
А.Киридон**ВТІЛЕННЯ РАДЯНСЬКОЇ МОДЕЛІ ДЕРЖАВНО-ЦЕРКОВНИХ ВІДНОСИН В УКРАЇНІ**

Становлення незалежної України супроводжується суттєвими змінами в царині суспільних відносин, у тому числі таких специфічних, як державно-церковні. Стан останніх віддзеркалює ті перетворення, які відбуваються в державі. Експлікація суті сучасних відносин держави і релігійних організацій актуалізує вивчення досвіду попередніх періодів, зокрема періоду 1920–30-х років. Це детермінується схожістю трансформаційних процесів, що відбувались в країні, складністю кількісних та якісних характеристик релігійного середовища, а в цьому зв'язку – і потребою серйозних корекцій системи державно-конфесійних відносин. Серед історіографічного доробку проблеми державно-церковних відносин в радянській Україні 1920–1930-х рр. вирізняються праці С.Білоконя¹, Б.Боцюрківа², В.Єленського³, А.Зінченка⁴, О.Ігнатуші⁵, А.Киридон⁶, В.Пашенка⁷ та ін. Провідною думкою більшості досліджень залишається порушення декларованих державою принципів свободи совісті та відокремлення церкви від держави. Однак, як наголосив дослідник М.Бабій, коли ми розглядаємо проблему відносин держави і церкви, слід мати на увазі, що вона виявляє себе в системі: “суспільство – держава – церква”⁸. Це актуалізує розгляд проблеми в історико-психологічному та соціо-історичному дискурсі.

На нашу думку, в умовах сьогодення роль історика не лише у тому, щоб показати перебіг подій, залучаючи новий фактичний матеріал, а і у тому, щоб зрозуміти і спробувати пояснити: чому і за яких умов реалізувався той чи інший проект; яким був образ соціального світу, характерного на той момент для більшості громадян країни, що становило собою суспільство?

Перші спроби аналізу світоглядних зрушень в радянському суспільстві, хоча і досить упереджено тенденційні відносяться до 1930-х років⁹. У 1960-х рр. з'являється ряд публікацій по дослідженню переважно релігійної свідомості¹⁰. З 1990-х років, суголосно сучасним тенденціям світової науки на переорієнтацію із власне політичної історії, соціально-економічного та культурно-ідеологічного аспектів на безпосередньо історію людей, її гуманістичний потенціал, доволі перспективний напрямок історичної науки –

історична психологія здобув поширення в Росії¹¹. В Україні у цьому напрямку зроблено лише перші кроки¹².

Мета даної статті: проаналізувати зміну ціннісно-моральних імперативів в умовах трансформації та склавши характеристику тогочасного суспільства, спробувати з'ясувати причини дивовижно швидкого утвердження радянської моделі державно-церковних відносин.

Слідом за філософом С.Франком порушимо питання: “Як і чому сталось, що народ..., прозваний народом-богоносцем, став народом-нігілістом, по-блюзнірськи зруйнувавши всі свої святині?”¹³. Як сталось, що суспільство, яке віками виховувалось на моральних цінностях православної віри, досить швидко переорієнтовується на імперативи марксистсько-ленінської ідеології і, майже власноруч, нищить церкву, відсторонюється релігії, сприймає атеїстичний світогляд? Які механізми задіює влада для впровадження своєї моделі в суспільстві? Одне із завдань автор вбачає не стільки в розв'язанні усіх порушених запитань, а в окресленні проблем, що потребують вирішення.

З початком ХХ століття ціннісно-нормативна система з усталеними звичаями, ритуалами, етикетом, нормами і правилами, які становили каркас традиційного укладу життя, поведінки індивіда і його відповідальності перед соціумом зазнає складних випробувань. Світова війна, революція 1917 року, громадянська війна, а також післяреволюційна та повоєнна розруха були справжнім потрясінням, що призвело до радикальної руйнації реального і ментального універсуму. Серед селянства, яке становило більшість українського населення і було найбільш релігійним, спостерігається серйозний перелом у його світоглядних уявленнях¹⁴. Власне, мова йде про справжню соціальну катастрофу епохи. Хосе Ортега-і-Гасет визначав сутність чи характер нової історичної епохи як вихід внутрішніх змін – змін людини та її духу, або зовнішніх змін, більш формальних і ніби механічних. Серед цих останніх іспанський мислитель, як найважливішу, визначав „переміщення влади”, що у свою чергу призводить до „переміщення духу”. Тому, коли ми намагаємось зрозуміти якусь добу, наголошував філософ, „одним із наших перших питань мусить бути: „Хто в цю пору панує в світі?”¹⁵.

Порушуючи питання „Що таке більшовизм?”, Лев Шестов виділив одну з головних рис сутності більшовизму: „Більшовизм... – реакційний, він не вміє нічого створювати. Він бере те, що у нього під рукою, що зробили без нього інші. Коротко кажучи:

більшовики – паразити за самою своєю суттю”¹⁶.

Таким чином, можна стверджувати, що компартійно-радянський лад в радянській країні фактично перейняв естафету абсолютизму Російської імперії, де царська влада намагалась втручатись у всі сфери життя суспільства; вона ж легітимізувала станові відмінності; вона ж, спираючись на релігійний світогляд, здебільшого регламентувала все духовне життя країни.

Слушним видається твердження М.Піскотіна про те, що певна частина уявлень і традицій у сфері держави, права, культури не могли зникнути разом із старою зруйнованою державною машиною і знищеними класами; вона виявилась досить стійкою, оскільки фактори, що її породили, або повністю збереглись, або вимагали для своєї зміни тривалого часу¹⁷.

Доречним тут видається пригадати універсальний соціальний закон історичної спадковості, сформульований О.Зінов'євим: „Якщо якесь суспільство руйнується, але при цьому зберігається людський матеріал і основні умови його виживання, то із залишків цього суспільства може виникнути нове, максимально наближене за соціальним типом до зруйнованого”¹⁸. У продовження цієї думки констатуємо, що з переходом влади з рук у руки політичний процес не може зазнати миттєвого радикального переродження або здмухнути за чиїмось повелінням прах історичних традицій країни, соціально-політичної ментальності народу, проігнорувати специфіку його суспільної свідомості чи характерні риси політичної культури¹⁹. Таким чином, аналізуючи „швидкість” перемоги більшовиків та марксистської ідеології у протиборстві з ідеологією православною, слід врахувати визрівання передумов цих процесів у попередні століття. Зокрема, вже у другій половині XIX століття спостерігається розчарування в православної церкві, наростання релігійної апатії в аристократичному середовищі, поширення атеїстичних поглядів серед радикальної інтелігенції. Росія переживала своєрідну релігійну кризу²⁰. „Скрізь була певна кількість явних або, частіше, більш чи менш потаємних безвірників і байдужих, але серед загального складу нації вони становили меншість, - пише С.Аверинцев. – Віра мас „відчутно холонула”, але вона трималася, трималася хоча б за інерцією”²¹. Однак, причини появи цієї кризи, як наголошував П.Мілюков, шукали де завгодно, але не у внутрішньому психологічному розвитку народу²².

