытие : статьи и выступления : пер. с нем. Москва : Республика, 1993. 447 с.
439. Химка І.-П. Історія, християнський світ і традиційна українська культура : спроба ментальної археології. *Україна Модерна.* Львів, 2001. Чис. 6. С. 7 – 24.
440. Хомчук О. О. Церква поза церковною огорожою. Розколи і руйнація Української Православної Церкви в пошуках «константинопольського визнання». Чикаго : [б. в.], 2002. 621 с.
441. Черенков М. М. Антиномії релігійного і національного в соціальнобогословській позиції українського євангельського протестантизму. *Українське релігієзнавство*. 2007. № 44. С. 199 – 204.
442. Чмелик Р. П. Українська селянська сім'я другої половини XIX – початку XX ст. (структура і функції) : моногр. Львів : Ін-т народознавства НАН України, 1999. 142 с.
443. Шевченко В. Актуалізація української релігійної духовності в проблематичному зрізі внутрішньодержавного і загальноцивілізаційного поступу. *Україна релігійна :* кол. моногр. Кн. 2. Київ, 2008. *Українське релігієзнавство*. 2008. № 48. С. 109 – 135.
444. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление ; пер. Ю. И. Айхенвальда. Собр. соч. : в 5 т. Т. 1. Москва : Моск. клуб, 1992. 400 с.
445. Шульга С. А. Аграрна реформа 1861 року та колонізація Волині. *Укр. селянин*. Черкаси, 2001. № 2. С. 53 – 56.
446. Щербатюк В. М. Історія регіонів України Лисянщина. Київ : Логос, 2002. 428 с.
447. Элиаде М. Космос и история. Избранные работы ; пер. с фр. и англ. ; под общ. ред. И. Р. Григулевича. Москва : Прогресс, 1987. 312 с.
448. Элиаде М. Аспекты мифа ; пер. с франц. Москва : Академический проект, 2000. 222 с.

449. Элиаде М. Священное и мирское ; пер. с фр., предисл. и коммент. Н. Гарбовского. Москва : Изд-во МГУ, 1994. 144 с.
450. Элиаде М. Трактат по истории религий : в 2 т. ; пер. с фр. А. Васильева. Санкт-Петербург : Алетейя, 1999. Т. 2. 415 с.
451. Яковенко Н. Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI – XVII ст. Київ : Критика, 2002. 416 с.
452. Яковенко Н. У пошуках Нового неба. Життя і тексти Йоаникія Ґалятовського. Київ : Лаурус ; Критика, 2017. 704 с.
453. Ярміс С. Голод в Україні (1932 – 33) : Чому? Спроба богословного насвітлення цієї трагедії. Вінніпег : Консисторія УГПЦ в Канаді, 1983. 42 с.
454. Ящуржинский Х. П. О погребальных обрядах. Остатки язычества в погребальных обрядах Малороссии. *ЭО*. 1898. № 3. С. 93 – 95.
455. Graziosi A. The Great Soviet Peasant War. Bolsheviks and peasants, 1917 – 1933. Cambridge, Massachusetts : Harvard UP, 1996. 77 p.
456. Le Roy Ladurie E. Montaillou, village occitan de 1294 á 1324. Paris, 1975. 386 p.
457. Lord C. Indexicalitu, not circulavitu : Dickie‘s new definition of art. J. of aesthetics a art criticism. Philadelphia, 1897. Vol. 45, № 3. P. 229 – 232.
458. Rojas C. Die «Schule» der Annales. Gestern, heute, morgen ; aus dem Spanischen von R. Lohmann. Leipzig : Leipziger Universitätsverlag, 2004. 233 s.
459. Stępnik A. «Swój» i «obcy» w polskiej myśli historycznej – problem teoretyczne / Andrzej Stępnik. *Historia – mentalność – tożsamość. Miejsce i rola historii oraz historyków w życiu narodu polskiego i ukraińskiego w XIX i XX wieku* / pod redakcją J. Pisulińskiej, P. Sierżęgi, L. Zaszkilniaka. Pzeszów : Widawnicnwo uniwersytetu Pzeszówskiego, 2008. S. 33 – 43.
460. Wilson A. The Ukrainians : Yale University Press, 2000. 366 s.
461. Wilson A. The Ukrainians : Unexpected Nation. Yale University Press, 2009. 416 s.

Дисертації та автореферати дисертацій

462. Балягузова О. Ю. Розкол в українському православ'ї у 1921 – 1930 рр. (на матеріалах Півдня України) : автореф. дис… канд. іст. наук : 07.00.01. Запоріжжя, 2006. 20 с.
463. Безсонова О. В. Позднее протестанское сектанство юга Украины (1850–1905 гг.) : дис… канд. ист. наук 07.00.01. Днепропетровск, 1997. 218 л.
464. Бєлоглазов Р. М. Політика радянської влади щодо релігійних конфесій у 1920-і роки (за матеріалами Кримської АСРР) : автореф. дис… канд. іст. наук : 07.00.01. Харків, 2002. 19 с.
465. Бистрицька Е. В. Східна політика Ватикану в контексті відносин Святого Престолу з Росією та СРСР (1878 – 1964 рр.) : автореф. дис… д-ра іст. наук : 09.00.11. Київ, 2009. 40 с.
466. Білан Г. І. Обновленський рух в Україні 20 – 30-х рр. XX ст. : автореф. дис… канд. іст. наук : 07.00.01. Запоріжжя, 2005. 20 с.
467. Бобко Т. Г. Православне духовенство в суспільному житті 20 – 30-х рр. XX ст. : дис… канд. іст. наук : 07.00.01. Запоріжжя, 2005. 232 арк.
468. Бойко О. В. Протидія православної церкви і громадськості антирелігійному наступу держави у 20 – 30-ті роки XX ст. (на матеріалах Півдня України) : автореф. дис… канд. іст. наук : 07.00.01. Дніпропетровськ, 2007. 19 с.
469. Борейко Ю. Г. Буттєві виміри повсякденного життя українського вірянина : дис… д-ра філос. наук : 09.00.11. Київ, 2017. 478 арк.
470. Борейко Ю. Г. Язичництво у контексті становлення народного християнства в Київській Русі (друга половина IX – середина XIII століть) : дис… канд. іст. наук : 07.00.01. Луцьк, 2001. 176 арк.
471. Бублик О. І. Православне духовенство та віруючі радянської України в опозиційності атеїстичній теорії і практиці (20 – 30-х рр. XX ст.) : дис… канд. іст. наук : 07.00.01. Луганськ, 2011. 249 арк.

