



сити застиглою та ареальною категорією. Однією з важливих в усіх видах сімейної обрядовості була сорочка, чоловіча зокрема. Важливим є і практичне значення цієї проблематики, адже саме костюм учасників, на відміну від учасниць, сучасних народних колективів зазвичай викликає найбільше нарікань умовністю та невідповідністю ані регіону, ані обраній стилістиці.

1. Вовк Х.К. Студії з української етнографії та антропології. – К.: Мистецтво, 1995. – 336 с.: іл.
2. Сумцов Н.Ф. Очерки народного быта (из этнографических экскурсий 1901 г. по Ахтырскому уезду) // Сборник Харьковского историко-филологического общества. – Т. 13 / Под ред. Е.К. Редина. – Х., 1902.
3. Сумцов М.Ф. Слобожане. Историко-этнографична розвідка. – Х., 2002.
4. Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография / Пер. с нем. – М., 1991.
5. Білецька В. Українські сорочки, їх типи, еволюція й орнаментация // Матеріали до етнології й антропології / Етнографічна комісія Наукового товариства ім. Шевченка у Львові. – Т. 21 – 22. – Ч. 1. – Львів, 1929.
6. Воропай О. Звичаї нашого народу. Етнографічний нарис. – К., 1993.
7. Українське народне мистецтво. Вбрання: Альбом / Упор. С. Колос та ін. / Під ред. К. Гуслистого. – К., 1961.
8. Матейко К. І. Український народний одяг. – К., 1977.
9. Ніколаєва Т.О. Історія українського костюма. – К., 1996.
10. Борисенко В.К. Традиції і життєдіяльність етносу: на матеріалах святково-обрядової культури українців. – К., 2000.
11. Українці. – М., 2000; Українці: Историко-этнографична монографія: в 2 кн. – Кн. 2. – Опішне, 1999.
12. Восточнославянский этнографический сборник // Труды Института этнографии им. Миклухо-Маклая. – Т. 31. – М., 1956; Маслова Г.С. Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах XIX – начала XX в. – М., 1984.
13. Жизнь и творчество крестьян Харьковской губернии. Старобельский уезд. Очерки по этнографии края / Под ред. В. Иванова. Т. 1. – Х., 1898; Иванов В. Современная деревня в Харьковской губернии // Харьковский сборник: Литературно-научное приложение к «Харьковскому календарю» на 1893 год. – Вып. 7. / Под ред. В. Иванова. – Х., 1893; Иванов П. Жизнь и поверья крестьян Купянского уезда Харьковской губернии // Сборник Харьковского историко-филологического общества. – Х., 1907; Иванова А., Марусов П. Материалы для этнографического изучения Харьковской губ. Слобода Кабанье // Харьковский сборник...; Муравський шлях – 97: Матеріали комплексної фольклорно-етнографічної експедиції / Упор. М. Красиков та ін. – Х., 1998; Традиційна народна культура Дворічанського району Харківської області / Упор. М. Семенов. – Х., 2001.
14. Чижикова Л.Н. Русско-украинское пограничье: история и судьбы традиционно-бытовой культуры. – М., 1988.
15. Дяченко М.Т. Етнографічна збірка Харківського державного історичного музею // Народна творчість та етнографія. – 1958. – № 3; Астахова О.В., Крупа Т.М., Сушко В.А. Свята та побут Слобожанщини: Альбом. – Х., 2004.
16. Иванов В. Современная деревня в Харьковской губернии...
17. Астахова О.В., Крупа Т.М., Сушко В.А. Свята та побут Слобожанщини...
18. Муравський шлях – 97...
19. Скубак М. Одежда крестьян слободы Араповки Купянского уезда, приметы и поверья, относящиеся к ней и к материалам, из которых она сделана // Харьковский сборник. Литературно-научное приложение к «Харьковскому календарю» на 1890 год. – Вып. 4. / Под ред. В. Касперова. – Х., 1890.

Sushko W.A. The Ukrainian men's shirts in the traditional culture of the Slobidska Ukraine. This article is about The Ukrainiane man's shirts as the elements of the traditional clothes and cultural phenomen. The article had written on the basis of the

ethnographic materials that were collected at the end of the 19<sup>th</sup> – the beginning of the 20<sup>th</sup> centuries in the Slobidska Ukraine – one of the regions in the North-eastern of Ukraine by the famous ethnographers and by the author herself.