Що власне відбувається з уявленням про соціальну норму в ситуації радикальної трансформації суспільства? На зразок людини, яка пережила гостру ідейну і психологічну кризу, перехідне

післяреволюційне суспільство почувається незахищеним, слабким, нездатним впоратися з лавою нової інформації. З точки зору втраченої гармонії „старого режиму”, а також з позиції впровадження нових норм, перехідне суспільство є хворим²³. На думку англійського соціолога В. Петті люди, справи котрих занепадають, або які вважають стан своїх справ незадовільним, „не докладають (як деякі схильні вважати) найбільших зусиль до того, щоб протистояти нещастям, що насуваються на них, а навпаки, стають більш млявими і менш енергійними у всіх своїх діях, не переймаючись навіть тим, щоб забезпечити можливі рятівні засоби”²⁴. Загальним наслідком подібних метаморфоз Е.Геллнер вважає дезорієнтацію, вагання, відчуття хаосу і протиріч, прагнення відновити якусь подобу впорядкованості і осмисленої перспективи²⁵. Таке суспільство не здатне чинити опір, воно піддається силі влади і тиску. За твердженням Г.Лебона, найтяжче людина переносить зміну усталених ним звичок і способу мислення²⁶.

Враховуючи той факт, що основною рушійною силою поведінки чи будь-якої людської діяльності виступають інтереси²⁷, слід визнати, що вся політична і стратегічна спрямованість діяльності органів державної влади, дії політичних партій, рухів чи будь-яких організацій породжені досить конкретними обставинами і мають цілком певну мотивацію. Можна констатувати, що економічні, соціально-політичні, морально-ціннісні орієнтири і прагнення суспільства виявились суголосними ідеям соціалістичної перебудови Росії, запропонованими більшовиками. У швидкому утвердженні партійно-більшовицького механізму регулювання відносин з релігійними організаціями, як і у сприйнятті нової ідеології, надзвичайну роль відіграли всі попередні обставини життя суспільства. Доречно пригадати глибоко вкорінену і характерну для кріпосницької Російської імперії в цілому традицію залежності, у рамках якої формувалося світосприйняття переважної більшості населення; ідею соборності, яку розвивало православ'я; гіпертрофовану роль державності та могутність її влади. Усі ці фактори діяли впродовж століть, формуючи духовний світ людини. Тому появу соціалізму, ідеї більшовизму, як виявилось, суспільство уже було готове прийняти. Мотиви спільності, ідею царя-покровителя і захисника, пріоритет колективного над індивідуальним (особистісним) – всі ці інтенції, архетипи жили на рівні свідомості чи підсвідомості і лише трансформувалися в ідею соціалізму як „суспільства справжньої гуманності”. Відома формула царизму: самодержавство, православ'я,

народність – певним чином трансформувалась в радянську тріаду: партія і держава; марксистсько-ленінська ідеологія; трудящі маси, де пріоритет належав партії²⁸. Аналізуючи процеси повоєнного (1917 року) розвитку, О.Оболонський підкреслив їх закономірність для Росії з її общинною, антиіндивідуалістською ідеологією, сліпим підкоренням владі, масовим психологічним несприйняттям будь-яких проявів самостійності особистості, авторитарністю псевдоколективізму²⁹. Традиційна мораль суспільства в умовах Російської імперії розвивалась під впливом релігії. Після Жовтня 1917 року, коли релігія знищувалась насильницькими методами, її канони стали замінюватися новими положеннями, що ґрунтувались на марксистсько-ленінському вченні про світову революцію, диктатуру пролетаріату, демократію, пролетарську справедливість тощо. Відбулася заміна морально-ціннісних орієнтирів. Моральним тепер визнавалось все те, що слугувало для перемоги соціалізму. Ця ленінська теорія стала виправданням усіх жорстокостей, свавілля, утисків, які використовувались державою для утвердження влади більшовиків. Насаджувалась ідея превалювання суспільного інтересу над особистим, яка підкорила людину тоталітарній державі і авторитарному колективу³⁰. Як зазначає С.Аверинцев, „не можна заперечувати, що традиційна релігійність і народна релігійна культура країни, яку називали колись „Святою Руссю”, виявилася порушеною в таких масштабах, у можливість яких надто важко було повірити заздалегідь”³¹. Однак не можна заперечити і того факту, що в конкретних умовах тогочасної дійсності ідеї соціалізму певним чином виявились породженням і втіленням прагнень самого суспільства, а більшовицька влада досить чітко відчувала настрої і прагнення мас. Один із представників французької імперичної соціології М.Кроз’є зазначав: „Ми досить легко перекладаємо причину своїх ускладнень на абстрактні „пугала”, у той час, коли причину слід шукати в самих людях, які свідомо чи несвідомо причетні до усіх процесів”³². Отже, особливості демократії, диктатури чи будь-яких інших політичних систем завжди обумовлені станом самого суспільства, його політичним, економічним і культурним потенціалом. А звідси логічним видається висновок: суспільство „дозволило” знищити традиційну православну ідеологію, руйнування релігійних організацій, нищення церков, попри те, що православ’я, фактично, було єдиною формою духовного життя переважної більшості малограмотного населення дореволюційної Росії, особливо на

селі. У контексті такої глибокої руйнівної поведінки мас, на думку Ж.Бодріяра, лежить зміна смислових орієнтирів і те, що раніше вважалось втіленням духоної сили, несподівано стає навпаки лише неясно окресленим і побіжним³³. Уже в роки революції поблід міф про глибоку релігійність народу і відданість його православ'ю. Та й православна церква не змогла належним чином виконати свій історичний обов'язок, який полягав, на думку О.Оболонського, в необхідності виховати у народу систему твердих моральних принципів³⁴. За влучним висловом С.Аскольдова, православна церква не змогла відіграти „роль совісті” суспільного організму, більше того, саме Російська православна церква в її емпіричній земній організації була тим осердям і основою релігійного життя, звідки поширились послаблення і занепад релігійного духу³⁵. Згідно статистики церква напередодні революції була доволі могутньою організацією. За даними Д.Поспеловського, на 1914 рік в Російській імперії православних було 117 млн. душ; 48 тис. приходських храмів, близько 25 тис. різноманітних часовень, монастирських храмів, 50 тис. священнослужителів усіх рангів і 130 архиєреїв у 67 єпархіях. Церква мала 35 тис. початкових шкіл, 58 семінарій і 4 духовні академії³⁶. Але в дійсності, вже з 1906 р. до Синоду надходили тривожні звістки про послаблення віри серед народу, особливо в таких промислових районах, як Урал. У звітах до Синоду йшлося про популярність лозунгів серед робітників на кшталт: „Немає Бога, геть Церкву!”; про те, що майже всі семінаристи, студенти і школярі – діти духовенства на боці революціонерів; про небажання чи лінощі духовенства викладати у церковно-приходських школах, які занепадали (у той же час зростала пропаганда проти церкви у земських школах). Вочевидь, не випадково на Помісному Соборі 1917 – 1918 рр. один із депутатів зазначив: „Говоримо, що за нами 110 млн. православних, а можливо їх лише 10 млн.”³⁷. „Ніколи, мабуть, - робить висновок науковець, - престиж православної Церкви не падав так низько, як напередодні перемоги більшовиків”³⁸. Отже, швидка атеїзація населення в умовах радянської дійсності була не випадковою, оскільки цей процес визрів задовго до 1920 – 1930 рр. Це також є свідченням руйнування традиційного духовно-культурного середовища. Важливим чинником поступово ставав розкол суспільства, довершення якого спостерігаємо в умовах утвердження радянської влади. На нашу думку, слід констатувати той факт, що і сама Церква (духовенство), і держава (більшовики) фактично постали

