

Ситарчук Р. А. Эволюция численности адвентистов седьмого дня в период становления их церковной организации

В статье рассказывается о возникновении организации адвентистов седьмого дня в украинских землях в составе Российской империи, а также о ее дальнейшем формировании в первые десятилетия советской власти. Представлены количественные изменения в составе верующих и их зависимость от процесса развития церкви. Раскрываются причины, которые положительно повлияли на численный рост адвентистов, а также те, которые негативно отразились на нем.

Ключевые слова: адвентисты седьмого дня, конфессия, церковная организация.

Sitarchuk R. A. Evolution of number of Seventh-day Adventists in the period of becoming of their church organization

In the article told about an origin to organization of Adventists of seventh day in Ukrainian earth in composition the Russian empire, and also about her further forming in the first decades of soviet power. Quantitative changes in composition believers and their dependence are presented on the process of development of church. Reasons that positively influenced on the numeral height of Adventists open up, and also those, that negatively affected him.

Key words: Adventists of the seventh day, faith, the church organization.

УДК 321.01(4-191.2)“196/199”:2

Ю. О. Каганов

**ПРАВОСЛАВНИЙ ТА КАТОЛИЦЬКИЙ ВИМІРИ
АНТИКОМУНІСТИЧНОГО РУХУ В УКРАЇНІ І ЦЕНТРАЛЬНО-СХІДНІЙ
ЄВРОПІ (ДР. ПОЛ. 80-Х РР. ХХ СТ.)**

Стаття присвячена компаративному аналізу ролі релігійного чинника в опозиційному русі в Україні і країнах Центрально-Східної Європи в другій половині 80-х рр. ХХ в. У порівняльному ключі розглядається специфіка становлення церкви в Україні, Польщі, Чехословаччині, Угорщині, Румунії й Болгарії в контексті ставлення до неї радянської влади в післявоєнний період. Проаналізовано соціокультурні і політичні фактори, що впливають на участь церкви в опозиційному русі. На основі матеріалів неформальної преси акцентується увага на зв'язку "перебудови" і активізації релігійного життя в Україні. Відзначається розходження ролі православної та католицької релігій у процесі збереження національної ідентичності.

Ключові слова: релігійний чинник, православ'я, католицизм, опозиційний рух, Україна, Центрально-Східна Європа, "перебудова".

Період другої половини 80-х рр. ХХ ст. ознаменувався модернізацію соціально-політичного життя в СРСР, відомою під назвою "перебудова". Ця коротка з історичної перспективи епоха поклала початок дезінтеграції СРСР та появи на політичній карті світу нових незалежних держав, у тому числі й України, спричинила руйнацію системи "реального соціалізму" в більшості країн соцтабору, зумовила демократизацію суспільного життя. Масштаб цих подій важко переоцінити і з геополітичної, і соціально-економічної, і світоглядної точок зору.

Ключовим симптомом кризи соціалістичної системи й водночас фактором, що сприяв її розхитуванню, виступав опозиційний (за іншою дефініцією – дисидентський) рух.

Феномен опозиційного руху є багатоструктурним. Серед його складових вирізняється своєю значущістю релігійний чинник. Як відомо, питання та проблеми релігії у будь-якому суспільстві, особливо поневоленому, не вміщуються в рамки суто релігійні, а частіше набувають соціально-політичного, громадського звучання.

Релігійний чинник, який включає у нашому розумінні церкву як суспільний інститут, релігію як форму суспільної свідомості та віру як стан свідомості віруючого – з одного боку, та опозиційний рух – з іншого не є ізольованими явищами. Навпаки, у досліджуваній період вони знаходились у складних суб'єктно-об'єктних відносинах. Так, проблеми релігії і церкви використовувалися у програмах і діях багатьох опозиційних режимів організаціях. З іншої сторони, церква сама часто виступала суб'єктом опозиційної діяльності, борючись з режимом за право легальної діяльності та вільного розвитку.

В українській історіографії, як правило, роль і місце релігійного чинника в процесах суспільно-політичних трансформацій та опозиційному русі другої половини 80-х рр. розглядаються із об'єктиву власне національної історії. Прикладами досліджень цієї проблематики є роботи О. Бажана, Ю. Данилюка [1], В. Пашенка [2; 3], О. Шуби [4], Т. Грушової [5], Ю. Недужка [6], Ю. Белікової [7] та ін.

Однак аналіз українського релігійного фактору в контексті державної політики в СРСР у зламний період "перебудови" контрастує з мірою розробки в історіографії більш широкого контексту, під яким розуміється включення до поля аналізу країн "соцтабору", які, будучи формально незалежними, також зазнавали значного впливу радянської держави, у тому числі й в релігійній царині. Чи не єдиним доробком у цій площині є роботи В. Єленського [8; 9].

Вищенаведена констатація спільності жодним чином не усуває усвідомлення відмінностей між країнами і територіями, викликаних соціокультурними умовами, традиціями політичної культури та сутністю політичного ладу; навпаки – дозволяє рельєфніше їх показати.

У рамках даної статті робиться спроба за допомогою компаративного аналізу охарактеризувати роль і місце православного та католицького релігійних чинників (як домінуючих) в опозиційному русі в Україні у порівнянні з країнами Центрально-Східної Європи в другій половині 1980-х рр. – 1991 р.

Дослідження виходить за хронологічні рамки в аспектах, що торкаються передумов демократизації релігійної сфери та аналізу стану церковно-державних відносин у доперебудовчий період.

Для досягнення поставленої мети в публікації висувуються такі завдання: охарактеризувати умови функціонування релігійних інституцій в Україні та країнах Центрально-Східної Європи у період після Другої світової війни; визначити взаємовплив перебудови та гласності і процесів активізації опозиційних настроїв в релігійній сфері; з'ясувати форми і методи протистояння релігійних інституцій тоталітарній владі; проаналізувати відмінності між православною і католицькою релігією і церквою у сфері збереження та відстоювання національної ідентичності.

Регіон Центрально-Східної Європи у даному випадку розглядається як інтелектуальна конструкція і включає в себе такі країни, як Польща, Чехословаччина, Румунія, Болгарія, Угорщина [10].

Політику радянської влади щодо релігії після Другої світової війни в країнах Центрально-Східної Європи можна порівняти з образом епохи середньовіччя, коли йшла боротьба за владу, за панування між світською та церковною владою. Адже для “комуністичної” влади церква як суспільний інститут з багаточисленними прихильниками виступав впливовим і небезпечним конкурентом. Для суспільного обґрунтування церква зображувалась як сила, що саме в момент початку влаштування справжнього раю на землі хотіла унеможливити це будівництво.

Радянські дослідження в галузі “наукового атеїзму” наголошували на “позасистемності” релігії та її інституцій щодо соціалістичного та особливо комуністичного суспільства. Тут відбувалося прагнення тоталітарної ідеології до монопольного існування (пропагувалася, наприклад, теза про тотальну перемогу “науково-матеріалістичного світогляду”). Спільними для всіх країн соцтабору мали бути директиви про викорінення “релігійних пережитків”, обмеження сфери діяльності релігійних організацій, переслідування віруючих, експерименти з масовою атеїзацією населення [11, с.280].

Слід констатувати, що при цій загальній домінанті на просторі, що знаходився під впливом СРСР, як і в самій радянській державі, маємо говорити про цілком окреслені відмінності на конкретних територіях.

На період горбачовських реформ в Україні домінувала Російська православна церква. Станом на 1988 р. вона мала 3971 зареєстрованих релігійних громад. Так само пануючими були православні церкви в Румунії і Болгарії. Так, у Румунії православними вважали себе 86,8% населення країни (загальна кількість православних за переписом 1992 р. становила 19,8 млн. осіб) [12, с.532]. В Болгарії понад 60% населення країни декларувало свою належність до Православної церкви [12, с.550].

Як відомо, специфічна особливість православ'я – візантійська традиція підкорення церкви державній владі. Історичний досвід показує, що внутрішня свобода православної церкви аж занадто залежна від держави й занадто нестійка [13, с.11]. Спробуємо на прикладах України, Румунії та Болгарії більш глибоко проілюструвати цю тезу, зосередившись на мірі втручання держави у релігійні справи.

Український приклад вписується у модель В запропонованої відомим дослідником В. Єленським аналітичної схеми – класифікації за критерієм лояльності/жорстокості влади щодо церкви в регіоні “реального соціалізму” [9].

