

ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНИЕ

Научный журнал
Санкт-Петербургской Духовной Академии
Русской Православной Церкви

№ 1

2023

Священник Роман Савчук

Секулярные тенденции в диалоге светской интеллигенции и православного духовенства Украинской ССР во второй половине 1980-х гг.: попытка археологического анализа дискурса

УДК 271.2-67+94(477):323
DOI 10.47132/1814-5574_2023_1_375
EDN BUTEWM



Аннотация: Статья посвящена проблеме формирования секулярного дискурса, в рамках которого осуществлялся диалог православного духовенства и национальной интеллигенции на Украине накануне провозглашения ее государственной независимости. Актуальность темы определяется непосредственной связью секулярных тенденций, развивавшихся в период перестройки, с процессами осмысления и реализации уже в независимой Украине концепции национальной Церкви. В основу методологии положена концепция археологического анализа дискурса, разработанная М. Фуко. Проанализированы такие практики формирования секулярного дискурса, как инкорпорация светского понимания этических ценностей в церковный нарратив, представление смыслов гражданской идеологии в качестве комплементарных единиц при описании церковного мировоззрения, искусственное перенесение евангельского контекста в осмысление общественно-политических процессов, использование личного энтузиазма духовенства. Идея активного участия Церкви в общественно-государственных трансформациях с четко обозначенным местом выдвигалась светской интеллигенцией на Украине исходя из установок советской идеологической системы, в рамках которой Церковь рассматривалась как важный идеологический инструмент. Диалог интеллигенции и духовенства проходил в рамках секулярного дискурса, для которого характерным было смещение фокуса внимания с номинативно-смысловых объектов на необходимость деятельного участия в решении проблем общества, причем вопрос о собственно церковном понимании смысла и целей такого служения оставался на периферии.

Ключевые слова: секуляризация, дискурс, М. Фуко, православие, Украина, интеллигенция, перестройка, идеология, советский атеизм, национальная культура.

Об авторе: **Священник Роман (Руслан) Александрович Савчук**

Кандидат богословия, Ph. D., научный рецензент Издательского совета Русской Православной Церкви.

E-mail: russ_sav@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9917-2413>

Для цитирования: Савчук Р., свящ. Секулярные тенденции в диалоге светской интеллигенции и православного духовенства Украинской ССР во второй половине 1980-х гг.: попытка археологического анализа дискурса // Христианское чтение. 2023. № 1. С. 375–385.

Статья поступила в редакцию 22.07.2022; одобрена после рецензирования 22.08.2022; принята к публикации 05.09.2022.

KHRISTIANSKOYE CHTENIYE [Christian Reading]

Scientific Journal
Saint Petersburg Theological Academy
Russian Orthodox Church

No. 1

2023

Priest Roman Savchuk

Secular Trends in the Dialogue between the Secular Intelligentsia and the Orthodox Clergy in Ukraine in the Second Half of the 1980s: an Attempt at an Archaeological Analysis of the Discourse

UDK 271.2-67+94(477):323
DOI 10.47132/1814-5574_2023_1_375
EDN BUTEWM



Abstract: The article is devoted to the problem of the formation of a secular discourse, within the framework of which the dialogue between the Orthodox clergy and the national intelligentsia was carried out in Ukraine on the eve of the proclamation of its state independence. The relevance of the topic is determined by the direct connection of secular trends that developed during the period of perestroika with the processes of comprehension and implementation of the concept of the national church already in independent Ukraine. The methodology is based on the concept of archaeological analysis of discourse developed by M. Foucault. The article analyzes such practices of the formation of secular discourse as the incorporation of a secular understanding of ethical values into the church narrative, the presentation of the meanings of civic ideology as complementary units in the description of the church worldview, the artificial transfer of the evangelical context into the understanding of socio-political processes, the use of personal enthusiasm of the clergy. The idea of the Church's active participation in public-state transformations with a clearly defined place was put forward by the secular intelligentsia in Ukraine based on the attitudes of the Soviet ideological system, within which the church was considered as an important ideological tool. The dialogue between the intelligentsia and the clergy took place within the framework of secular discourse, which was characterized by a shift in focus from nominative-semantic objects to the need for active participation in solving the problems of society, leaving on the periphery the question of the church's proper understanding of the meaning and goals of such service.