перед необхідністю обрання орієнтирів та визначення своєї ролі і місця в подальшому існуванні. Але якщо церква сподівалась на повернення своєї колишньої ролі та авторитету в системі державно-церковних відносин, то влада мала намір витіснити колишню головну ідеологічну інституцію із її звичної соціокультурної ніші, знищивши „старих” богів і проголошуючи „нову” релігію. Однак, не слід забувати, що за цими процесами стояли не якісь абстрактні структури, а учасниками або, щонайменше, свідками цих подій були конкретні люди, яких виховувала сама дійсність. Не випадково, суспільство виявилось розколотим: частина виступила на захист православної віри і свого права її сповідувати. Інша ж частина, і, як свідчить розвиток подій, не менша, виявила, навпаки, бажання нищити і руйнувати все, пов’язане з церквою, зрікаючись віри. Частина поставилась до гонінь на церкву просто байдуже, займаючись повсякденними клопатами. Навіть духовенство констатувало: „Людність селянська зараз так забита своїми господарсько-фінансовими справами, що виявляє свою активність у тому, що прийде коли-не-коли до храму помолитися і в суто церковні ідеологічні змагання не хоче втручатися”³⁹.

В умовах розколотого суспільства ще рельєфніше поставала потреба світоглядних орієнтацій, оскільки базовою потребою людини є прагнення бути орієнтованою у середовищі існування. У світі, де існує людина, підкреслював Е.Фромм, необхідна система координат, щоб орієнтуватися у ньому та мати точку опори. Людині потрібен об’єкт як мета, і цим об’єктом може бути що завгодно⁴⁰. До бурхливих подій початку ХХ століття саме традиційна релігія давала суспільству досить впорядковану картину світу, вносила в людське життя узгодженість, визначала місце людини у світі. З руйнуванням суспільства і втратою коліс єдиних морально-ціннісних орієнтирів абсолютно не випадковим видається сприйняття частиною суспільства нової світоглядної системи, запропонованої більшовицькою партією.

На нашу думку, одна з причин полягає в тому, що більшовики фактично втілили в життя прагнення народу до саморефлексії. Заклики партійно-державного керівництва пропонували людині, вихованій в системі чіткої ієрархічної підпорядкованості, з поклонінням „вищестоячим”, яка немов би мусіла усвідомлювати від народження свою меншовартість, переміститись з маргіналів у тих, хто є творцем нового суспільства, у лідерів революції, у активних членів суспільства. Певне усвідомлення своєї „обраності”, своєї приналежності до авангарду свободи і прогресу слугувало в

очах пересічного громадянина свого роду виправданням, своєрідною реабілітацією і низького рівня життя, і всіх тих негараздів, які випадали на його долю. „Ми голі, бідні, босі, ми відмовляємо собі в усьому, але натомість ми на чолі з Комуністичною партією знищили соціальну несправедливість і будуюмо країну, яка найкраща, найсправедливіша”. Приблизно з таких позицій оцінювались і тотальна залежність, і індивідуальна несвобода, які компенсувались загальною роллю і статусом радянської людини.

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

Суспільство дуже швидко стало грати за правилами системи, відгукуючись на основні лозунги партії та влади. Зокрема і закриття храмів, як і в цілому наступ на релігію і церкву, стали можливими через позицію самого суспільства. Показовою у цьому відношенні є „Справа за клопотанням населення с. Буки, Троянівського р-ну Волинського округу про закриття Григор'ївської церкви та передачу її приміщення для культосвітніх потреб”⁴¹. На урочистих загальних зборах громадян с. Буків 1-го серпня 1929 року, де присутніх було 281 чол., серед них 90 жінок, слухалось питання: „Про відняття [підкреслено нами – А.К., що, вочевидь, відповідає справжній суті процесу] старої церкви Тригірського монастиря під культурно-освітні потреби”. Слід наголосити також, що збори громадян були присвячені „червоному противоєнному дню 1-го серпня”⁴². Тому в ухвалі зборів особливо підкреслювалось: „У відповідь капіталістичної буржуазії та релігійної агітації духовенства, яка своєю роботою шкодить розвиткові соціалістичного господарства та мирного будівництва в радянській країні, користуючись з наших тимчасових труднощій...” [як суголосно теоретичним розробкам того періоду щодо „загострення класової боротьби”, „ворожого оточення” та „прагнення імперіалістів усіх країн „задушити” молоду Радянську державу”! – А.К.], загальні збори „урочисто і одноголосно ухвалили: передати одну стару церкву бувшого Тригірського монастиря... в розпорядження місцвої влади... для клубу”⁴³. А для того, щоб підкреслити відданість „ідеям соціалізму” ще більше, звертались до вищих органів влади якомога швидше затвердити це рішення, „аби ми

змогли перебудувати та відкрити клуб на день Жовтневої революції". Це ж рішення зафіксоване ще в одному документі за підписом 418 чол. з досить промовистою назвою: „Приговор”. Особливий інтерес становить протокол зборів релігійної громади с. Буки, у якому детально зафіксовано обговорення питання про передачу церкви у розпорядження сільради [при цитуванні збережено текст документу – А.К.].

Замість чіткої позиції „за” чи „проти” передачі, один із учасників зборів відповів: „Коли маєте владу, то забирайте...”, а далі зазначив: „Лісу фатає то можна побудувати клуба крім церкви”. Інший член зібрання слушно зауважив: „Повинні були прийти на ці збори хто ще вірить навіть інших с/рад цієї парафії...” Суголосним був наступний виступ: „Але ж ви знаєте що нам якось неловко підписатись нате аби забрали церкву. Нам всьоравно [підкреслення наше - А.К.], алеж коли ми підпишимось то буде ниначе що ми самі і отдали церкву. А людей ще багато є по совісті віруючих в це, і будуть нарікати бо воно буде далеко опубліковано. Воно зараз дуже добре що робить совєцька влада а особливо робітникам але проте всі не одної думки. Єсть такі що вони цього і не люблять бо вони не ввірені що все це так і буде, це все старе воно жило довгими віками і його страшно змінити”⁴⁴. Цей виступ фіксує розгубленість селянина: з одного боку існують традиції, які „страшно руйнувати”, з іншого боку – реалії радянського життя, які вимагали „включення” в систему. Ще є певні сумніви щодо існування одностайності, але, разом з тим, є небезпека і острах стати маргіналом, залишитись поза колективом. Подальші виступи свідчать про прагнення людей відмежуватись від необхідності прийняття відповідальності „маленькою людиною”: „Я нимаю права, бо церква вона держави ніхай держава і розпоряжається”; „Це державне. Держава знає що робить”, „Церква Держави, Держава ніхай бере я нічого проти цього нимаю”, „Коли Державі потрібна церква то я проти нимаю нічого для передачі”, „Вона не нами ставилась це історична церква ми її німожимо здати”. За документом найбільш визначальною є або позиція байдужості („Про мене однаково хочь передати хочь не передати. Безразлічно”, „Я її не ставила. Я її отдавати не буду шо хочь те робить”, „Я не против того щоб забрали мені безразлічно”, „Я не скажу що отдам і не скажу що не отдам”, „А міні всьоравно хочь передати хочь не передати”); або принцип більшості („Я туди куди більш людей”, „Я приєднуюсь до всіх людей на території нашої сільради”, „Я куди більше людей”, „Що постановили