472. Васильєва І. В. Людина у релігійному вимірі : методологічні аспекти : автореф. дис… д-ра філос. наук : 09.00.11. Київ, 2010. 37 с.
473. Васильчук Г. М. Сучасна українська та зарубіжна історіографія соціально-політичного і культурно-духовного розвитку Української РСР в 20 – 30-і рр. XX ст. : автореф. дис… д-ра іст. наук : 07.00.06. Київ, 2008. 32 с.
474. Войтюк І. В. Мотиваційна сфера й світоглядно-ціннісні орієнтири сільської молоді у релігійному вимірі : автореф. дис… канд. філос. наук : 09.00.11. Київ, 2007. 22 с.
475. Воронко О. Г. Розвиток етнодемографічних процесів і формування соціальної структури суспільства в Україні 20-х рр. XX ст. : дис… канд. іст. наук : 07.00.05. Чернігів, 1998. 206 арк.
476. Георгізов Г. М. Українське селянство доби НЕПу: динаміка політичних настроїв та свідомості : дис… канд. іст. наук : 07.00.01. Київ, 2008. 205 арк.
477. Герасименко О. В. Селянський рух на Лівобережній Україні (1900 – лютий 1917 рр.) : дис… канд. іст. наук : 07.00.01. Чернігів, 2007. 285 арк.
478. Гладкий С. О. Православне парафіяльне духовенство в суспільному житті України на початку XX ст. : дис… канд. іст. наук : 07.00.01. Полтава, 1997. 189 арк.
479. Гримич М. В. Звичаєво-правова традиційна культура українців XIX – початку XX ст. : дис… д-ра іст. наук : 07.00.05. Київ, 2005. 410 арк.
480. Гуцало Л. В. Національно-територіальне районування УСРР (20 – 30-ті роки XX ст.) : дис… канд. іст. наук : 07.00.05. Київ, 2007. 227 арк.
481. Демидович Л. С. Політика радянської влади щодо православної церкви в Україні в період НЕПу (1921 – 1928 рр) : дис… канд. іст. наук : 07.00.01. Київ, 2005. 210 арк.
482. Довбня О. А. Суспільно-політичні фактори змін у складі селянства УСРР у 1927 – 1932 рр. : дис… канд. іст. наук : 07.00.01. Донецьк, 2003. 273 арк.

483. Дояр Л. В. Становлення системи морально-політичного виховання в УСРР (1921 – 1925 рр.) : дис… канд. іст. наук : 07.00.07. Дніпропетровськ, 2006. 238 арк.

484. Дудка Л. О. Спілка войовничих безвірників в антирелігійній пропаганді в Україні (20-ті – 40-ві роки XX ст.) : автореф. дис… канд. іст. наук : 07.00.01. Київ, 2005. 20 с.

485. Євдокимова Т. В. Взаємовідносини політики і релігії в соціокультурному просторі (соціально-філософський аналіз) : автореф. дис… канд. філософ. наук : 09.00.03. Київ, 2002. 21 с.

486. Євсєєва Т. М. Російська православна церква в суспільно-політичному житті України 1917 – 1921 рр. : автореф. дис… канд. іст. наук : 07.00.01. Київ, 2002. 19 с.

487. Євтушенко О. Н. Політологічні аспекти державного регулювання общинних відносин на Півдні України в другій половині XIX ст. : автореф. дис… канд. політ. наук : 23.00.02. Миколаїв, 2006. 19 с.

488. Забзалюк Д. Є. Душпастирська служба українських військових формацій першої половини XX ст. : автореф. дис… канд. іст. наук : 20.02.22. Львів, 2007. 19 с.

489. Змерзлий Б. В. Політика радянської держави щодо Російської Православної Церкви у Криму в 1921 – 1929 роках : автореф. дис… канд. іст. наук : 07.00.01. Київ, 2000. 18 с.

490. Іванченко А. С. Соціокультурні та психологічні аспекти релігійної свідомості : автореф. дис… канд. філос. наук : 09.00.11. Київ, 2008. 17 с.

491. Ігнатуша О. М. Інституційний розкол православної церкви в Україні в умовах модернізації (XIX ст. – 30-ті рр. XX ст.) : дис… д-ра іст. наук : 07.00.01. Запоріжжя, 2006. 520 арк.

492. Капелюшний В. П. Українська національна державність доби визвольних змагань (1917 – 1921 рр.) : історіографія : автореф. дис… д-ра іст. наук : 07.00.06. Київ, 2004. 46 с.