Keywords: secularization, discourse, M. Foucault, Orthodoxy, Ukraine, intelligentsia, perestroika, ideology, Soviet atheism, national culture.

About the author: **Priest Roman (Ruslan) Alexandrovich Savchuk**

Candidate of Theology, Ph. D., Scientific Reviewer at the Publishing Council of the Russian Orthodox Church.

E-mail: russ_sav@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9917-2413>

For citation: Savchuk R., priest. Secular Trends in the Dialogue between the Secular Intelligentsia and the Orthodox Clergy in Ukraine in the Second Half of the 1980s: an Attempt at an Archaeological Analysis of the Discourse. *Khristianskoye Chteniye*, 2023, no. 1, pp. 375–385.

The article was submitted 22.07.2022; approved after reviewing 22.08.2022; accepted for publication 05.09.2022.

Введение

Актуальность

Общественные трансформации, произошедшие в Советском Союзе во второй половине 1980-х гг. и связанные с процессами демократизации и гласности гражданской жизни, породили в советском социуме целый комплекс новых явлений. Одним из них было возвращение в общественное пространство духовенства, возрастание интереса к церковной жизни со стороны светской интеллигенции. В Украинской ССР эти процессы имели свои особенности. Местная национальная интеллигенция испытывала влияние как старой тоталитарной идеологической системы, так и новых тенденций активизации национального фактора. В то же время православное духовенство в украинском обществе сохраняло возможность для сравнительно большего влияния на светскую среду ввиду исторических особенностей позднего распространения советской власти на западные регионы и, соответственно, значительного количества сохранившихся приходов и национально-религиозных традиций на данной территории. Активизация православных и греко-католических деятелей украинской диаспоры в связи с тысячелетием принятия христианства на Руси, с характерным креном в сторону национального контекста церковной истории [Ювілейний збірник, 1989], также не оставалась незамеченной на территории УССР. В самом Советском Союзе во второй половине 1980-х гг. формировалась новая модель взаимоотношений государства с Церковью – кооперационного взаимодействия [Курилов, 2022, 223]. Следствием этого было особое внимание национальной светской интеллигенции к общественной позиции православного духовенства, стремление вовлечь последнее в активную гражданскую жизнь, что подпитывалось и национальным фактором, особенностями менталитета. В то же время сколь-нибудь значимый опыт конструктивного взаимодействия советской интеллигенции и духовенства отсутствовал. Данные особенности формирования модели взаимодействия секулярного общества и Церкви в период кризиса и гражданских трансформаций определяют актуальность настоящего исследования как в этногеографическом, так и в смысловом аспектах.

Историография

Общие черты церковно-общественных отношений позднесоветского периода рассматривались в разных контекстах в современной отечественной и зарубежной историографии [Колмакова, 2017; Колодный и др., 2010; Наука о религии, 2015; Смолкин, 2021; Элбакян, 2011; Powell, 1991]. Собственно украинское измерение «возвращения» религии в общественно-политическое пространство позднесоветского периода активно осмысливается религиоведами и учеными современной Украины в связи с возрастающей поляризацией в религиозном вопросе после событий 2014 г. (см.: [Бокоч, 2021, 2]). Среди исследований современных украинских авторов в контексте проблемы общественного измерения бытия религии в конце 1980-х гг. особый интерес представляют работы О. Киселева [Кисельов, 2016] и Е. Панич [Панич, 2015]. Важные теоретические разработки советской модели секуляризации содержатся в работах Д. Узланера [Узланер, 2010] и В. Курилова [Курилов, 2022]. Однако в целом приходится констатировать отсутствие предметных работ, посвященных анализу взаимоотношения духовенства и светского общества позднесоветского периода в контексте теории секуляризации. В существующих исследованиях указанная проблема рассматривается в общеполитическом, институциональном или же идеологическом контекстах [Шкаровский, 2010, 398–410; Наука о религии, 2015; Смолкин, 2021, 469–487].