загальні збори громади то я приєднуюсь до них⁴⁵). Лише в трьох (!) виступах з-поміж усього зібрання прозвучало заперечення щодо передачі церкви у розпорядження сільської ради. Проте усвідомлюючи, вочевидь, своєрідну підступність такого зрадливого кроку, у виступі однієї з представниць релігійної громади є спроба хоч якось захистити елементи обрядовості чи, скоріше, святість храму: „Ви краще зробіть так: переведіть у церкву дітей з школи аби була школа там де церква, а з школи зробити клуба, то нам буде легше ми не хочем щоб там грали музики”.

І ось при такій розстановці позицій, приймається ухвала (в документі значиться як „Уговорка”), що збори не проти „аби забрали церкву”.

Отже, з одного боку, були спроби фальсифікації підписів, підтасовки голосувань, видавання бажаного за дійсне, але, з іншого боку, іноді позиція самого суспільства дозволяла владі втілювати свої плани, нищити храми, розправлятися з духовенством. Аналіз документу дає можливість для певних узагальнень. По-перше, людина завжди шукає опори, якоїсь могутньої сили, яка б могла компенсувати її слабкість. Це може бути Бог, могутня держава, партія чи інша структура, яка немов перебирала на себе і функції відповідальності за цю людину. Сама ж людина усувалась від будь-якої відповідальності. Перекладання функцій на державу щодо закриття церкви населенням села було не випадковим і з огляду на існування у православ'ї сильної і давньої традиції співпраці, а радше, навіть, підпорядкування державі. У традиційній РПЦ ця тенденція до підкорення „князям світу цього” знайшла своє максимальне втілення і вплинула на доволі швидке „сприйняття” нової влади та її володарів.

По-друге, спостерігається прагнення людини усунути себе від прийняття рішень, у кращому випадку, приєднуючи свій голос до колективу. Один із теоретиків психології особистості В. Франкл зазначав: „Втеча” до натовпу – це спосіб скинути із себе власну відповідальність. Як тільки будь-хто починає поводитись так, ніби він є лише часткою „вищого цілого” і лише це ціле має вирішальне значення, він починає отримувати справжню насолоду від того, що вдалось „скинути” з себе хоча б частину відповідальності⁴⁶. Цей своєрідний комплекс пристосуванства породжував інший – комплекс „другорядності” людини, суть якого полягала в твердженні, що інтереси окремої особи є вузькі, дрібні, другорядні, а ось інтереси партії, суспільства, держави, колективу – первинні і важливі. Хіба може „маленька людина” бути відповідальною за те,

що єдину в селі церкву закрили? Вона ж, немов, зовсім не хотіла цього: вона ж „як усі”. Принагідно зауважимо, що подібна психологія „маленької” людини не була породженням лише більшовизму. Ослаблення віри в себе, особиста залежність і відданість були характерні для суспільства імперської дореволюційної Росії. Але тоді, в умовах визначальної домінанти православ'я, вище начало вбачали у Богові, на якого, водночас, перекладали і відповідальність. Загальний наслідок такої позиції – деморалізація суспільства та інфантилізм.

По-третє, на кінець 1920-х років типовою рисою суспільства стає байдужість. Вражає той факт, що населення так „легко” ставиться до вирішення питання життєдіяльності колишнього духовного осердя – храму. Г.Лебон наголошував: „Байдужість, якщо і не сприяє безпосередньо поширенню соціалізму, то, принаймні, полегшує цей процес”⁴⁷. Саме на можливість реалізації будь-яких намірів влади через байдужість чи мовчазну пасивність мас вказував Ж.Бодріяр⁴⁸. Отже, з огляду на предмет нашого дослідження, можемо констатувати, що не лише держава з її могутнім арсеналом впливу на суспільство спричинила нищення віри, руйнування храмів і формування атеїстичного світогляду, але й позиція байдужості мас дозволила втілити це.

Наприкінці 1920-х років єпископ Микола Ширай писав: „Зараз культурна людність незадоволена церквою, не відчуває її богослужіння, вона байдужа до церкви. Але це не через те, що з боку компартії йде нажим на релігійників і не можна сказати, що ця людність атеїстична. Ця людність шукає чогось високого, чистого, світлого...”⁴⁹. Далі автор статті. „Церква й майбутнє” продовжував: „В руйнуванні релігії найголовнішу роль відіграло само духівництво, яке своєю боротьбою за владу вживало самих ганебних, навіть аморальних засобів для плямування всіх релігійних угруповань, крім свого. Людність бачила, що християнства, про яке проповідували священники, нема поміж самими проповідниками”⁵⁰. У доповіді Полтавського губвідділу ДПУ (1924 р.) наголошувалось: „Характерним для настроїв села є... зменшення впливу духовенства у зв'язку з постійними розколами у церкві, що має велике моральне значення, впливаючи на психологію селянства”⁵¹. Дійсно, церковні розколи переважно негативно вплинули на населення, яке змушене було ставати на захист тієї чи іншої релігійної течії, сперечаючись за майно чи територію. Так, в одній із церков на Поділлі, наданій у почергове користування представникам УАПЦ та екзархічній громаді під час служби

автокефалістів „у церкву ввалився натовп слав'янського гуртка під керівництвом п'яних громлян-слов'ян... і безапеляційно прервавши відправу почали всіх нас [представників УАПЦ – А.К.] з церкви виганять, бить куди попало і кого попало, декого кинули на землю [і] топтали ногами, виривані цілими шматками волосся з голів, били по головах, били й по обличчях, кидали каміння в нас, кинувши на землю за волосся тягли, вживали матірні вирази, називали іншими образливими словами й взагалі було вжито все те, що тільки може зневажити і образити людину...”⁵². В одному з повідомлень Київського Губадмінвідділу читаємо: „Автокефалісти, маючи намір зірвати богослужіння екзархів, напустили в церкву собак і стали кричати, що Бога нема і таке інше...”⁵³. Зіткнення між представниками різних течій часто супроводжувалися лайкою і брутальністю, які навіть у стінах церкви ставали буденними явищами⁵⁴. На Вінничині прихильники БОПУПАЦ побили у церкві до крові прихильників УПАЦ за те, що „вони в празник пасхи заховали світлі ризи для свого попа, а для їхнього залишили старі і підрані”⁵⁵. На Кам'янецьчині група слов'ян-екзархів з бійкою і криком у Страсний четвер прогнала автокефального єпископа і його причет; увірвавшись під час служби у вітвар, здерла ризи з єпископа і священників і не дала докінчити службу. По виході з церкви „клятих самосвятів – еретиків” слав'янський батюшка пересвятив церкву і відслужив страсті”⁵⁶. Були випадки, коли селянство втягували у „церковний водоворот” представники тих чи інших течій, і, ворогуючи між собою, селяни не могли пояснити „чому і за що вони ненавидять одне одного,... в силу яких причин вони ведуть боротьбу між собою”⁵⁷.