Основним змістом даної моделі є жорстке і антагоністичне відокремлення церкви від держави.

У т.зв. “комуністичну” епоху православна церква в Україні, тобто Російська православна церква являла собою тип строго піднаглядної “офіційної” церкви.

З метою зовнішньої легітимації власного режиму після Другої світової війни Російській православній церкві було призначено роль “захисника соціалістичної Батьківщини”, співтворця “нової історичної спільноти – радянського народу” та ретранслятора “радянської миролюбної політики” на міжнародній арені. Досягнутий *modus vivendi* із комуністичною владою дав РПЦ певні здобутки: паралізував спроби автокефалії, розширив “канонічну територію”, збільшив кількість храмів і вірних за рахунок ліквідації УГКЦ і переведення під юрисдикцію Московського патріархату православних епархій і Церков, які ніколи раніше до неї не належали, підкріпив впливи РПЦ у вселенському православ'ї та й у християнській Ойкумені загалом [14].

У Румунії та Болгарії, на відміну від бездержавної України, спостерігався нижчий ступінь втручання влади у релігійну сферу. У Румунії, зокрема, він був тісно пов'язаний з єдністю нації. Румунська православна церква як єдина національна церква та православ'я як єдина національна релігія – все це стало елементом єдиної структури румунської комуністичної держави [13, с.9].

Режим Н. Чаушеску вимагав інтенсивної мобілізації церковних ідейних і організаційних ресурсів та отримував дуже суттєву підтримку православної церкви в зміцненні націоналізму та боротьбі з т.зв. “угорською загрозою”, яка, з одного боку, була складовою політикою “румунізації”, а з іншого – мала нівелювати невдоволеність послідовним погіршенням життєвого рівня населення країни [8, с.62].

У свою чергу, румунська православна церква, починаючи від 1960-х років, отримує відносно задовільні умови для налагодження парафіяльного життя, підготовки духовенства і теологічного корпусу.

Незважаючи на міцний соціалістичний режим, церква в Румунії не піддавалася систематичним гонінням. Юридично Румунська православна церква, на відміну від Української РПЦ, не була відділена від держави. Румунська Конституція 1965 р. проголошувала лише відділення школи від Церкви (стаття 30). Хоч і при цьому діяло 6 семінарій, 2 богословські інститути (в Сібіу та Бухаресті). Хоча "атеїстичне" виховання і підносилося до рангу державної політики, однак атеїстична пропаганда й боротьба проти церкви не мали такого тотального характеру, як в Україні.

Відповідно до декрету "Про загальний устрій релігійних сповідань" Румунська церква мала право створювати благодійні організації, релігійні суспільства, вести видавничу діяльність, володіти рухомим і нерухомим майном, користуватися державними субсидіями та дотаціями для духовенства та викладачів релігії [15].

З 1948 по 1986 рр. в Румунії було побудовано 454 нових храму. Після землетрусу 1977 р. за державні кошти відреставрований 51 храм. Залишилися відкритими близько 100 монастирів і тисячі церков. Виходили богословські видання.

Навіть номенклатура вдавалася до послуг церкви для освячення подій особистого й родинного життя. Додержуючись у житті атеїстичних постулатів, вони хрестили дітей, ховали батьків зі священником і відзначали релігійні свята за православним календарем. Навіть сам Чаушеску, щирий організатор атеїстичного виховання, організував для свого батька пишній релігійний похорон. Це стало живим прикладом подвійної моралі для всієї номенклатури, хоча публічно цей факт ніколи не обговорювався [13, с.9].

На відміну від українського, як зрештою і всього радянського взірця, болгарський і румунський лідери підкреслювали значення Православної церкви в історії своїх народів у вихованні масового патріотизму.

Вже сама назва знаменитої промови Г. Димитрова в Рильському монастирі – "Роль і завдання Болгарської церкви" – визначала для Болгарської православної церкви суто інструментальну функцію і цілком певне місце в партійній політиці. Вона мала стати "народно-республіканською церквою" [8, с.62].

Спільною "хворобою" православних церков в Україні, Румунії і Болгарії стала відсутність в них авторитетного і незалежного керівництва.

Патріарх Московський в своїх повсякденних діях повністю підпорядковувався не тільки голові Ради в справах РПЦ при Раді Міністрів СРСР, але й в свою чергу не робив жодного кроку без відома відповідних підрозділів КДБ при Раді Міністрів СРСР [1, с.14].

У Болгарії затвердження Патріарха православної церкви Максима (Найденова-Мінкова) збіглося з початком ери останнього лідера болгарських комуністів Тодора Живкова.

Із розкриття архівних джерел встановлено, що вибори у 1971 р. патріарха Максима відбулися за активного втручання комуністичної влади (служби болгарської держбезпеки), що є порушенням канонів Церкви [12, с.550]. У березні 1992 р. уряд Болгарії на патріарха Максима поклав провину за те, що він був пособником колишньої комуністичної влади (хоч пізніше заяву скасовано Конституційним судом країни).

При всій лояльності політики Чаушеску щодо релігії питання керівництва церквою визначалось таким чином, що абсолютний володар комуністичної Румунії, а таким, поза сумнівом, був генеральний секретар Компартії, поєднував у собі не лише функції румунського короля, а й верховного понтифіка. Генсек уособлював головного ідола й був речником єдино правильного вчення.

Отже, порівняння стану релігійної політики в Україні з двома державами регіону "реального соціалізму", в яких православна релігія є домінуючою, – Румунією і Болгарією засвідчує, що хоч на всіх територіях відбулося поглинання владою церкви, в Болгарії і Румунії зрештою встановився спосіб мирного співіснування з церквою, до якої традиційно належить переважна більшість населення, як інструмент власної легітимізації, зміцнення панівного режиму (модель С за В. Єленським).

При цьому порівнянні яскраво виявляється специфіка московського православ'я з його державницьким та централізаторським пафосом, що в умовах бездержавної на той час України лише поглиблювала залежність від імперського центру, тоді як, наприклад, Румунія мала можливість "державну" православну релігію водночас спрямовувати на розвиток не тільки інтернаціонального, але й національного патріотизму.

До періоду перебудови в середовищі підконтрольних православних церков прояви опозиційних настроїв були спорадичними і не мали системного характеру. Здебільшого вони мали на меті привернути увагу західних країн та світової громадськості до ситуації зі свободою віросповідання в республіках СРСР та країнах соцтабору.

Так, наприкінці 1960-х рр. виникає внутрішньоопозиційна течія в Російській православній церкві, що виступала проти Патріарха Алексія і радянського законодавства про культу. Для нормалізації церковного життя опозиція пропонувала усунути від керівництва церквою Священний Синод РПЦ, утворивши замість нього "Комітет відновлення Церкви і боротьби за канонічну чистоту". Наприкінці 1976 р. був утворений за участю Г. Якуніна, В. Афанасьєва, В. Капітанчука, В. Щеглова, В. Хайбуліна "Християнський комітет захисту прав віруючих в СРСР", що поставив собі за мету боротися за реалізацію свободи совісті в СРСР [1, с.19].

З періодом перебудови, влада, спровокувавши політико гласності лібералізацію релігійної політики, виявилася її заручником.

У цих умовах режим уже відмовився від форсованого придушення церкви, зосередившись на досягненні максимального контролю над церквами та створенні системи науково-атеїстичного виховання. Його церковна політика базувалася на прагненні політичної еліти підтримувати наявну стабільність, у тому числі й

шляхом викорінення джерел дестабілізації. Ідеологічний апарат скеровувався на подолання релігійності, зменшення кількості віруючих, зниження релігійної обрядовості, а також на пропагандистську інфраструктуру.

Горбачовська “перебудова” дала імпульс дискредитації РПЦ в очах частини її духовенства та вірних, зробивши її об’єктом критики з боку дисидентського національно-демократичного руху. При цьому головний масив критики йшов з західноукраїнського регіону.

У незалежному молодіжному виданні “Молода Україна” (1990) зазначалося: “В інонаціональних регіонах Російська православна церква завжди була інструментом русифікації і поневолення народів і, в першу чергу, українського народу. Вона і по сьогодні звикла бути силою зверхньою, фарисейською, оскільки виступає начебто за єдність, а насправді нагнітає релігійну нетерпимість... На Заході України після 1946 р. Російська православна церква не збудувала жодного храму. Вона лише споглядала, як влада нищила і палила церкви і монастирі. Як би ієрархи РПЦ не хотіли, але вони змушені будуть відступити і віддавати народам те, що Росії не належало. Але РПЦ завжди була надзвичайно консервативною силою...” [16, с.8].

