

такі ж властивості має і фото Херувими, де вона зображена з посохом і клунком. Зрозуміло, що та частина православних, яка засуджує містичну сторону діяльності Херувими, аж ніяк не зацікавлена у її канонізації. Крім того, саме ця частина православних духовних ієрархів, серед яких і митрополит Одеський й Ізмайльський Агафангел, нинішній предстоятель Української Православної церкви Московського патріархату Онуфрій, єпископ Почаївської лаври Володимир, єпископ Володимир-Волинський і Ковельський Никодим засуджують не лише містичну діяльність Херувими, а й її сподвижника – Леонтія, діяльність якого Синодальна богословська комісія у 2001 р. визнала єретичною, яка руйнує основи святої Православної Церкви. Власне, діяльність цих двох особистостей, які з повним правом можна віднести до харизматичних, вносять розкол у діяльність православних Московського патріархату і не лише на Рівненщині. Адже досить схвально оцінюють подвижництво схимонахині Херувими митрополит Дніпропетровський і Павлоградський Іриней, архієпископ Рівненський і Острозький Варфоломій та багато інших ієрархів Православної церкви Московського патріархату, а також низове парафіяльне духовенство, ченці, настоятелі монастирів, прихожани.

Ми хочемо звернути увагу не лише на конкретний, одиничний феномен юродства в особі схимонахині Херувими. Ми вважаємо, що подібні феномени існують у багатьох регіонах України, але з якихось причин, вони не знайшли ще своїх дослідників. Власне, це є дослідження в царині практичного релігієзнавства. Неоднозначність оцінки особистості схимонахині Херувими у православному середовищі свідчить, на нашу думку, про значну кількість проблем, які накопичило сучасне православ'я і від вирішення яких воно ще досить далеко.

Складні суспільно-політичні події в Україні 2013–першої половини 2015 рр. свідчать про відсутність в Українській Православній церкві внутрішньої єдності з низки найважливіших питань, якими для суспільства є оцінка російської агресії і сепаратизму, ставлення до українських військових, добровольців і мобілізації в Україні. Сам Предстоятель церкви, митрополит Онуфрій намагається уникнути однозначних відповідей. Його слова про необхідність синергії між Церквою і громадянським суспільством залишалися декларацією, яка не підкріплена реальними справами. Очевидним є той факт, що в сучасних умовах для Московського патріархату поживалення інтересу до постаті Херувими, її пророцтв є корисним, з огляду на розвинутість містичного світогляду її пророцтв. Саме в очікуванні чуда воєдино зливаються містицизм пророцтв схимонахині і пропаганда чудес Православної церкви, з метою зростання впливу на парафіян.

Джерелата література

1. Библия: Книга священного писання ветхого и нового завета: канонические. М., 1988.
2. Иванов С. А. Блаженные похабы. Культурная история юродства / С. А. Иванов. – М. : Языки славянских культур, 2005.
3. Лихачев Д. С. Смех в древней Руси / Д. С. Лихачев // Избранные работы: в 3-х тт. – Л. : Художественная литература, 1987.
4. Покровский В. Жизнеописание подвижников Западной Украины / В Покровский. – Б/в, 1992.
5. Энциклопедический словарь Ф. Брокгауза, И. Эфрона. – Т. ХLI. – М., 1984.
6. Энциклопедия религий / под ред. А. Забияко, А. Красников, Э. Элбакян / . – М. : Академический проект Гаудеамус, 2008.

УДК 27-726.6:316.7(477.81/.82) «194/198»

І. Булига

ВІРУЮЧИЙ В СОЦІОКУЛЬТУРНОМУ ПРОСТОРИ ВОЛИНСЬКОГО РЕГІОНУ (40–80-ТІ РР. ХХ СТ.)

Стаття присвячена аналізу місця і ролі віруючої людини у соціокультурному просторі Волинського регіону 40–80-х років ХХ століття. Зокрема автор розглядає типологію віруючих, акцентує увагу, що офіційною пропагандою образ віруючого формувалася як «ворога», який заважає досягнути поставленої офіційною владою мети.

Ключові слова: Волинський регіон, віруючий, атеїзм, соціокультурний простір.