Таких прикладів було доволі багато⁵⁸. Участь населення у подібних акціях, по-перше, розпалювала ворожнечу і агресивність у суспільстві; по-друге, утверджувала культ насильства; по-третє, девальвувала моральні норми і цінності, пропаговані християнством (любов до ближнього, милосердя, всепрощення тощо). Отже, з одного боку, як церкву, так і морально-ціннісні імперативи у суспільстві послаблювала міжцерковна боротьба з її чварами, а з іншого боку, практично кожна з релігійних течій мусила протистояти наступу світської влади. У цій площині також спостерігаються неоднозначні процеси. Для першої половини 1920-х років характерним явищем стало існування кількох десятків релігійних об'єднань. Зорієнтуватись у релігійних течіях було доволі не просто як представникам влади на місцях⁵⁹, так і населенню, а іноді і самому духовенству⁶⁰. Не випадково в одному з циркулярних

листів до всіх районних виконавчих комітетів підкреслювалось: „...Релігійні угруповання в Україні такі численні, мають стільки різнохарактерних, часом несподіваних розгалужень, що було б помилкою застосовувати один метод і засоби для їх знищення”⁶¹. Метою комуністичного режиму, заснованого на диктатурі правлячої партії, було поступове обмеження, витіснення, а у перспективі викорінення релігії. Але у 20-ті роки Радянська держава основні зусилля у боротьбі з релігією зосереджувала поетапно на найбільш сильній інституції на кожному конкретному проміжку. Так, основним об’єктом упокорення і доведення до стану так званого „лояльного ставлення до Радянської влади” на початку 1920-х років було обрано РПЦ, як панівну для колишнього самодержавного ладу. „По відношенню до Патріаршої православної церкви, - пише Д.Поспеловський, - політика епохи НЕПу була репресивно-очікувальною”⁶². Більше того, РПЦ навіть не мала державної реєстрації своїх керуючих органів до 1927 року. З другої половини 1920-х років почався наступ на УАПЦ, який завершився її ліквідацією 1930 року.

Фактично всі новопосталі церкви на своїх установчих з’їздах поспішали задекларувати свою лояльність радянській владі, як владі тудящих, розраховуючи на відповідну підтримку. Із загостренням державно-церковних взаємин або виникненням конфліктних ситуацій релігійні об’єднання, немов „виправдовуючись”, час від часу засвідчували свою лояльність.

У листі до Всеукраїнської Православної Церковної Ради (14 серпня 1924 року)⁶³ митрополит Василь Липківський, з одного боку, наголошуючи на своїй аполітичності, з іншого підкреслює: „Як представник Автокефальної Церкви українського народу я тим більш розумію, що для нашого народу єдиний засіб здобути вільні і нормальні умови для свого церковного й державного життя, - це співробітництво з своєю революційною владою”⁶⁴. У цьому ж документі Архiepіскоп Київський і всієї України, наводячи факт перетворення церкви у театр на Липовеччині, а потім повернення церкви на вимогу селян, пише: „Прошу запитати сельраду, як я там захищав Радвладу від несвідомих обвинувачень, як з’ясував повну правдивість Радвлади в цій справі”⁶⁵. У даному сюжеті ми не будемо вдаватися до мотивів появи подібних тверджень Василя Липківського. Документ цікавить нас лише з огляду на неоднозначність процесів між державою і церквою, що звісно не сприяло чіткості відтворення реальної ситуації серед населення, сіяло певні ілюзії чи вагання.

На засіданні президії ВПЦР УАПЦ (1.XI.1927р.) ухвалюється рішення: „Скласти у формі відповідного листа привітання до Держуряду з десятиріччям його урядування в Державі”⁶⁶. Аналогічні реверанси у бік влади робить і обновленська (Синодальна) церква⁶⁷ та інші. У с. Кухарі Київського округу під час жовтневих свят у 1929 році священник вивісив у церкві червоний прапор, під яким розмістив повідомлення про те, що буде щонеділі проголошувати „многіє літа” радянській владі і усім соціалістичним республікам. У с. Сеньково Куп’янського округу церковний регент на Різдво ходив по селу із зіркою, на одному боці якої були зображені діва Марія, Іосиф і вівці, а на іншому – К. Маркс, Ф. Енгельс, І. Сталін, а також Серп і Молот⁶⁸. Ми усвідомлюємо, що кожна із численних конфесій того періоду переживала непростий і по-своєму болючий процес становлення, який супроводжувався формуванням їх канонічних засад, організаційних принципів, визначенням ставлення до інших церков та влади, розв’язанням питання про поширення свого впливу, набуття богослужбових приміщень, культового майна тощо. Тому від взаємин із владою залежало вирішення Гамлетівського „Бути чи не бути?”. Однак, на нашу думку, прагнення церковного керівництва цілком слушно віднайти особливу „нішу” у радянському соціумі, мало і зворотній бік: пересічному селянину (оскільки більшість українства – селяни) було надто складно розібратись у тонкощах державно-церковних взаємин. Адже він (селянин) міг сприймати подібні заяви про „справедливість” радянської влади⁶⁹ та лояльність церков до неї як своєрідну реставрацію вертикалі колишньої всеросійської духовної влади. Мова йде про дезорієнтацію населення. Так, у одному з інформаційних зведень ДПУ (1925 рік) під грифом „цілком таємно” наводиться лист із Прилук: „Нещодавно у нас виникла „релігійна хвороба”, - повідомляє відправник листа. – Тепер у нас вінчаються, хрестяться всі у КНС”. На зібранні навіть порушили питання: про вступ до „організації віруючих”, „бо Радвлада буде скоро ганяти безбожників, як колись ганяла власників”. Більшість висловились за вступ до церковної організації. Автора листа обізвали навіть „контр-революціонером” за те, що він висловився проти церкви⁷⁰. На загальних зборах громадян с. Дейманівка Пирятинського повіту було ухвалено рішення „перевести керування церкви на новий соціалістичний шлях”⁷¹. На середину 1920-х подекуди спостерігалось масове входження бідноти – членів КНС до релігійних общин⁷².

Характерною рисою суспільства 1920 - 1930-х років була амбівалентність свідомості, яка знайшла прояв в організації „червоних куточків”, „куточків Леніна” тощо за аналогією з почесним „червоним кутком”, де знаходились ікони. Часто поряд з портретом Леніна була ікона⁷³. Під час обстеження Чернігівським губкомом 660 сількомуністів у хатах 383 із них висіли ікони. Луганський обком повідомляв, що „наявність у хатах сількомуністів ікон – явище повсюдне”, а у одному із сіл ікони висіли навіть у хатах-читальнях⁷⁴.