493. Капустян Г. Т. Українське село в умовах радянського політичного режиму 1920-х років : дис… д-ра іст. наук : 07.00.01. Кременчук, 2003. 433 арк.
494. Катунін Ю. А. Православная церковь и государство: проблема взаимоотношений в 1917 – 1939 гг. (на материалах Крыма) : дис… д-ра іст. наук : 07.00.02. Симферополь, 2003. 508 арк.
495. Киридон А. М. Державно-церковні відносини в Радянській Україні (1917 – 1930-ті роки) : дис… д-ра іст. наук : 07.00.01. Київ, 2006. 531 арк.
496. Кириленко В. П. Голод 1921 – 1923 років у Південній Україні : дис… канд. іст. наук : 07.00.01. Миколаїв, 2015. 230 арк.
497. Кісь О. Р. Жінка в українській селянській сім'ї другої половини XIX – початку XX ст. : гендерні аспекти : дис… канд. іст. наук : 07.00.05. Львів, 2001. 273 арк.
498. Ковальчук Т. В. Реформаційні явища в житті російської православної церкви в Україні у 1905 – 1917 рр. : дис… канд. іст. наук : 07.00.01. Київ, 2010. 220 арк.
499. Колесник О. В. «Полтавскія Епархіальныя Ведомости» як історичне джерело вивчення діяльності РПЦ (1863 – 1918 рр.) : автореф. дис… канд. іст. наук : 07.00.06. Черкаси, 2010. 20 с.
500. Кондратик Л. Й. Філософсько-соціологічний аналіз релігієзнавчої спадщини діячів українського національного відродження початку XX століття : автореф. дис… д-ра філос. наук : 09.00.11. Київ, 2004. 36 с.
501. Кондратюк О. В. Інститут спорідненості у традиційному українському суспільстві другої половини XIX – початку XX століття : дис… канд. іст. наук : 07.00.05. Київ, 2008. 196 арк.
502. Костюк О. В. Особливості формування та трансформації релігійного міфу : автореф. дис… канд. філос. наук : 09.00.11. Київ, 2006. 18 с.
503. Крайній К. К. Дослідження церковної історії в Київському Церковно-історичному та археологічному товаристві 1872 – 1920 рр. : дис… канд. іст. наук : 07.00.01. Київ, 2004. 265 арк.

504. Кукурудза А. Р. Демократичні тенденції в українському православному житті 20-х рр. XX ст. : дис… канд. філос. наук : 09.00.11. Рівне, 2007. 218 арк.
505. Куташев І. В. Селянський рух в Україні (березень 1917 р. – квітень 1918 р.) : автореф. дис… канд. іст. наук : 07.00.01. Київ, 2003. 14 с.
506. Лаврик Г. В. Правове регулювання свободи совісті, віросповідання і діяльності релігійних організацій у радянській Україні (1919 – 1929 рр.) : дис… д-ра юрид. наук : 12.00.01. Київ, 2008. 506 арк.
507. Лозко Г. С. Українське язичництво як джерело побутового релігійного синкретизму : дис… канд. філос. наук : 09.00.11. Київ, 1996. 147 арк.
508. Ломака І. І. Політологічний аналіз інтеграційної ролі релігії в умовах модернізації українського суспільства : автореф. дис… канд. політ. наук : 23.00.02. Львів, 2006. 20 с.
509. Лютко О. М. Релігійність як складова української ментальності та чинник самоідентифікації : дис… канд. філос. наук : 09.00.11. Київ, 2010. 180 арк.
510. Макушинська Г. П. Народна мудрість як фактор духовної єдності суспільства : дис… канд. філос. наук : 09.00.11. Запоріжжя, 2003. 216 арк.
511. Малик Я. Й. Насадження радянського режиму в українському селі (жовтень 1917 – 1920 рр.) : дис… докт. іст. наук : 07.00.01. Львів, 1997. 495 арк.
512. Маркова С. В. Соціально-політичні зміни в українському селі у контексті формування комуністичної системи (1917 – 1933 рр.) : автореф. дис… д-ра іст. наук : 07.00.01. Чернівці, 2016. 34 с.
513. Надтока Г. М. Православна церква в Україні 1900 – 1917 років : соціально-релігійний аспект : дис… д-ра іст. наук : 07.00.01. Київ, 1999. 486 арк.
514. Овчаренко В. П. Органи влади України у справах релігій : становлення та діяльність (1921 – 1930) : автореф. дис… канд. іст. наук : 07.00.01. Харків, 2009. 20 с.

515. Опря І. А. Становище та діяльність пізньопротестантських громад Правобережної України (1900 – 1917 рр.) : автореф. дис… канд. іст. наук : 07.00.01. Київ, 2006. 20 с.
516. Осадча О. А. Українська хатня ікона-образ кінця XVIII – XX ст. як етнокультурний феномен (історія, типологія, худосовливості) : автореф. дис… канд. мистецтвознав. : 26.00.01. Івано-Франківськ, 2010. 16 с.
517. Папаяні І. В. Феномен релігійної ідентичності в контексті філософсько-релігієзнавчого дискурсу : автореф. дис… канд. філос. наук : 09.00.11. Київ, 2010. 16 с.
518. Петрушкевич М. С. Особливості вияву комунікативної функції релігії у християнських конфесіях : автореф. дис… канд. філос. наук : 09.00.11. Київ, 2007. 20 с.
519. Поріцька О. А. Українська народна демонологія у загальнослов'янському контексті (XIX – початок XX ст.) : дис… канд. іст. Наук : 17.00.01. Київ, 1998. 203 арк.
520. Поршнева О. С. Менталитет и социальное поведение рабочих, крестьян и солдат России в годы Первой мировой войны (1914 – март 1918) : дисс… д-ра ист. наук : 07.00.02. Екатеринбург, 2000. 359 л.
521. Потапова О. Б. Православне духовенство в суспільному житті України у 1917 – 1920 рр. : дис… канд. іст. наук : 07.00.01. Київ, 2010. 235 арк.
522. Предко О. І. Психологія релігії : формування та утвердження релігієзнавчої парадигми: автореф. дис… д-ра філос. наук : 09.00.11. Київ, 2006. 36 с.
523. Преображенський С. І. Позахристиянські компоненти у свідомості православного віруючого : український контекст : автореф. дис… канд. філос. наук : 09.00.11. Київ, 2010. 20 с.
524. Присяжнюк Ю. П. Соціальне становище українського селянства Правобережної України в 60 – 90 рр. XIX ст. : дис… канд. іст. наук : 07.00.01. Черкаси, 1997. 194 арк.