Усвідомлювали ситуацію й партійні кадри. У доповіді колишнього голови Ради у справах релігій при Раді Міністрів СРСР К.М. Харчева, яку він прочитав на зустрічі з викладачами Вищої партійної школи у Москві 22 березня 1988 р., зокрема йшлося: “Найбільших успіхів у контролі над релігією і придушення її ініціативи ми досягли в середовищі священників і єпископів Руської Православної Церкви. Спочатку це тишило, а тепер загрожує непередбаченими наслідками... Й у затурканій дворянці уривається терпець...” [17, с.9].

Особливе занепокоєння партійної номенклатури викликав факт того, що “нині в СРСР тенденції до зниження релігійності немає. Кожний рік відбувається 1 мільйон панахид (це 20–30% від загальної кількості померлих). Панахиди, як на мене, – найбільш правдивий показник релігійності... 30% немовлят хрестять. Партія потрапила до пастки своєю антицерковною політикою заборон та утисків. Відсікли попа від віруючих, але віруючих від того не стало менше, вони не стали більше довіряти місцевим органам влади. Партія і держава ж все більше втрачають контроль над віруючими” [17, с.9].

Суб’єктом опозиційних виступів в другій половині 1980-х рр. постає рух за відновлення Української автокефальної православної церкви. Це явище є феноменом суто українським, адже бездержавний статус України призвів до того, що Автокефалію Української Православної Церкви по закінченню Другої світової війни під свій контроль повністю взяла Російська православна Церква. На відміну від греко-католицької, ця церква не мала в УРСР навіть підпільних інституційних структур.

Вікові традиції відчуження від народу, служіння владі та русифікації – на цих ганебних ознаках РПЦ акцентував увагу утворений у лютому 1989 р. “Ініціативний комітет відродження УАПЦ”. Висловлюючи споконвічне прагнення мільйонів православних українців, єпископ Іоанн, що очолив відроджену Українську Церкву, заявив: “Пора вже самим стати господарями у своєму домі, без вказівок і керівництва зі сторони, на правду вільними, на правду самостійними”.

У заклик Комітету Відродження УАПЦ йшлося: “Народе Український! В Києві організувався Комітет Української Автокефальної Православної Церкви. Він хоче повернути нам нашу віру, вирвати її з Московського Патріархату, хоч і православного, але фактично цареславного і віропідданого, чужого українському духові. Патріархи-чужинці не наведуть у нашому домі ладу. Це мусимо зробити самі. Хай пробудиться сумління у владик і священників, які вважають себе за патріотів. Не може наш народ залишатися “вівцями, що не мають пастиря, а тільки вовків” [18, с.4].

Серед рішень Комітету виділялися такі: створювати регіональні комітети відновлення УАПЦ для подальшого злиття їх у Всеукраїнську Православну церковну Раду; у всіх парафіях зібрати парафіяльні збори, рішенням яких заявити свою відмову від послуху московській православній церкві.

Слід відзначити, що відновлення в правах УАПЦ йшло швидкими темпами. Протягом одного року вона поширилась по всій Україні, дістала власний єпископат, сотні парафій і священників. Всеукраїнський Собор, що відбувся 5-6 червня 1990 р., підніс УАПЦ до рівня патріархії, обравши першим патріархом Київським і всієї України митрополита Мстислава. Після довгого опору і численних відмов влада 2 жовтня 1990 р. офіційно визнала Українську Автокефальну Православну Церкву [19, с.3].

Важливо наголосити, що українські дисиденти значну увагу приділяли на цьому етапі відновленню УАПЦ і гостро реагували на перешкоди цьому процесу. У друкованих органах “Народного руху України” можна зустріти чимало публікацій на цю тему.

Так, у газеті Львівської крайової організації НРУ “Віче” В. Чорновіл привертав увагу громадськості до того факту, що особлива активність радянської влади щодо відновлення УАПЦ проявляється на Західній Україні, де в релігійній площині традиційно, історично домінують греко-католики: “Партбюрократії вдалося створити в Галичині, зокрема у Львові, деяку напруженість у стосунках між віруючими двох українських церков – греко-католицької та автокефальної православної. Розцінюючи своїм ворогом номер один на терені Галичини Українську католицьку церкву, влада вирішила пригальмувати її активну боротьбу за легалізацію і відновлення в правах, використавши для цього природний процес відродження ще однієї жорстко знищеної української церкви – Української автокефальної православної. Про симпатії до автокефалії раптом заговорили партійні чиновники...” [20].

В. Чорновіл наголошував, що сам процес “відродження задушеної більшовизмом Української православної церкви вважаю позитивним, і нічого поганого не бачу в тому, що він започаткувався саме у Львові з огляду на релігійну спустошеність сходу України. УАПЦ, на мою думку, усі свої подальші зусилля

повинна спрямувати на Схід – в традиційно православні області, де, особливо на Наддніпрянщині, релігійне життя є суцільною руїною. Хоча щось не чути, до речі, щоб партійні функціонери симпатизували там відродженню українського православ'я – свої підступні маніпуляції вони воліють проводити в Галичині, явно маючи намір нашкодити греко-католикам якраз перед візитом Горбачова до Риму” [20].

У публікації відомого дисидента також акцентується намагання влади діяти за принципом “розділяй і пануй”, що призводило до низки ексцесів поміж православними і греко-католиками. “То з'являються біля пам'ятного знаку Шевченка вивішені на стенді його рядки про “ксьондзів-єзуїтів” та унію, то, навпаки, можна почути чи побачити на стовпі заяви про те, православ'є – від сатани, а єдино правдива католицька віра скоро опанує всю Україну...” [20].

Позиція дисидентів з цієї проблеми збігалася з думкою та занепокоєнням самих греко-католиків. В інтерв'ю виданню “Людина і світ” канцлер глави УГКЦ І. Дацько зауважував: “Я особисто думаю, що феномен автокефалії в Галичині має специфічний характер, що він не є наскрізь прозорим. Тому що дуже чітко бачиться, що якась третя сила хотіла б зламати моноліт греко-католицької церкви в Західній Україні. Проблема УАПЦ – це проблема її канонічного визнання. І хоч як це не парадоксально, єдиною церквою, яка її визнає, є Українська греко-католицька церква” [21, с.15].

У Болгарії релігійний чинник був покладений в основу опозиційної організації “Комітет із захисту релігійних прав, свобод і духовних цінностей”, що був утворений 19 жовтня 1988 р. Основне гасло Комітету – “Християнство – альтернатива тоталітаризму”. Головою організації став ієромонах Х. Сибєв, який, перш ніж постригтися в монахи у 1980 р., закінчив фізичний факультет Софійського університету, декілька років працював за спеціальністю і, як фізик-теоретик, стажувався у Фізичному інституті АН СРСР, пов'язаним з іменем академіка А.Д. Сахарова.

Комітет виступав за: незалежність церкви, ліквідацію монополії держави у сфері духовного виховання, зміну закону про віросповідання, зрівняння в правах релігійної і світської освіти, право релігійних общин відкривати свої лікарні, визнання рівності громадянського і релігійного шлюбу, надання часу для релігійних передач у ЗМІ [22, с.101].

Крім того, серед своїх завдань ця опозиційна організація висувала: досягнення справжньої незалежності церкви від держави, факультативне навчання в школі основам релігії, оголошення Різдва та Пасхи офіційними святами, від глави держави потребували приймати присягу на Біблії, яка мала стати настільною книгою у кожному болгарському будинку.

У березні 1989 р. “Церковному віснику” Святий Синод офіційно заявив про повну незгоду з цілями та завданнями Комітету, закликаючи діяльність ієромонаха Сибєва.

Проявом втрати РПЦ свого колишнього монопольного становища в Україні став вихід з підпілля забороненої режимом Української греко-католицької церкви.

У теорії комуністичний режим ставився до різних релігій однаково. Проте на практиці СРСР чітко диференціювала панівну релігію й усі інші за політичним критерієм.

Ідеологічний апарат протягом майже 45 років доклав величезних зусиль для дискредитації греко-католицької церкви та уніатства і формування у масовій свідомості гранично негативного стереотипу цієї церкви.