The article analyzes the place and role of the believer in sociocultural space Volyn region 40-80 years of the twentieth century. In particular, the author examines the typology of the faithful, emphasizing that the official propaganda image believer formed as an "enemy" that prevents the official authorities achieve the objective.

Key words: Volyn region believer, atheism, socio-cultural space.

В умовах складних соціокультурних трансформацій, що проходять нині в Україні, необхідним та нагальним є повноцінне наукове осмислення минулого, як необхідної умови у вирішенні сьогочасних проблем. Час інверсій позаду і цей досвід минувшини вимагає не примітивних оцінок, а його використання. Особливий інтерес у цьому аспекті становить аналіз місця і ролі віруючого у системі координат радянського суспільства.

Радянська соціалістична система передбачала відсутність такого явища як релігія і церква, і відповідно, – віруючих. Тому протягом усього існування радянської влади велася боротьба з релігією та її носіями. Таким чином, для території з релігійним устроєм, яким був Волинський регіон, почалися складні і неоднозначні процеси формування якісно іншого соціокультурного простору, ядром якого поставали нові культурні цінності. Продуктом таких процесів було виникнення радянської спільноти людей. Почалися інверсійні процеси в суспільній свідомості, які передбачали докорінну зміну аксіологічних пріоритетів у тогочасному волинському суспільстві. Для простого робітника чи селянина (каркас, який був рушійною силою нової дійсності) пропаговане майбутнє ототожнювалося із тими ціннісними орієнтирами, взірцями і стереотипами поведінки, які вписувалися у нову дійсність. Остання поставала шляхом уніфікації культурного рівня, усунення культурних розбіжностей і спрощення культурної ситуації. Як наслідок, відповідність масової свідомості базовим особливостям суспільної організації забезпечували внутрішню стійкість системи.

Таким чином у радянську посвякденність (певний каркас, що забезпечувало життєздатність суспільства) вписувалася лише «нова людина» (була водночас і «своєю»), яка мала позбавитися «пережитків» попередньої епохи, насамперед релігійних. Співпричетність до творення «нового життя» передбачала підтримання системи міфів та ідеологем, що лягли в основу формування радянської ідентичності (усвідомлення людиною себе як частини радянської спільноти). Остання постає впродовж 1940–1980-х рр. під впливом радянської ідеології і формується як невід'ємна складова комплексу ціннісних, політичних, матеріальних стереотипів.

У післявоєнні роки концепт «радянської ідентичності» включав чотири основні складові: політичну лояльність, прийняття офіційної марксистсько-ленінської лояльності, відданість ідеї будівництва соціалізму та російськість. Остання складова була пов'язана з тріумфом «російської моделі» повоєнного ведення політики. «Нова людина» (яка автоматично поставала «своєю» та важливим елементом позитивної ідентифікації) могла вповні долучатися до загальних соціокультурних процесів. До того, що у нашому контексті виявляється значимим, на людей з певним типом свідомості, яких відносили до «своїх» мала спиратися тоталітарна держава. Поряд з тим вона намагалася знищити тих, чий особистісні структури суперечили бажаній моделі, хто не вписувався у нав'язану зверху систему цінностей.

У цьому контексті, зауважимо, що умовою виправдання та функціонування такої системи стало формування специфічної культури страху. Саме атмосфера страху та підозри лежала в основі соціалістичного ладу (зрештою, вона стала і однією з причин його загибелі), духом ворожості було пронизане все радянське суспільство. Образ ворога, який конструювався офіційною пропагандою, розділяв оточуючих на «своїх» та «чужих». Останній відіграв важливу роль, на думку Н. Шліхти, з якою ми цілком

погоджуємося «у становленні зв'язку між соціальними «ми», що його репрезентує влада, і своїм «я», що є складником цього «ми». Зрештою як природна (унаслідок зростання соціальної напруги) так і штучна (як результат вмілої маніпуляції влади) актуалізація образу ворога «у радянській риторичі, призвела до посилення/відродження архаїчних інтегративних механізмів, що посилюють почуття солідарності, колективної («ми/населення» – «влада») єдності» перед лицем рідше дійсних/уявних загроз [6, с. 39–40].