525. Присяжнюк Ю. П. Українське селянство Наддніпрянщини другої половини XIX – початку XX ст. як соціоментальна історична спільнота : дис… д-ра іст. наук : 07.00.01. Черкаси, 2008. 499 арк.
526. Пшеничний Т. Ю. Голод 1932 – 1933 років в Україні (на матер. південно-східних областей) : дис… канд. іст. наук : 07.00.01. Київ, 2008. 214 арк.
527. Решетніков Ю. Є. Становлення та диференціація євангельського руху в Україні : автореф. дис… канд. філос. наук : 09.00.11. Київ, 2000. 18 с.
528. Рибак І. В. Політика радянської влади щодо російської православної церкви в Криму (1917 – 1941 рр.) : автореф. дис… канд. іст. наук : 07.00.01. Черкаси, 2008. 20 с.
529. Рубан В. В. Настрої та поведінка селянства Поділля наприкінці 1920-х – початку 1930-х рр. : автореф. дис… канд. іст. наук : 07.00.01. Черкаси, 2018. 20 с.
530. Рубльова Н. С. Політика радянської влади щодо Римо-католицької церкви в Україні, 20 – 30-ті роки XX ст. : автореф. дис… канд. іст. наук : 07.00.01. Київ, 1999. 19 с.
531. Силантьєв В. І. Влада і православна церква в Україні (1917 – 1930 рр.) : дис… д-ра іст. наук : 07.00.01. Харків, 2005. 461 арк.
532. Сітарчук Р. А. Адвентисти сьомого дня в українських землях у складі Російської імперії : історико-політичний аспект (друга половина XIX ст. – 1917 р.) : автореф. дис… д-ра філос. наук : 09.00.11. Київ, 2009. 32 с.
533. Стасюк О. О. Деформація традиційної культури українців у кінці 20-х – на початку 30-х рр. XX ст. : дис… канд. іст. наук : 07.00.05. Київ, 2007. 228 арк.
534. Степаненко Г. В. Освітня діяльність православного духовенства в Україні (XIX – початок XX ст.) : дис… канд. іст. наук : 07.00.01. Київ, 2002. 225 арк.
535. Стоколос Н. Г. Конфесійно-етнічні трансформації в Україні (XIX – перша половина XX ст.) : дис… д-ра філос. наук : 09.00.11. Київ, 2003. 473 арк.

536. Темченко А. І. Українські лікувальні замовляння : вербально-акціональні універсалії, символіка та семантика : дис… канд. іст. наук : 07.00.05. Київ, 2003. 186 арк.
537. Теремко В. І. Релігійна громада : сутність та її історичні форми : автореф. дис… канд. філос. наук : 09.00.11. Київ, 2007. 18 с.
538. Титаренко О. Р. Соціальне християнське вчення в контексті релігійного модерну : автореф. дис… канд. філос. наук : 09.00.11. Київ, 2004. 19 с.
539. Ткачук О. В. Український церковно-православних рух 1917 – 1921 рр. : автореф. дис… канд. іст. наук : 07.00.01. Київ, 2006. 19 с.
540. Тригуб О. П. Російська православна церква в радянській Україні 20 – 30-ті роки XX ст. : інституційний розкол та міжконфесійні відносини : дис… д-ра іст. наук : 07.00.01. Київ, 2009. 510 арк.
541. Федоренко С. А. Освітня діяльність духовенства Полтавської єпархії (XIX – початок XX ст.) : дис… канд. іст. наук : 07.00.01. Полтава, 2007. 278 арк.
542. Филипович Л. О. Етнологія релігії : традиція вітчизняного релігієзнавчого осмислення і теоретичне вирішення проблем співвідношення релігії та етносу : дис… д-ра філос. наук : 09.00.11. Київ, 2000. 421 арк.
543. Форостюк О. Д. Правове регулювання державно-церковних відносин у Радянській Україні 1917 – 1941 роках (на матеріалі Донецького регіону) : дис… канд. юрид. наук : 12.00.01. Луганськ, 2001. 199 арк.
544. Ченцов В. В. Політичні репресії в Радянській Україні в 20-ті роки : дис… д-ра іст. наук : 07.00.01. Дніпропетровськ, 2000. 34 с.

Електронні ресурси

545. Бабенко Л. Як українців робили атеїстами : державна політика проти релігії у перші десятиліття радянської влади. URL : http://www.info-library.com.ua/books-text-10640.html (дата звернення : 07.11.2017)

