

УДК 321.01(4-191.2)«196/199»:2**Юрій Каганов****Релігійний чинник в контексті опозиційного руху
в Центрально-Східній Європі (друга половина XX ст.)**

Із закінченням Другої світової війни для більшості країн Центрально-Східної Європи, що потрапили до радянської сфери впливу, розпочалася епоха, основним змістом якої була побудова суспільства „народної демократії”, а реальністю стало всевладдя комуністичного режиму.

Однак побудова соціалізму радянського зразка не виявилася для влади простим завданням. Незгоду значної частини соціально активних громадян з формами і методами облаштування соціально-політичного та культурного життя репрезентував рух опору, який сприяв розхитуванню підвалин соціалістичного ладу й водночас став симптомом кризи самої системи.

Феномен опозиційного (за іншим визначенням – дисидентського) 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 режимові організаціях. З іншої сторони, церква сама часто виступала суб'єктом опозиційної діяльності, борючись з режимом за право легальної діяльності та вільного розвитку.

У рамках даної статті робиться спроба за допомогою компаративного аналізу охарактеризувати роль і місце

православного та католицького релігійних чинників в опозиційному русі в країнах Центрально-Східної Європи (таких як Польща, Чехословаччина, Румунія, Болгарія, Угорщина¹) в порівнянні з Українською РСР у період другої половини XX ст. Регіональний та релігійний виміри порівняльного аналізу, вочевидь, потребують свого обґрунтування.

В історіографії компаративні дослідження у галузі транзитології (частиною якої є опозиційні рухи) проводяться, як правило, всередині двох окремих великих регіонів: або Центрально-Східної Європи (іноді включаючи балтійські держави) або СРСР (Росії і СНД після 1991 р.). При цьому недостатньо уваги приділяється можливості сполучити ці субгрупи, подолавши їх ізольованість між собою. Чи не єдиним доробком у цій площині є роботи В. Єленського².

Україна у розглядуваний період не мала власної державності, була однією з республік СРСР, і не виступала окремим суб'єктом міжнародних відносин. Тому цілком очевидним є той факт, що український релігійний фактор у другій половині XX ст. здебільшого розглядається в контексті державної політики в Радянському Союзі. Прикладами досліджень цієї проблематики є роботи О. Бажана, Ю. Данилюка³, В. Пашенка⁴, О. Шуби⁵, Т. Грушової⁶, Ю. Недужка⁷, Ю. Белікової⁸ та ін.

Факт того, що країни “соцтабору”, які, будучи формально незалежними, зазнавали значного впливу радянської держави, у тому числі й в релігійній царині, дозволяє проводити паралелі з недержавними республіками СРСР, у т. ч. з Україною, яка стала територією апробування багатьох форм і методів антирелігійної політики і водночас суб'єктом потужного релігійного опозиційного руху.

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 публікації увага зосереджується на двох домінуючих релігійних вимірах – православному і католицькому, які за кількістю віруючих та релігійних організацій переважали в країнах Центрально-Східної Європи.

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 населення⁹.

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)¹⁰. В Болгарії понад 60% населення країни декларувало свою належність до православної церкви¹¹.

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 нестійка¹². Спробуємо на прикладах України, Румунії та Болгарії більш глибоко проілюструвати цю тезу, зосередившись на мірі втручання держави у релігійні справи.

Український приклад вписується в аналітичну схему, запропоновану відомим дослідником В. Єленським, згідно з якою

класифіковані країни регіону “реального соціалізму” за критерієм лояльності/жорстокості влади щодо церкви¹³. Основним змістом моделі В, якій притаманна специфіка України, є жорстке і антагоністичне відокремлення церкви від держави.

У 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” 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 єпархій і Церков, які ніколи раніше до неї не належали, підкріпив вплив РПЦ у вселенському православ’ї та й у християнській Ойкумені загалом¹⁴.

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 держави¹⁵.

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 країни¹⁶.

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 РСР, не була відділена від держави. Румунська Конституція 1965 р.

проголошувала лише відділення школи від Церкви (стаття 30). При цьому діяло 6 семінарій, 2 богословські інститути (в Сібіу та Бухаресті). Попри те, що 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 товариства, вести видавничу діяльність, володіти рухомим і нерухомим майном, користуватися державними субсидіями та дотаціями для духовенства та викладачів релігії¹⁷.