Відтак у соціальному конструюванні дійсності необхідно і життєво важливо поставало для радянської системи закріпити масові уявлення про «свого» і «чужого». Причому демаркаційні лінії були проведені досить чітко і без вагань роль «чужого» покладалася насамперед на віруючих. І хоча у радянській державі де-юре радянська конституція гарантувала право відправляти релігійні культури, проте у віруючих де-факто була відсутня можливість проводити релігійні практики (вести релігійні пропаганду, святкувати релігійні свята, відвідувати церкви і т. д.). Цілеспрямовано втілювався стереотип віруючої людини похилого віку, неграмотної, здебільшого мешканця сільської місцевості, яка не володіє науковим знанням і матеріалістичним світоглядом.

Зважаючи на останній факт у суспільстві культивувався бінарна опозиція «міський» – «сільський». Зрештою, в основному, віруючі (особливо воцерковлені) проживали у сільській місцевості. З огляду на це головним напрямком виховної діяльності на селі (як і в місті також) було поширення атеїстичного світогляду і колективістського мислення. Саме останнє сприяло формуванню «людини у натовпі», яка «шезає як культурна особистість, стаючи істотою інстинктивною та імпульсивною, яка втрачає відчуття відповідальності за все, що вона творить разом з усіма. При цьому маса легко піддається навіюванню, легковірна та некритична, мислить образами і не сприймає розумних доказів» [7, с. 346].

Як спосіб формування нової радянської ідентичності одним з основних завдань поставало залучення робітників і селян у загальні соціокультурні процеси. З огляду на це головним напрямком такої діяльності стало поширення атеїстичного світогляду. Низка як зарубіжних науковців (М. Бурдо, В. Колаж, Д. Пауел та інші) та українських науковців (Н. Шліхта, В. Войналович, Я. Стоцький, О. Панич) розглядали систему атеїстичної пропаганди в СРСР як політичний проект радянської державної еліти, спрямований на те, щоби придушити потенційні осередки інакомислення та опозиції, які могли становити релігійні спільноти. Саме за допомогою пропаганди, наголошують Б. Андерсон та О. Панич, «інтелектуальна еліта створювала образ церкви як «внутрішнього ворога» для того, щоби використати його у процесі формування уявленої спільноти під назвою «радянський народ» [4, с. 123].

Відповідно образ віруючого конструювався пропагандою як «ворога», що заважає досягнути поставленої мети – комунізму. Хоча радянські керівники заявляли, що віруючі люди не чужі, вони так само, як і решта в радянському суспільстві перебувають у «лавах будівників комунізму». Натомість «чужою» проголошувалася система релігійних ідей, поглядів, переконань. Тому «чужість» пояснювалася шляхом дискредитації конкретних носіїв релігійних ідей [4, с. 130].

Починаючи з 60-х років ХХ ст. замість релігійних обрядів радянський уряд намагався втілити «соціалістичні обряди» і «нові традиції» (вони виступали інструментом політичної релігії) до яких мали бути долучені всі. У цьому контексті обряд виконував роль раціоналізації чинного порядку. Адже марксизм-ленінізм набував рис політичної релігії (показово, що такою концепцією користуються західні дослідники для позначення радянської ідеології і за своєю суттю зводиться до політичної ідеології, яка має низку структурних і функціональних аналогій з релігією, а також вплив на маси, який прирівнюється до впливу релігії). Тому, закономірно, головним завданням запровадження системи радянської обрядовості (яка згодом перетворилася у невід'ємну частину радянського стилю життя) було витіснення релігії.

Утвердження кампанії зі впровадження у життя радянських свят, як засіб та інструмент соціалізації населення, актуалізувалася у хрущовський період. Вона, головню, спрямовувалася проти церковних таїнств, зменшення впливу головних церковних свят (особливо Різдво та Великдень). На території Волинського регіону емпіричним підтвердженням таких теоретичних міркувань слугує інформаційна записка Кременецького парткому (1963): «Головною ціллю становимо відібрати у церковників присвоєне ними собі право виступати в ролі хранителів моралі» [5, арк. 143]. Це посилювало відчуття ролі «культурного іншого» для віруючої людини, яка проживала в соціокультурному просторі радянської ідеологічної дійсності, та закріплювало у неї відчуття своєї «чужості».