У радянській історіографії про українських греко-католиків говорили не інакше як про “уніатів” чи “лютих ворогів міжнародного імперіалізму”.

Як відомо, греко-католицька церква в Західній Україні була ліквідована у 1946 р. на Львівському псевдосборі з настанови Сталіна. На Закарпатті греко-католицька церква була ліквідована у 1949 р. за тією ж настановою.

Греко-католицькі священники, що не хотіли підкоритися патріархові Російської Православної Церкви були засуджені до найвищої міри покарання – суворого режиму у концтаборах на 25 років, з позбавленням громадянських прав на 5 років та конфіскацією всього майна.

1948 р. повністю заборонено греко-католицьку церкву в Румунії. Усі споруди і власність церкви конфіскували й передали Румунській православної церкві. Ту частину греко-католицьких священників, які залишилися вірними своєму віросповіданню й не перешли у православ'я, було заарештовано та засуджено до великих строків ув'язнення. Ті ж священники та віруючі, хто офіційно перейшов до Православної церкви, якщо й сповідували свою віру, то тільки таємно – аж до кардинальних змін 1989 р.

Користуючись аналітичною схемою дослідника М. Вилка, греко-католицьких віруючих в Україні і Румунії можна віднести до групи церков – “таємних” (в українській історіографії більш традиційним є термін “катакомбні”) [23, с.12].

Виникнувши в 1960-х рр., ця група готувалася до знищення церкви, й особливо священства, в найближчому майбутньому. Тому вона бачила своє головне завдання в тому, щоб зберегти священників та єпископів, які зможуть працювати в часи жорстких гонінь, і таким чином заздалегідь підготуватися до існування в катакомбах. З огляду на небезпеку їхнього становища коло їх діяльності було обмежене.

Приклад жорсткої дискримінації греко-католицької церкви в Румунії через два роки після “успішної” кампанії з придушення західноукраїнського уніатства може слугувати показником того, що Україна мала виступити випробувальним “майданчиком” розправи з греко-католицькою церквою в інших підконтрольних радянській державі країнах “соцтабору”, де вбачали в католицизмі релігію, що є небезпечним носієм національної ідентичності.

Переконливим аргументом на користь цієї тези є той факт, що у червні 1946 р. до Чехословаччини прибув голова Ради у справах Російської православної церкви при Раді міністрів СРСР Г.Г. Карпов, де він зустрівся з Президентом Чехословаччини Е. Бенешем. У бесіді Бенеш заявив, що Радянський Союз правильно розв'язав релігійне питання, і запропонував провести в Чехословаччині в цьому напрямку аналогічні реформи, зокрема вжити заходів щодо переведення уніатів Словаччини у православ'я [24].

У результаті, в 1950 р. уніатська церква Чехословаччини оголошена поза законом, а її предстоятеля та майже половину священників ув'язнено [25, с.172]. Словаччина була найбільш релігійною і католицькою частиною федерації, і церква тут зазнала найбільших переслідувань.

В Угорщині у 1945 р. Церква втратила свою земельну власність у результаті першої післявоєнної земельної реформи, що мала місце до комуністичного перевороту. Більшість католицьких релігійних орденів (59 з 63 існуючих) в 1948 р. були розформовані, коли держава також взяла під свій контроль і управління релігійні школи. Більшості з майже 4 000 католицьких асоціацій і товариств довелося закритися. Ряд представників духовництва, найбільш відомий з яких – кардинал Йозеф Міндшенти, глава католицької церкви Угорщини, були заарештовані й засуджені за політичний опір комуністичному режиму. В 1950 р. депортували близько 2 500 ченців і черниць, що склало чверть від загальної кількості угорських ченців і черниць. Влада заборонила 64 з 68 діючих релігійних газет і журналів [26].

Як показує конкретно-історичний матеріал, в жодній із згаданих країн ліквідація уніатської церкви не виступала як самоціль. Її витіснення із суспільного життя в 1945–1947 рр. спричинене державним курсом на придушення національного сепаратизму як політичного явища.

Але історичний досвід демонструє марність зусиль атеїстичної пропаганди, спроб розколу чи заборони віри на тих територіях, що мають потужний потенціал опозиційних виступів та міцні традиції.

Період існування таємних церков найменшим був у Чехословаччині. Якщо в Україні і Румунії легалізація католицизму юридично здійснилася лише 1989 р., то у Чехословаччині уніатська церква була відновлена в правах після подій Празької весни 1968 р. Тоді ж у Словаччину з Чеських земель повернулися депортовані монахи (хоча режим “нормалізації” постійно придушував вільну діяльність церкви). Частково порівняно швидке відновлення прав церкви можна пояснити і фактом кількісної переваги віруючих католиків в Чехословаччині. Так, на початку комуністичної епохи 75% населення цієї країни складали католики [23, с.11]. На 1991 р. у Церкві налічувалося 55 тис. вірних [27, с.562].

У 1974 р. покращилися взаємини церкви й держави в Угорщині. У випадку цієї країни фактором порозуміння стала виважена політика Ватикану, який, пішовши на поступки угорській владі, звільнив від займаного сану кардинала Міндшенти. Новий глава, кардинал Лашло Лекай, що займав даний пост із 1976 по 1986 рр., підтримував політику “малих кроків”, за допомогою якої він мав намір нівелювати розходження між церквою й державою та поліпшити відносини між цими двома сторонами шляхом “спокійного, мирного діалогу” [26].

Яскравий приклад постійної і надзвичайно активної взаємодії католицької церкви й держави – в режимі ситуативної і вимушеної співпраці і, набагато частіше, в режимів конкуренції – в регіоні Центрально-Східної Європи демонструє Польща (модель Е за типологією В. Єленського).

Роль та значення католицької церкви та віри у Польщі визначається й цифровими даними.

Так, на початок 80-х років у Польщі один костюл припадав на 2,5 тис. прихожан. Для порівняння: навіть у таких традиційних католицьких країнах як Іспанія і Італія, один храм припадав відповідно на 67 і 42 тис. чол. У 1984 р. 79 %, а в 1985 р. 78% населення відвідували месу. Значною динамікою характеризувалася й духовна освіта в Польщі. Так, якщо у 1945-1949 рр. на перший рік навчання у Вищу духовну семінарію приймалося в середньому по 563 вихованця, то в 1985-1988 рр. їх було в середньому 1130 [28, с.318].

Природно, що й соціологічні дані підтверджують авторитет церкви і релігії у польському суспільстві. Згідно з опитуванням у квітні і травні 1990 р., 86% населення обрали церкву як найбільш популярний інститут з усіх соціальних установ (з числа уряду, парламенту, армії) [29, р.118].

Високий моральний авторитет католицької церкви серед польського населення яскраво ілюструють дані опитування серед випускників середніх шкіл за 1980 р.: 52% опитованих вважали церкву найбільш авторитетним суддею у питаннях моралі; 73,9% – що релігія потрібна сучасній людині, 56% виступали за релігійне виховання молоді, а 14,7% – за участь церкви у політичному житті країни [30, с.41].

Слід підкреслити велике значення обрання поляка кардинала Войтили Папою під іменем Іоанна Павла II. Його кількарізкові візити в Польщу, в яких брала участь величезна кількість людей, надали союзів інтелігенції, робітників та церкви нового, загальнонаціонального, патріотичного та етичного виміру. За словами Е. Хользера, вони привели до “росту духовної незалежності польського суспільства від комунізму”, продемонстрували прагнення “католицьких мас” до самоорганізації “поза існуючих у країні суспільно-політичних структур” [31, с.250].

Професор Оксфордського університету Гартон Еш з цього приводу зазначає: “Усі побачили, що Польща не є комуністичною країною – тільки комуністичною країною” [32, р.44].

Аналізуючи причини такого потужного впливу Іоанна Павла II, американський дослідник Майкл Д. Кеннеді серед іншого зазначає, що можна говорити про своєрідний “папський дискурс”. Адже важливою стала сама мова понтифікату, що забезпечила громадян Польщі новим словниковим запасом для висловлення свого спротиву режиму. Такі слова режиму як “соціалізм”, “самоврядування” і “класова

боротьба” компрометували тих, хто їх вимовляв. Папа Римський натомість запропонував мову, яка виражала розкріпачення свідомості такими термінами як “гідність”, “правда” і “солідарність” [33, р.39].