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

Навіть номенклатура негласно 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 пишний релігійний похорон. Це стало живим прикладом подвійної моралі для всієї номенклатури, хоча публічно цей факт ніколи не обговорювався¹⁸.

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”¹⁹.

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 СРСР²⁰.

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

Із розсекречених архівних джерел встановлено, що вибори у 1971 р. патріарха Максима відбулися за активного втручання комуністичної влади (служби болгарської держбезпеки), що є порушенням канонів Церкви²¹. 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. Єлєнським).

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 створений 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 СРСР²².

З періодом перебудови, влада, спровокувавши політикою 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 викорінювання 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 опозиційного національно-демократичного руху. При цьому головний масив критики йшов з західноукраїнського регіону.

У незалежному молодіжному виданні „Молода Україна” (1990) зазначалося: „В іншонаціональних 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...”²³

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 зазначалося наступне: „Найбільших успіхів у контролі над релігією і придушення її ініціативи ми досягли в середовищі священників і єпископів Руської Православної Церкви. Спочатку це тішило, а тепер загрожує непередбаченими наслідками... Й у затурканій дворянги уривається терпець...”²⁴.

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”²⁵.

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 вірнопідданого, 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”²⁶.

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 Церкву²⁷.

Важливо наголосити, що українські опозиціонери 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...”²⁸

В. Чорновіл наголошував, що сам процес відродження задушеної більшовизмом Української православної церкви вважає

позитивним, і нічого поганого не бачить в тому, що він започаткувався саме у Львові з огляду на релігійну спустошеність сходу України. „УАПЦ, - вів далі В. Чорновіл, - ...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”²⁹.

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...”³⁰

Позиція опозиціонерів 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 вважаю, 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”³¹.

Отже, розуміючи невідворотність відновлення Української автокефальної православної церкви, влада задіяла провокативні заходи, намагаючись загальмувати цей процес.

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 ЗМІ³².

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, затаврувавши 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 диференціював 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 псевдособорі 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.

У 1948 р. було повністю заборонено греко-католицьку церкву в Румунії. Усі споруди і власність церкви конфіскували й передали Румунській православної церкві. Ту частину греко-католицьких священиків, які залишилися вірними своєму віросповіданню й не перешли у православ'я, було заарештовано та засуджено до великих строків ув'язнення. Ті ж священики 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 „таємних” церков (в українській історіографії більш традиційним є термін „катакомбні”)³³.

Виникнувши в 1960-х рр., дана група церков готувалася до знищення державою церкви, й особливо священства, в найближчому майбутньому. Тому вона бачила своє головне завдання в тому, щоб зберегти священиків 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 переводу уніатів Словаччини у православ'я³⁴.

У результаті, в 1950 р. уніатська церква Чехословаччини була оголошена поза законом, а її предстоятеля та майже половину священиків ув'язнено³⁵. 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 Міндсенті, 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 журналів³⁶.

Як показує конкретно-історичний матеріал, в жодній із згадуваних 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 католики³⁷. На 1991 р. у Церкві налічувалося 55 тис. вірних³⁸.

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 Міндсенти. 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”³⁹.

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).

В 1945 р. більше 95% поляків заявили про свою належність до католицької церкви. До речі з таким самим результатом церква входила в період свободи після 1989 р.⁴⁰

Незважаючи на те, що польська влада у післявоєнний період і протягом наступних десятиліть використовувала різноманітні засоби впливу і тиску на церкву – ієрархічні, адміністративні і правові, такі як надмірне оподаткування, штрафи за ухиляння від виконання приписів, заборона вільного об'єднання в релігійні організації, будівництво сакральних об'єктів, пропаганду, цензуру, заборону брати участь у паломництвах, задіяння силових відомств (зокрема Міністерства громадської безпеки), їй не вдалося ні секуляризувати польське суспільство, ні ліквідувати церковні інституції чи зруйнувати майнову базу католицької церкви у Польщі.

Культурна сила народу, його традиції і звичаї, як зазначала Кристина Керстен, виявилися автономними і незалежними від ідеологічного тиску держави⁴¹.

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 1130⁴².

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)⁴³.

Високий моральний авторитет католицької церкви серед польського населення яскраво ілюструють дані опитування серед випускників середніх шкіл за 1980 р.: 52% опитуваних 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 країни⁴⁴.

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”⁴⁵.

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” та „класова боротьба” компрометували тих, хто їх вимовляв. Папа Римський натомість запропонував мову, яка виражала розкріпачення свідомості такими термінами як „гідність”, „правда” і „солідарність”⁴⁶.