**Key words:** the Ukrainian traditional culture, Slobidska Ukraine, shirt, clothes, dress.

**В. В. Масненко**

## РЕЛІГІЙНІ ПРАКТИКИ УАПЦ 1920-х рр.: МІЖ ТРАДИЦІЙНИМИ ПРАВОСЛАВНИМИ ЦІННОСТЯМИ ТА НАЦІОНАЛЬНОЮ ІДЕНТИЧНОСТЮ

У статті проаналізовано релігійні практики УАПЦ 1920-х рр., які здійснювалися за реформаторською моделлю, оскільки радикально трансформували існуючу православну традицію. Звернута увага на нетрадиційне висвячення ієрархії, зміни в церковному управлінні (перехід до соборноправного устрою), шлюбність кліру, носіння священиками одягу, ставлення до чернецтва. Розглянуті нові прояви релігійного культу – обряди та молитовні практики. Зроблено висновок, що радикалізм, властивий зазначеній формі українського автокефального руху, перешкодив його масовості, перетворенню УАПЦ в домінуючу конфесію. З іншого боку, вказані практики виступали своєрідними маркерами української національної ідентичності.

**Ключові слова:** УАПЦ, релігійні практики, православні цінності, національна ідентичність, автокефальний рух.

Українська Автокефальна Православна Церква (УАПЦ), яка виникла на хвилі революційних подій, особливо реальних спроб створення самостійної національної державності, є доволі показовим прикладом трансформації релігійних практик модерного часу. По суті це була особлива форма пошуку компромісу між універсалізмом православ'я та українським національним відродженням, масової національної ідентифікації, що стала реальністю в роки революції, і відразу після неї. Більш того у феномені народної підтримки своєї Церкви простежується невідрефлексоване відчуття альтернативності “безбожному більшовизму”, спроба знайти якусь соціальну, психологічну, зрештою, духовну нішу поза простором офіційного атеїзму. Показово, що ця альтернатива мислилася саме в координатах українського етнокультурного простору. Зазначене спостереження має принципове значення, оскільки в 1920-х рр. і сама радянська влада намагалася “приміряти національний одяг” – позиціонувати себе як прояв якоїсь “української державності”. У цьому сенсі нова Церква і нова влада виявилися конкурентами в боротьбі за право національної презентації.

З одного боку, УАПЦ можна віднести до реформаторської, обновленської течії, оскільки ця конфесія ґрунтувалася на критиці колишнього як синодального, так і патріаршого устрою офіційної Церкви. Останній трактувався не інакше як – “єпископсько-самодержавний”. З іншого боку, адепти української автокефалії апелювали до традицій “народного православ'я”, до відродження давнього українського устрою церковного життя (хоча й тут необхідно враховувати, що такий традиціоналізм часто виявлявся в досить довільних формах).

У запропонованому розгляді проблеми, нами використується широке тлумачення поняття “релігійні практики”, яким позначаємо різні форми повсякденної поведінки жителів України постреволюційного періоду (20-і рр. ХХ ст.), пов'язані з їх релігійними віруваннями і самосвідомістю. Це і релігійний культ (обряди, ритуали, свята, таїнства, символи), богослужбовий канон, статус кліру та архієреїв, взаємини між мирянами і кліриками. Релігійні практики можуть мати як груповий (в середовищі громади або всієї конфесії), так і індивідуальний характер. В останньому випадку вони виявляються в



особистісних духовних практиках. Не важко припустити, що ці прояви складніше виявити і досліджувати, оскільки вони мають досить інтимний характер, і, як правило, слони маюють бути в джерелах.

Крім цього, до сфери релігійних практик можна віднести особливості соціальної ролі, поведінки, діяльності служителів культу різного рангу, не лише в просторі церковно-релігійного життя, а й за його межами. Мова йде про ті випадки, коли ця позиція виявлялася в контексті взаємодії Церкви з суспільством або владою. У нашому розгляді такий вид позацерковних релігійних практик мав досить значне поширення, оскільки прихильники УАПЦ намагалися впровадити в життя нову соціальну концепцію, більш чутливу до потреб суспільства та більш гнучку до мінливих обставин існування в умовах радянської дійсності. Як відомо, радянська реальність, що все більш виразно виявляла тоталітарні риси, змушувала кліриків і мирян шукати адекватні способи реагування на дії влади, в тому числі і спеціальних репресивно-каральних органів.

Для розуміння особливостей релігійних практик зазначеної конфесії необхідно мати повне уявлення про її соціальну базу. Тут важливі як кількісні, так і якісні характеристики, що відносяться до мирян і представників кліру. Перш за все, необхідно враховувати досить велику кількість прихильників автокефалії у православному середовищі України. Констатація цього факту показує, що твердження критиків про якийсь “сектантський” характер УАПЦ, вузькість її соціальної бази не відповідають дійсності. З іншого боку, нетрадиційні практики, характерні для цієї Церкви створювали реальні перешкоди для збільшення кількості її адептів, оскільки переважна частина православних віруючих мала консервативні погляди. Взаємодія цих чинників протилежного спрямування і визначили той справді можливий масив підтримки УАПЦ серед українського населення в період 1920-х рр.

