Наталия Шлихта

«Украинский» как «не-православный», или Как греко-католики «воссоединялись» с Русской православной церковью (1940–1960-е гг.)

Natalia Shlikhta

«Ukrainian» as «Non-Orthodox»: How Greek Catholics Were «Reunited» with the Russian Orthodox Church, 1940s–1960s

Natalia Shlikhta — Associate Professor, Chair of the History Department at the National University of «Kyiv-Mohyla Academy» (Kyiv, Ukraine). nshlikhta@gmail.com

Drawing upon archival, published, and oral sources as well as recent studies on the correlation between religion and nationality, the paper argues that formal «reunification» of the Greek Catholics with the Russian Orthodox Church has become a successful «subaltern strategy», ensuring the survival of the Greek Catholic Church through the Soviet period. The article demonstrates that the «Church within the Church», coming into existence as a result of «reunification», was for decades preserving its separate identity within the Russian Orthodox Church. The «Church within the Church» did not oppose directly the regime's assimilation policy while positioned itself as a Ukrainian and therefore as a non-Orthodox (because a non-Russian) and even as a non-Soviet. Concrete research issues are examined within a wider context of the survival of the Church in the Soviet state.

Keywords: Russian Orthodox Church, Ukrainian Greek Catholic Church, Church within the Church, national Church, communist (Soviet) regime, reunification, ecclesiastical nationalism.

Введение

«Униатская проблема», которую сталинское руководство взялось во что бы то ни стало (и с помощью Московского патриархата) решить сразу же по окончании Второй мировой войны, была далеко не единственным вызовом *национального* для Москвы. Ранее такими вызовами было существование Украин-

ской автокефальной православной церкви (как образца 1921 г., так и образца 1942 г.), а также существование Украинской автономной церкви во главе с архиепископом Алексием (Громадским), которая, обосновывая свои автономные права, ссылалась на Положение об Украинском экзархате от 1921 года. Значительно усложнившаяся в национальном плане (главным образом в годы войны) религиозная ситуация в Украинском экзархате существенно повлияла на официальное видение «униатской проблемы» как в первую очередь *национальной* проблемы. А восприятие греко-католиков, интегрируемых в Православную церковь — и через нее, как это ни парадоксально, в советское общество, — в свою очередь, повлияло на формирование их «стратегии подчиненных» (s*ubaltern strategy,* по определению Шейлы Фицпатрик)[1], значительно усилив национальную составляющую в процессе их повседневного выживания.

Ликвидация Украинской греко-католической церкви (УГКЦ), как соглашается большинство исследователей, была единственно логичным вариантом для сталинского руководства с момента присоединения «западных территорий» в 1939 году. В пользу такого разрешения «униатской проблемы» говорила и историческая традиция, и антиватиканская направленность внешней политики СССР после Второй мировой войны. Главным аргументом в пользу окончательной ликвидации УГКЦ стала ее неразрывная связь — в глазах как населения региона, так и руководства государства — с украинским национализмом, ее образ «колыбели» украинского национализма (по определению Дмитрия Поспеловского[2]) или его «краеугольного камня» (по Сергею Екельчику[3]). Французская исследовательница Даниэль Эрвье-Леже видит религию как «цепь памяти» (*chain of memory*), то есть как форму коллективной памяти, которая уберегает сообщество от исторической амнезии[4]. Если принять во внимание это утверждение, становится понятным, почему борьба с «националистическими» вариантами исторической памяти в Галиции предусматривала необходимость ликвидации УГКЦ.

Решение же о ликвидации УГКЦ через ее «воссоединение» с Русской православной церковью (РПЦ) также выглядело впол-

1. См.: *Фицпатрик Ш.* Сталинские крестьяне. Социальная история Советской России в 30-е годы. Деревня. М.: РОССПЭН, 2008. С. 12.
2. Pospielovsky, D.V. (1984) *The Russian Church under the Soviet Regime, 1917–1982,* Vol. 2, p. 306. Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press.
3. *Єкельчик С.* Імперія пам'яті: Російсько-українські стосунки в радянській історичній уяві. К.: Критика, 2008. С. 95.
4. Hervieu-Léger, D. (2000) *Religion as a Chain of Memory*. Cambridge: Polity Press.

не логичным, исторически обоснованным и вызывало меньше недоразумений в атмосфере государственно-церковного сближения после 1943 года, чем при любых иных обстоятельствах. Конечная цель кампании по «воссоединению» и «оправославливанию» греко-католиков вовсе не сводилась к их религиозной ассимиляции. Речь шла ни много ни мало о «воспитании из галичан граждан *Советской* Украины, неотъемлемой части Советского Союза»[5]. Многие исследователи соглашаются в том, что тождество *православный — русский — советский* принималось режимом как данность, когда речь шла о проведении его социальной, национальной и религиозной политики в Западной Украине[6].

Несмотря на собственные интересы и амбиции, Московский патриархат также рассматривал унию и ее ликвидацию главным образом в национально-политической, а не в религиозной плоскости. И через 20 лет после официальной ликвидации УГКЦ управляющий делами Московского патриархата архиепископ Таллиннский и Эстонский Алексий (Ридигер) подчеркивал «национально-политическое значение» борьбы с унией в Западной Украине. Свое детальное рассмотрение «церковной истории Юго-Западной Руси» под этим углом он закончил короткой ремаркой о дополнительном «религиозно-богословском аспекте» этой вековой борьбы (из официальной речи от 23 апреля 1966 года на празднованиях во Львове, посвященных двадцатой годовщине Львовского собора)[7].

Можно только гадать, насколько такой подход к «униатской проблеме» и «воссоединению» определялся собственным видением церковных властей, а насколько диктовался режимом. Соображения собственного выживания, безусловно, склоняли к использованию терминологии из официального советского словаря, что стало особенно важным Церкви в годы хрущевской антирелигиозной кампании конца 1950-х — начала 1960-х годов.

5. Єкельчик С. Імперія пам'яті. С. 99.

6. См., например: Markus, V. (1976) «The Suppressed Church: Ukrainian Catholics in the Soviet Union», in R. T. De George, J. P. Scanlan (eds.) *Marxism and Religion in Eastern Europe: Papers Presented at the Banff International Slavic Conference, September 4–7, 1974*, p. 121. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company; Bociurkiw, B. R. (1972) «The Orthodox Church and the Soviet Regime in the Ukraine, 1953–1971», *Canadian Slavonic Papers* XIV (2): 192–193.

7. Центральный государственный архив высших органов власти и управления Украины (ЦГАВО). Ф. 4648. Оп. 5. Д. 17. Л. 104–105.

Здесь необходимо сделать важную методологическую оговорку. Использование термина «воссоединение» нельзя ограничивать хронологически, например, второй половиной 1940-х гг. Этот термин используется в нашей статье не только для обозначения *факта* (то есть Львовского собора 8–10 марта 1946 г.), но и для обозначения долгого *процесса* превращения «бывших униатов» в «православных» и «советских». В документации Совета по делам РПЦ и позже Совета по делам религий не всегда последовательно, но все же различаются термины «воссоединение» (как факт ликвидации УГКЦ) и «оправославливание» (как процесс необходимого изменения религиозной жизни «воссоединенных»). Более последовательно эти термины различаются в церковной документации[8].

В свою очередь, сами «воссоединенные» также использовали оба термина. Термин «подписать православие» (как и производный «подписной священник») использовался для того, чтобы подчеркнуть исключительно формальный характер присяги Патриарху Московскому. В то же время использовался и официальный термин «воссоединение», особенно когда необходимо было подчеркнуть собственную лояльность (в противовес «упорствующим униатам») и, таким образом, защитить собственную же обособленность. Использование галичанами термина «воссоединение» является ярким примером дискурсивных стратегий, которые, по утверждению Эндрю Стоуна, «позволяли верующим насыщать официальный дискурс иными значениями, таким образом создавая пространство, где их „нормальная“ советская жизнь может сосуществовать с религией»[9].

Все вышесказанное объясняет, почему наши письменные источники далеко не ограничиваются 1940-ми годами. В начале 1970-х (в 1971 году с размахом отмечалось 25-летие Львовского собора) о «воссоединении» как об *актуальном процессе* говорили и в Москве, и в Киеве, и (с совсем иным подтекстом) в Западной Украине.