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!”⁴⁷.

Професор Оксфордського університету Гартон Еш, говорячи про історичну роль Папи Римського у справі поступового транзиту Польщі від комуністичного режиму радянського типу до демократичного, зазначає: „Усі побачили, що Польща не є комуністичною країною, точніше – тільки комуністичною країною”⁴⁸.

Важливими суб'єктами опозиційного руху у Польщі виступали католицькі костьоли, які ніколи не піддавався контролю з боку держави.

Після оголошення військового стану артисти, письменники, журналісти, актори, художники разом з багатьма членами 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 газети⁴⁹.

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 перемиг 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”⁵⁰.

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 примаesa 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.

Отже, історичні традиції, ментальність польського населення, потужні традиції руху опору стали визначальними факторами того, що польський релігійний дискурс унеможливив успіх атеїстичної політики в державі та інкорпорувався в процес формування польської нації.

На відміну від Польщі, католицька церква у Чехословаччині ніколи не могла цілком зберегти свою незалежність. Багато єпископів і священників прийняли і підтримували прорежимний 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 владі⁵¹.

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 осьовою подією, і словацькі католики цілеспрямовано підкреслювали його “словацькі корені”.

Справжнім лідером та натхненником руху спротиву виступав примаes 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 „Расем 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 держбезпека. Зібрання єпископів і ксендзів були умертвлені присутністю державних діячів. В атмосфері рабства тяжко дихалося дорослим віруючим, їх дітям і особливо молодим християнам”⁵².

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 натовпу зустрів цей вислів дуже гостро, свистом і улюлюканням. Віряни кричали: „Ми хочемо релігійної свободи... Хай живе церква”. З того часу, як пригадавав Франтішек Міклошко, жоден політик, у тому числі міністр культури, не дозволяли говорити будь-що, з чим люди були не згодні⁵³.

Під впливом велеградської події в Університеті Коменського в Братиславі студенткою Євою Клчованською 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 пунктів⁵⁴.

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 церкви⁵⁵.

Підтриманню духу віруючих служили паломництва, в яких брали участь щорічно сотні тисяч людей. Організації „таємної церкви” були пов’язані один з одним і з кордоном, католицькі опозиційні діячі 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 церкви⁵⁶.

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 „Расем in Terris” була розпущена. Католицькі активісти святкували перемогу⁵⁷.

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 конкретній 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, Йозеф Мерзо, професор математики, був призваний до армії у віці 47 років. Він відмовився і потрапив до в'язниці. Його справа збурила рух, і приклад Мерза наслідували інші люди, відмовляючись від військової служби через переконання⁵⁸.

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. Терелю. Його було засуджено на 1 рік за дармоїдство – один з улюблених прийомів боротьби з опозиціонерами. 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 розповідалось про злочини радянської влади проти церкви, проти націй, людства: „Українська Католицька церква, – наголошує автор, – переживає страшні часи гонінь 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”⁵⁹.

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. Будзинський, 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 СРСР, 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...”⁶⁰

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 УГКЦ⁶¹.

Демонстрації на підтримку УГКЦ збирають найбільші за весь час демонстрації – 150 тисяч 17 вересня 1989 р. – в 50-ту річницю „золотого вересня” та 200 тисяч 26 листопада цього року⁶².

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 сторіччя⁶³.

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 значення⁶⁴.

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 представників опозиції.

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”)⁶⁵.

Релігійне питання в опозиційному 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”, попри 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”⁶⁶.

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”⁶⁷.

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 нонконформізм 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”⁶⁸.

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.

Перспективами подальшої розробки постульованої проблеми є врахування зовнішнього фактору в опозиції „церква – влада”, а також включення до сфери аналізу крім православних і католицьких церковних інституцій інших віросповідань, що дозволить більш об’ємно уявити роль і місце релігійного чинника в опозиційному русі за доби „перебудови” в Україні в широкому європейському контексті.