Виходячи зі сказаного, можна говорити про досить велику чисельність прихожан УАПЦ саме в центральних регіонах України (передовсім Київщина та Поділля). В більшості це було сільське населення. Хоча, не дивлячись на такий видимий успіх, в “лоні” нової Церкви, навіть у найбільш сприятливий період, перебувало не більше 1/5 православних українців (за іншими даними – 1/6). Сучасний дослідник О. Ігнатуша відносить до УАПЦ один мільйон православних віруючих (14% від їх загальної кількості) та 16,8% – православних парафій [1, 99]. Спроби керівництва Церкви створити автокефальні громади серед українського населення в Російській Федерації та Казахстані (функціонувало до 150 парафій) мали тимчасовий успіх.

“Селянський” склад віруючих нової Церкви багато в чому визначав характер її релігійних практик. Тут був активно реалізований той потенціал “народного православ’я”, який сформувався в середовищі українського селянства ще впродовж XIX – початку XX ст., і який так і не змогла викоренити офіційна Церква. На релігійних практиках безпосередньо позначалися також особливості соціального та етнічного складу кліру. Більшість священників УАПЦ були етнічними українцями і походили з родин священнослужителів. Багато з них мали досвід участі у різних формах українського національного руху, починаючи з кооперації та закінчуючи участю в політичних партіях і військових формуваннях революційного періоду.

Початковий етап розвитку автокефального руху в Україні може бути датований весною 1917 р. – жовтнем 1921 р. і тільки частково відноситься до радянського періоду. Основним лейтмотивом прагнень частини

православних віруючих і кліру була вимога “українізації” Церкви. Як правило, під цим поняттям мислилося придбання нею виразних національних форм: перехід до соборноправного устрою, впровадження в літургійну практику української мови, відновлення давніх українських обрядів, спорудження церков в українському національному стилі, українізація духовних навчальних закладів тощо.

Відмінною рисою релігійних практик цього часу, на нашу думку, був пошук можливості отримати для нової Церкви ієрархію, висвячену в традиційний спосіб. Проблема формування ієрархії УАПЦ найбільш гостро відчувалася в 1920 р., після формального проголошення нової Церкви (рішення Всеукраїнського Православного Церковного Собору від 5 травня). Практикувалися письмові звернення прихильників автокефалії (священників і мирян) до владик РПЦ, поїздки окремих делегацій тощо. Крім владика Парфенія (Левицького), шукали підтримки у Антоніна (Грановського), який проживав у Москві, та єпископа Агапіта (Вишневського). Варто звернути увагу на амбівалентний характер такої практики: з одного боку, автокефалісти проголошували повний розрив з РПЦ і створення нової “народної” Церкви, а з іншого – шукали підтримки її архієреїв (тих, хто симпатизував або ж гіпотетично міг симпатизувати автокефальному руху). Була спроба отримати хіротонію й у грузинського католикоса Леоніда (Окропідзе). Однак українська делегація до нього не змогла виїхати навіть за межі України. Зрештою, під тиском керівництва РПЦ всі її єпископи на території України припинили будь-які зносини з ВПЦР.

Така ситуація підштовхнула керівництво УАПЦ до т. зв. пресвітерської висвяти свого єпископату. На Першому Всеукраїнському православному церковному соборі 23 жовтня 1921 р. в храмі Святої Софії була здійснена хіротонія митрополита В. Липківського, шляхом “положення рук” групи з 30 священників і присутніх мирян (з використанням мощей (руки) св. Макарія). Іншу хіротонію (24 жовтня) – єпископа Н. Шараївського здійснив вже новий ієрарх разом із Собором. До закриття роботи Собору (30 жовтня) було висвячено 11 єпископів.

Залишається відкритим питання, наскільки такий крок був вимушеним? Зі стенограми Собору стає ясно, що далеко не всі його учасники були прихильниками радикальних дій. Найбільш яскравою антитезою нетрадиційного вирішення ієрархічної проблеми був виступ члена ВПЦР о. К. Соколовського. Цей священник закликав соборян не поспішати з хіротонією, почекати поки не з’являться більш сприятливі обставини для здобуття своєї ієрархії традиційним способом [2, 197-201, 226-237]. Виходячи з цього, можна припустити, що рішення про висвячення Липківського приймалося під впливом загальних реформаторських або революційних (по суті антиєпископських) настроїв, що панували на Соборі. З іншого боку, у частини учасників Собору було розуміння, що для більшості прихожан “екстраординарний шлях” хіротонії єпископів не матиме особливого значення. Так, Г. Стороженко переконував учасників Собору, що для селян важливо інше – “мати українських, своїх рідних, як священників, так і єпископів, які будуть виконувати свої треби згідно з правилами, які ми будемо з історичної перспективи” [2, 256]. Саме така Церква буде сприйматися селянством як православна.