Результатом Львовского собора стала «самоликвидация» УГКЦ. Ответ ее верующих и духовенства не был единым. Некоторые избра-

8. Термин «оправославливание»/«православное воцерковление» использовался в церковной документации после 1946 года для обозначения процесса «введения в ограду православной церковности бывших униатов». См., например: синодальное постановление от 8 июля 1947 г. ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 59а. Л. 57–58.

9. Stone, A. B. (2008) "'Overcoming Peasant Backwardness': The Khrushchev Antireligious Campaign and the Rural Soviet Union", Russian Review 67 (2): 299.

ли путь открытого несогласия, отказавшись «возвратиться к нашей отеческой святой вере и Русской православной церкви» (из формулы Львовского собора)[10]. Образ *униатского националистического антисоветского подполья* на долгие десятилетия закрепился за теми, кто решился уйти в катакомбы ради сохранения «чистоты истинной веры» и своей верности Святому Престолу. Большинство же (по официальной статистике Совета по делам РПЦ — 3289 приходов и 1296 священников[11]) избрали иной путь. Путь, который, несмотря на их собственную аргументацию и оправдания, как члены «катакомбной» Церкви, так и украинская национальная историография определяют как путь «компромисса и предательства».

Если отказаться от искушения, используя известные историографические штампы, втиснуть реальность в удобную дихотомию оппозиция — коллаборация, мы сможем проследить, как формальное «воссоединение» стало действенной «стратегией подчиненных», которая обеспечила выживание Греко-католической церкви в советское время. Для исследования стратегий выживания украинских греко-католиков после насильственной ликвидации их церкви нами использованы как письменные источники (неопубликованные и опубликованные письма, проповеди, внутрицерковная документация, документы советских органов власти), так и устные. Последние были собраны в ходе масштабного устноисторического проекта «Образ силы духа: живая история подполья УГКЦ» Института истории Церкви (Львов). С 1992 по 2013 год сотрудниками Института собрано около 2200 интервью, которые могут быть использованы при исследовании как «катакомбного» существования греко-католиков, так и жизни «воссоединенных» епархий в советское время. Для нашего исследования было отобрано 50 интервью, из них 17 цитируются на этих страницах. При подборке интервью использовались следующие критерии:

1. возраст: были выбраны респонденты, которые пережили Львовский собор уже в сознательном возрасте. Самый старший из них — 1906 г. р., самый младший — 1931 г. р. Исключение составляют двое респондентов 1940 и 1941 годов рождения, воспоминания которых не используются для реконструкции ситуации в 1940-х гг.;

10. «… повернутись до нашої батьківської святої православної віри і Руської Православної Церкви» — см. Нескорена Церква: Подвижництво греко-католиків України в боротьбі за віру і державу/упор. В. Сергійчук. К.: Дніпро, 2001. С. 109.

11. ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 256. Л. 1–2.

2. территориальный принцип: респонденты представляют все регионы Западной Украины; 1 респондент — греко-католический священник из Закарпатья;
3. были проанализированы интервью как духовенства («воссоединенного» и «подпольного»), так и мирян.

Безусловно, эти интервью столь же подлежат критике, как и все прочие источники устной истории. Однако при должном критическом прочтении и сопоставлении с письменными свидетельствами они все же позволяют реконструировать то, как галичане воспринимали навязываемое им православие и пытались сохранить свою религиозную и национальную обособленность после 1946 года.

Наше исследование показывает, что в результате «воссоединения» на территории Западной Украины образовалась своеобразная «церковь в церкви»[12], которая сохранила свои религиозные, культурные и национальные особенности, десятилетиями оставаясь инородным телом в составе РПЦ. Члены «церкви в церкви» (верующие, духовенство, епископат), независимо от искренности и мотивов перехода в православие, были тесно связаны между собой общим осознанием своего отличия от РПЦ, иными религиозной и национальной идентичностями и желанием выжить в государстве, которое не собиралось терпеть их инаковость.

Более того, если воспользоваться концепцией Эрвье-Леже (которая, вдобавок к определению религии как формы коллективной памяти, предлагает взгляд на нее как на инструмент сплочения определенного сообщества — *communal chain*[13]), становится понятным, что на базовом уровне выбор «церкви в церкви» не очень отличался от выбора «катакомбной» УГКЦ. Оба выбора — локальные проекты выживания Церкви, которые стали серьезной преградой для осуществления ассимиляторских планов Москвы относительно западных украинцев. И если поведение «катакомбной» Церкви — это почти в чистом виде «вызывающий национализм» (*nationalist defiant*, по определению Сабрины Рамет[14]),

12. Оригинальную концепцию «церкви в церкви» см. в: Markus, V. (1989) «Religion and Nationality: The Uniates in Ukraine», in S. P. Ramet (ed.) *Religion and Nationalism in Soviet and East European Politics*, p. 153. Durham and London: Duke University Press; Markus, V. (1976) «The Suppressed Church: Ukrainian Catholics in the Soviet Union», pp. 122–123.
13. Hervieu-Léger, D. *Religion as a Chain of Memory*.
14. Ramet, S. P. (1988) «Autocephaly and National Identity in Church-State Relations in Eastern Christianity: An Introduction», in S. P. Ramet (ed.) *Eastern Christianity and Politics in the Twentieth Century*, p. 18. Durham and London: Duke University Press.

то и в идентичности «церкви в церкви» национальная составляющая также стала определяющей.

Проблема соотнесения религиозного и национального, церкви и национальности, религии и национализма имеет долгую и сложную историю в работах богословов, историков и социологов. Сформулируем те наблюдения исследователей, которые в методологическом и теоретическом планах важны для рассматриваемого нами вопроса.

Во-первых, в советском государстве, которое декларировало себя как атеистическое и интернациональное, «религия и национализм были отброшены за пределы коммунистического общества, где они нашли друг друга как естественные союзники» (Арто Луукканен)[15].

Во-вторых, в условиях полного отсутствия иных «автономных этнических институций национальная церковь становится прибежищем для национальных традиций и культуры», что объясняет стремление «имперского руководства и имперской церкви любыми способами разбить этот религиозно-этнический симбиоз» (Богдан Боцюркив)[16].

В-третьих, национальная составляющая значительно усиливает по умолчанию оппозиционную роль церкви в коммунистическом государстве; соединение религии и национальной идентичности превращает общество/социальную группу в субъект, имеющий большую сопротивляемость политике любого репрессивного режима (Сабрина Рамет)[17].

Наконец, именно историческая традиция легитимирует возможную оппозиционную роль каждой конкретной национальной церкви по отношению к коммунистическому режиму (Петр Шугар)[18].

15. Luukkanen, A. (1994) *The Party of Unbelief: The Religious Policy of the Bolshevik Party, 1917–1929*, p. 29. Helsinki: Suomen Historiallinen Seura.

16. Bociurkiw, B. R. (1990) «Nationalities and Soviet Religious Policies», in L. Hajda, M. Beissinger (eds.) *The Nationalities Factor in Soviet Policies and Society*, p. 152. Boulder: Westview Press.

17. Ramet, S. P. (1989) «The Interplay of Religious Policy and Nationalities Policy in the Soviet Union and Eastern Europe», in *Religion and Nationalism in Soviet and East European Politics,* p. 4.

18. Sugar, P. (1989) «The Historical Role of Religious Institutions in Eastern Europe and Their Place in the Communist Party-State», in *Religion and Nationalism in Soviet and East European Politics*, pp. 42–59.

Концепция «воссоединения» Гавриила Костельника

Наталия Мадей утверждает, что через «воссоединение» с РПЦ лидер «Инициативной группы по воссоединению Греко-католической церкви с Русской православной церковью» Гавриил Костельник «стремился реализовать свою концепцию Греко-католической церкви, приспосабливая ее к условиям тоталитарного режима»[19]. Такая оценка взглядов Костельника стоит особняком в современной историографии. С другой стороны, уже первый православный епископ Львовский и Тернопольский Макарий (Оксиюк), чьим заданием было способствовать Инициативной группе в ее «политически важном» деле, обвинял Костельника в «автономистских» намерениях и желании использовать «воссоединение» с РПЦ как какой-нибудь «националистический эксперимент», как, например, «поликарповщина[20] на Волыни и липковщина[21] на Украине»[22].