Методология

В основе методологического подхода, использованного автором, лежит предложенная М. Фуко теория археологического анализа дискурса. Под дискурсом мы будем понимать «совокупность высказываний, подчиняющихся одной и той же системе формирования» [Фуко, 2020, 206]. Такое понимание дискурса имеет два важных методологических следствия. Во-первых, в центре анализа находятся не собственно вербальные формы и структуры, а именно практики их формирования, которые впоследствии и определяют направления развития дискурса.

Во-вторых, мы стремимся по мере возможности уйти от ссылок на субъективный характер дискурса, от углубления в мотивы субъектов и контекст. Это связано с определенными аксиологическими вызовами, поскольку с точки зрения присутствующих субъективностей речь идет о столкновении представителей светского мира и мира веры. Если ставить этот фактор во главу угла, то нам придется постоянно обращаться более к контексту, чем собственно к дискурсу, прибегать к оценкам, интерполяциям. И вместо определения того, что было сказано, нам придется говорить о том, что было недосказано или что имелось в виду с точки зрения субъекта действия. Однако дискурс существует отдельно от намерений субъекта. Мотивы и контекст определяют облик говорящего, однако мало говорят о тех последствиях, которые будут иметь его высказывания, облеченные в конкретную форму и произнесенные в конкретных обстоятельствах. Именно поэтому, чтобы страх мнимых обвинений не толкал нас, по выражению М. Фуко, «отвечать в терминах сознания, когда вам говорят о практике, о ее условиях, о ее правилах» [Фуко, 2020, 370], мы стремимся рассматривать формировавшийся во второй половине 1980-х гг. секулярный дискурс не как вербальную форму выражения намерений и мотивов православного духовенства и светской интеллигенции УССР, а как определенную систему практик и отношений, определяющую облик православия в общественной мысли и сложившуюся в относительной самостоятельности от мотивов и намерений субъектов дискурса.

Основная часть

Гражданские ценности как инструмент секуляризации церковного нарратива

Светская интеллигенция переживала «возвращение» гуманистических идеалов в общественную сферу как одно из важнейших свидетельств перестройки в государстве. Это мыслилось «современным возрождением в духовной жизни человека». С точки зрения секулярного сознания речь шла о возрождении «внеконфессиональных», «универсальных» ценностей, которые принадлежат не только христианам, а являются по сути системой светской нравственности [Никодим Руснак, 1989, 15]. «Сегодня большой спрос на мораль, доброту, милосердие, потому что именно их у нас, возможно, самый большой дефицит», — писал один из атеистических авторов, отмечая при этом, что в данной сфере «Церковь занимает достойное место в обществе и общественной мысли» [Еришев, 1989, 28]. Рефреном диалога светского общества с Церковью была мысль о том, что «разница в мировоззренческих убеждениях не должна разделять людей линией фронта — всех нас объединяет искреннее исповедание вечных человеческих истин» [Макарий Свистун, 1989, 15]. Такой подход в рамках общественно-политических процессов, где существует право на свободу мысли и плюрализм мнений, где нет понятия абсолютной истины, следует признать вполне обоснованным. Учитывая отсутствие сколько-нибудь значимого опыта коммуникации представителей светской журналистики с духовенством, очевидно, что речь шла именно о построении знакомой для первой светской модели взаимодействия. При этом данная модель формирования дискурса о Церкви опиралась на достаточно

упрощенные представления о церковной жизни и мировоззрении верующих, которые были характерны для советского идеологического нарратива. С этой точки зрения «универсальные» ценности мыслились как абсолютно свободные от какого-либо влияния Церкви. Речь шла о постулировании вполне конкретной дистанции между этическими универсалиями, которые светская интеллигенция видела основой «современного возрождения в духовной жизни», и христианским наследием в духовной культуре. Это дистанцирование Церкви от «универсальной этики», которое пронизывало дискурс взаимодействия светского общества и верующих во второй половине 1980-х гг., было одним из основополагающих принципов диалога между ними. Речь не идет о злонамеренности одной из сторон. Мы говорим о практиках, которые определяли содержание дискурса. Причиной такого «нежелания» со стороны светской интеллигенции увидеть христианские мотивы универсальных ценностей было не стремление «унизить» Церковь, а скорее отсутствие иной модели формирования общественного этического дискурса. Для советской атеистической интеллигенции понятия «церковности», «христианского» были наполнены слишком очевидными отрицательными коннотациями и оценками. Такая дискурсивная практика, по всей видимости, вынуждала и духовенство весьма осторожно относиться к собственно христианскому содержанию «универсальных ценностей».