Новації також охопили сферу устрою та управління новою конфесією. Відомий емігрантський дослідник Української Церкви І. Власовський вважав, що зміни в цій сфері мали навіть більш радикальний характер, ніж неканонічна хіротонія. Оскільки вона була одноразовим актом і її подальше використання заборонено самим Собо-



ром. Відтак, реформа церковного устрою, яка також була порушенням канонів Православної Церкви, реалізовувалася без примусу, виходячи з усвідомленого бажання відмовитися від “монархічного” принципу в житті Церкви [3].

Основою для управління УАПЦ проголошувався принцип “соборноправія”, який справді радикально змінив взаємини між кліром і мирянами, трансформував саму природу церковної ієрархії. Реформа була реалізована рішеннями Соборів УАПЦ 1921 і 1927 рр. щодо внутрішнього устрою Церкви. Канонічні документи (т. зв. “Київські канони”) визначали особливе значення мирян в управлінні церквою. З іншого боку, стала реальною кардинальна зміна ролі єпископів. Тепер вони мали бути не “князями” Церкви, а “істинними добрими пастирями, які не панують над віруючими, а служать Церкві”. Їх влада на місцях практично зводилася до ролі радників та голів місцевих Церковних Рад. Собори з одних тільки єпископів замінялися Соборами з представників усіх віруючих, в основному з мирян і священників. Був реалізований принцип виборності священників та єпископів. Виходячи з цього, трансформувалися відносини між громадою і священником.

Таким чином, за переконанням керівництва нової Церкви, її внутрішній лад з “єпископсько-самодержавного” був перетворений на “церквно-соборноправний” або навіть на “всенародно-соборноправний”. Тим самим в УАПЦ розгорнулася цілеспрямована діяльність з очищення богослужбової практики від елементів невластивих давній київській традиції.

Серйозною новацією було використання української мови в богослужбовій практиці. По суті національна мова отримала статус сакральної (або змінилося уявлення про природу сакрального щодо мови). Оскільки цій проблемі присвячена досить об’ємна наукова література (а ще більше полемічна), ми не будемо зупинятися на цьому аспекті детально. Допускалося також носіння світського одягу священниками в неслужбовий час й інші іміджеві новації (стриження волосся, бороди). При цьому Церква намагалася враховувати негативне ставлення українських селян до традиційного пишного вбрання архієреїв РПЦ. Так, у виступі І. Липківського на Першому Всеукраїнському Православному Церковному Соборі було озвучено глузливі відгуки парафіан Звенигородки з цього приводу. Тут же доповідач поділився власним досвідом переконання селян у тому, що в українській Церкві обов’язково будуть реалізовані реформи одягу кліриків: “В нас будуть не князі, царі, а отці, керовники духовного життя. І, думаю, що й відносно одягу не буде таких речей, які робили б зле враження на народ” [2, 249].

Окремо необхідно зупинитися на проблемі сімейного стану єпископів і священників. Перший Всеукраїнський Православний Церковний Собор УАПЦ прийняв рішення: “В справі одруження і розриву шлюбів священнослужителів української Церкви підлягають загальним законам” [2, 384]. Таким чином, священнослужителі повністю прирівнювалися до мирян. Сімейний стан не був перешкодою для отримання будь-якого духовного сану, включно з єпископським. Спеціально наголошувалося, що у справі отримання єпископського сану ценці не мали “ніяких привілеїв”. Для священників допускалися повторні шлюби. Ще І. Власовський звертав увагу на те, що така радикальна реформа сімейного стану була грубим порушенням правил свв. Апостолів, канонів Вселенської Православної Церкви. Більш того це не мало жодних мотивацій в контексті боротьби за самостійність Української Церкви [3, 134]. Єдиною причиною таких нововведень, зі слів їх прихильників, була необхідність наблизити клір до мирян, що сприяло б створенню справді “народної” Церкви. На нашу думку, не варто виключати і особистих мотивів окремих осіб у підтримці такого рішення.