В официальной речи на Львовском соборе Костельник представил основные пункты своего понимания «воссоединения». Он сделал акцент на необходимости сохранения церкви как институции ради обеспечения религиозных потребностей западных украинцев и детально описал свое видение религиозной жизни после «воссоединения». Костельник выразил убеждение, что любые изменения в греко-католические обряды и обычаи, религиозные практики можно внедрять «так мудро и осторожно, чтобы не отклонить народ от Церкви и не погасить в нем религиозный дух»[23]. Он утверждал, что «воссоединенные» епархии должны сохранить свое своеобразие в составе РПЦ, четко сохраняя различия между

19. *Мадей Н. М.* Концепція української греко-католицької церкви Г. Костельника в контексті історії уніатських церков: Автореф. дис... канд. філ. наук: 09.00.11/Ін-т філос. ім. Г. С. Сковороди НАН України. К., 2001. С. 11.

20. «Поликарповщина» — отсылка к Украинской автокефальной православной церкви, действовавшей в годы Второй мировой войны под руководством архиепископа Ковельского и Луцкого Поликарпа (Сикорского).

21. «Липковщина» — отсылка к Украинской автокефальной православной церкви во главе с Василием Липковским, которая была провозглашена в октябре 1921 года и которую большевистские власти терпели вплоть до 1930 г.

22. Цит. по: *Лисенко О. Є.* Церковне життя в Україні, 1943–1946. К.: НАН України, Інститут Історії України, 1998. С. 170–171.

23. «... так мудро і обережно, щоб не відхилити народ від Церкви і не гасити в ньому релігійного духу». *Костельник Г.* Про мотиви возз'єднання Греко-Католицької Церкви з Російською Православною Церквою // *Костельник Г. Ф.* Вибрані твори. К.: Видання Екзарха всієї України митрополита Київського і Галицького, 1987. С. 21.

«Всерусской Церковью» и «Западноукраинской Церковью»[24]. Костельник отдельно подчеркнул, что «воссоединенные» должны уберечь свой национальный характер, противодействуя любым попыткам русификации из Москвы. Он закончил свою речь красноречивой фразой: «Мы на Украине и украинцы, и этого у нас и Церкви никто не отберет»[25].

Твердое убеждение лидера Инициативной группы в том, что «воссоединенные» должны уберечь свою отдельную идентичность, не вливаясь в единое тело Православной церкви, определялось несколькими факторами. Образ РПЦ как «консервативной», «традиционалистской» церкви, которая не успевает за требованиями времени, оказал на него значительное влияние. Уже во время своей первой встречи с патриархом Алексием (Симанским) 23 декабря 1944 года Костельник предложил: «[Православную] религию необходимо модернизовать, в таком виде, как она есть теперь, ее нельзя преподносить культурным людям. Она была годна для темных масс»[26].

Главную же причину того, почему «воссоединение» «по Костельнику» никак не совпадало с ожиданиями сталинского и патриаршего руководства, следует искать в плоскости национального. В своей речи на Львовском соборе Костельник обратился к распространенным среди галичан опасениям, что «такое наше единство с Русской православной церковью потянет за собой русификацию нашей Западноукраинской церкви»[27]. Он выразил свою надежду на то, что РПЦ будет уважать их «национальные принципы» и «национальные чувства», и утверждал, что никакой тождественности между «обращением в православие» и «обращением в русское православие» нет и быть не может. Эту мысль Костельник последовательно проводил как в своих публичных речах, документах, так и в частных беседах с соответствующими «товарищами».

Уже во время своей поездки в Москву в декабре 1944 года Костельник резюмировал: «Если установки даны на русификацию церкви… В этом случае православная церковь на Западной Украи-

24. Там же. С. 22.

25. «Ми на Україні і українці і цього нам і Церкві ніхто не відбере». Там же.

26. Ліквідація УГКЦ (1939–1946). Документи радянських органів державної безпеки. К.: ПП Сергійчук М. І., 2006. Т. 1. С. 290.

27. «… така наша єдність з Російською Православною Церквою потягне за собою русифікацію нашої Західноукраїнської Церкви». *Костельник Г.* Про мотиви возз'єднання Греко-Католицької Церкви. С. 22.

не не будет иметь успеха»[28]. В разговоре с начальником опергруппы НКГБ С. Кариным, ответственным за «воссоединительную» акцию, 15 апреля 1945 года (практически сразу же после массовых арестов иерархов УГКЦ), он подчеркнул, умело манипулируя страхами режима:

> Наиболее важный [вопрос] — с какой православной церковью мы воссоединимся — краинской или русской. Учтите, что это в наших условиях — очень серьезная проблема. Мы ведь церковь украинская и должны воссоединиться с Украинской православной церковью, иначе будут считать, что мы обмосковились, и это обстоятельство, в частности, широко используют бандеровцы[29].

В реферате от 3 августа 1945 года страх русификации назван, «кроме веры в папство, самым большим препятствием — трудностью для нашей акции»[30]. Развенчивая эти страхи и одновременно используя эту возможность, чтобы донести свою мысль до соответствующих адресатов, Костельник объяснял:

> Я убеждаю священников, ссылаясь на то, что это безосновательное опасение, ведь Украина — это государство, в котором государственная речь — украинская, все наши государственные служащие являются украинцами, в школах украинский язык, значит, и в церкви должен соблюдаться тот же курс[31].

Более того, рассматривая перспективы национальной церкви, Костельник не ограничивался «воссоединенными» епархиями. Слияние с православием, как того требовал режим, рассматривалось как шаг, имеющий определенный позитивный потенциал. Это единение представлялось в терминах восстановления религиозного единства украинцев, даже возрождения *украинской национальной* церкви. «Когда весь украинский народ объединился в единый государственный организм, тогда и его Церковь

28. Ліквідація УГКЦ. Т. 1. С. 287.

29. Там же. С. 541–542.

30. «... побіч віри в папство, найбільшою перешкодою — трудністю для нашої акції». Там же. Т. 2. С. 136.

31. «Я переконую священиків, покликаючись на те, що це безпідставне побоювання, тому що Україна є державою, в якій урядова мова є українська, всі наші державні службовці є українці, в школах українська мова, отже і в церкві мусить бути респектований той самий курс». Там же. С. 137.

должна объединиться в одну Церковь»[32]. Такое видение будущего было высказано уже в первом официальном обращении Инициативной группы к советскому правительству от 28 мая 1945 года.

Важным условием «воссоединения» и одновременно преградой на пути к возможной русификации, по убеждению Костельника, было сохранение обрядовых традиций и обычаев, повседневных религиозных практик «воссоединенных» приходов. «Святые религиозные чувства не могут изменяться резко, без перевоспитания, для этого нужно какое-то время и специальный метод», — утверждал Костельник уже в наиболее раннем «провоссоединительном» реферате от 18 апреля 1945 года[33]. В письме к патриарху Алексию от 3 октября 1945 года он акцентирует: «Изменения в обряде должны будут осуществляться медленно, десятками лет, поэтому еще десятки лет наша Галицкая церковь должна задержать свое выразительное отличие, как бы сказать, свою автономию в православной всерусской церкви [...] Православие... будет сперва только внешней лакировкой»[34].

Концепция «воссоединения» Гавриила Костельника (особенно из-за его акцентирования национальных различий «воссоединяемых» и Московского патриархата) выглядела слишком нереалистичной (если учесть официальное понимание «воссоединения» именно как необходимого условия национальной ассимиляции и советизации населения региона). Однако жизнь «воссоединенных» епархий после 1946 года доказала их высокую сопротивляемость ассимиляционной политике властей, что позволило им на протяжении десятилетий оставаться «церковью в церкви».

Самовосприятие украинских греко-католиков можно обозначить с помощью категории «экклезиального национализма» (*ecclesiastic nationalism*), предложенной Сабриной Рамет. «Экклезиальный национализм» исходит из предположения, что если «церковь глубоко укоренена в национальном этосе, то национальный этос, национальная культура не могут выжить без церкви. Если нация отождествляется с религией, тогда нация приобре-

32. «Коли весь український народ об'єднався в один державний організм, то і його Церква мусить об'єднатися в одну Церкву». Нескорена Церква. С. 62.

33. «Святі релігійні почуття не можуть змінюватись нагло, без перевиховання, на що треба якогось часу і спеціального методу». Ліквідація УГКЦ. Т. 1. С. 551.

34. Там же. Т. 2. С. 286–287.

тает трансцендентный характер и изменение религии становится равнозначным ассимиляции»[35]. «[Церковь и ее служители] являются представителями народа и должны выступать от имени народа» (Костельник во время поездки в Москву, 22 декабря 1944 года)[36]. «Никогда наша Церковь не была отделена от национального государства» (греко-католический священник Петро Дутчак, 1926 г. р.)[37].