546. Бадья Л. Хронологія проведення земствами України літніх вчительських курсів (друга половина XIX – початок XX ст.). *Історико-педагогічний альманах :* зб. наук. пр. URL : http://www.info-library.com.ua/books-text-10640.html (дата звернення : 12.03.2013)
547. Безрогов В. Г. Социальное пространство личности. Религиозная социализация и осуществление права на веру в межпоколенных отношениях: XX век и перспектива. URL : http://rl-online.ru/articles/4-02/206.html (дата звернення : 24.02.2018)
548. Боротьба проти кріпацтва на українських землях в середині XIX ст. *Історія :* зб. наук. пр. URL : http://www.info-library.com.ua/books-text-11014.html (дата звернення : 24.04.2018)
549. Буравський О. А. Соціально-економічне становище Римо-католицької церкви на правобережній Україні (друга половина XIX – початок XX ст.). *Історія :* зб. наук. пр. URL : http://www.info-library.com.ua/books-text-11307.html (дата звернення : 27.04.2018)
550. Володимир П. «Червоні валки» в системі хлібозаготівельних реквізицій в українському селі. *Історія :* зб. наук. пр. URL : http://www.info-library.com.ua/books-text-11021.html (дата звернення : 28.06.2018)
551. Горьовий В. П. Соціально-поселенська структура села. *Історія :* зб. наук. пр. URL : http://www.info-library.com.ua/books-text-11309.html] (дата звернення : 30.07.2018)
552. Григорук О. Б. Суспільно-громадська позиція подільського духівництва в другій половині XIX – на початку XX ст. (за матеріалами «Подольских епархиальных ведомостей»). *Історія :* зб. наук. пр. URL : http://www.info-library.com.ua/books-text-11339.html (дата звернення : 07.05.2018)
553. Джерела про пам'яткоохоронну діяльність РПЦ на Правобережній Україні у II-й половині XIX – на початку XX ст. *Історія :* зб. наук. пр. URL : http://www.info-library.com.ua/books-text-11054.html (дата звернення : 24.04.2018)

554. Дитина як архетип етнічної культури українців. *Історія :* зб. наук. пр. URL : http://www.info-library.com.ua/books-text-11083.html (дата звернення : 16.05.2018)
555. Довгань С. О. Житло середньої наддніпрянщини в історіографічних дослідженнях. *Історія :* зб. наук. пр. URL : http://www.info-library.com.ua/books-text-11135.html (дата звернення : 24.04.2018)
556. Довженко О. П. URL : https://uk.wikipedia.org/wiki/Довженко_Олександр (дата звернення : 11.11.2018)
557. Дороцевич М. В. Проблема впливу реформи 1861 р. на сільське господарство Росії у працях В. І. Леніна. *Історіографія, джерелознавство :* зб. наук. пр. URL : http://www.info-library.com.ua/books-text-10415.html (дата звернення : 07.05.2018)
558. Історична свідомість та історична пам'ять. URL : https://stud.com.ua/27570/istoriya/istorichna_svidomist.html (дата звернення : 16.07.2018)
559. Корновенко С. Денікінський, врангелівський проекти аграрної реформи та вітчизняний досвід вирішення земельного питання в Україні (1918 – 1920 рр.). *Історія :* зб. наук. пр. URL : http://www.info-library.com.ua/books-text-11028.html (дата звернення : 27.04.2018)
560. Корновенко С. Політика державної партії щодо українського селянства в перший період непу (1921 – 1925 рр.). *Історичні записки :* зб. наук. пр. URL : http://www.info-library.com.ua/books-text-10389.html (дата звернення : 09.02.2017)
561. Кравець Ю. А. Земельна оренда як одна з форм підприємницької діяльності аграрного сектору Лівобережної України в 90-і рр. XIX ст. – на початку XX ст. *Історичні записки : Історія :* зб. наук. пр. URL : http://www.info-library.com.ua/books-text-10391.html (дата звернення : 12.03.2013)

562. Красовський Я. Й. Подільський селянин пореформеної доби в оцінці авторів «подольских епархиальных ведомостей». *Історія :* зб. наук. пр. URL : http://www.info-library.com.ua/books-text-11179.html (дата звернення : 28.07.2018)
563. Крупська О. І. Релігійність, релігійна свідомість, релігійні уявлення : психологічний аспект. URL : http://vuzlib.com/content/view/442/94/ (дата звернення : 12.03.2014)
564. Кручек О. А. Ідеологічне підгрунтя більшовицької культурної політики в Україні в 1920 – 1923 рр. *Історія :* зб. наук. пр. URL : http://www.info-library.com.ua/books-text-11119.html (дата звернення : 09.02.2018)
565. Кузнець Т. В. Єпископ феодосій олтаржевський в національно- духовному житті України кінця XIX – початку XX ст. *Історія :* зб. наук. пр. URL : http://www.info-library.com.ua/books-text-11088.html (дата звернення : 27.04.2018)
566. Лебедев С. Д. О религиозном возрождении, секуляризации и фундаментализме : к проблеме соотношения понятий. URL : www.socionav.narod.ru/staty/htm (дата звернення : 24.06.2017)
567. Лиман І. Особливості релігійності соціальних групп. URL : http://www.i-lyman.name/RPCerkvaPivdUkr/Laymans/.html (дата звернення : 23.01.2016)
568. Логінов О. В. До історії Української Автономної Православної Церкви після смерті митрополита Алексія (Громадського). *Історія :* зб. наук. пр. URL : http://www.info-library.com.ua/books-text-11060.html (дата звернення : 28.07.2018)
569. Мазур І. В. Радянські переписи населення 20-х рр. XX ст. : програми, принципи та основні характеристики. *Історія :* зб. наук. пр. URL : http://www.info-library.com.ua/books-text-11272.html (дата звернення : 09.02.2018)
570. Мазур І. В. Національний склад населення та його трансформація у губернських центрах україни в 1920 – 1926 рр. *Історія :* зб. наук. пр. URL :

http://www.info-library.com.ua/books-text-11175.html (дата звернення : 12.03.2013)