У реальному житті “сімейно-шлюбна реформа” привела до формування сімейного єпископату та до практики повторних шлюбів священників. Аналіз сімейного стану 705 кліриків УАПЦ на початку 1920-х рр. показує, що з цієї кількості 117 священників були неодруженими, 477 – проживали у першому шлюбі, 58 – у другому, 3 – у третьому, один священник був одружений уже вчетверте, 7 – розлучених і 42 – овдовілих [4, 54-58]. “Зворотню стороною” такої надмірної “демократизації” сімейних відносин стало падіння моральних устоїв серед священнослужителів, в тому числі і серед єпископату УАПЦ (принагідно варто зазначити, що подібні проблеми спостерігалися й у середовищі інших православних конфесій, які притримувалися традиційних підходів до справи шлюбності). Митрополит В. Липківський був змушений з гіркою констатувати аморальну поведінку архієпископа Ю. Міхновського, єпископів Г. Стороженка та К. Кротевича [5, 145]. Для виправлення ситуації неодноразово проводилися Всеукраїнські наради та інші організаційні заходи, де приймалися рішення про перевірки персонального складу священнослужителів, в тому числі й в питаннях дотримання моральних норм. Більш того у соціальній доктрині, яку направили ВПЦР УАПЦ на Стокгольмську Всесвітню конференцію християнських громад (серпень 1925 р.), спеціально підкреслювалася активна позиція в боротьбі з сексуальними вадами, оскільки “обмеження впливу Церкви на сексуальні відносини веде до морального падіння громадянства і до загрози життю нації” [6, 220].

Своєрідна практика склалася в новій Церкві щодо чернецтва. Визнаючи його велике історичне значення в житті українського народу, автокефалісти вважали, що в нових умовах відбулося відхилення від первісних ідеалів чернечої традиції. Традицію чернечого єпископату прихильники автокефалії відносили до впливу світської влади. Так, В. Липківський вважав: “Царі стали думати..., що з людьми одиними, нежонатими, краще робити справу, ніж з сімейними, бо сімейний чоловік – єпископ – має жінку, дітей і т. ін., а монах – це людина, яку можна як вгодно скористовувати. Царі, користуючись великою впливу монашества, стали обирати на церковне служіння людей [неодружених]... Сказано, щоб єпископ не був монахом, бо монах повинен бути пасомим, а єпископ повинен пасти. Канон писав своє, а життя робило своє. Не дивлячись на цей канон, у Грецької Церкви всі єпископи були монахи. Це було величне зло для християнської [Східної] Церкви. Монашенський вплив пішов на все мирянство. Все мирянство стало [виконувати вимоги] постів і дбати про своє персональне спасіння. Церква перестала бути громадою віруючих, а стала ареною лицемір[ства]. В такому вигляді, безумовно, про соборноправності Церкви вже не можна говорити”.

Справжнім лихом, за В. Липківським, чернецтво стало після того, як Церква перейшла під владу Москви: “Цей народ російський неначе спеціально складений, щоб захопитися монашеством. У російського народу є звички до обрядового виконання всякої релігії, щоб побільше поклонів бити, постити і т. ін. І це [у нь]ого цілком замінює духовну християнську віру. Коли перейшло керівництво Української Церквою до російського народу, то там монашество посунуло на Церкву. Ми бачили, що в московського народу скрізь засновані монастирі. Вони були не тільки Церквою, а й культурою, так що життя Російської церкви була монашеске... Ці монахи могли зробити лише чорну армію в руках царів, які старались про підвищення державного стану, про

Справжнім лихом, за В. Липківським, чернецтво стало після того, як Церква перейшла під владу Москви: “Цей народ російський неначе спеціально складений, щоб захопитися монашеством. У російського народу є звички до обрядового виконання всякої релігії, щоб побільше поклонів бити, постити і т. ін. І це [у нь]ого цілком замінює духовну християнську віру. Коли перейшло керівництво Української Церквою до російського народу, то там монашество посунуло на Церкву. Ми бачили, що в московського народу скрізь засновані монастирі. Вони були не тільки Церквою, а й культурою, так що життя Російської церкви була монашеске... Ці монахи могли зробити лише чорну армію в руках царів, які старались про підвищення державного стану, про



те, щоб зібрати Росію... Ми знаємо, що устрій Російської Церкви був не тільки монархічним, [але] й поліцейським, так що монахи зробилися слугами й поліцейських” [2, 177-178].

У IX розділі канонів УАПЦ вказувалося, що “н[ині] монастирі і по освіті, і по трудовому життю ченців далеко ухилились від свого ідеалу й повинні бути перетворені в напрямку первісних чернечих релігійно-трудових громад”. Замість віджилого, грецького чернечого статуту рекомендовано прийняти новий, в напрямі “освітньо-релігійного і трудового удосконалення” [2, 381]. Одночасно керівництво УАПЦ було переконане в тому, що монастирі ще зіграють помітну роль у житті українського суспільства.