Примітки:

- ¹ Див.: Каганов Ю.О. Центрально-Східна Європа як історичний регіон: зміст та еволюція концепції // Наукові праці історичного факультету Запорізького державного університету. – Запоріжжя: Просвіта. 2005. – Вип. XIX.
- ² Єленський В.С. Релігія після комунізму. Релігійно-соціальні зміни в процесі трансформації центрально- і східноєвропейських суспільств: фокус на Україні. – К.: НПУ ім. М.П. Драгоманова, 2002; Єленський В. Restitutio in integrum. Релігійно-суспільні зміни в посткомуністичній Європі // Людина і світ. – 1999. – № 7.
- ³ 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.
- ⁴ Пашенко В. Православна церква в тоталітарній державі. Україна 1940 – початку 1990-х років. – Полтава: АСМІ, 2005; Пашенко В. Греко-католики в Україні: від 40-х років XX століття до наших днів. – Полтава, 2002.
- ⁵ Шуба О.В. Релігія в етнонаціональному розвитку України: Політологічний аналіз. – К.: Криниця, 1999.
- ⁶ 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.

- ⁷ Недужко Ю.В. Діяльність української діаспори по відзначенню тисячоліття хрещення Руси-України (кін. 70-х – 80-ті роки XX ст.): Автореф. дис... канд. іст. наук: 07.00.02. – Чернівці, 2002.
- ⁸ Белікова Н.Ю. Релігійні конфесії України (кінець 80-х – 90-і роки XX століття): Автореф. дис... канд. іст. наук: 07.00.01. – Донецьк, 2001.
- ⁹ Головащенко С. Історія християнства. – К.: Либідь, 1999. – С. 280.
- ¹⁰ Саган О. Вселенське православ'я: суть, історія, сучасний стан. – К.: Світ знань, 2004. – С. 532.
- ¹¹ Там само. – С. 550.
- ¹² Рот А. Релігія в Румунії: посттоталітарний ландшафт // Людина і світ. – 1999. – № 7. – С. 11.
- ¹³ Див.: Єленський В. Restitutio in integrum...
- ¹⁴ Турій О. Традиційні Церкви в незалежній Україні: проблема ідентичності // Ї: Незалежний культурологічний часопис. – 2001. – Число 22.
- ¹⁵ Рот А. Вказ. праця. – С. 9.
- ¹⁶ Єленський В.Є. Релігія після комунізму... – С. 62.
- ¹⁷ Бурега В. История румынской церкви: церковный аспект. – <http://www.pravoslavie.ru/cgi-bin/sykon/client/display.pl?sid=455&did=745>
- ¹⁸ Рот А. Вказ. праця. – С. 9.
- ¹⁹ Єленський В. Релігія після комунізму... – С. 62.
- ²⁰ Бажан О.Г., Данилюк Ю.З. Вказ. праця. – С. 14.
- ²¹ Саган О. Вказ. праця. – С. 550.
- ²² Бажан О.Г., Данилюк Ю.З. Вказ. праця. – С. 19.
- ²³ Іван Гель про РПЦ // Молода Україна. Незалежне молодіжне видання. – 1990. – 7 число. – С. 8.
- ²⁴ Релігія і перебудова // Наша віра: Всеукраїнське видання Української автокефальної православної церкви. – 1989. – № 2-3 (жовтень-листопад). – С. 9.
- ²⁵ Там само.
- ²⁶ Заклик Комітету відродження УАПЦ // Політика: Незалежне видання при Асоціації молодіжних організацій (Київ). – 1989 – Листопад. – № 2. – С. 4.
- ²⁷ Автокефалія Української Православної Церкви // Вітер надії: Часопис Горохівського осередків НРУ та УРП. – Горохів, 1990. – № 7. – С. 3.
- ²⁸ Чорновіл В. Про релігійну ситуацію в Галичині // Віче. – 1989. – № 11 (листопад).
- ²⁹ Там само.
- ³⁰ Там само.
- ³¹ Православна у вірі й католицька в любові” [Інтерв'ю з канцлером Іваном Дацьком] // Людина і світ. – 1991. – № 9. – С. 15.
- ³² 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. – С. 101.