При обстеженні у 1924 році Михайлівського сільосередку та ряду сіл Савинського району Ізюмського повіту у багатьох будинках членів сільосередків були виявлені ікони, що пояснювалось слабкістю проведення антирелігійної пропаганди, а також тим, що комуністи „не впливають” на своїх друзин⁷⁵. У Прилуцькому повіті Полтавської губернії навіть було проведено насильницьке вилучення ікон із осель комуністів⁷⁶. За результатами обстеження сільських партійних осередків Куп'янського повіту влітку 1927 року виконання релігійних обрядів було назване одним із найпоширеніших „негативних явищ” комуністів (поряд із пияцтвом, грою у карти і використанням службового становища)⁷⁷. Така ж картина спостерігалась і в інших місцевостях⁷⁸. Можливо причини такої парадоксальної ситуації полягали в тому, що колишні світоглядно-ідеологічні пріоритети свідомості похитнулись або були зруйновані, а натомість чітко окреслені нові ще не сформувались. Це вело до „розмитості” ідеалів та цінностей. Разом з тим подібна ситуація може слугувати підтвердженням розгубленості розтривоженого суспільства, дезорієнтації в процесах соціальної реальності. Зважимо також на твердження О.Єльчинова і П.Флоренського: „...Православний консерватизм не безумовний. Православна свідомість охоче і навіть з радістю сприймає нове, але лише у тому випадку, коли у ньому воно вбачає явну ознаку святості”⁷⁹. Вождь революції Ленін також перетворювався у своєрідну культову величину. Як відомо, в архаїчних суспільствах вождь виступає гарантом стабільності існуючого порядку речей, якому віддається перевага перед будь-якими змінами. В.Булдаков робить припущення, що, очевидно, народна уява про владу навіть більшою мірою, ніж раніше, формувалась на основі культово-реліктової форми світосприйняття. Не випадково, у 1924 році були навіть пропозиції влаштувати своєрідну криваву тризну з нагоди смерті вождя (розстріляти всіх есерів)⁸⁰.

У сприйнятті суспільством влади простежується двоїстість. З одного боку, спостерігається характерна недовіра, перш за все селянства, до влади. „Ця недовіра, - зазначає дослідниця Д.Ібрагімова, - мала до певної міри генетичний характер і визрівала протягом віків по мірі налагодження відносин „державна – селянство”⁸¹. Селяни, якими керували, але самі вони ніколи не правили, і не були знайомі з функціонуванням держави як складного механізму, сприймали її як своєрідного монстра. Особливість цієї риси знаходила вияв у недовірі до місцевих структур влади через нехтування цією владою моральних устоїв, нігілістичне заперечення релігійної віри, деспотизм, насильство тощо.

З іншого боку, суспільство (переважно селянство) не уявляло себе поза сферою державного впливу і звідси – своєрідне „обожнення” чи возвеличення центральних органів влади. Архіви зберігають численні заяви, прохання, скарги, у яких населення апелює до вищестоячих владних структур або до вождя держави, як до єдино можливого засобу вирішення своїх проблем⁸².

Досліджуючи українське село періоду становлення тоталітарного режиму (1917-1927 рр.), О.Ганжа підкреслила: „Безпартійна селянська маса чітко відділяла у своєму уявленні та симпатіях партію більшовиків у цілому від її місцевих представників”⁸³. Можна погодитись з дослідницею, що значною мірою це було зумовлено переважанням адміністративно-командного стилю як сільських комуністів, так і партійних осередків у цілому⁸⁴. Невдоволення селян викликала і практична безкарність комуністів⁸⁵. До того ж, досить часто місцеві органи ігнорували розпорядження центральних владних структур⁸⁶.

Таким чином, вища влада уособлювалась населенням із своєрідним абсолютом і виступала як своєрідний імператив, орієнтуючись на який і суголосно якому люди будували свою життєдіяльність і відносини. Звернення до вищих партійно-державних органів свідчить про наділення їх своєрідною „чудодійною силою”, силою абсолюту, який допоможе вирішити усі нагальні проблеми. У колишні часи роль такого абсолюту виконувала релігійна віра, а у політиці – монархічний лад. В умовах руйнації цих абсолютів соціально-ціннісних орієнтацій колишнього суспільства повинен був з’явитись новий абсолют, яким і стали вищі владні структури, і в першу чергу – Комуністична партія (яка сприймалась не просто як політичний інститут чи ідеологічна система, але до певної міри і як об’єкт віри

і поклоніння).

Не претендуючи на повноту і вичерпність аналізу, спробуємо визначити лише окремі позиції, які уможливили переможне утвердження більшовицької моделі державно-церковних відносин:

1. Визрівання передумов в рамках колишнього суспільства.
2. Суголосність ідей більшовизму настроям суспільства.
3. Стан трансформації суспільства (суспільна криза, хаос, пошук виходу).
4. Зміна смислових і модально-ціннісних орієнтирів.
5. Амбівалентність свідомості, як своєрідне відображення розщепленого світу особистості.
6. Тяжкий стан самої православної церкви, зумовлений, з одного боку, політикою держави щодо церкви, з іншого – процесами в самій церкві.
7. Міжцерковні конфлікти та втягнення до них населення.
8. Характерна для переважної більшості суспільства байдужість.
9. Втрата абсолюту і наділення цими рисами вищих органів влади.

¹ Білокінь С.І. Масовий терор як засіб державного управління в СРСР (1917 — 1941 рр.). Джерелознавче дослідження. — К.: б.в., 1999. — 448 с.

² Боцюрків Б. Знищення Української православної Церкви в Радянському Союзі у 1929 — 1936 роках // Сучасність. — 1990. — ч. 11 (355). — С. 80 — 91.

³ Єленський В.Є. Державно-церковні взаємини на Україні (1917 — 1990). — К.: б.в. 1991. — 72 с.

⁴ Зінченко А. Благовістя національного духу. Українська церква на Поділлі в першій третині ХХ ст. — К.: Освіта, 1993. — 256 с.; Зінченко А. Визволитися вірою. Життя і діяння митрополита Василя Липківського. — К.: Вид-во "Дніпро". 1997. — 423 с.; Зінченко А. Чи була відокремлена церква від держави у 20-ті роки ? // Український історичний журнал. — 1992. — №1. — С.104-114.

⁵ Ігнатуша О. До питання про становище православних конфесій на Півдні України в 20 — 30-х рр. ХХ ст. (соціально-політичний аспект) // Наукові праці іст. ф-ту Запорізького державного ун-ту. Вип. ІХ. — Запоріжжя: ЗДУ, 2000. — С. 98 — 122; Ігнатуша О. Антирелігійні компанії 1920 — 1930-х рр. // Історія релігій в Україні. Праці XI Міжнародної наукової конференції. Львів, 16 — 19 травня, 2001 р. — Львів: Логос, 2001. — Кн. І. — С. 211 — 216.