Кароль Войтила відкрито підтримував рух “Солідарність”, під час візитів до соціалістичної Польщі зустрічався із Лехом Валенсою. Не закликаючи відкрито до повалення режиму, він постійно повторював, що так, як є, не повинно бути, і що зневажати гідність людини не можна. Колишній примас Польщі кардинал Йозеф Глемп, висловлюючи хвалу Папі за сприяння падінню комунізму, особливо своїм першим візитом до батьківщини 1979 р., згадував: “Ми пам’ятаємо слова Папи, які він тоді сказав: «Нехай зійде Святий Дух й оновить лице цієї землі»”. Віддав належне Папі й Лех Валенса за те, що той наприкінці 80-х років минулого століття інспірував у поляків хоробрість, постійно повторюючи: “Відкрийте двері! Не бійтеся!” [34, с.496].

Католицькі костьоли, які ніколи не піддавався контролю з боку держави, виступали важливими суб’єктами опозиційного руху у Польщі.

Після оголошення військового стану артисти, письменники, журналісти, актори, художники разом з багатьма розпущеної “Солідарності” знайшли в Церкві матеріальну підтримку, а також заступництво для незалежної художньої діяльності.

Так, у костьолах створювалися храмові галереї, влаштовувалися театральні прем’єри, видавалися газети [35].

При костьолах були засновані комітети для допомоги сім’ям людей, що сиділи по тюрмах за політичні переконання.

В інтерв’ю кореспонденту “Газети виборчої” (органу профоб’єднання “Солідарність”) Єжи Яхович зазначав: “Поляки мали опору в церкві. Церква у нас в Польщі – це зброя для народу. І тому в нас не переміг комунізм... Чому вас так мало? Тому, що комунізм відкинув Церкву. Не лише церкву як будівлю, але із душ – як віру. І коли у вас не буде повернення до віри, до церкви, до того, що дає церква, то важко сподіватися на поступ” [36, с.8].

Католицька церква відіграла важливу роль у створенні на початку 1981 р. селянами Польщі організації селян-одноосібників. На хвилі страйкового руху в ряді воєводств виникли клуби католицької інтелігенції, щоб надавати допомогу страйкуючим робітникам у виробленні вимог до влади. Такі клуби були створені у Варшаві, Кракові, Гданську, Лодзі, Вроцлаві, Познані, Ченстохові.

З початком активної фази кризи у Польщі 14 серпня 1980 р., коли на судноверфі в Гданську почався страйк, католицька ієрархія негайно вжила заходів, спрямованих на встановлення тісних контактів зі страйкуючими та зміцнення свого впливу на них. Найбільш суттєві пункти вимог, які міжзаводський страйковий комітет на чолі з Л. Валенсою висунув Урядовій комісії, були сформульовані за активної участі католицької ієрархії.

Враховуючи впливовість католицької церкви, керівництво партії і держави прагнуло до активного діалогу з нею. Так, у жовтні 1980 р. відбулася зустріч керівництва ПОРП і примаса католицької церкви.

24 січня 1982 р. в усіх польських церквах зачитувалося послання польського Єпископату, тон якого був рішучим та непохитним. Єпископи у ньому заявили, що порушення прав і свобод людини, викликані воєнним станом, не приведуть ні до чого, окрім протесту. Вони вимагали відновлення нормального функціонування держави, негайного звільнення всіх ув’язнених, припинення тиску, який чинився з ідеологічних причин, припинення звільнень з роботи за переконання чи профспілкову діяльність.

На відміну від Польщі, католицька церква у Чехословаччині ніколи не могла цілком зберегти свою незалежність. Багато єпископів і священників прийняли і підтримували про-режимний рух “Pacem in Terris” (“Мир на Землі”), який Ватикан ніколи не визнавав як легітимну організацію. До цієї групи входили ті, хто більш або менш добровільно, відкрито чи таємно співробітничав з режимом. Необхідної дискусії з питання “володарювати чи служити” в них не могло бути. Цілком очевидно, що ця група не здатна була принести ні оновлення, не прагнула жодних змін, передусім тому, що їх не бажали ті, хто перебував при владі [23, с.12].

Разом з тим, 1980-ті роки стали періодом виступу католицької церкви у Чехословаччині як активного гравця на арені боротьби за права і свободи.

Як і в Польщі, обрання кардинала Войтили стало осьюовою подією, і словацькі католики цілеспрямовано підкреслювали його “словацькі корені”.

Справжнім лідером та натхненником руху спротиву виступав примас церкви у чеських землях кардинал Томашек. Кардинал Томашек був не схожий на кардинала Вишенського або архієпископа Войтилу. Якщо у період нормалізації він всіляко уникав конфронтації з режимом, то з часом кардинал Томашек зайняв більш незалежне становище. У 1982 р. він із засудженням висловився про “Pacem in Terris”, і став відкритим критиком режиму.

У 1988 р. з його ініціативи французьким та німецьким єпископам була надіслана “Хартія для віруючих”, у якій містився заклик до захисту свободи совісті в ЧССР. У цей же період був оприлюднений також і “Меморандум молодих католиків Словаччини”. Під петицією, яка вимагала від влади поважати конституційні права віруючих, було поставлено 600 тис. підписів. Підтримка цьому руху надходила з Ватикану й особисто від папи Іоанна Павла II, який у листопаді 1989 р. канонізував чеську святу Анежку.

У зверненні “До усіх людей Чехословаччини” кардинал Франтішек Томашек 21 листопада 1989 р. так характеризував стан справ у релігійній сфері, що викликав опозиційні виступи: “Церква залишалася весь час у залежності від державної влади відповідно до нав’язаного їй в епоху сталінізму юридичного оформлення. Єпископ у справах управління своєю єпархією повністю залежав від державних установ, а вирішальне слово

мала держбезпеку. Зібрання єпископів і ксендзів були умертвлені присутністю державних діячів. В атмосфері рабства тяжко дихалося дорослим віруючим, їх дітям і особливо молодим християнам” [37, с.370].

Основними формами і методами опозиційної боротьби в Чехословаччині виступали паломництва, демонстрації і петиції за свободу релігії.

Звертає на себе увагу подія, що справила на словаків приблизно такий самий вплив, як на поляків перший приїзд до Польщі Папи Іоанна Павла II. У липні 1985 р. на богослужінні у Велеграді в липні 1985 р. з нагоди 1100 роковин смерті Св. Методія, який приніс християнство до Словаччини, один з місцевих політиків привітав натовп із світськими словами “фестивалем миру у Велеграді”. На здивування натовп зустрів цей вислів дуже гостро, свистом і улюлюканням. Віряни кричали: “Ми хочемо релігійної свободи... Хай живе церква”. З того часу, як пригадував Франтішек Міклошко, жоден політик, у тому числі міністр культури, не дозволяли говорити будь-що, з чим люди були не згодні [38, с.61].

Під впливом велеградської події в Університеті Коменського в Братиславі студенткою Євою Ключованською було сформовано дискусійну групу, яка стала однією з багатьох, що були подібні до студентських гуртків у Польщі, хіба що ризик покарань за молитви, самвидав таємні зустрічі тощо був значно більший.

У грудні 1987 р. відбулася зустріч студентів з усієї Словаччини з лідерами підпільної церкви, такими як Міклошко. З цієї зустрічі почалося видання журналу “Priloha mladych”. На думку П. Кені, цей невеличкий крок позначив певне дозрівання католицької опозиції, яка дедалі урізноманітнювалася, щоб здобути нову аудиторію.

Найпопулярнішим методом опозиційного релігійного руху в Чехословаччині були петиції. Взагалі розлога петиція – чеська традиція. Рекордом був маніфест реформістської комуністичної групи Obroda, виданий 1988 р., що мав 86 пунктів [38, с.62].

У 1987 р. моравський фермер Август Навратіл написав петицію, серед вимог якої були: звільнення католицької церкви від державного контролю (за якого держава могла, наприклад, позбавити посвячених у сан священників права виконувати свої обов’язки), заповнення вакансій священників, католицької преси, семінарій, світських організацій тощо. Усього було зібрано півмільйона підписів, з яких майже 300 тисяч надійшло зі Словаччини. Те, що відсоток підписників у Словаччині виявився утричі більший, ніж у Чехії, демонструє, що словаки, які загалом виявляли значно менше активності, ніж чехи, мали громадянський потенціал серед вірян католицької церкви [38, с.63].