При анализе появившихся в это время интервью светских журналистов с православными иерархами бросается в глаза одна важная деталь. В разговоре о роли Церкви в общественной жизни практически отсутствовали вопросы о собственно религиозных ценностных ресурсах. «Какой вклад в перестройку делает Церковь?» [За єдність і перебудову, 1989, 21] — спрашивали журналисты у Патриаршего Экзарха Украины. Такая постановка вопроса предполагала уже заданные рамки ответа, ограничивавшиеся самим понятием «перестройка». Такими рамками сразу же сужались возможности разговора о широком пространстве взаимодействия Церкви и общества. Однозначность понятия «перестройка» требовала соответствующей узости разговора. Попытка донести важность собственно церковного служения, христианского измерения участия верующих людей в общественных проблемах затушевывалась приглашением говорить именно о политических реалиях. Таким образом, активное употребление политизированных понятий в дискурсе, который вербализировал взаимоотношения Церкви и общества, определяло достаточно узкие рамки для возможности услышать голос церковного мировоззрения. Причиной формирования данной практики можно считать слишком большой градус политического накала в обществе и отсутствие элементарного знакомства с церковной терминологией у светской интеллигенции, восприятия Церкви исключительно как идеологического института.

Со стороны духовенства мы видим стремление использовать благоприятные обстоятельства демократизации для возвращения Церкви в общественную жизнь в качестве авторитетного нравственного института. И в этом контексте мысль о том, что православие отстаивает универсальные ценности, поддерживалась. Так, митрополит Львовский и Дрогобычский Никодим вторил своему интервьюеру: «Церковь никак не может претендовать на то, что именно она положила начало благотворительности. Она просто поддержала древние народные традиции и дальше развила их» [Никодим Руснак, 1989, 15]. Очевидно, что подобный акцент на универсальности исповедуемых ценностей, их глубинной связи со светской средой мотивировался необходимостью показать «безопасность» Церкви для светского общества, обозначить своего рода «нормальность» присутствия верующих в публичном пространстве. Эта мысль подкреплялась отсылками к признанным моральным авторитетам других конфессий. С этой целью митр. Никодим вспомнил приезд в Советский Союз матери Терезы и благотворительную деятельность баптистских сестер милосердия в московских больницах [Никодим Руснак, 1989, 17].

Обоснованность такого подхода к формированию дискурса о Церкви становится понятной из интервью другого украинского иерарха — архиепископа Ивано-Франковского и Коломыйского Макария. Владыка, в частности, упоминая мать Терезу,

заметил: «Ни на йоту не приуменьшая высоты благородства этих людей, скажу: жаль только, что наша пресса делает паблисити лишь для западных монахов. А разве у нас нет самоотверженных служителей церкви, готовых отдать всю доброту своей души ближнему, который страдает?» [Макарий Свистун, 1989, 16]. Как видим, нравственный вакуум общественной жизни в конце 1980-х гг. на Украине начал заполняться «внешними» авторитетами и «универсальными» ценностями. Это заставляло духовенство делать акцент в своей деятельности на всеобщий характер исповедуемых ценностей, представлять православие более в форме национальной или традиционной идеологии, нежели евангельского благовестия. Вместе с этим более рельефно обозначался антагонизм светского общества по отношению к традиционному церковному пониманию духовной жизни, чуждому политического контекста и лишь косвенно связанному с культурной сферой. Последняя мысль вполне осознавалась духовенством. Архиепископ Макарий в своем интервью указывал: «Мы можем, конечно, не соглашаться друг с другом в определениях. Духовность означает, безусловно, интеллигентность, достойное воспитание, хорошее образование, приятный характер. Но для нас, религиозных людей, это, прежде всего, — просветление Духом, связь с Верховным Абсолютом, — мера духовности зависит от того, насколько далеко стоит человек от Него» [Макарий Свистун, 1989, 15]. Подобно и митр. Филарет, Патриарший Экзарх Украины, в разговоре со светским корреспондентом обращал внимание на то, что «вера может быть разной: религиозной или верой в какие-то другие высокие идеалы», но именно религиозная вера является основой христианской жизни [Жити надією, 1990, 21].