-
- ⁶ Киридон А. Ідеологічний монізм як чинник державно-церковних взаємин в умовах тоталітаризму // Історія релігії в Україні. Матеріали ІХ міжнародної конференції. Львів, 11 — 13 травня 1999 р. — Львів: Логос, 1999. — Кн.1. — С.153 — 155; Киридон А.М. Засади релігійно-церковної політики радянської влади в Україні (перша половина 1920-х рр.) // Історія релігій в Україні. Праці XI міжнародної наукової конференції. Львів, 16 — 19 травня 2001 р. — Львів: Логос, 2001. — Кн. I. С.235 — 240; Киридон А. Еволюція політики партійно-державного керівництва Радянської України щодо релігії та церкви (1917 — 1930 рр.) // Історичний журнал. — 2004. — № 6 — 7. — С. 20-31; Пащенко В., Киридон А. Більшовицька держава і православна церква в Україні 1917 — 1930-ті роки. — Полтава: б.в., 2004. — 335 с.
- ⁷ Пащенко В.О. Держава і православ'я в Україні: 20 — 30-ті роки ХХ ст. — К.: б.в., 1993. — 188 с.; Пащенко В.О. Свобода совісті в Україні: Міфи і факти 20 — 30-х років. — К.: б.в., 1994. — 249 с.
- ⁸ Бабій М. Свобода релігії і державно-конфесійні відносини в Україні // Актуальні питання соціально значущої діяльності церков і релігійних організацій в Україні. Збірник наукових і богословських праць. — К.: б.в., 2004. — С. 172.
- ⁹ Л.Д. Коренные сдвиги в мировоззрении трудящихся масс в СССР // Воинствующее безбожие в СССР за 15 лет. 1917 — 1932. Сборник / Под ред. М. Енишерлова, А. Лукачевского, М. Митина. — М.: ОГИЗ. Госуд. Антирелигиозное изд-во, 1932. — С.218 — 250; Лукачевский А. Социалистическое перевоспитание трудящихся и борьба против религии // Там само. — С. 15 — 48.
- ¹⁰ Букин В.Р., Букина И.Н. О природе религиозного чувства // Вопросы философии. — 1962. — №1; Букин В.Р., Букина И.Н. Религиозная психология и атеистическое воспитание // Философские науки. — 1964. — №11; Угринович Д.М. О специфике и структуре религиозного сознания // Вопросы научного атеизма. — М.: Изд-во "Мысль", 1966. Вып. I. — С. 36 — 67; Горячева А.И. О взаимоотношении идеологии и общественной психологии // Вопросы философии. — 1963. — №11.
- ¹¹ Боброва Е.Ю. Основы исторической психологии. — СПб., 1997; Дилигенский Г.Г. Социально-политическая психология. — М.: Новая школа, 1996. — 352 с.; Шкуратов В.А. Историческая психология: Пособие для дополнит. образования. — 2-е изд., перераб. — М.: Смысл, 1997. — 505 с.
- ¹² Психологія масової політичної свідомості та поведінки / Відп. ред. В.О. Васютинський. — К.: Вид-во "ДОК-К", 1997. — 64 с.; Удод О. Про психоаналітичний підхід до історії // Бористен. — 2000. — №3. — С. 12 — 13; Атоян О.Н. Воля к праву. Исследования махновщины и народного правосознания. — Луганск: РИО ЛАВД, 2003. — 530 с.

-
- ¹³ Франк С. De profundis // Из глубины. Сборник статей о русской революции. — М.: Изд-во Московского ун-та, 1990. — С. 266.
- ¹⁴ Центральний державний архів вищих органів влади та управління України (далі: ЦДАВО України). — ФР. 5. — Оп. 2. — Спр. 168. — Арк. 82.
- ¹⁵ Ортега-і-Гасет Х. Вибрані твори / Перекл. з іспанської В.Бурггардта, В.Сахна, О.Товстенко. — К.: Основи, 1994. — С. 92.
- ¹⁶ Шестов Л. Що таке більшовизм? // Дух і літера. — К.: Факт, 1997. - № 1-2. — С. 343.
- ¹⁷ Пискотин М.И. Социализм и государственное управление. — М.: Наука, 1984. — С. 213.
- ¹⁸ Зиновьев А.А. Гибель „империи зла” (очерк Российской трагедии) // Социс. — 1994. - № 10. — С. 67.
- ¹⁹ Власть и оппозиция. Российский политический процесс XX столетия. — М.: Рос. полит. энциклопедия [РОССПЭН], 1995. — С. 3.
- ²⁰ Хейер Э. Религиозный раскол в среде российских аристократов в 1860 — 1900 годы. Редстокизм и пашковщина / Пер. В.Сильчука. — М.: Изд-во. „Икар”, 2002. — С. 25.
- ²¹ Аверинцев С. Софія — Логос. Словник. Вид. 2-е, випр. і доп. — К.: Дух і літера, 2004. — С. 360.
- ²² Miliukov P. Religion and the Church (Outline of Russian Culture). — N.Y., 1943. — Part I, - P. 78.
- ²³ Могильнер М.Б. Трансформация социальной нормы в переходный период и психические расстройства // Общественные науки и современность. — 1997. - № 2. — С. 70 — 71.
- ²⁴ Петти В. Политическая арифметика, или рассуждения... // Лапин Н.И. Эмпирическая социология в Западной Европе. Уч. пособие. Хрестоматия. — М.: ГУ ВШЭ, 2004. — С. 235.
- ²⁵ Gellner E. Thought and Change. Chicago, 1965. Цит. за: Могильнер М.Б. Трансформация социальной нормы в переходной период и психические расстройства // Общественные науки и современность. — 1997. - № 2. — С. 70.
- ²⁶ Лебон Г. Психология социализма. — СПб: Макет, 1996. — С. 92.
- ²⁷ Политическая социология / Под ред. чл.-корр. РАН Ж.Т.Тощенко. — М.: ЮНИТИ — ДАНА, 2002. — С. 64.
- ²⁸ Барулин В.С. Российский человек в XX веке. Потери и обретения себя. — СПб.: Изд-во «Алетейя», 2000. — С. 34.
- ²⁹ Оболонский А.В. Драма российской политической истории: система против личности. — М.: б. и., 1994. — С. 235.
- ³⁰ Право и культура. Монография / Нерсисянц В.С., Муромцев Г.И., Мальцев Г.И. и др. — Изд-во РУДН, 2002. — С. 216.
- ³¹ Аверинцев С. Софія — Логос. Словник. Вид. 2-е, випр. і доп. — К.: Дух і літера, 2004. — С. 360.
- ³² Крозье М. Бюрократический феномен. Исследования бюрократических тенденций современных систем организации и их отношений с социальной