Підтриманню духу віруючих служили паломництва, в яких брали участь щорічно сотні тисяч людей. Організації “таємної церкви” були пов’язані один з одним і з за кордоном, католицькі дисиденти мали найбільш широко розвинуту мережу з видання та розповсюдження нелегальної друкованої продукції. 28 березня 1988 р. вони організували у Братиславі і найбільш відому за все двадцятиліття акцію спротиву – так звану “демонстрацію палаючих свічок” – масовий виступ віруючих за свободу церкви [39, с.358].

У вересні 1988 р. 60 000 чоловік здійснили паломництво в Шаштин в Західній Словаччині. Паломництва і демонстрації усе більше підтримувалися молодим поколінням, що було показником релігійного оновлення.

11 грудня 1989 р. колабораціоністська і підконтрольна комуністам “Pacem in Terris” була розпущена. Католицькі активісти святкували перемогу [32, р.101].

Отже, хоча діяльність церкви мала не такий діапазон, як у Польщі, роль спротиву з боку церкви у Чехословаччині була суттєвою.

Специфіка угорського випадку полягає в тому, що незважаючи на те, що у 1986 р. відповідно до оцінок західних оглядачів 67,5% населення відносило себе до римо-католицької церкви, не було конкретної церкви або релігії, що прямо асоціювалася б з національною ідентичністю серед населення країни, як це спостерігалось з католицькою церквою в Польщі чи Чехословаччині. Частково це пояснюється доволі розмаїтим релігійним ландшафтом в Угорщині. Зокрема, на вказаний рік 20% населення відносили себе до реформістів (кальвіністів), 5% не належали ні до якої церкви, і 5% були лютеранами. До інших християнських конфесій належали уніати, православні й численні дрібні протестантські групи, такі як баптисти, методисти, адвентисти сьомого дня й мормони.

Крім суто кількісних параметрів, відіграло свою роль і те, що релігія не змогла запропонувати дієву альтернативну систему цінностей, здатну конкурувати з переважаючим атеїзмом і матеріалізмом, які активно підтримувалися владою.

Однак навіть такий “мир з режимом” в Угорщині не виключав латентні реакції незгоди знизу. У 1970-ті роки відомою була діяльність руху на чолі з харизматичним отцем Дьордем Булоні, що пропагував ідеї ненасильства і відмови від співпраці з комуністичним режимом. Попри закиди режиму (який запідозрив зв’язки з чехословацькою “Хартією-77”), угорських єпископів і навіть Ватикану, рух Булоні ширшав. 1979 року один його учасник, Йожеф Мерзо, професор математики, був призваний до армії у віці 47 років. Він відмовився і потрапив до в’язниці. Його справа збурила рух, і приклад Мерзо наслідували інші люди, відмовляючись від військової служби через переконання [38, с.60].

Якщо католицька церква у Польщі діяла легально і відкрито, беручи активну участь у суспільно-політичному русі протягом усього періоду радянської епохи, а у Чехословаччині виступаючи після подій Празької весни як дієва сила боротьби за демократичні права і свободи, то на історичну арену як активні гравці греко-католики України вийшли лише в період перебудови.

Рух українських греко-католиків, які, незважаючи на державний терор, зберегли свою церкву і прихильність значної частини вірних у підпіллі, за легалізацію був складовою частиною протистояння тоталітарній атеїстичній владі та процесів демократизації й українського державотворення у другій половині 80-х рр. XX ст.

Виходячи з достатньої розробки в історіографії проблеми легалізації УГКЦ, ескізно зосередимо увагу на окремих аспектах цієї проблеми.

9 вересня 1982 р. утворилась "Ініціативна група захисту прав віруючих і церкви в Україні" До її складу увійшли Йосип Тереля, Григорій Будзінський, отці Ігнатій та Діонісій, Стефанія Петраш-Січко. Група звернулася з меморандумом до Уряду УРСР, в якому засуджувався Львівський Собор 1946 р. і висувалися 9 вимог щодо легалізації УГКЦ. 24 грудня 1982 р. було заарештовано голову Ініціативної групи Й. Тереля. Його було засуджено на 1 рік за дармоїдство – один з улюблених прийомів боротьби з дисидентами. Виконуючим обов'язки голови групи став Василь Кобрин. У той час група мала ще одну назву: "Комітет захисту католицької віри в Україні". Василь Кобрин написав низку звернень на захист УГКЦ, сприяв виданню та поширенню "Хроніки української католицької церкви". Тільки похилий вік врятував від ув'язнення Григорія Будзінського. 12 липня 1983 року група звернулася з проханням до Міністра внутрішніх справ УРСР дати дозвіл на реєстрацію греко-католицьких парафій та переглянути справу Й. Терелі. Відсидівши свій термін, наприкінці грудня 1983 р. Й. Тереля вийшов на волю і знову очолив групу. Ним було написане звернення до Голови німецьких католиків Ганса Майєра, в якому детально розповідалося про злочини радянської влади проти церкви, проти націй, людства: "Українська Католицька церква, – наголошує автор, – переживає страшні часи гоніння та переслідування. Немає дня, щоб хтось із католиків не був арештований, побитий, оштрафований тільки за те, що ми молимося рідною мовою... Наш народ ось уже протягом 60 років терпить нечувані знущання над вірою дідів наших з боку комуністичних правителів Москви" [3, с.422].

На знак протесту проти репресій деякі віруючі УГКЦ у середині 80-х років зреклися радянського громадянства, зокрема Й. Тереля відмовився від громадянства СРСР у 1984 р.

Влітку 1987 р. Українська греко-католицька церква оголосила про свій вихід із підпілля і утворила Комітет захисту УГКЦ, до складу якого ввійшли Й. Тереля (голова), Г. Будзінський, С. Петраш-Січко, В. Кобрин. Після від'їзду Й. Терелі на Захід Комітет очолив І. Гель.

Комітет захисту Української Католицької Церкви, очолюваний І. Гелем, у своїх публічних зверненнях акцентував увагу на потребі дотримання прав людини: "У всіх своїх діяннях, скерованих на захист переслідуваних в Україні УКЦ і її вірних, ми спираємося... на всі міжнародні документи, починаючи від загальної декларації про права людини і закінчуючи Гельсінськими угодами, а також на 52 статтю конституції ССРСР, яка гарантує всім громадянам свободу сумління і свободу відправлення релігійних обрядів... Усіх українських католиків в Україні і поза її межами закликаємо в цьому ювілейному 1988 році, коли відзначаємо 1000-ліття хрещення України, більше згуртуватися в обороні рідної УКЦ і ще активніше добиватися її легалізації..." [40, с.49].

Боротьба за легалізацію УГКЦ одночасно розгорнулася на трьох рівнях – міжнародному, загальносоюзному і республіканському. У грудні до Президії Верховної Ради СРСР надійшла заява за підписами 2,2 тис. прибічників уніатства, у січні 1988 р. група українських католиків звернулася до учасників Віденської конференції держав-учасниць нарад з питань безпеки і співробітництва в Європі. Лейтмотивом усіх цих документів було питання про легалізацію УГКЦ [41, с.112].

Демонстрації на підтримку УГКЦ збирають найбільші за весь час демонстрації – 150 тисяч 17 вересня 1989 р. – в 50-ту річницю "золотої вересня" та 200 тисяч 26 листопада цього року [8, с.87].

Рух за легалізацію "катакомбної" УГКЦ увінчався успіхом лише 1 грудня 1989 р.

Боротьба за легалізацію УГКЦ дала вирішальні стимули національному рухові в Західній Україні та суттєво вплинула на те, що в цьому регіоні цей рух отримав набагато ширшу соціальну базу, ніж в інших областях України.

На думку А. Каппелера, в тісному зв'язку між віросповіданням і національністю в ролі провідної сили західні українці проявили в XX столітті вражаючі паралелі з національним рухом кінця XIX сторіччя [42, с.213].

Разом з тим, опозиційний потенціал УГКЦ виходить за межі лише Західної України і має інтегративний характер. Діяльність УГКЦ у формуванні національно-державницької ідеології, насамперед її складових: національної свідомості, патріотизму, морально-етичних норм на засадах християнської релігії, мала загальноукраїнське значення [43, с.395].

Слід наголосити, що греко-католицька церква, виступаючи суб'єктом опозиційного руху по відношенню до режиму через намагання дістати власну легалізацію, водночас стала й об'єктом уваги дисидентських представників.