571. Масове розкуркулення українського селянства в 1930 – 1933 рр.: механізм творення голодомору. *Історія :* зб. наук. пр. URL : http://www.info-library.com.ua/books-text-11154.html (дата звернення : 09.02.2016)
572. Мельничук О. А. Діяльність органів соціального страхування в радянській Україні (20 – 30-ті рр. XX ст.) за матеріалами цдаво України. *Історія :* зб. наук. пр. URL : http://www.info-library.com.ua/books-text-11039.html (дата звернення : 27.04.2018)
573. Мельничук О. А. Соціальне страхування сільських робітників в Україні у 1920 – 1930-х рр. *Історія :* зб. наук. пр. URL : http://www.info-library.com.ua/books-text-11303.html (дата звернення : 19.09.2018)
574. Метод компаративістики. URL : http://ibib.ltd.ua/metod-komparativistiki.html (дата звернення : 12.12.2016)
575. Меша В. Г. Асиміляторська діяльність православної церкви в Україні 1875 – 1900 років. *Історичні записки :* зб. наук. пр. URL : http://www.info-library.com.ua/books-text-10396.html (дата звернення : 28.07.2018)
576. Нестеренко В. А. Діяльність УКП(б) на Правобережній Україні. *Історія :* зб. наук. пр. URL : http://www.info-library.com.ua/books-text-11052.html (дата звернення : 24.04.2018)
577. Нова наукова розвідка про селянські партійні та громадські організації в Правобережній Україні на початку XX ст. *Історія :* зб. наук. пр. URL : http://www.info-library.com.ua/books-text-11188.html (дата звернення : 12.03.2013)
578. Новий етап формування сільської інтелігенції поділля після реформи 1861 року. *Історія :* зб. наук. пр. URL : http://www.info-library.com.ua/books-text-11189.html (дата звернення : 09.02.2018)
579. Огієнко О. В. Організаційне оформлення управління у справах земського господарства правоборежної України 1904 – 1911 рр. *Історія :* зб. наук. пр.

URL : http://www.info-library.com.ua/books-text-11198.html (дата звернення : 12.10.2017)

580. Орлова Т. Українська відьма у віддзеркаленні вітчизняної історіографії. *Історична панорама :* зб. наук. пр. URL : http://www.info-library.com.ua/books-text-10342.html (дата звернення : 27.04.2018)
581. Остропольська З. М. Вітчизняна суспільна думка про духовні виміри господарства (кінець XIX – XX ст.). *Історія народного господарства та економічної думки України :* зб. наук. пр. Ч. 3. URL : http://www.info-library.com.ua/books-text-10953.html (дата звернення : 09.02.2018)
582. Політика самодержавства щодо адвентистів у контексті загального Євангельського руху у 1905 – 1913 рр. *Історія :* зб. наук. пр. URL : http://www.info-library.com.ua/books-text-11240.html (дата звернення : 27.04.2018)
583. Православна Церква в Україні у XIX столітті. Бібліотека – Історія. Парафія св. вмч. Димитрія Солунського, УПЦ-КП Стан Київської митрополичої кафедри в складі РПЦ. URL : http://hram.in.ua/biblioteka/istoriia/192-book192/2212-title2674 (дата звернення : 12.03.2013)
584. Проведення реформи 1861 року на Поділлі. *Історія :* зб. наук. пр. URL : [http://www.info-library.com.ua/books-text-11265.html] (дата звернення : 28.07.2018)
585. Разумна Н. М. Участь земств у розвитку медичної освіти в Україні (друга половина XIX – початок XX ст.). *Історіографія, джерелознавство :* зб. наук. пр. URL : http://www.info-library.com.ua/books-text-10427.html (дата звернення : 24.04.2018)
586. Роль сільської інтелігенції наддніпрянщини у формуванні підвалин модерної української нації (друга половина XIX – початок XX ст.). *Історія :* зб. наук. пр. URL : http://www.info-library.com.ua/books-text-11284.html (дата звернення : 14.11.2017)

587. Сизонтова Є. Михайло Білецький : наша релігійність більше носить формальний характер, ніж задовольняє внутрішню потребу в вірі. URL : www.religion. in.ua…17863-mixajlo-bileckij-nasha…htm… (дата звернення : 23.10.2017)
588. Соломонова Т. Р. Бібліотечна мережа подільської православної єпархії другої половини XIX – початку XX ст. *Історія :* зб. наук. пр. URL : http://www.info-library.com.ua.text-11012.html (дата звернення : 27.04.2018)
589. Соціально-економічне становище селянства Поділля наприкінці XIX – початку XX ст. *Історія :* зб. наук. пр. URL : http://www.info-library.com.ua/books-text-11306.html (дата звернення : 12.03.2013)
590. Соціально-економічні відносини між містом та селом в роки НЕПУ : сучасна історіографія. *Історія :* зб. наук. пр. URL : http://www.info-library.com.ua/books-text-11308.html (дата звернення : 28.07.2018)
591. Тимченко Ю. В. Споживча кооперація України в період непу (1921 – 1928 рр.). *Історія народного господарства та економічної думки України :* зб. наук. пр. Ч. 2. URL : http://www.info-library.com.ua/books-text-10899.html (дата звернення : 30.07.2018)
592. Тригуб О. П. Помісний обновленський собор УПЦ 1925 р. : рішення та їх реалізація. *Історія :* зб. наук. пр. URL : http://www.info-library.com.ua/books-text-11244.html (дата звернення : 27.04.2018)
593. Хабермас Ю. Вера и знание. URL : www.antropolog.ru//doc/library/ habermas Habermas4. (дата звернення : 14.03.2018)
594. Чайкова М. Є. Вплив розколу між УПЦ та УГКЦ на національну ідентифікацію українців у пострадянський період. *Історіографія, джерелознавство :* зб. наук. пр. URL : http://www.info-library.com.ua/books-text-10464.html (дата звернення : 12.03.2013)
595. Элбакян Е. С. Повседневность в мире религии, религия в мире повседневности. URL : http://www.religiopolis.org/religiovedenie/5985 (дата звернення : 11.02.2018)

ДОДАТОК А

СЛОВНИК СПЕЦІАЛЬНИХ ТЕРМІНІВ

Акультурація (від лат. acculturare і cultura – утворення, розвиток) – процес взаємовпливу культур, сприйняття одним народом повністю чи частково культури іншого народу.