Загалом підсумки трансформації релігійних практик були високо оцінені представниками самої УАПЦ. Зокрема митрополит В. Липківський писав: “Перший всеукраїнський церковний собор цілком виконав своє завдання найвишого господаря своєї Церкви: він утворив надзвичайним способом українську народну ієрархію, затвердив головні засади життя української Церкви, її автокефалію, відокремлення від держави, всенародну Соборноправність, рідну мову в церкві, затвердив в ній новий лад, накреслив подальші шляхи її життя і сам став головною основою, на якій має проводитися подальше будівництво Української автокефальної православної церкви” [5, 61].

Реформація в середовищі УАПЦ зачепила і культовий бік. При цьому, загальним настроєм, що панував в автокефальному середовищі було розуміння пріоритетного значення духу Христового вчення над “закам’яніли обрядами” [7, 137]. Зокрема активно використовувалися нові служби та молитовні практики: пам’яті Т. Шевченка, І. Мазепи, Д. Кушніра. 14 жовтня (на Покрову) в усіх українських парафіях київськими канонами пропонувалося проводити святковий молебень на честь святкування відродження УАПЦ. В автокефальній Церкві культивувалося ставлення до Т. Шевченка як пророка. Під час проповіді використовувалися його вірші. 10 та 11 березня у всіх автокефальних парафіях відправлялися святкові служби, присвячені його пам’яті, виконувалася літія “З проханням за спокій раба Божого Тараса”, здійснювалося посвячення хлібів і кануна. Служби закінчувалися панахидами.

В УАПЦ склалася цікава культова традиція навколо мощей святого Макарія. о. Д. Бурко залишив досить живий опис останнього свята пам’яті цього святомученика, яке відбулося в соборі св. Софії 14 травня 1931 р. (влада незабаром відбрала собор і ліквідувала одну з останніх громад УАПЦ). Під час літургії Св. Дари спочатку були перенесені з жертovníка на раку з мощами св. Макарія, а потім вже на престол. Після заамвонної молитви духовенство і парафіяни пройшлися хресним ходом навколо храму. При цьому, чотири священники несли раку з мощами св. Макарія (носії кілька разів змінювалися). На всіх сторонах храму процесія зупинялася і архієреї (митрополит І. Павловський, архієпископи Ю. Міхновський, В. Самборський, єпископ О. Червінський) благословляли присутніх [8, 157-160].

На Черкащині (Шевченківська округа), в містечку Мліїв, з ініціативи членів автокефальної парафії святкувався день поминання титаря Д. Кушніра, замученого уніатами в 1766 р. У імперський період такого дійства не допускалося, оскільки царські чиновники вбачали в цьому прояв сепаратистських українофільських настроїв. Це місцеве свято, починаючи з 1921 р., щорічно відзначалося 11 серпня. З 1925 р. рішенням керівництва УАПЦ день пам’яті Д. Кушніра став всеукраїнським святом. Особливо урочисто відзначалося в кафедральному соборі м. Переяслава, де впокої-

лась голова мученика. 1928 р. у цьому заході в Млієві брав участь Черкаський єпископ Ю. Калишевський, який у проповіді під час літургії зупинився на значенні духовного подвигу мученика Данила. Після служби були проведені соборна панахида, хресний хід, трапеза для духовенства та парафіян, громадянська панахида [9, 52-54].

Керівництво УАПЦ також приділяло чимало уваги вивченню української історії, відродженню народних традицій і обрядів, використанню їх в актуальній культовій практиці. Здійснювалася українізація церковного співу (твори А. Кошиця, К. Стеценка, М. Леонтовича). Проповідницька практика розглядалася як один із шляхів відродження давньоукраїнської традиції, що свідомо ігнорувалася в імперський період. Враховуючи значення проповіді, керівництво УАПЦ ліквідувало в адміністративній структурі Церкви “благочинних”, замінивши їх на “благовісників” (на рівні повіту, району, округу). Основним призначенням останніх було виступати зразковими проповідниками і радниками священників у підготовці проповідей. У Києві при соборі св. Софії було створено “Братство працівників слова”, яке очолював В. Чехівський – “всеукраїнський благовісник”.

Останній писав про особливий успіх УАПЦ в реалізації проповідницької практики. Серед вдалих експериментів він відзначав “нові форми церковних служб, т. зв. проповідницькі служби, з особливим сенсом і текстом, як, наприклад, служба “Звільнення”, “Слово Хресте”, святочні повечір’я-концерти, повечір’я з колядками та інші” [10, 8-9].