Этот же тип взаимоотношений между религией и нацией Роджерс Брубейкер обозначает в терминах их «переплетения». При этом религия «снабжает мифами, метафорами и символами, центральными для дискурсивной или визуальной репрезентации нации», и дает ответ на центральный вопрос «кто мы такие?»[38] Становится понятным, что в такой ситуации как пассивное, так и открытое сопротивление насильственному «воссоединению» воспринимается в национальных терминах и усиливается благодаря такому отождествлению. Тем более что в истории можно найти множество прецедентов (как показывает, например, Рикарда Вульпиус[39]).

Образ Русской православной церкви

Негативный образ РПЦ в глазах галичан стал серьезной причиной того, почему перспективы «воссоединения» и «оправославливания» оставались сомнительными с самого начала, несмотря на приверженность значительной части греко-католического духовенства восточному обряду. Из-за своего «экклезиального национализма» галичане не могли воспринимать РПЦ иначе как *русскую* церковь, добровольного агента московской русификаторской политики.

35. Ramet, S. P. «Autocephaly and National Identity in Church-State Relations in Eastern Christianity», p. 8.

36. Ліквідація УГКЦ. Т. 1. С. 288.

37. «Ніколи наша Церква не була окремо відділена від національної держави». Інтерв'ю з о. Петром Дутчаком, 20.05.94, с. Лисець, Тисменицький р-н., Івано-Франківська обл. // Архив Института истории Церкви (Львов) (АИИЦ). П-1-1-385. С. 25.

38. Brubaker, R. (2011) «Religion and Nationalism: Four Approaches. Forthcoming in *Nations and Nationalism*», pp. 11–12 [http://www.sscnet.ucla.edu/soc/faculty/brubaker/, accessed on 14.10.2014].

39. *Вульпіус Р.* Релігія та нація: унійна церква, православ'я та «держава-протектор Росія» // Україна. Процеси націєтворення/упор. Андреас Каппелер; пер. з нім. К.: К. І. С., 2011. С. 105–107.

РПЦ в первую очередь воспринимали как «Московскую церковь», а «русское» четко ассоциировалось с «чужим». Интервью, взятые в рамках проекта «Образ силы духа: живая история подполья УГКЦ», содержат следующие объяснения невозможности принятия православия. «Московская православная церковь для украинского народа является абсолютно вредной и... она всегда приносила украинскому народу большие потери»[40]. Обращение в православие виделось как шаг навстречу непременной и полной русификации. Православная церковь полностью отождествлялась с московским режимом, чья политика по отношению к покоренным народам, как были уверены галичане, всегда сводилась к попыткам русифицировать и полностью ассимилировать их. «Русская православная церковь — это враг для всех покоренных народов... Она повсюду шла за военными, за поработителями, сразу она насаждала свою имперскую [веру]»[41]. «Сталин заводил православие (как Петр I) ... чтобы накинуть свою русскую православную веру над нашей Украиной»[42].

Следующая цитата взята из анонимного письма в редакционную коллегию «Православного вестника», официального органа Украинского экзархата. Написанное в 1971 году, это письмо свидетельствует о том, что отношение галичан к *русской* церкви мало изменилось на протяжении десятилетий после формального «воссоединения». «Что ж Вы так... хотите обелить, освятить русское Православие, а точнее бы сказать Московское Православие, убедить нас верующих в его святости и непогрешимости?»[43]

РПЦ воспринимали не просто как агента московской русификаторской политики — ассоциации с режимом были намного сильнее. РПЦ была «большевистской/государственной/казенной» церковью, полностью зависимой от атеистического режима

40. «Московська православна церква для українського народу є абсолютно шкідливою і... вона завдала українському народові величезні втрати». Інтерв'ю з о. Йосифом Кладочним (монахом Єремією), 27.05.93, м. Львів // АИИЦ. П-1-1-304. С. 29.

41. «Російська Православна Церква то є ворог для всіх поневолених народів... Вона всюду йшла за військовими, за поневолювачами, зразу вона насаджувала свою імперську [веру]». Інтерв'ю з пані Лідією Зеленчук-Лопатинською, 11.11.97, м. Моршин, Львівська обл. // АИИЦ. П-1-1-780. С. 35.

42. «Сталін заводив православіє (як Петро I) ... щоби накинути свою російську православну віру над нашою Україною». Інтерв'ю з владикою Софроном Дмитерком, 06.11.97, м. Львів // АИИЦ. П-1-1-419. С. 22.

43. «Що ж Ви так... хочете обілити, освятити руське Православ'я, а точніше би сказати Московське Православ'я, переконати нас віруючих в його святості і непогрішимості?». ЦГАВО. Ф. 4648. Оп. 5. Д. 278. Л. 181.

(как раньше от имперской власти) и контролируемой им. Письмо верующих в редакцию «Православного вестника» содержит еще один показательный пассаж: «Сегодняшнее состояние русского Православия и РПЦ такое печальное и жалобное. РПЦ... влачит жалкое существование под авторитетом и опекунством безбожного коммунизма и материализма, оторванная, отогнанная от своего народа»[44]. Русско-православная «большевистская церковь» «явно-славно была на услугах государственного аппарата»[45].

С высоты исторического опыта анализируя традиции УГКЦ и РПЦ, определявшие их отношение к советской власти и, соответственно, отношение режима к ним, греко-католический епископ Михаил Сабрига (1940 г.р.) объясняет:

> Видим, когда сравним нашу Церковь Греко-Католическую с Церковью Православной, то, что над Церковью Православной любая власть имела силу, власть управлять... Когда имеет эта Православная Церковь характерную черту покорятся всем, то Католическая Церковь имеет своего Первоиерарха... Мир преследует то, над чем не имеет власти. Ненавидит то, чему нельзя диктовать[46].

Из-за того, что РПЦ была «большевистской/государственной/казенной» церковью, полностью зависимой от атеистов-уполномоченных и исполняющей приказы безбожного режима, каноничность рукоположений православного духовенства и епископата подвергалась сомнению. «Неизвестно, имел ли он [православный священник] должное рукоположение. Ведь большевики всю иерархию извели сначала, а потом то все самозванцы были»[47].

44. «Сьогоднішній стан руського Православ'я і РПЦ такий сумний і жалісний. РПЦ... веде жалюгідне існування під авторитетом і опікунством безбожного комунізму і матеріалізму, віддалена, відігнана від свого народу». Там же. Л. 183.

45. Інтерв'ю з владикою Софроном Дмитерком, 26.11.93, м. Івано-Франківськ. С. 5; Інтерв'ю з о. Іваном Кубаєм, 10.04.93, с. Зимна Вода, Пустомитівський р-н., Львівська обл. // АИИЦ. П-1-1-192. С. 39.

46. «Бачимо коли порівняємо нашу Церкву Греко-Католицьку з Церквою Православною, то бачимо, що над Православною Церквою люба влада мала силу, владу керувати... Коли має ця Православна Церква характеристичну рису, підкорятися всім, то Католицька Церква має свого Першоієрарха... Світ переслідує те, над чим не має власті. Ненавидить те, чому не можна диктувати». Інтерв'ю з єпископом Михайлом Сабригою, від 30.03.94, м. Тернопіль // АИИЦ. П-1-1-321. С. 49.

47. «Не знати, чи він [православный священник] має свячення правдиве. Бо то більшовики свою ієрархію винищили спочатку, а потім, то все були самозванці». Інтерв'ю з о. Миколою Маркевичем, 17.03.93, м. Миколаїв // АИИЦ. П-1-1-337. С. 60.

Ввиду близости РПЦ к советскому режиму неразрывная связь устанавливалась не только между «православным» и «русским», но и между «православным» и «советским», «коммунистическим». «А как православные они коммунисты были»[48]. Парадоксально, но все вовлеченные в «воссоединительную» акцию соглашались, что «быть православным» означало «быть советским», хотя причины такого взгляда и само понимание этого тождества существенно различались.

Для РПЦ связь между «православным» и «советским» становилась важнейшей составляющей формирования «правильной» идентичности, обеспечивающей ее существование в советском пространстве[49]. Для советского руководства признание связи между «православным» и «советским» было необходимым условием желанной ассимиляции западных украинцев. Для самих галичан признание связи между «православным» и «советским» означало проблематичность искреннего обращения в православие и, соответственно, интеграции в советское общество. Так же, как и руководство советского государства, они рассматривали «оправославливание» как шаг на пути к полному уничтожению церкви в регионе, к их полному растворению в атеистическом «русско-советском» обществе[50].