Діахронія (від грец. dia – через і χρόνος – час) – історична послідовність розвитку суспільних (історичних, культурних та інших) явищ; протилежне – синхронія.

Есенціалізм (від лат. essentia – «сутність») – це уявлення про те, що наука не може досягнути та представити абсолютну істину, наприклад затребувані або значущі сутності об'єктів; теоретичне наста́влення, яке характеризується приписуванням деякій сутності незмінного набору якостей і властивостей.

Геноцид – це цілеспрямовані дії з метою знищення повністю або частково окремих груп населення чи цілих напродів за національними, етнічними, расовими, корисними або релігійними мотивами. Згідно з концепцією Рафаеля Лемкіна, складовими геноциду є нищення інтелігенції – розуму нації, церкви – душі нації, селянства. Одним із аргументів більшовицького режиму стосовно нищення церкви стало викорінення у масовій свідомості уявлення про неї як інститут моральності, який покликаний застерігати від скоєння гріха, тобто аморальних учинків, антигуманної політики.

Забобони – упередження, які полягають у тому, що людина приймає за реальність невідомі сили, здатні провіщати події і впливати на них. Особливе місце серед забобон займають прикмети; це коли певним подіям приписується прогностичне значення. В українського селянства пореформеної доби забобони лишалися дуже поширеними. Вони стосувалися найрізноманітніших сфер життя.

По суті забобони становили невід'ємну частину їхнього традиційного способу життя.

Інтровертивність – властивість зосереджуватися на внутрішніх переживаннях при недостатньому зацікавленні зовнішнім світом.

Когнітивність (лат. cognitio – «пізнання, вивчення, усвідомлення») – термін, який у сучасній гуманітаристиці використовують у декількох, досить сильно відмінних один від одного контекстах. Особливо часто його вживають у розумінні вивчення так званого «контекстного знання» (тобто абстрактизації та конкретизації), а також у тих областях, де розглядають такі поняття, як знання, уміння або навчання. У дисертації термін «когнітивність» найчастіше використано в широкому сенсі, для демонстрації «акту» пізнання або самого знання. Тобто його інтерпретовано в соціокультурному значенні на позначення появи й «становлення» знання та «концепцій», пов'язаних із цим знанням, що виражає себе як у думках, так і діях.

Пародійна релігійність або несправжня релігійність – система переконань, яка кидає виклик духовним переконанням інших людей, зазвичай використовуючи гумор, сатиру та/або бурлеск. Часто для досягнення певної мети створюється пародійна релігія, пов'язана з іншою системою вірувань, яка може пародіювати відразу кілька релігій, сект, культів, або нових релігійних рухів, але в той же час може бути пародією якоїсь конкретної релігії чи поняття релігійних переконань зокрема.

Релігійна віра – це особисте уявлення про сакральне, вплив божественного на особисте та соціальне життя, місце надприродного в системі цінностей. Вона має чотири компоненти: ментальний, емоційний, вольовий і поведінковий. По суті, релігійна віра не потребує емпіричної верифікації, обґрунтування чи підтвердження інструментами науки. Спосіб відображення в релігійній вірі навколишнього світу (раціональний, логічний, чуттєвий та ін.) щільно пов'язаний з особливостями культури і свідомості певної спільноти (верстви, нації). Етнологи вважають, що на українську (селянську) ментальність найкраще лягає

кордоцентризм – розвиненість душевного (емоційно-чуттєвого) початку, потреба відчути серцем зв’язок із Богом та світом.

Релігійна громада – це певний гурт вірян одного релігійного напряму, цілісність якого забезпечується в контексті вертикального зв'язку «людина-Бог» і горизонтальних зв’язків – «людина-людина», «людина-суспільство»; у релігійній громаді домінує така форма спільності, як згуртування, інтегруючим чинником виступає віросповідання, почуття солідарності; усі види діяльності спрямовані немовби всередину і все підпорядковано згуртуванню громади, орієнтації на кожну людину, яка є членом цієї спільноти.

Релігійна група – це кілька осіб, пов’язаних між собою певним віросповіданням, зв’язки між якими мають ситуативний характер, а груповий інтерес знаходиться на стадії формування.

Релігійна організація – це поняття, яке є ширшим за поняття «релігійна громада»; вона єднання людей одного релігійного напряму, вирізняється активною внутрішньою і зовнішньою функціональністю; тобто крім суто внутрішньої діяльності – задоволення релігійних потреб, приділяє значну увагу зовнішній діяльності – місіонерській, доброчинній, освітній.

Релігійна свідомість – це сукупність образів, уявлень, почуттів та переживань, що мають своїм предметом священне, вище та істинне буття (або ж чудесне) та такі, що спрямовані до означених предметів. Релігійна свідомість – це набута віра у надприродне, що викликає інтелектуально-вольовий або емоційний потяг до конкретної моделі сакрального. Людина засвоює пропонований їй образ сакрального, на базі якого формуються розумові конструкції: поняття, судження, умовиводи, якими людина пояснює власну долю, причини появи себе на світ, мету життя тощо. До цього додаються релігійні переживання і релігійні почуття, викликані як власними умоглядними побудовами, так і специфічними релігійними символами. У кожної релігійної людини під час трансляції інформації формується образ конкретного надприродного, що має конкретне ім’я, канонічні (стандартні) складові компоненти (наприклад, триєдиний Бог християн); засвоюються релігійні

знання з космогонії, антропо- та етногенезу тощо. Цією конкретикою релігійна людина радикально відрізняється від нерелігійної, або від тих осіб, які вірять у щось неконкретне. Релігієзнавці виокремлюють два рівні релігійної свідомості: *повсякденна,* оперує переважно уявленнями та емоційними утвореннями: образами, установками, настроями, почуттями, переживаннями, звичками, традиціями (на раціональному рівні людина володіє фрагментарною інформацією про нюанси історії своєї релігії, її знакових систем тощо); також *концептуальна* релігійна свідомість, яка існує у формі систематизованого віровчення; людина прагне до найповнішого отримання релігійної інформації: вивчає священні тексти, засвоює перелік догматів, визнання яких розцінюється як обов'язкова умова «правовірності».