Такі маніпуляції масовою свідомістю населення здійснювалися відповідно до офіційної ідеології. Одним із складових частин цієї радянської комуністичної ідеологічної доктрини марксизму-ленінізму був науковий атеїзм. Вперше термін введений в СРСР у 1954 р. у постановках ЦК КПРС «Про значні недоліки в науково-атеїстичній пропаганді та заходи щодо її поліпшення» (не була опублікована у пресі) та «Про помилки у веденні науково-атеїстичної пропаганди серед населення» (на відміну від попередньої, відразу з'явилася на сторінках «Правды»).

Така система ідей, інститутів і заходів виникла у післявоєнні роки після критики помилок попередньої «антирелігійної» пропаганди. За задумом партійних лідерів вона мала охопити широке поле суспільного і особистого життя. Але, що для нашого дослідження є дуже важливим, за допомогою цієї політичної доктрини мали бути перевиховані й переконані віруючі. Головна роль у таких заходах надавалася пропагандистським методам. У цьому сенсі великого значення надавалося створенню системи науково-атеїстичного виховання.

Відтак у суспільстві активно культивувався образ «радянського суб'єкта», який мав володіти мовою «нового суспільства» і концентрувати увагу на тих практиках, що були спрямовані на підтримку насамперед біологічних потреб людини (передусім їжа та одяг). Натомість релігійна віра і практика перешкождали утвердженню своєрідного типу суспільства споживання і заважали зробити будь-яку кар'єру в радянському суспільстві. «Релігія» здебільшого ототожнювалася з церковними інститутами, тоді як інтерес до релігійності поза релігійними об'єднаннями був відсутнім. Відповідно значна увага наділялася контролю над релігійними общинами різних конфесій хоча в таким умовах велика кількість людей намагалися приховати свою конфесійну належність.

Для контролю над релігійними общинами і групами створювалися державні і суспільні структури на місцевому, республіканському, загальносоюзному рівнях. Протягом радянської історії їх діяльність мала різну інтенсивність, проте загальний антирелігійний курс завжди зберігався.

Концептуалізація релігійного феномена як «пережитку» (з точки зору марксистської методології релігія осмислювалася як найбільш відсталіший тип світогляду і в цьому сенсі розглядалася як «пережиток») орієнтувала вивчення релігії в соціалістичному суспільстві під кутом зору з'ясування умов, які сприяють розвиткові секуляризації суспільної свідомості (в радянській літературі трактується як його «атеїзація»). Відтак основна увага акцентувалася на соціальних умовах і чинниках, які сприяють збереженню/послабленню/руйнуванню релігійного комплексу у свідомості віруючих. У дослідженнях радянських релігієзнавців наголошувалось на складності і суперечливості цих процесів. Важливого значення набували вплив ідейної атмосфери суспільства, релігійного мікросередовища, інтенсивності та тривалості релігійних переконань людини, характеру трудової діяльності, регіону проживання (останній факт для нашого дослідження набуває важливого значення).

Важливим для нашої розвідки є тогочасні соціологічні дослідження. Хоча вони проводилися не спеціалізованими соціологічними інститутами, проте їх дані, хоча і не позбавлені тенденційності (радянська влада на цьому історичному етапі вимагала від дослідників певної ідеологічної підгонки отриманих результатів і відповідної інтерпретації отриманого матеріалу), є важливими для цільної картини нашого дослідження. В цілому соціологічне вивчення рівня релігійності (визначення співвідношення між носіями релігійної та нерелігійної свідомості) радянського суспільства стало можливим у середині 1960-х рр. з появою достатньої емпіричної бази у вигляді результатів конкретно-соціологічних досліджень [3, с. 134]. Такі дослідження були проведені на початку 1960-х років ХХ століття кафедрою атеїзму Київського державного університету та відділом світоглядних проблем релігії та атеїзму Інституту філософії АН УРСР.