Так, поступово за легалізацію УГКЦ почала висловлюватися громадська думка в СРСР. На підтримку греко-католиків виступив ряд відомих народних депутатів СРСР (А. Сахаров, С. Аверенцов, О. Гончар, Р. Братунь), неформальні об'єднання ("Меморіал", УГС та ін.), союзні засоби масової інформації ("Огонек", "Аргументы и факты", "Новое время", "Московские новости") [41, с.113].

Релігійне питання у дисидентському лексиконі постало й через ставлення до легалізації УГКЦ Московської патріархії.

Остання вважала відновлення прав греко-католиків проявом віковичної "агресії Ватикану" та наслідком "прозелітизму" на її "канонічній території", незважаючи на те, що парафії східного обряду в Галичині й на Закарпатті ніколи не підлягали московській юрисдикції і перейшли до РПЦ лише після далеко не канонічної ліквідації унії сталінським режимом.

Всупереч історичним фактам, екзарх православної церкви на Україні Філарет на запитання кореспондента українського радіо, як він ставиться до легалізації греко-католицької церкви на Україні, відповів: "Не дай Бог, щоб це сталося. Легалізація греко-католицької церкви на Україні приведе до національної ворожнечі та націоналізму" [44, с.2].

Молодіжне видання "Молода Україна" згадувало у 1990 р., що "екзарх України Філарет нещодавно говорив, що греко-католицька (він нас називав уніатами) становить двісті беззубих бабок і таких же 10-12 беззубих священнослужителів, що були висвячені ще до 39 року. Тепер і він змушений зрозуміти, що наша церква потужна, організована і мобільна сила, що вона відродилася і має величезні консолідуючі перспективи в майбутньому як об'єднуюча сила нашого народу, бо ця церква національна і своїм життям, своєю діяльністю вона це доказала. І це реальність" [16, с.8].

Отже, маємо констатувати, що протягом всього часу боротьби за легалізацію на Україні, УГКЦ була найбільшою структурою суспільної опозиції радянській системі в СРСР.

Визнання цієї опозиційності, на нашу думку, можливе через три основні складові.

По-перше, католицька церква у післявоєнний період, на відміну від православної, не дискредитувала себе в радянській Україні (так само як і в Польщі та Чехословаччині), прислужництвом тоталітарній владі, продемонструвавши неконформізм з пануючим режимом, виступаючи більшою чи меншою мірою його опонентом.

По-друге, в Україні греко-католицизм був орієнтований на збереження національної ідентичності. Як зазначає І. Заславський, саме УГКЦ "творила ту унікальну духовну інфраструктуру, через яку найширші верстви українського населення (головно селянство) залучалися до національно-культурного життя і таким чином включалися у загальний процес формування української нації" [45, с.21].

По-третє, українська специфіка греко-католицького чинника полягає в тому, що на відміну від інших держав Центрально-Східної Європи, Україна мала бездержавний статус, і рух УГКЦ за легалізацію відповідно до заяв уніатських лідерів розглядався як основа національного руху в боротьбі за самостійність України та вихід її зі складу СРСР, створював реальну базу для консолідації антикомуністичних сил.

Узагальнюючи розгляд основних аспектів проблеми, доцільно зауважити наступне. Прагнення тоталітарної влади отримати у післявоєнний період легітимізацію власного режиму з боку світової спільноти, та неможливість реалізувати атеїстичну політику аж до ліквідації релігійних інституцій примусила режим вступати у конкуренцію із церквою як традиційним і авторитетним інститутом.

Ця конкуренція, як правило, носила конфронтаційний характер. Вона спричинила включення церковних інституцій в опозиційну боротьбу: в одних випадках – за право вільного існування та розвитку, в інших – формулювала й політичні вимоги. Специфіка України полягала у тому, що на церковних інституціях (УГКЦ, УАПЦ) зосереджувалося подвійне навантаження, адже їхня боротьба за легалізацію поєднувалася з потребою створення державності. Існування достатнього кола соціально активних людей, які піднімали на порядок денний релігійні питання, є свідченням потужного опозиційного потенціалу релігії в тоталітарному суспільстві.

При цьому якщо православний релігійний чинник був зорієнтований здебільшого на єдиний державний центр і інкорпорувався у компартійно-радянську систему, то католицька церква залишалась носієм національної ідентичності. Фактор католицизму серед розглядуваних країн найбільше виявив опозиційний характер у Польщі, де церква використовувала дані їй свободи на підтримку дій опозиції проти режиму, і таким чином забезпечила опозиції посилення популярності її дій серед населення.

Джерела та література

1. Бажан О.Г., Данилюк Ю.З. Випробування вірою. Боротьба за реалізацію прав і свобод віруючих в Україні в другій половині 1950-х – 1980-ті рр. / НАН України; Інститут історії України. – К., 2000.
2. Пашенко В. Православна церква в тоталітарній державі. Україна 1940 – початку 1990-х років. – Полтава: АСМІ, 2005.
3. Пашенко В. Греко-католики в Україні: від 40-х років ХХ століття до наших днів. – Полтава, 2002.
4. Шуба О.В. Релігія в етнонаціональному розвитку України: Політологічний аналіз. – К.: Криниця, 1999.
5. Грушова Т.В. Реакція міжнародних громадських й політичних центрів на релігійні утиски в УРСР (1970-80-і рр.) // Науковий вісник дипломатичної академії України. – К., 2002. – Вип. 6.
6. Недужко Ю.В. Діяльність української діаспори по відзначенню тисячоліття хрещення Руси-України (кін. 70-х – 80-ті роки ХХ ст.): Автореф. дис... канд. іст. наук: 07.00.02. – Чернівці, 2002.
7. Белікова Н.Ю. Релігійні конфесії України (кінець 80-х – 90-і роки ХХ століття): Автореф. дис... канд. іст. наук: 07.00.01. – Донецьк, 2001.
8. Єленький В.Є. Релігія після комунізму. Релігійно-соціальні зміни в процесі трансформації центрально- і східноєвропейських суспільств: фокус на Україні. – К.: НПУ ім. М.П. Драгоманова, 2002.
9. Єленький В. Restitio in integrum. Релігійно-суспільні зміни в посткомуністичній Європі // Людина і світ. – 1999. – № 7.