Непринятие РПЦ также выражалось через акцентированное еще Костельником противопоставление «модерности» и «традиционализма», «настоящей веры» и «обрядоверия» («поверхностной набожности» русских православных). РПЦ воспринималась как церковь «малокультурных людей», главным образом крестьян, чьи пастыри имели лишь поверхностное богословское образование[51]. Греко-католики были убеждены, что русские православные даже не знали настоящей сути религии: «Умеет перекреститься, большего не умеет»[52].

48. «А як православні, вони комуністи були». Інтерв'ю з о. Мироном Бескидом, 05.06.96, м. Мукачево, Закарпатська обл. // АИИЦ. П-1-1-687. С. 6.

49. Более подробно о стратегии выживания РПЦ в советском государстве см.: *Шліхта Н.* Церква тих, хто вижив. Радянська Україна, середина 1940-х — початок 1970-х рр. Харків: Акта, 2011. С. 107–118.

50. ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1с. Д. 222. Л. 4; ЦГАВО. Ф. 4648. Оп. 1. Д. 436. Л. 409; Ліквідація УГКЦ. Т. 1. С. 127–130.

51. ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 256. Л. 3; Інтерв'ю з о. Ізидором Бутковським, 28.01.94, м. Львів // АИИЦ. П-1-1-294. С. 58; Інтерв'ю з Анною Свірською (сестрою Дарією, Чин Святого Василія Великого), 23.04.93, 24.05.93, м. Львів // АИИЦ. П-1-1-55. С. 56.

52. «Вміє перехреститися, більше не вміє». Інтерв'ю з о. Михайлом Дацишиним, 11.02.93, м. Стрий, Львівська обл. // АИИЦ. П-1-1-97. С. 9.

Идентичность и повседневное выживание «церкви в церкви»

«Воссоединение» было неприемлемо для галичан, ибо означало инкорпорацию в церковь, которую презрительно считали «отсталой», «полностью скомпрометированной в глазах народа» из-за ее сотрудничества с безбожным режимом и боялись как агента русификации. «Воссоединение» не принималось потому, что навязывалось режимом, враждебным в национальном и идеологическом плане, и служило его интересам. Из-за неразрывной связи «православного» и «советского» отказ от православной идентичности ставил под сомнение политическую лояльность галичан, как в их собственных глазах, так и в глазах советских руководителей.

Исходя из исторического наследия УГКЦ, самовосприятие ее членов более корректно обозначать с помощью предложенной Глэннис Янг категории «сектантской», а не «церковной» идентичности. Анализируя самовосприятие православных и их отношение к большевистскому режиму, Янг четко отличает их от всеобъемлющей «сектантской» идентичности. В силу присущего Православной церкви «обрядоверия» поведение верующих обычно считалось более важным, чем внутренние переживания. Поэтому «намного легче совместить [с какой-то иной лояльностью] собственную принадлежность к русскому православию, чем собственную принадлежность к сектантству»[53]. В случае с грекокатоликами последнее не работало, а поэтому им было гораздо труднее, чем православным, разрешить конфликт между христианской верой и лояльностью режиму, антирелигиозному по своему характеру. Греко-католический священник о. Мирон Бескид (1925 г. р.) отмечает, что советская идентичность имела определенные шансы быть принятой западными украинцами из-за привлекательности для многих советского социального проекта, но только в случае отказа от атеизма как государственной идеологии: «Я не раз про себя думал, что если бы коммунизм, идея коммунизма вычеркнула из своей идеологии негативное отношение к религии… антирелигиозную идеологию… то они, может быть, привлекли бы весь народ… то есть исключительно богобоязнен-

53. Young, G. (1997) *Power and the Sacred in Revolutionary Russia: Religious Activists in the Village*, p. 91. University Park: Pennsylvania State University Press.

ный народ»[54]. В противовес православному восприятию согласование христианской и коммунистической лояльностей отвергалось галичанами как невозможное, ибо «невозможно служить двум богам», особенно если каждый требовал полной и безусловной преданности[55].

«Катакомбная» церковь предлагала одну из альтернатив. Те, кто ушел в подполье, решили во что бы то ни было сохранить свою религиозно-национальную идентичность через отказ от идентичностей навязанных — православной и советской, — таким образом сознательно выбрав для себя исключение из советского общества и преследования за «националистическую антисоветскую» деятельность. Чистая совесть и аура мученичества за веру в данном случае являлись своего рода компенсацией.

Выбор «церкви в церкви» был иным. Внешне декларируя православную и советскую лояльности, эти галичане сконструировали новую или, по определению Девида Томпсона, временную, ныне проживаемую (*lived*), идентичность[56], которая помогала уберечь их собственное религиозное и национальное своеобразие. Эта идентичность противопоставлялась навязываемым и опиралась на четкое различение мы/они. «Они» были «православными» в том идеологическом, национальном, культурном значениях, которыми наделялся этот термин галичанами. «Мы» состояли из священников, которые чисто формально «подписали православие», и их прихожан, которые продолжали посещать «свои собственные» церкви, даже если эти церкви формально провозглашались православными.

Центральными элементами идентичности «церкви в церкви» становились такие понятия, как «наш», «наш собственный», «настоящий», «галицкий», «украинский», а также ощущение внутреннего единства, усиленного внешними угрозами. «Люди ходили в церковь потому, что это своя церковь. Это наша церковь,

54. «Я не раз про себе думав, що якби комунізм, ідея комунізма вичеркнула зі своєї ідеології негативне отношеніє до релігії... антирелігійну ідеологію... то вони може би захопили весь народ... то є ісключітельно богобойний народ». Інтерв'ю з о. Мироном Бескидом. С. 47.

55. Інтерв'ю з Модестом Радомським, 03.09.93, м. Львів // АИИЦ. П-1-1-231. С. 12; Інтерв'ю з пані Марією Лазар, 13.08.00, м. Червоноград, Львівська обл. // АИИЦ. П-1-1-1141. С. 20.

56. Thompson, D. M. (2002) «Earthen Vessels or God's Building? The Identity of United and Uniting Churches». Unpublished paper for the World Council of Churches' Sixth Consultation of United and Uniting Churches. Driebergen, Holland (используется с любезного разрешения автора).

мы ее строили»[57]. «Люди говорили: „А куда мы пойдем, это наше родное, наша родная Церковь, у нас больше никакой нет, и куда мы пойдем?“»[58]. «Экклезиальный национализм» «воссоединенных» проявлял себя в противопоставлении «нашей» *украинской* церкви и «их» *православной* церкви. «Будет ли украинская церковь иметь такие же права, как и православная?», — спрашивали, по утверждению уполномоченного Совета, верующие Станиславской области еще в марте 1945 года[59]. В «своей собственной» церкви «воссоединенные» сохраняли «настоящую веру», которая противопоставлялась «поверхностной набожности» православных, и продолжали совершать «наши галицкие» обряды. «Украинская греко-католическая церковь всегда была, есть и останется национальной церковью, сохраняя родной свой обряд, который является зеркалом и проявлением вовне правдивой веры нашего украинского народа»[60].

Потребность в более или менее безопасной, легальной «жизни в церкви» — важная причина того, почему «церковь в церкви» являлась наиболее пригодной формой религиозной жизни галичан после насильственной ликвидации УГКЦ. Верующие не очень беспокоились о том, что их «собственные» священники, которые служили на приходах десятилетиями перед Львовским собором, «подписали» православие. Что их беспокоило, так это сохранение местных религиозных практик. Прежде всего, это предусматривало традиционное совершение обрядов, сохранение популярных местных обычаев и религиозных праздников. Это также предусматривало сохранение привычного вида церквей и внешности духовенства. В своем реферате от 3 августа 1945 года Костельник подробно прописывал все уступки, на которые должны были пойти власти, чтобы обеспечить обращение украинцев в православие:

57. «Люди ходили до церкви тому, що то своя церква. То наша церква, то ми її будували». Інтерв'ю з пані Любомирою Венгринович, 05.11.01, м. Львів // АИИЦ. П-1-1-218. С. 56.

58. «Люди казали: «А де ми підемо, то є наше рідне, наша рідна Церква, ми більше ніякої не маєм і де ми підемо?»". Інтерв'ю з о. Іллею Огурком, 20.10.97, м. Львів // АИИЦ. П-1-1-739. С. 16.