Зазначимо, що застосування методів вибіркового соціологічного дослідження стало альтернативою відомчому обліку відомостей, пов'язаних з діяльністю діючих відповідно закону релігійних громад. Вибірковий метод вимагав проведення певної

кількості бесід (у нашому випадку ця кількість доводилась до 50-80 по кожному об'єкту дослідження). Наведена статистика обґрунтовувалась переконанням у тому, що така кількість віруючих складала більшість релігійної общини, відтак і результати таких досліджень оголошувалися об'єктивними.

Для нас є важливим, що поряд із селищами західної, центральної, східної частини УРСР семінари-дослідження проводилися і у волинському селі Башуки (Кременецький район Тернопільської області) [2, с. 693]. Аналіз таких соціологічних досліджень дозволив зробити висновки, які не втратили актуальності і нині. Зокрема, наголошувалося, що віруючих можна класифікувати за ступенем їх переконання, характеру їх релігійних поглядів, впливу релігійних ідей на їх дії та вчинки [2, с. 693].

Варто зацентувати нашу увагу на тому що, для розвитку соціологічних досліджень в СРСР важливою стала сформульована М. М. Моторнім проблема необхідності типологізації релігійних вірувань. На його думку виокремлення типів потрібно провести відповідно до соціальної структури і культурних особливостей суспільного організму. Ці роздуми лягли в основу формування структурно-типологічного методу як міждисциплінарного і для релігієзнавства, етнології, культурології протягом усього радянського періоду та не втратили своєї актуальності і нині.

Спостереження за ступенем релігійності віруючих у 1970-х роках дали змогу виокремити групі вчених у складі Є. Дулумана, Б. Лобовика, В. Танчера, належність трьох типів віруючих: переконанні віруючі, звичайні віруючі, ті віруючі, що вагаються.

Перша група характеризується крайньою прихильністю до релігії. Вони були активними членами релігійних общин, добре орієнтувалися в релігійному віровченні. Для переконаного віруючого, на думку дослідників, не прийнятне модерністське розуміння священних текстів. Таким чином, відхиляючи релігійний модернізм, вони більше схиляються до консерватизму. Переконанні віруючі – це активні прихожани церкви, молитовного будинку, синагоги. Причому відвідували їх вони не рідше одного разу в неділю [1, с. 723].

Переконанні віруючі відрізнялися знанням обрядової сторони релігії, дотримувалися усіх постів. До будь-якої модернізації культу, так як і до спроб реформування вчення, вони відносилися вкрай негативно. Деколи посеред таких віруючих траплялися релігійні фанатики. На думку вчених, відсоток переконаних віруючих у релігійних общинах складав не більше 10% [1, с. 724]. Безумовно, зважаючи на тенденційність і заангажованість радянських вчених, думаємо, що у православному середовищі цей відсоток, очевидно, був більший, проте не набагато. У протестантському ж – звичайно набагато більший. Проте, цілком погоджуємось з думкою цих науковців про те, що у практичному житті поєднати і дотримуватися усіх рис, якими наділений переконаний віруючий, безумовно важко.

Друга група – це звичайні віруючі. У них релігійні і безрелігійні уявлення займають однакове місце. У свідомості такого віруючого протистоять віра в Бога і віра в життя, свої сили, знання. З релігійно звичайний віруючий знайомий більше з обрядовою стороною. В церковному житті він участі майже не приймає: світські справи у його житті посідають важливіше місце, ніж церковні [1, с. 724–725].

Релігійні переконання звичайного віруючого складні і суперечливі, динамічні та мінливі. Такий віруючий цілком сприймає модерністське розуміння тих чи інших постулатів віровчення, оскільки це певною мірою наближує суперечливі сфери його світогляду.

Така група віруючих є найчисельнішою в православному середовищі. На думку Є. Дулумана, Б. Лобовика, В. Танчера, яку ми поділяємо, у конфесіях баптистів, адвентистів, свідків Єгови звичайні віруючі складали біля 30%. Припускаємо, що така тенденція була характерною і для Волинського регіону.