Релігійний досвід – чи не найскладніше для історика поняття з розряду релігійності; визначення його є більшою мірою предметом філософії релігії, бо осягнути й піддати емпіричній перевірці досвід містичного відчуття Бога як особи, так і групи історику майже неможливо. Усе ж безпосереднє осягнення та переживання зв’язку з надприродним становить релігійний досвід тільки тоді, коли підтверджується його значущість для особистості або групи згідно з їхньою світоглядною концепцією. Духовна сторона релігійної діяльності відтворюється в розробці релігійних ідей, систематизації та Інтерпретації догматів і вчення. Практичний бік стосується місіонерської діяльності окремих індивідів та груп, організаційної та управлінської діяльності релігійних об'єднань, громад, спільнот. Суто культова діяльність має форми релігійно спрямованих дій віруючих і символічних боготворчих актів – поклони, складання рук, молитви, обряди хрещення, вінчання, проповіді.

Релігійні цінності – та сфера релігійної свідомості людини, яка покликана визначати абсолютну межу допустимого в повсякденному відношенні до інших людей, тварин, предметів, природних і надприродних явищ. Авторитетним джерелом формування цінностей є священне, оскільки людина завжди шукає щось, що перебуває за раціональним.

Релігійність – у гуманітарних науках (релігієзнавстві, психології, соціології, історії) явище, яке має кілька вимірів – релігійна віра, релігійний досвід, релігійна поведінка (діяльність). Автор дотримується такої системи релігійності: почуття та емоції, інтенсивність культової активності, вірування та переконання, знання та уявлення про світ, реалізація всіх цих елементів у повсякденному житті.

Релігійність соціальної спільноти має зовнішній і внутрішній поведінковий вимір; вона вимагає чітких внутрішніх і зовнішніх критеріїв їхніх виявів. Така дихотомічна модель є поширеною в гуманітарних науках, її часто використовують у практиці прикладних досліджень. Методологічні і теоретичні проблеми соціологічного дослідження релігійності складають визначення таких показників як рівень релігійності, характер релігійності, стан релігійності, динаміка релігійності.

Свідомість – здатність людини пізнавати навколишній світ та саму себе за допомогою мислення та розуму, в результаті чого формується інтелект особистості. Свідомість розглядається філософами та психологами, як вища форма відображення дійсності, властива людям і пов’язана з їхньою психікою, абстрактним мисленням, світоглядом, самосвідомістю, самоконтролем своєї поведінки й діяльності та передбачуванням результатів останньої. Свідомість людини – складне і багатогранне явище. З погляду психології свідомість можна розглядати як форму психіки. Стосовно буття свідомість демонструє свою пізнавальну функцію, що полягає в побудові певного образу світу, який несе в собі ступінь освоєння людиною буття. Свідомість є своєрідним поєднанням усіх простіших форм відображення реальності (сприйняття, відчуттів, уявлень, понять, почуттів, дій), такою формою відображення реальності, для якої властиве узагальнення, і в якій з найбільшою повнотою відображено те, що є специфічним для людини порівняно з тваринами. Свідомість тісно пов'язана з мовою.

Синхронія (від грец. *συν* – спільно і χρονος – час) – умовне виділення певного історичного етапу розвитку суспільства, в якому співіснують культурні та інші явища й процеси різних епох; протилежне – синхронія.

Стихар – богослужебне вбрання православних священнослужителів (ширше – церковнослужителів). Він символізував одяг спасіння, і його шили з матерії світлого кольору. Одягати це вбрання могли лише ті, хто був допущений в алтар, перевірений часом і вірністю церкві. Стихар дозволявся після проведення спеціального молитовного обряду. Звідси поняття «стихарний диякон» тощо.

Традиційна релігія характеризується віросповіданням поза інституціональним контролем богословів і священнослужителів. Правила культу регулюються лише традицією, що зберігається даними локальним співтовариством. У народних релігіях велике значення має магія, віра в надприродні сили, що діють на людину. Магічні ритуали зазвичай виконуються релігійними лідерами (в українського селянства другої половини XIX – початку XX ст. це ворожбити, знахарі). Після зміни традиційної релігії на світову, в рамках народної (селянської) релігії залишаються багато традицій, що стосуються сімейної обрядовості й забобонів.

Функціоналізм – один із головних напрямів в американській соціології після Другої світової війни. Уперше ідеї про функціональний принцип в осмисленні суспільства постали в працях О. Конта і Г. Спенсера. Соціальна статика Конта спиралася на принцип, за яким інститути, вірування, моральні цінності суспільства взаємопов’язані й становлять одне ціле. Пояснити будь-яке явище можна, описавши закон його співіснування з іншими явищами. Г. Спенсер використовував функціональні аналогії між процесами в людському організмі й суспільстві. Соціологія Еміля Дюркгейма була заснована на визнанні того, що суспільство володіє власною, незалежною від людей реальністю; що це не просто ідеальне буття, а система активних сил, «друга природа»; що пояснення соціального життя треба шукати у властивостях самого суспільства.