59. Центральный государственный архив общественных объединений Украины (ЦГАОО). Ф. 1. Оп. 23. Д. 1638. Л. 26.

60. «Українська Греко-Католицька Церква завжди була, є і залишиться національною церквою, зберігаючи рідний свій обряд, який є дзеркалом і виявом назовні правдивої віри нашого українського народу». Інтерв'ю з о. Іваном Кубаєм. С. 37.

> С народом религиозная борьба очень тяжела: нужно будет бороться за каждый образ, за каждый, и самый мелкий, обычай. Даже те наши обряды и обычаи, которые противоречат учению и культу православной церкви (например Сердце Христово), нужно будет только медленно устранять… а те наши церковные обычаи, которые находятся в согласии с учением и культом православной церкви, было бы глупо устранять, ведь они поддерживают набожность в народе[61].

Народный консерватизм обеспечил сохранность «церкви в церкви» как формальной составляющей РПЦ.

Влад Наумеску утверждает, что сосредоточенность на практике — определяющая черта литургической церкви — облегчила обращение греко-католиков в православие по той простой причине, что обрядовая разница между двумя церквами не столь значительна[62]. С другой стороны, именно эта сосредоточенность на практике исключила возможность полного, действительного инкорпорирования в РПЦ. Сохранение местных религиозных практик (от греко-католической традиции освящения куличей на Пасху до любимых народом *гайовок, майовок, колядок* и почитания Сердца Христова) виделось необходимым условием «воссоединения». Насильственные изменения традиционных практик будут удалять верующих от Православной церкви, ставить под сомнение уместность пребывания в ней, и это в то время, когда продолжается «националистическая» «вредная и злорадная агитация униатствующих», как объясняли свою «пассивность» в деле «оправославливания» епископы «воссоединенных» епархий в рапорте патриарху Алексию от 23 марта 1959 года[63].

61. «З народом релігійна боротьба дуже тяжка: треба буде боротись за кожний обряд, за кожний і найдрібніший звичай. Навіть ті наші обряди і звичаї, які не є в згоді з наукою та культом православної церкви (наприклад Серце Христове), треба буде тільки поволі усувати; а ті наші церковні звичаї, які є в згоді з наукою і культом православної церкви, було б нерозумно усувати, тому що вони піддержують побожність в народі». Ліквідація УГКЦ. Т. 2. С. 139.

62. Naumescu, V. (2008) *Modes of Religiosity in Eastern Christianity: Religious Processes and Social Change in Ukraine*, p. 15. Berlin: Lit Verlag.

63. Письма патриарха Алексия I в Совет по делам Русской православной церкви при Совете народных комиссаров — Совете министров СССР. 1945–1970 гг./Под. ред. Н. А. Кривовой. Т. 2: Письма патриарха Алексия I в Совет по делам Русской православной церкви при Совете народных комиссаров — Совете министров СССР. 1953–1970 гг. М.: РОССПЭН, 2010. С. 244.

Гавриил Костельник еще в 1947 году объяснил, насколько важна для сохранения «воссоединенных» епархий как «церкви в церкви» жизнеспособность «катакомбной» церкви: «Как это ни странно, но наша оппозиция нам полезна, ибо советская власть до тех пор с нами считается, пока именно существует эта оппозиция. Не будь ее, с нами давно перестали бы считаться»[64]. «Антисоветская националистическая» деятельность «упорствующих униатов» акцентировалась при каждом удобном случае, ее умело — и с использованием официальных штампов — противопоставляли подчеркнуто лояльным «воссоединенным». Архиепископ Мукачевский и Ужгородский Григорий (Закаляка) в своем послании по случаю 20-летия «воссоединения» использовал официальный дискурс и стереотипный образ врага («униатов-националистов»): «Православие веками было живым и часто тем самым сильным кольцом, которое объединяло триединый русский народ… Поэтому с исторической перспективы ясно, что враги Руси видели в православии не столько религиозную, сколько национально-политическую силу»[65]. Конечной целью было отстоять религиозные потребности и локальные особенности «воссоединенных», которые четко этим «врагам» противопоставлялись.

Только «наши собственные» священники могли служить в «своих» церквах галичан. «Нам дайте православного священника, но только чтобы он бороды не носил, а был всегда бритым». Такое обещание дали «воссоединенные» верующие архиепископу Макарию (Оксиюку), который хотел назначить им на приход православного священника (1948)[66]. «Церковь в церкви» стала своеобразным сообществом, закрытым для «чужих» — русских православных «попиков». Обозначение «русский православный» в данном случае совсем не ограничивалось этнически русским духовенством — оно распространялось на всех священников, «присланных с Востока», в том числе и украинцев из других регионов Украины. В документации Совета по делам РПЦ часто анализируются случаи отказа приходов от православных священников. Отказ от православного священника был либо открытым (прихожане не давали ему ключи от церкви и не пускали в церковь), либо пассивным (прихожане просто не посещали его богослужения). Обе тактики были достаточно эффективными, и присла-

64. ЦГАОО. Ф. 1. Оп. 24. Д. 3613. Л. 26.

65. ЦГАВО. Ф. 4648. Оп. 5. Д. 17. Л. 74–75.

66. ЦГАОО. Ф. 1. Оп. 23. Д. 5667. Л. 74.

ные священники долго не задерживались на этих приходах, если не были готовы измениться (в том числе и внешне) и приспособиться к местным религиозным практикам.

«Мы должны были спасать нашу Церковь». — «Мы спасали то, что наше». Именно так объясняли свой выбор священники, которые «подписали православие», акцентируя отсутствие реальной альтернативы и давление властей («я в какой-то мере дал себя сломить»[67]). Понимание «воссоединения» как чистой формальности и собственное убеждение в том, что «я остался таким, каким был», становились главными составляющими идентичности «подписного» священника как члена «церкви в церкви».

Задача «спасти Церковь» в понимании «воссоединенного» духовенства была двойственной. Во-первых, было необходимо сохранить формальную церковную структуру, чтобы миряне могли легально и открыто (в зарегистрированных церквах) удовлетворять свои религиозные потребности. Не менее насущной была потребность обезопасить «свою собственную» церковь и «своих собственных» прихожан «от русских православных». «[Если бы] священники не подписали православия, пришли бы другие оттуда, с Востока дали бы священников... Люди не пошли бы в храм», — объяснял свою мотивацию о. Михайло Линда (1912 г. р.)[68]. Ввиду негативного образа РПЦ и православного духовенства среди галичан неудивительно, что священники оправдывали свое решение именно так: утверждая, что назначение православного священника на приход и разрушение этого прихода неразрывно связаны.

«Воссоединенные» священники утверждали, что «остались такими же», «остались греко-католиками», и держались особняком от православных. «А никаких православных у нас не было, то все в душе были католические священники все»[69]. Существенные отличия от православного духовенства не просто чувствовались ими самими. И подпольные священники, и московские власти признавали их наличие. Несмотря на общее негативное отношение к «воссоединенным», «катакомбная» церковь четко различала

67. «... я до якоїсь міри дав себе зломити». Інтерв'ю з о. Олександром Бодревичем-Буцем, 25.09.98, м. Львів // АИИЦ. П-1-1-907. С. 47.

68. «[Если бы] священики не підписали би православ'я, прийшли би другі звідтам, зі Сходу би дали священиків... Люди не пішли би до храму». Інтерв'ю з о. Михайлом Линдою, 30.10.99, с. Лішня // АИИЦ. № 2029. С. 27–28.

69. «А жодних православних в нас не було, то всьо були в душі католицькі священики і всьо». Інтерв'ю з о. Олександром Бодревичем-Буцем. С. 24.

между ними и «русскими священниками из РПЦ», практически никогда их не отождествляя[70].

Если катакомбные священники главным образом принимали во внимание убеждения и самовосприятие «воссоединенного» духовенства, то государственные чиновники, а также инспекторы из Московского патриархата в первую очередь обращали внимание на внешние характеристики. Их выводы были малоутешительными: и через десятилетия после Львовского собора внешность «бывших униатов-националистов» явно отличалась от православных. Следующее наблюдение было сделано уполномоченным Д. Кисляковым в 1959 году. Он использовал терминологическое различие между *украинским парохом* и *русским попом,* чтобы подчеркнуть отличия: «Я не видел ни одного священника из бывших униатов в рясе, с отпущенными волосами или бородой, с нагрудным крестом и прочими характерными атрибутами „попа“ ... В большинстве они тщательно сохраняют внешний облик греко-католического священника „пароха“»[71]. «Посмотрите на него, он бритый, стриженый. Он пришел сюда укреплять унию, а не православие» (из критических замечаний «староправославной» оппозиции[72] в адрес епископа Дрогобыцкого и Самборского Григория [Закаляки])[73].