Третю групу віруючих утворюють ті, що вагаються. До них відносяться люди, світогляд яких містить релігійні ідеї, проте місце таких ідей у свідомості є незначним. Доволі розмиту уяву вони мали і про релігійне віровчення, не завжди орієнтуються у питаннях релігійного культу, у житті общини вони жодної участі не брали [1, с. 725–726]. Релігійність такого віруючого є нестійкою, зазвичай він є байдужим до відтворення релігійного культу і не приймає у цьому процесі активної участі як прихожанин. На думку радянських вчених кількість таких віруючих складає не більше 30% [1, с. 726].

Звичайно, аналізуючи типологію віруючих Волинського регіону зазначимо, що характеристики узагальнені. Посеред різних конфесій (православні, католики, іудеї) віруючим була притаманна іманентна лише їм специфіка. До того, що є важливим для нашого дослідження посідає той факт, що релігійні практики радянського періоду здійснювалися не лише віруючими (адже, до прикладу, охрещували дітей у сім'ях, які не ідентифікували себе як віруючі).

Відтак радянська держава цілеспрямовано здійснювала маргіналізацію віруючих, витісняючи їх із важливих сфер соціокультурного буття краю, обмежуючи будь-які прояви релігійності. Офіційно насаджуванні ціннісні настанови були «чужими і неприйнятними» для віруючої людини. Останній факт сприяв посиленню у віруючого відчуття своєї «чужості» та, зрештою, сприяв його суспільній ізоляції.

Джерела та література

1. Дулуман Е. К. Добовик Б. А., Танчер В. К. Образ верующего: степеня, мотивы и уровни религиозности / Е. К. Дулуман, В. К. Танчер // Вопросы религии и религиоведения. Вып. VI: Антология отечественного религиоведения: Религиоведение Украины [Текст]: сборник. Часть 1: Феномен советского религиоведения: украинский контекст / сост. и общ. ред. Ю. П. Зуева, А. Н. Колодного, Л. А. Филипович, В. В. Шмидта, П. Л. Яроцкого – М.: ИД «МедиаПром», 2010. – с. 719–737.
2. Ерышев А. А., Танчер В. К. Методика и результаты конкретно-социологических исследований религиозности / А. А. Ерышев, В. К. Танчер // Вопросы религии и религиоведения. Вып. VI: Антология отечественного религиоведения: Религиоведение Украины [Текст]: сборник. Часть 1: Феномен советского религиоведения: украинский контекст / сост. и общ. ред. Ю. П. Зуева, А. Н. Колодного, Л. А. Филипович, В. В. Шмидта, П. Л. Яроцкого – М.: ИД «МедиаПром», 2010. – с. 691–698
3. Кильдеев М. Уровень мусульманской религиозности населения в Среднем Поволжье и Приуралье по данным советских социологических исследований (1966–1991) / Государство. Религия. Церковь. – № 1(32). – 2014. – С. 131–150.
4. Панич О. І. Міф про баптистів у радянському суспільстві 1950–1980-х р.: марновірство і пропаганда / О. І. Панич // Український історичний журнал. – 2011. – № 3. – С. 123–142.
5. Центральний державний архів вищих органів влади та управління України. - Ф. 4648. – Оп. 1. – Спр. 376.
6. Шліхта Н. Історія радянського суспільства : Курс лекцій / Н. Шліхта. – 2-ге вид., переробл. і доп. – Харків : Акта, 2015. – 252.
7. Юрій М. Ф. Соціокультурний світ України: Монографія / М. Ф. Юрій. – К.: Кондор, 2004. – 736 с.

УДК 908(477.81)

В. Закревський

КРАЄЗНАВЧІ СТЕЖИНИ І. Г. ПАЩУКА (1938–2013) – ДОСЛІДНИКА РІВНЕНЩИНИ

В статті аналізується життєвий і творчий шлях Івана Григоровича Пащука (1938–2013), журналіста і літературознавця, краєзнавця. З'ясовується його внесок у створення та розгортання діяльності Рівненського обласного краєзнавчого товариства.

Ключові слова: І. Г. Пащук, Рівненське обласне краєзнавче товариство, видавнича діяльність, організація конференцій.

V. S. Zakrevskiy Local lore paths of I. G. Prashchuk - researcher of Rivne.