Радикальні зміни, в тому числі й у сфері релігійних практик, як уже було сказано, виявилися не зрозумілі і не сприйняті консервативною частиною віруючих (більшою частиною). Супротивники ж автокефалістів з числа ієрархії і кліру РПЦ кваліфікували ці зміни як “протестантські” або “греко-католицькі”. Стратегія поведінки громад і кліру УАПЦ в умовах тотального наступу радянської влади так само може бути розглянута в контексті релігійних практик, орієнтованих на самозбереження і виживання. Зокрема спостерігалось формальне декларування советofільських симпатій, адаптація внутріконфесійних комунікацій, конформізм окремих представників кліру, виїзд частини ієрархів (І. Тодорович за межі СРСР та інші спроби зберегти Церкву і автокефальну ідею.

Таким чином, можна констатувати, що релігійні практики в середовищі УАПЦ 1920-х рр. відносяться до реформаторської моделі, оскільки здійснювалися переважно в контексті радикальної трансформації православної традиції. Як свідчать сучасники, саме радикалізм, властивий зазначеній формі українського автокефального руху, виступав перешкодою для його масовості, перетворенню УАПЦ на домінуючу конфесію Радянської України. З іншого боку, вказані практики можна розглядати як своєрідні маркери української ідентичності. Саме в них найбільш виразно виявилися особливості співвідношення між конфесійною та етнокультурною свідомістю українського селянства. Можна висловити припущення, що саме через участь в діяльності автокефальних громад, через здійснення модернізованих релігійних практик, селянство наближалося до усвідомлення своєї національності, ставало частиною сучасної української нації.

Зрештою, новий релігійний досвід мільйонів православних українців, незважаючи на наступну ліквідацію самої Церкви, не минувся безслідно. Він показав, що Православ’я в складних умовах соціальних катаклізмів і трансформацій, демонструвало можливість до саморозвитку й адаптації до нових реалій. Ймовірно, конкретні прояви релігійних практик 1920-х рр. виглядали надмірно



радикальними, такими, що виходили за усталене уявлення про канони традиційного Православ'я. Хоча, з іншого боку, ці новації будили у широких масах живий релігійний етос, прагнення до оновлення релігійного життя.

1. Ігнатуша О.М. Соціальний склад Української Автокефальної Православної Церкви (1921 – 1930 рр.) // *Історія України: дослідження та інтерпретації: тези І Республіканських суспільно-політичних читань (22 – 25 травня 1991 р., м. Новгород-Сіверський)*. – К., 1991.
2. Перший Всеукраїнський православний церковний собор УАПЦ 14 – 30 жовтня 1921 р.: Док. і мат. – К.; Львів, 1999.
3. Власовський І. Нарис історії Української Православної Церкви. – К., 1998. – Т. 4. – Ч. 1.
4. Муринець Н. Проблема сімейного статусу кліру УАПЦ 1920-х рр. // *Гілея*. – К., 2011. – Вип. 43.
5. Липківський В. Відродження Церкви в Україні. 1917 – 1930. – Торонто, 1956.
6. Євсєєва Т. Національне питання в ідеології і практиці православних конфесій України у 1920-і рр. // *Болховітинівський щорічник*. 2010. – К., 2011.
7. Другий Всеукраїнський православний церковний собор УАПЦ 17 – 30 жовтня 1927 р.: Док. і мат. – К.; 2007.
8. Бурко Д. Українська Автокефальна Православна Церква – вічне джерело життя. – Саут-Бавнд-Брук, 1988.
9. Святування в с. Мліїві на Шевченківщині пам'яті Данила Кушніра 11.08 (29.07) 1928 р. // *До історії автокефалії*. Публ. С. Кривенка // *Родовід*. – Ч. 1. – Черкаси, 1991.
10. Церква і життя. – 1927. – Ч. 1.

**Masnenko V.V. The UAOC religious practice in the 1920<sup>ths</sup>: between the traditinal orthodox value and national identity.** In the article are analysed the religious practice of the UAOC in the 1920<sup>ths</sup> years by the reeform model because its radically transformed the existing Orthodox tradition. The attantion is given to the unconventional ordination hierarchy, the changes in the Church governfnce (the transition to the “sobornopravnaja” system) , the ability to have marriage by the clergy, the priests’s wearing apparel, the attitude to monasticism. The new manifestation of the religious cult – rituals and prayers – are described. The conclusion is that the radicalism inherent to this form of Autocefalicmovement prevented to its mass, the UAOC transformation in dominant. On the other hand the given practice were the kind of the Ukrainian national identity marks.  
**Key words:** UAOC, religious practice, orthodox value, national identity, Autocefalicmovement.

Л. Л. Бабенко

## ВІДОБРАЖЕННЯ РАДЯНСЬКОЮ АТЕЇСТИЧНОЮ ЛІТЕРАТУРОЮ ДЕРЖАВНО-ЦЕРКОВНИХ ВІДНОСИН В УКРАЇНІ

У статті розкриваються головні напрямки досліджень радянських авторів, спрямованих на дискредитацію православної церкви та виправдання силових методів її нейтралізації, які широко використовувалися в антирелігійній пропаганді.  
**Ключові слова:** державно-церковні відносини, православна церква, атеїстична література, антирелігійна пропаганда.