Легко предположить, что лишь «наш собственный» епископ мог управлять епархией в Западной Украине. Костельник утверждал в письме к патриарху Алексию от 3 октября 1945 года: «Я <...> пришел к такому убеждению, что по принципу все наши новые православные епископы решительно должны быть нашими людьми, из униятов»[74]. «Епископы должны быть наши, ибо в противном случае духовенство и верующие расценят это как начало русификации», — объяснял член Инициативной группы (будущий епископ Дрогобыцкий и Самборский) Михаил Мельник в своем очередном разговоре в стенах НКГБ в августе 1945 года[75].

70. Інтерв'ю з єпископом Михайлом Сабригою. С. 37.

71. ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1с. Д. 538. Л. 13.

72. Староправославные — оригинальный термин для обозначения небольших групп православных, которые проживали в Западной Украине перед 1946 годом. Они сами четко отличали себя как «истинных православных» — от «воссоединенных».

73. ЦГАВО. Ф. 4648. Оп. 1. Д. 429. Л. 99.

74. Ліквідація УГКЦ. Т. 2. С. 288.

75. Там же. С. 171.

Пример с назначением первого архиерея на Львовско-Тернопольскую кафедру особенно показателен. В своем письме на имя Хрущева, написанном в сентябре 1945 года, лидеры Инициативной группы объясняли, почему кандидатура епископа Макария (Оксиюка) не получит поддержки у жителей региона. Михаил Оксиюк был не первой кандидатурой на эту кафедру, которую рассматривали в Москве. Сначала на самую большую из будущих «воссоединенных» епархий хотели назначить епископа Донецкого и Ворошиловградского Никона (Петина). От его кандидатуры в конце концов отказались «ввиду незнания украинского языка» (формула из журнала заседаний Священного Синода № 8 от 18 апреля 1945 года)[76]. Кандидатуру протоиерея Оксиюка рекомендовал патриаршему руководству Совет по делам РПЦ — главным образом из-за того, что тот был уроженцем Подляшья, а поэтому говорил по-украински и понимал «специфическую ситуацию в Западной Украине» значительно лучше, нежели уроженцы Восточной Украины или России[77]. И все же Инициативная группа выступила и против этой кандидатуры:

> Местного епископа из греко-католиков никак не может заменить нынешний православный епископ Макарий, ведь хотя он и украинец по происхождению, в глазах и народа, и духовенства он чужой своей одеждой и внешностью, и тем, как он отправляет Службу Божию, даже и христианской ментальностью… Епископ Макарий не репрезентирует своей особой украинской православной церкви[78].

Заключение

Кампания по «воссоединению» «бывших униатов» с Московским патриархатом, на которую советским руководством возлагались такие надежды, потерпела сокрушительное поражение. И причину следует искать не только (можем предположить, что даже

76. ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 34а. Л. 9.

77. *Чумаченко Т. А.* Государство, Православная Церковь, Верующие. 1941–1961 гг. (Серия «Первая монография»). М.: «АНРО-ХХ», 1999. С. 56.

78. «Місцевого єпископа з греко-католиків ніяк не може заступити нинішній православний єпископ Макарій, бо хоч він українець за походженням, в очах і народу, і духовенства він чужий своїм одягом і зовнішністю, і своєю відправою Служби Божої та навіть християнською ментальністю… Єпископ Макарій не репрезентує своєю особою української православної церкви». Цит. по: *Лисенко О. Є.* Церковне життя в Україні. С. 300.

не столько) в «вызывающе националистической» деятельности «катакомбной» церкви. Объяснение провала «воссоединительной» акции следует главным образом искать в повседневной жизни «воссоединенных» епархий, то есть совсем не в яркой и героической борьбе против режима, а в том, что стало результатом компромисса и многими воспринималось и воспринимается как «предательство».

«Церковь в церкви» возникла после «воссоединения» — в результате удивительного переплетения множества факторов: «экклезиального национализма» и народного религиозного консерватизма галичан; соответствующей исторической традиции; размышлений тех, кто формально возглавил «воссоединительную» акцию, о невозможности действительного инкорпорирования в РПЦ; а также стойкого, на протяжении десятилетий, сопротивления «воссоединенного» духовенства и епископата внедрению любых изменений в привычный ход церковной жизни. Такое сопротивление оказалось весьма успешной стратегией греко-католиков после насильственной ликвидации их церкви.

«Церковь в церкви» исполнила свою роль как локальный проект выживания, став преградой для национальной ассимиляции и советизации населения региона, которых добивался режим. В Москве так и не смогли придумать, что противопоставить этой стратегии. Ведь формально «воссоединенные» стали православными, а потому — лояльными гражданами советского государства и никогда не забывали об этом напоминать... чтобы защитить собственную обособленность.

Библиография

Архивные материалы

Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ).

Ф. 6991. Совет по делам религий при Совете Министров СССР (1943–1991).

Центральный государственный архив высших органов власти и управления Украины (Киев) (ЦГАВО).

Ф. 4648 Рада в справах релігій при Міністерстві у справах міграції і національностей України та її попередники (об'єднаний фонд) 1943–1994/Совет по делам религий при Министерстве по делам миграции и национальностей Украины и его предшественники (объединенный фонд) 1943–1994.

Центральный государственный архив общественных объединений Украины (ЦГАОО).

Ф. 1 Центральний Комітет Комуністичної Партії України, 1917–1991/Центральный Комитет Коммунистической Партии Украиныб 1917–1991.

Інтерв'ю з Анною Свірською (сестрою Дарією, Чин Святого Василія Великого), 23.04.93, 24.05.93, м. Львів // Архив Института истории Церкви (Львов) (АИИЦ). П-1-1-55.

Інтерв'ю з о. Михайлом Дацишиним, 11.02.93, м. Стрий, Львівська обл. // АИИЦ. П-1-1-97.

Інтерв'ю з о. Іваном Кубаєм, 10.04.93, с. Зимна Вода, Пустомитівський р-н., Львівська обл. // АИИЦ. П-1-1-192.

Інтерв'ю з пані Любомирою Венгринович, 05.11.01, м. Львів // АИИЦ. П-1-1-218.

Інтерв'ю з Модестом Радомським, 03.09.93, м. Львів // АИИЦ. П-1-1-231.

Інтерв'ю з о. Ізидором Бутковським, 28.01.94, м. Львів // АИИЦ. П-1-1-294.

Інтерв'ю з о. Йосифом Кладочним (монахом Єремією), 27.05.93, м. Львів // АИИЦ. П-1-1-304.

Інтерв'ю з єпископом Михайлом Сабригою, від 30.03.94, м. Тернопіль // АИИЦ. П-1-1-321.

Інтерв'ю з о. Миколою Маркевичем, 17.03.93, м. Миколаїв // АИИЦ. П-1-1-337.

Інтерв'ю з о. Петром Дутчаком, 20.05.94, с. Лисець, Тисменицький р-н., Івано-Франківська обл. // АИИЦ. П-1-1-385.

Інтерв'ю з владикою Софроном Дмитерком, 26.11.93, м. Івано-Франківськ; 06.11.97, м. Львів // АИИЦ. П-1-1-419.

Інтерв'ю з о. Мироном Бескидом, 05.06.96, м. Мукачево, Закарпатська обл. // АИИЦ. П-1-1-687.

Інтерв'ю з о. Іллею Огурком, 20.10.97, м. Львів // АИИЦ. П-1-1-739.

Інтерв'ю з пані Лідією Зеленчук-Лопатинською, 11.11.97, м. Моршин, Львівська обл. // АИИЦ. П-1-1-780.

Інтерв'ю з о. Олександром Бодревичем-Буцем, 25.09.98, м. Львів // АИИЦ. П-1-1-907.

Інтерв'ю з пані Марією Лазар, 13.08.00, м. Червоноград, Львівська обл. // АИИЦ. П-1-1-1141.

Інтерв'ю з о. Михайлом Линдою, 30.10.99, с. Лішня // АИИЦ. № 2029.