- и культурной системой во Франции // Лапин Н.И. Эмпирическая социология в Западной Европе. Уч. пособие. Хрестоматия. – М.: ГУ ВШЭ, 2004. – С. 221.
- ³³ Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства, или конец социального. – Екатеринбург: б. и., 2000. – С. 16.
- ³⁴ Оболонский А.В. Человек и власть. Перекрестки Российской истории. – М.: б. и., 2002. – С. 183-184.
- ³⁵ Аскольдов С.А. Религиозный смысл русской революции // Из глубины: Сборник статей о русской революции: - М.: Изд-во Моск. ун-та, 1990. – С. 38.
- ³⁶ Поспеловский Д. Православная Церковь в истории Руси, России и СССР. Уч. пособие. – М.: Библиейско-Богословский институт св. Апостола Андрея, 1996. – С. 215.
- ³⁷ Там само. – С. 214.
- ³⁸ Там само. – С. 215.
- ³⁹ ЦДАВО України. – Ф. 4215. – Оп. 1. – Спр. 11. – Арк. 11.
- ⁴⁰ Фромм Э. Иметь или быть. – М., 1990.
- ⁴¹ ЦДАВО України. – Ф. 1. - Оп. 6. - Спр. 249. – 29 арк.
- ⁴² Там само. – Арк. 24.
- ⁴³ Там само. – Арк. 8.
- ⁴⁴ Там само. – Арк. 27зв-28.
- ⁴⁵ Там само. – Арк. 28-29.
- ⁴⁶ Франкл В. Человек в поисках смысла: Сб. Пер.с англ. и нем. / Общ. ред. Л.Я.Гозмана и Д.А.Леонтьева. – М.: Прогрес, 1990. – С. 200.
- ⁴⁷ Лебон Г. Психология социализма. – СПб. Макет, 1996. – С. 82.
- ⁴⁸ Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства, или конец социального. – Екатеринбург: б. и., 2000. – С. 19.
- ⁴⁹ ЦДАВО України. – Ф. 3984. – Оп. 3. – Спр. 708. – Арк. 70.
- ⁵⁰ Там само. – Арк. 74.
- ⁵¹ Державний архів Полтавської області (далі: ДАПО). – Ф.П. 9032. – Оп. 1 – Спр. 112. – Арк. 4.
- ⁵² ЦДАВО України. – Ф. Р. 5. – Оп. 2. – Спр. 195. – Арк. 9.
- ⁵³ Там само. – Арк. 52 зв.
- ⁵⁴ Центральний державний архів громадських об'єднань України (далі: ЦДАГО України). – Ф. 1. – Оп. 20. – Спр. 2112. – Арк. 93.
- ⁵⁵ ЦДАВО України. – Ф. Р. 5. – Оп. 2. – Спр. 196. – Арк.69 зв.
- ⁵⁶ Там само.
- ⁵⁷ Там само. – Спр. 197.– Арк.398 – 399 зв.
- ⁵⁸ ДАПО. – Ф. П. 9032. – Оп. 1. – Спр. 81. – Арк. 87-87зв.; Ф.Р.5. – Оп. 1. – Спр. 2196. – Арк. 10зв., 148-149; Ф. Р. 5. – Оп. 2. – Спр. 233. – Арк. 169-169зв. та ін.
- ⁵⁹ ЦДАВО України. – Ф. Р. 5. – Оп. 2. – Спр. 197. - Арк. 199.
- ⁶⁰ Там само. – Ф. 3984. – Оп. 3. – Спр. 468.– Арк. 8 – 8 зв.
- ⁶¹ Там само. – Ф. Р. 5. – Оп. 2. – Спр. 194. – Арк.17.

- ⁶² Поспеловский Д. Тоталитаризм и вероисповедание. - М.: Библейско-Богословский институт св. Апостола Андрея, 2003. – С. 360 – 361.
- ⁶³ У листі митрополит В.Липківський повідомляє: „Двадцятого цього серпня [1924 р. – А.К.] мене викликано було до Г.П.У., де уповноважений по церковних справах, слідчий Т.Шмідт в різкій формі висловлював мені недовір'я, вигворював мене, що я ворог Радвлади, я підогреваю в народі контрреволюцію, шовінізм і т. ін...” ЦДАВО України. – Ф. 3984. – Оп. 3. – Спр. 169. – Арк. 15 -17 зв.
- ⁶⁴ ЦДАВО України. – Ф. 3984. – Оп. 3. – Спр. 169. – Арк. 17.
- ⁶⁵ Там само. – Арк. 15зв. – 16.
- ⁶⁶ Там само. – Спр. 474. – Арк. 2.
- ⁶⁷ Там само. – Ф. Р. 5. – Оп. 1. – Спр. 2189. – Арк. 218; 220.
- ⁶⁸ ЦДАГО України – Ф. I. – Оп. 20. – Спр. 2917. – Арк. 84.
- ⁶⁹ Там само. – Ф. 3984. – Оп. 3. – Спр. 468. – Арк. 8 зв. – 8.
- ⁷⁰ ДАПО. – Ф. П. 9032. – Оп. 1 – Спр. 146. – Арк. 18.
- ⁷¹ ЦДАВО України. – Ф. 3984. – Оп. 1. – Спр. 226. – Арк. 4.
- ⁷² ЦДАГО України. - Ф. I. – Оп. 20. – Спр. 2112. – Арк. 90.
- ⁷³ Державний архів Чернігівської області (далі: ДАЧО). – Ф. П. 342. – Оп. 1. – Спр. 887. – Арк. 105.
- ⁷⁴ ЦДАГО України. – Ф. I. Оп. 20. – Спр. 2112. – Арк. 23.
- ⁷⁵ Державний архів Харківської області (далі: ДАХО). – Ф. 4. – Оп. 1. – Спр. 8. – Арк. 53, 92.
- ⁷⁶ ЦДАГО України. – Ф. I. – Оп. 20. – Спр. 2006. – Арк. 76 зв.
- ⁷⁷ ДАХО. – Ф. 3. – Оп. 1. – Спр. 114. – Арк. 140.
- ⁷⁸ ДАПО. – Ф. П. 9032. – Оп. 1 – Спр. 65. – Арк. 10; Спр. 66. – Арк. 3 зв.; Спр. 67. – Арк. 163 – 164; ЦДАГО України. – Ф. I. – Оп. 20. – Спр. 2917. – Арк. 76.
- ⁷⁹ Ельчинов А.В., Флоренский П.А. Православие // Православие; pro et contra. – СПб.: б. и.; 2001. – С. 148.
- ⁸⁰ Булдаков В.П. Красная смута. Природа и последствия революционного насилия. – М.: РОССПЕЭН, 1997. – С. 270.
- ⁸¹ Ибрагимова Д.Х. Нэп и перестройка. Массовое сознание сельского населения в условиях перехода к рынку. – М.: Памятники исторической мысли, 1997. – С. 191.
- ⁸² ЦДАВО України. – Ф. I. – Оп. 7. – Спр. 171. – Арк. 115; Арк. 148; Спр. 115. – Арк. 157-158; Ф. Р. 5. – Оп. 2. – Спр. 233. – Арк. 164-164 зв., 165, 166, 167, 168; ЦДАГО України. – Ф. I. – Оп. 20. – Спр. 1757. – Арк. 173-176 та ін.
- ⁸³ Ганжа О.І. Українське село в період становлення тоталітарного режиму (1917-1927 рр.). – К.: Інститут історії України НАН України, 2000. – С. 77.
- ⁸⁴ Там само. – С. 78.
- ⁸⁵ ЦДАГО України. – Ф. I. – Оп. 20. – Спр. 2114. – Арк. 29.
- ⁸⁶ ЦДАВО України. – Ф. Р. 5. – Оп. 2. – Спр. 233. – Арк. 69, 70; Оп. I. – Спр. 2199. – Арк. 54 та ін.