- ³³ Вилк М. Церква у Східній Європі: володарювати чи служити? // Людина і світ. – 2000. – № 6. – С. 12.
- ³⁴ 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>
- ³⁵ Марочій П.Р. Пряшівська греко-католицька єпархія: Русинська чи Словацька Церква? // Ковчег. Науковий збірник із церковної історії. – Львів: Видавництво Українського Католицького Університету, 2003. – Т. 4. – С. 172.
- ³⁶ Stephen R. Burant, ed. Hungary: A Country Study. – Washington: GPO for the Library of Congress, 1989 // <http://countrystudies.us/hungary/63.htm>
- ³⁷ Вилк М. Церква у Східній Європі: володарювати чи служити? // Людина і світ. – 2000. – № 6. – С. 11.
- ³⁸ Ісиченко І. Загальна церковна історія. – Х.: Акта, 2001. – С. 562.
- ³⁹ Stephen R. Burant, ed. Hungary: A Country Study. – Washington: GPO for the Library of Congress, 1989 // <http://countrystudies.us/hungary/63.htm>
- ⁴⁰ Жарын Я. Коммунистическое руководство и католическая церковь в Польше в 1945-1989 гг. // Польша-СССР. 1945-1989. Избранные политические проблемы, наследие прошлого / Институт российской истории РАН. – М., 2005. – С. 318.
- ⁴¹ Kersten K. Między wyzwoleniem a zniewoleniem. Polska 1944-1956. – Londyn, 1993. – S. 172.
- ⁴² Жарын Я. Вказ. праця. – С. 318.
- ⁴³ 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. – P. 118.
- ⁴⁴ 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. – С. 41.
- ⁴⁵ Власть – общество – реформы: Центральная и Юго-Восточная Европа. Вторая половина XX века / Отв. ред. Э.Г. Задорожнюк. – М.: Наука, 2006. – С. 250.
- ⁴⁶ 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). – P. 39.
- ⁴⁷ Війни і мир, або “Українці – поляки: брати/вороги, сусіди...” / Л. Івшина (заг. ред.). – К.: Видавництво АТЗТ “Українська прес-група”, 2004. – С. 496.
- ⁴⁸ 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. – P. 44.
- ⁴⁹ Стренковский Я. Неподцензурная культура // Новая Польша. – 2006. – № 1.
- ⁵⁰ 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. – С. 8.
- ⁵¹ Вилк М. Вказ. праця. – С. 12.
- ⁵² 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. – С. 370.
- ⁵³ Кені Педрик. Карнавал революції. Центральна Європа 1989 року. – К.: Критика, 2006. – С. 61.
- ⁵⁴ Там само. – С. 62.
- ⁵⁵ Там само. – С. 63.
- ⁵⁶ История Словакии / Лукачка Я., Стейнхюбел Я., Брезовакова Б. и др. / Пер со словац. – М.: Евролинц, 2003. – С. 358.
- ⁵⁷ Falk Barbara J. The dilemmas of dissidence in East-Central Europe... – Р. 101.
- ⁵⁸ Кені Педрик. Вказ. праця. – С. 60.
- ⁵⁹ Пашенко В.О. Греко-католики в Україні... – С. 422.
- ⁶⁰ Українські католики відповідають на клеми у пресі // Самостійник. Вісник Українського національного демократичного союзу. – 1988. – № 5-6 (14-15). – С. 49.
- ⁶¹ Бойко О.Д. Нариси з новітньої історії України (1985-1991 рр.). – К.: Кондор, 2004. – С. 112.
- ⁶² Єленський В.Є. Релігія після комунізму... – С. 87.
- ⁶³ Каппелер А. Мала історія України / Пер. з нім. – К.: “К.І.С.”, 2007. – С. 213.
- ⁶⁴ Марчук В. Роль УГКЦ у формуванні національно-державницької ідеології українського суспільства // Культура – Мистецтво – Освіта. – К., 2005. – Вип. 1. – С. 395.
- ⁶⁵ Бойко О.Д. Вказ. праця. – С. 113.
- ⁶⁶ Поверніть нашу церкву // Гомін Буковини: Видання Чернівецької філії Української Гельсінської спілки. – 1989. – Жовтень-листопад. – Ч. 1. – С. 2.
- ⁶⁷ Іван Гель про РПЦ // Молода Україна. Незалежне молодіжне видання. 1990. – 7 число. – С. 8.
- ⁶⁸ Заславський І. Українська інтелігенція і церковна традиція. – Львів, 1993. – С. 21.

Юрій Каганов

**Религиозный фактор в контексте оппозиционного движения
в Центрально-Восточной Европе (вторая половина XX в.)**

Статья посвящена компаративному анализу роли религиозного фактора в оппозиционном движении в Украине и странах Центрально-Восточной Европы во второй половине 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, влиявшие 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.

Yuri Kaganov

**Religious aspect in the context of opposition movement
in Central-Eastern Europe (the 2nd half of the XXth century)**

The article is devoted to the comparative analysis of the role of the religious aspect in the opposition movement in Ukraine and Central-Eastern European countries during the second half of XX century. 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 position concerning 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.