Литература

Вульпіус Р. Релігія та нація: унійна церква, православ'я та «держава-протектор Росія» // Україна. Процеси націєтворення / упор. Андреас Каппелер; пер. з нім. К.: К. І. С., 2011. С. 97–110.

Єкельчик С. Імперія пам'яті: Російсько-українські стосунки в радянській історичній уяві. К.: Критика, 2008.

Костельник Г. Ф. Вибрані твори. К.: Видання Екзарха всієї України митрополита Київського і Галицького, 1987.

Лисенко О. Є. Церковне життя в Україні, 1943–1946. К.: НАН України, Інститут Історії України, 1998.

Ліквідація УГКЦ (1939–1946). Документи радянських органів державної безпеки / заг. ред. В. Сергійчук. К.: ПП Сергійчук М. І., 2006. Т. 1–2.

Мадей Н. М. Концепція української греко-католицької церкви Г. Костельника в контексті історії уніатських церков: Автореф. дис... канд. філ. наук: 09.00.11 / Ін-т філос. ім. Г. С. Сковороди НАН України. К., 2001.

Нескорена Церква: Подвижництво греко-католиків України в боротьбі за віру і державу / упор. В. Сергійчук. К.: Дніпро, 2001.

Письма патриарха Алексия I в Совет по делам Русской православной церкви при Совете народных комиссаров — Совете министров СССР. 1945–1970 гг. / Под. ред. Н. А. Кривовой. Т. 2: Письма патриарха Алексия I в Совет по делам Русской православной церкви при Совете народных комиссаров — Совете министров СССР. 1953–1970 гг. М.: РОССПЭН, 2010.

Фицпатрик Ш. Сталинские крестьяне. Социальная история Советской России в 30-е годы. Деревня. М.: РОССПЭН, 2008.

Чумаченко Т. А. Государство, Православная Церковь, Верующие. 1941–1961 гг. (Серия «Первая монография»). М.: «АНРО-ХХ», 1999.

Шліхта Н. Церква тих, хто вижив. Радянська Україна, середина 1940-х — початок 1970-х рр. Харків: Акта, 2011.

Bociurkiw, B. R. (1990) «Nationalities and Soviet Religious Policies», in L. Hajda, M. Beissinger (eds.) *The Nationalities Factor in Soviet Policies and Society,* pp. 148–174. Boulder: Westview Press.

Bociurkiw, B. R. (1972) «The Orthodox Church and the Soviet Regime in the Ukraine, 1953–1971», *Canadian Slavonic Papers* XIV (2): 191–213.

Brubaker, R. (2011) «Religion and Nationalism: Four Approaches. Forthcoming in *Nations and Nationalism*», pp. 11–12 (http://www.sscnet.ucla.edu/soc/faculty/brubaker/, accessed on 14.10.2014).

Chumachenko, T. (1999) *Gosudarstvo, Pravoslavnaia Tserkov, Veruiushchie. 1941–1961 g. g. (Seriia «Pervaia monografiia»)* [The State, the Orthodox Church and the Believers. 1941–1961 (A series «The First Monograph»)]. Moscow: «ANRO-XX».

Fitzpatrick, S. (1994) *Stalin's Peasants. Resistance and Survival in the Russian Village after Collectivization*. New York and Oxford: Oxford University Press.

Hervieu-Léger, D. (2000) *Religion as a Chain of Memory*. Cambridge: Polity Press.

Kostelnyk, H. (1987) *Vybrani tvory* [Selected Works]. Kyiv: Vydannia Ekzarkha vsiiei Ukrainy Mytropolyta Kyivskoho i Halytskoho.

Krivova, N. A. (ed.) (2010) *Pisma patriarkha Aleksiia* I *v Sovet po delam Russkoi pravoslavnoi tserkvi pri Sovete narodnykh komissarov — Sovete ministrov* SSSR. *1945–1970 gg*. [Letters by the Patriarch Alexii I to the Council for the Affairs of the Russian Orthodox Church under the Council of People's Commissars — Council of Ministers of the USSR, 1945–1970]. Vol. 2: *Pisma patriarkha Aleksiia* I *v Sovet po delam Russkoi pravoslavnoi tserkvi pri Sovete narodnykh komissarov — Sovete ministrov* SSSR. *1953–1970 gg*. [Letters by the Patriarch Alexii I to the Council for the Affairs of the Russian Orthodox Church under the Council of People's Commissars — Council of Ministers of the USSR, 1953–1970]. Moscow: ROSSPEN.

Luukkanen, A. (1994) *The Party of Unbelief: The Religious Policy of the Bolshevik Party, 1917–1929*. Helsinki: Suomen Historiallinen Seura.

Lysenko, O. (1998) *Tserkovne zhyttia v Ukraini, 1943–1946* [Religious Life in Ukraine in 1943–1946]. Kyiv: NAN Ukrainy, Instytut istorii Ukrainy.

Madei, N. (2001) *Kontseptsiia Ukrainskoi Hreko-Katolytskoi Tserkvy H. Kostelnyka v konteksti istorii uniatskykh tserkov* [Havryil Kostelnyk's Concept of the Ukrainian Greek Catholic Church within the History of the Uniate Churches]. PhD Dissertation in Philosophy: An Abstract. Kyiv: NAN Ukrainy; Instytut filosofii.

Markus, V. (1976) «The Suppressed Church: Ukrainian Catholics in the Soviet Union», in R. T. De George, J. P. Scanlan (eds.) *Marxism and Religion in Eastern Europe: Papers Presented at the Banff International Slavic Conference, September 4–7, 1974,* pp. 119–133. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company.

Naumescu, V. (2008) *Modes of Religiosity in Eastern Christianity: Religious Processes and Social Change in Ukraine*. Berlin: Lit Verlag.

Pospielovsky, D. V. (1984) *The Russian Church under the Soviet Regime, 1917–1982*. Vol. 2. Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press.

Ramet, S. P. (1988) «Autocephaly and National Identity in Church-State Relations in Eastern Christianity: An Introduction», in S. P. Ramet (ed.) *Eastern Christianity and Politics in the Twentieth Century,* pp. 3–19. Durham and London: Duke University Press.

Ramet, S. P. (ed.) (1989) *Religion and Nationalism in Soviet and East European Politics*. Durham and London: Duke University Press.

Serhiichuk, V. (ed.) (2006) *Likvidatsiia* UHKT *(1939–1946). Dokumenty radianskykh orhaniv derzhavnoi bezpeky* [Liquidation of the Ukrainian Greek Catholic Church. Documents of Soviet Security Organs]. Kyiv: PP Serhiichuk M. I. In 2 vols.

Serhiichuk, V. (comp.) (2001) *Neskorena Tserkva: Podvyzhnytstvo hreko-katolykiv Ukrainy v borotbi za viru i derzhavu* [The Unconquerable Church: The Heroic Conduct of Ukrainian Greek Catholics in Their Struggle for the Faith and State]. Kyiv: Dnipro.

Shlikhta, N. (2011) *Thserkva tykh, khto vyzhyv. Radianska Ukraina, seredyna 1940-kh — pochatok 1970-kh rr.* [The Church of Those Who Survived. Soviet Ukraine, Mid-1940s — Early 1970s]. Kharkiv: Akta.

Stone, A. B. (2008) "'Overcoming Peasant Backwardness': The Khrushchev Antireligious Campaign and the Rural Soviet Union», Russian Review 67 (2): 296–320.

Thompson, D. M. (2002) «Earthen Vessels or God's Building? The Identity of United and Uniting Churches». Unpublished paper for the World Council of Churches' Sixth Consultation of United and Uniting Churche (Driebergen, Holland).

Vulpius, R. (2011) «Relihiia i natsiia: uniina tserkva, pravoslavia ta 'derzhava-protektor Rossiia'" [Religion and the Nation: the Uniate Church, Orthodoxy, and the 'State-Protector Russia'], in A. Kappeler (comp.) *Ukraina. Protsesy natsiietvorennia* [Ukraine. Nation-Building Processes], pp. 97–110. Kyiv: K. I. S.

Yekelchyk, S. (2008) *Imperiia pamiati: Rosiisko-ukrainski stosunky v radianskii istorychnii uiavi* [Empire of Memory: Russian-Ukrainian Relations in the Soviet Historical Imagination]. Kyiv: Krytyka.

Young, G. (1997) *Power and the Sacred in Revolutionary Russia: Religious Activists in the Village*. University Park: Pennsylvania State University Press.