Упродовж першої половини ХХ ст. населення УСРР (УРСР) опинилося в епіцентрі системних змін, викликаних активними спробами вищого партійно-державного керівництва змінити свідомість пересічного громадянина, що ґрунтувалася на багатовікових народних традиціях та християнських віруваннях. Серед інструментарію стратегії і тактики побудови безрелігійного суспільства важливе місце відводилося атеїстичній літературі як наукового, так і популярного характеру. Її автори були носіями більшовицької концепції державної політики в галузі релігії, сформульованої теоретиками марксизму-ленінізму. Зокрема у 1909 р. В. Ленін писав: «Усі сучасні релігії і церкви, всі і всілякі релігійні організації марксизм завжди розглядає як органи буржуазної реакції, які служать захисту експлуатації і одур-

маненню робітничого класу» [1, 416]. Він не погоджувався з тезою Ф. Енгельса щодо «приватності релігійних поглядів» і наголошував, що партія пролетаріату «зовсім не вважає «приватною справою» питання боротьби з опіумом для народу, боротьби з релігійними забобонами». Завдання соціал-демократії, зазначав він, полягало у роз'ясненні «класової ролі церкви і духовенства у підтримці чорносотенного уряду і буржуазії у її боротьбі з робітничим класом» [1, 425]. Отже, зі встановленням влади більшовиків саме держава мала б, за їхніми уявленнями, здійснювати антирелігійну політику.

З 1917 р. більшовицьке керівництво наголошувало на несумісності співіснування релігії з новою політичною системою. Власне В. Ленін у 1922 р. назвав боротьбу з релігією і церквою «нашою державною роботою» [2, 28]. Остання втілювалася в антирелігійній пропаганді, спрямованій на дискредитацію релігійних громад і священництва різних конфесій. Як важливий засіб реалізації антирелігійного курсу більшовики розглядали спеціальну літературу. Вона була покликана розвінчувати традиційний авторитет церкви в очах суспільства, сприяти виробленню механізму заміщення релігійного світогляду новим «комуністичним світосприйняттям». При цьому, в умовах, коли був ухвалений закон про відокремлення церкви від держави, пропагандистська література повинна була переконати широке верстви суспільства, що зникнення релігії і церкви є закономірним природним процесом, а не результатом насильницького втручання органів державної влади. У цій боротьбі пропаганда, в тому числі й засобами друкованого слова, відігравала роль легального інструментарію. Разом з тим стратегічні завдання вирішувалися негласними оперативними методами органів держбезпеки (ВУЧК – ГПУ – НКВД).

Атеїстична література була розрахована, здебільшого, на лекторів-пропагандистів, а також – широке коло читачів, друкувалася великими накладками і мала відповідати певним критеріям – мати невеликий обсяг, популярний характер, зрозумілий стиль, не переобтяжений теоретичними трактуваннями, містити яскраві приклади, недорого коштувати тощо. На селі книги і брошури передусім потрапляли в сільбуді, школи, хатичитальні, а їх зміст, на вигому агітаційно-пропагандистського відділу ЦК КП(б)У, мав бути наближеним до сільського повсякдення: «Роз'яснення походження дощу, граду, грози, засухи, появи шкідників, властивостей ґрунту, дії добрив і т.п. є найкращим видом антирелігійної пропаганди» [3, 11].

Перші оцінки «контрреволюційної діяльності» духовенства, передусім православного, з'явилися вже на початку 1920-х рр. У своїх працях партійні й державні діячі В. Бонч-Бруєвич [4], А. Воробйов [5], Н. Лукін [6], П. Красіков [7], Я. Окунев [8], І. Сухоплюєв [9, 10, 11] та інші намагалися розкрити «антинародну сутність» релігії загалом і діяльності духовенства зокрема, роз'яснити з позицій класової теорії «еволюційний процес розпаду і загибелі церкви». Представники партійно-державного апарату намагалися сформулювати алгоритм дії членам партії та її симпатикам, працівникам антирелігійних комісій, лекторам-агітаторам. Автори намагалися, передусім на прикладі Руської православної церкви, аргументувати запрограмовану схильність релігійних організацій і віруючих до контрреволюції.

Так, В. Бонч-Бруєвич у своїй відверто пропагандистській праці взагалі не визнавав право церкви на існування. Він вважав лояльність церковних ієрархів до радянської влади, їх пропозиції щодо створення «живої церкви» лише тактичним ходом реакційних сил старого режиму. Він відверто глузував з ініціаторів церковних