Как видим, православное духовенство хотя и вынуждено было «вклинивать» церковный нарратив в светскую риторику, понятную для общества, однако вполне осознавало необходимость обозначения определенной дистанции между светским и собственно христианским пониманием отдельных этических категорий. Так проявлялась своего рода «конкуренция» смыслов в дискурсивной практике.

Однако со стороны светского общества указанный мотив «конкуренции» смыслов, очевидно, воспринимался как неудобный разрыв дискурса. Интеллигенция пыталась сгладить подобные разрывы, чтобы не «травмировать» аудиторию. Так, в общении с митр. Никодимом, когда владыка говорил о поступках «глубоко верующих христиан», интервьюер, словно парируя его мысль о мотивах добродетельных поступков, подчеркивал: «Действиями этих людей, думаю, прежде всего руководили чувства гражданина, человеческое движение души, духовный долг» [Никодим Руснак, 1989, 19]. Очевидно, именно в этом столкновении собственно христианской нравственной максимы и секулярно ориентированного запроса общества на универсальную мораль и традиционализм в его политико-идеологическом контексте, со всей ясностью обозначалось расхождение между Церковью как Телом Христовым и ее секулярным образом одной из хранилищ универсальных или иных гражданских ценностей. С точки зрения дискурса можно утверждать, что светскую интеллигенцию не столько беспокоило идейное содержание указанного диссонанса, сколько именно его форма — разрыва, несстыковки, конкуренции. Поэтому в общественном дискурсе светская интеллигенция пыталась заменить мотив конкуренции мотивом комплементарности: церковное и светское понимания отдельных этических категорий представлялись не как антагонистические или несводимые друг к другу, а как разные стороны одной этической универсалии.

Церковь и запросы общества

В диалоге с Церковью со стороны украинского позднесоветского общества выдвигались вполне конкретные запросы на участие в благотворительной деятельности, поддержании нравственности. Их смысл заключался в том, что Церковь призвана возместить «многолетний дефицит человечности» в светском обществе. В этом контексте украинские иерархи подчеркивали, что «перестройка общественной жизни <...> создает такие условия, когда все люди, в том числе и верующие, могут принять

активное участие в решении самых сложных и насущных проблем нашей жизни» [Никодим Руснак, 1989, 16]. Таким образом, с одной стороны, обосновывалась активная гражданская позиция членов Церкви, а с другой, декларировалась солидарность с нарастающим в обществе стремлением активного обновления жизненных условий. При этом характерно, что в рассматриваемом дискурсе собственно «перестройка» представлялась духовенством как некие рамки, контекст, сам по себе лишенный целевого смысла. Если светская интеллигенция задавалась вопросом о том, «какой вклад в перестройку делает Церковь» [За єдність і перебудову, 1989, 21], то церковные деятели пытались осмыслить, какие возможности предоставляет перестройка для церковной деятельности. «Да, Церковь принимает перестройку, и в этом ни у кого не должно быть сомнения», — писал один из священнослужителей Украинского Экзархата. Но тут же уточнял: «Она принимает ее не как экономическую концепцию, не как политическую доктрину, а как концепцию христианской этики» [Чобич, 1990, 25]. Очевидно, именно в контексте борьбы с политизацией церковной деятельности в общественном мнении духовенство стремилось максимально облекчить присутствие Церкви в обществе в формы гуманитарной и культурной активности. Так, митрополит Львовский и Дрогобычский Никодим заявлял, что «призванием» новооткрытых женских монастырей «будет, прежде всего, помогать страждущим» [Никодим Руснак, 1989, 17]. С точки зрения собственно церковной жизни в указанной позиции в некотором смысле умалялась христианская сторона монашеского служения — молитва за весь мир. Однако в контексте рассматриваемого дискурса мы видим, что такой акцент определялся именно особенностями практики: гуманитаризация церковной деятельности как ответ на очевидные стремления ее политизации.