10. Див.: Каганов Ю.О. Центральна-Східна Європа як історичний регіон: зміст та еволюція концепції // Наукові праці історичного факультету Запорізького державного університету. – Запоріжжя: Просвіта. 2005. – Вип. XIX.
11. Головащенко С. Історія християнства. – К.: Либідь, 1999.
12. Саган О. Вселенське православ'я: суть, історія, сучасний стан. – К.: Світ знань, 2004.
13. Рот А. Релігія в Румунії: посттоталітарний ландшафт // Людина і світ. – 1999. – № 7.
14. Турій О. Традиційні Церкви в незалежній Україні: проблема ідентичності // Ї: Незалежний культурологічний часопис. – 2001. – Число 22.
15. Бурева В. История румынской церкви: церковный аспект <http://www.pravoslavie.ru/cgi-bin/sykon/client/display.pl?sid=455&did=745>
16. Іван Гель про РПЦ // Молода Україна. Незалежне молодіжне видання. – 1990. – 7 число.
17. Релігія і перебудова // Наша віра: Всеукраїнське видання Української автокефальної православної церкви. – 1989. – № 2-3 (жовтень-листопад).
18. Заклик Комітету відродження УАПЦ // Політика: Незалежне видання при Асоціації молодіжних організацій (Київ). – 1989 – Листопад. – № 2.
19. Автокефалія Української Православної Церкви // Вітер надії: Часопис Горохівського осередків НРУ та УРП. – Горохів, 1990. – № 7.
20. Чорновіл В. Про релігійну ситуацію в Галичині // Віче. – 1989. – № 11 (листопад)
21. Православна у вірі й католицька в любові" [Інтерв'ю з з канцлером Іваном Дацьком] // Людина і світ. – 1991. – № 9.
22. Бурдяк В. Процес виникнення і становлення болгарської опозиції як нової політичної сили демократичного розвитку суспільства // Науковий вісник Чернігівського університету. Серія "Історія". – 2000. – Вип. 96-97.
23. Вилк М. Церква у Східній Європі: володарювати чи служити? // Людина і світ. – 2000. – № 6.
24. Носкова А.Ф. Греко-католическая церковь в контексте решения национально-территориальных проблем. 1945–1947 гг. (СССР, Польша, Чехословакия) // <http://www.rusoir.ru/print/02/105/index.html>
25. Маґочій П.Р. Пряшівська греко-католицька єпархія: Русинська чи Словацька Церква? // Ковчег. Науковий збірник із церковної історії. – Львів: Видавництво Українського Католицького Університету, 2003. – Т. 4.
26. Stephen R. Burant, ed. Hungary: A Country Study. – Washington: GPO for the Library of Congress, 1989 // <http://countrystudies.us/hungary/63.htm>
27. Ісиченко І. Загальна церковна історія. – Х.: Акта, 2001.
28. Жарын Я. Коммунистическое руководство и католическая церков в Польше в 1945-1989 гг. // Польша-СССР. 1945-1989. Избранные политические проблемы, наследие пришлого / Институт российской истории РАН. – М., 2005.
29. Szmyd J. National history, culture and the process of religious change // Religious Transformations and Socio-Political Change: Eastern Europe and Latin America / Ed. by Luther Martin. – B.; N.Y., 1993.
30. Антонюк С.М., Чистяков О.О. Общественно-политический кризис в Польше и католическая церковь (1980-1981 гг.) // Вопросы новой и новейшей истории. – 1989. – Вип. 35.
31. Власть – общество – реформы: Центральная и Юго-Восточная Европа. Вторая половина XX века / Отв. ред. Э.Г. Задорожнюк. – М.: Наука, 2006.
32. Falk Barbara J. The dilemmas of dissidence in East-Central Europe: Citizen intellectuals and philosopher kings. – N.Y.: CEU Press (New York); Budapest: CEU Press (New York), 2003.
33. Michael D. Kennedy. The intelligentsia in the constitution of civil societies and post-communist regimes in Hungary and Poland // Theory and Society. – Vol. 21. No. 1 (Feb., 1992).
34. Війни і мир, або "Українці – поляки: брати/вороги, сусіди..." / Л. Івшина (заг. ред.). – К.: Видавництво АТЗТ "Українська прес-група", 2004.
35. Стренковский Я. Неподцензурная культура // Новая Польша. – 2006.
36. Єжи Яхович. Кореспондент "Газети виборчої" – органу профоб'єднання "Солідарність" [Інтерв'ю. 15 серпня 1989 р. м. Київ] // Наша віра. Видання парафій УАПЦ. – 1989. – Вересень. – Число 1.
37. Страшнюк С.Ю., Пугач Є.П. Політичні кризи та антитоталітарні рухи у країнах Східної Європи (50–80-ті рр. XX ст.): Хрестоматія за спецкурсом для студ. іст. ф-ту ХДУ / Харківський держ. ун-т. – Х., 1998.
38. Кені Педрик. Карнавал революції. Центральна Європа 1989 року. – К.: Критика, 2006.
39. История Словакии / Лукачка Я., Стейнхубел Я., Брезовакова Б. и др. / Пер со словац. – М.: Евролинц, 2003.
40. Українські католики відповідають на наклепи у пресі // Самостійник. Вісник Українського національного демократичного союзу. – 1988. – № 5-6 (14-15).
41. Бойко О.Д. Нариси з новітньої історії України (1985-1991 рр.). – К.: Кондор, 2004.
42. Каппелер А. Мала історія України / Пер. з нім. – К.: "К.І.С.", 2007.
43. Марчук В. Роль УГКЦ у формуванні національно-державницької ідеології українського суспільства // Культура – Мистецтво – Освіта. – К., 2005. – Вип. 1.
44. Поверніть нашу церкву // Гомін Буковини: Видання Чернівецької філії Української Гельсінської спілки. – 1989. – Жовтень-листопад. – Ч. 1.
45. Заславський І. Українська інтелігенція і церковна традиція. – Львів, 1993.

Каганов Ю. О. Православное и католическое измерения антикоммунистического движения в Украине и Центрально-Восточной Европе (вт. пол. 80-х гг. XX в.)

Статья посвящена компаративному анализу роли религиозного фактора в оппозиционном движении в Украине и странах Центрально-Восточной Европы во второй половине 80-х гг. XX в. В сравнительном ключе рассматривается специфика положения церкви в Украине, Польше, Чехословакии, Венгрии, Румынии и Болгарии в контексте отношения к ней советской власти в послевоенный период. Проанализированы социокультурные и политические факторы, влияющие на участие церкви в оппозиционном движении. На основе материалов неформальной прессы акцентируется внимание на связи "перестройки" и активизации религиозной жизни в Украине. Отмечается различие роли православной и католической религий в процессе сохранения национальной идентичности.

Ключевые слова: религиозный фактор, православие, католицизм, оппозиционное движение, Украина, Центрально-Восточная Европа, "перестройка".

Kaganov Yu. O. Orthodox and Catholic measurements of anti-communist movement in Ukraine and Central and Eastern Europe (the second half of the 1980s)

The scope of the article is a comparative analysis of the role of the religious aspect in the opposition movement in Ukraine and Central and Eastern European countries during the second half of 1980s. A specific nature of the Churches status in Ukraine, Poland, Czechoslovakia, Hungary, Romania, and Bulgaria is discussed on a comparative basis in the context of the Soviet authority's stance on the Church during the post-war period. Sociocultural and political factors that had impact on the Churches part in the opposition movement are analyzed. The attention is focused on a linkage between "perestroika" and intensification of religious life in Ukraine based on materials taken from informal print press. Distinctions between roles of Orthodoxy and Catholicism in the process of preservation of national identity are emphasized.

Key words: religious factor, Orthodoxy, Catholicism, oppositional movement, Ukraine, Central and Eastern Europe, "perestroika".

УДК 271.4-636-67(477)“1988/1991”

Т. Т. Бублик

ВІДРОДЖЕННЯ УГКЦ (1988–1991): ПРОБЛЕМАТИКА МІЖКОНФЕСІЙНИХ ПРОТИСТОЯНЬ

У статті обговорюється один з аспектів проблеми легалізації Української Греко-Католицької Церкви. Автор описує взаємовідносини греко-католиків та представників інших Церков (РПЦ, УПЦ, УАПЦ та РКЦ) у 1988-1991 рр., а також аналізує головні вектори міжконфесійного протистояння та їх вплив на процес виходу УГКЦ з підпільних умов існування.

Ключові слова: греко-католики, легалізація, міжконфесійний конфлікт.

Українська Греко-Католицька Церква, переживши кілька десятиліть переслідувань і існування в «катакомбах» після неканонічного т. зв. Львівського собору 1946 р., наприкінці 1980-х рр. зуміла на цілий світ заявити про свої права на легальне існування. Однак «вихід з підпілля» супроводжувався ростом міжконфесійного протистояння традиційних Церков у Західній Україні. Тому метою цієї статті є проаналізувати головні вектори конфлікту на релігійному ґрунті в 1988-1991 рр. (буде розглянуто стосунки УГКЦ з православними Церквами та римо-католиками) та його вплив на легалізацію УГКЦ.

Питання релігійних конфліктів у Західній Україні розглядається чи принаймні згадується практично кожним дослідником, який вивчає період розвалу Радянського Союзу. Зокрема, проблематику міжконфесійних взаємин 1980-1990-х рр. розглядали вітчизняні та іноземні дослідники, як історики так і релігієзнавці, А. Арістова, В. Бондаренко, М. Бордо, Б. Боцюрків, В. Єленський, А. Колодний, В. Пащенко, О. Турій, А. Юраш та ін.

Актуальність дослідження взаємин між Церквами лежить у площині не лише релігійно-церковного життя Західної України наприкінці 1980-х – напочатку 1990-х рр., але також до сьогодення охоплює сферу суспільно-політичних відносин, процес державотворення і, що найголовніше, міжцерковних стосунків. Слід зауважити, що саме з огляду на тогочасні події, представники вищого духовенства Російської Православної Церкви та Української Православної Церкви (в підпорядкуванні Московського патріархату) до сих пір звинувачують греко-католиків у «розгромі» трьох православних єпархій, насильстві, недопуску «великої кількості» православних до храмів і відмовляються відроджувати повноцінний єкуменічний діалог з Ватиканом, поки не буде вирішене «уніатське питання» [1]. А тому подібні підходи у питаннях взаємин між Церквами змушують науковців різних національностей і конфесій досліджувати та давати свій аналіз та можливі способи розв'язання проблеми міжконфесійного напруження в умовах вже XXI ст.