В связи с тысячелетним юбилеем Крещения Руси отечественная христианская история осмыслялась украинской интеллигенцией в достаточно однозначном гражданско-государственном контексте. Религия преподносилась именно как фактор развития государственности, иные контексты опускались. Примечательно, что корреспондент журнала «Киев» в беседе с епископом Переяславским Палладием говорил о тысячелетнем юбилее начала «государственного христианства на Руси» [Творити добро, 1988, 109]. Попытки представить христианство в качестве одного из элементов государственной или национальной идеологии развивались интервьюером на протяжении всей беседы. Так, в вопросе о реставрации храма св. Параскевы в Чернигове главный акцент был сделан на то, что это свидетельство обособления национальной культуры от византийского влияния, развития самобытного народного гения. Журналиста также интересовала роль православия в борьбе с монголо-татарами и западным влиянием. Делался акцент на том, что в рамках религиозного воспитания и христианского мировоззрения в прошлом вырастал «цвет нации». Ставился вопрос об участии духовенства в борьбе за права человека, расширении сотрудничества государства и Церкви [Творити добро, 1988, 110–114]. Центральной темой разговора корреспондента газеты «Вечерний Киев» с Патриаршим Экзархом Украины в сентябре 1989 г. стал «национальный вопрос» в Советском Союзе и роль Русской Православной Церкви в его разрешении. Примечательно, что митр. Филарет признавался: «В этом разговоре я не желаю касаться политики, потому что Церковь в нашей стране, как известно, отделена от государства и находится вне политики». Однако сразу же уточнял: «Но как гражданин своей Родины и церковный деятель не могу молчать...» [В єдності могутність Вітчизни, 1989, 29]. В целом весь контекст беседы сводился к политической тематике, куда именно в этом ракурсе был введен и вопрос о возрождении униатства. В риторике публикации упор делался на такие понятия, как «ослабление» государства, единство «народно-хозяйственного комплекса» Советского Союза, необходимость поднятия «экономического благосостояния» народа, «расцвета национальных культур». Важно отметить, что речь идет о светских изданиях. С точки зрения анализа дискурсивной практики указанные примеры свидетельствуют о фиксации в общественной мысли достаточно «плоской» модели Церкви. Акценты в вопросах журналистов, редакторские правки, которые очевидно предшествовали

публикации материала, в конечном итоге были направлены на то, чтобы в вышедшей статье заставить говорить Церковь на языке обывателя, интересующегося политикой, а не религией. Если для духовенства подобные интервью были возможностью донести до общественности голос обеспокоенности, сопереживания, духовный взгляд на происходящие изменения, то жесткие рамки дискурсивной практики, которая в конечном итоге формировала вербализованный облик диалога, доносили до читателя лишь те мысли и в том контексте, который был интересен с точки зрения политических оценок происходящего. В таком изложении мотивы духовенства оставались за гранью вербальных структур и могли считываться лишь в качестве общего контекста и только теми, кто был знаком с реалиями жизни Церкви как выразительницы евангельского благовестия.

Ввиду особенностей времени светская интеллигенция достаточно остро ставила перед Церковью вопрос о поиске «правды». «Наступило время „жаждущих правды“», — говорил корреспондент журнала «Киев» в беседе с украинским иерархом, и далее ставил вопрос о качествах «человека будущего», соотнося его образ с евангельским призывом «быть совершенными» [Творити добро, 1988, 114]. Сама риторика, наполненная евангельскими образами, свидетельствовала о стремлении ввести библейский нарратив в контекст общественно-политических процессов. Собственно церковные проблемы абсолютной истины и духовной жизни представлялись всего лишь как пройденный этап развития богословской мысли, отвлеченные идеи, не пересекающиеся с реальностью. Евангельская этика, напротив, становилась вполне конкретной и приземленной частью программы перестройки общества, монтировалась в секулярный образ общественного блага. При этом духовенство, нужно сказать, искренне поддерживало светлые ожидания от будущего. Митрополит Филарет, Экзарх Украины, в ответ на сомнения корреспондента по поводу торжества добра, утверждал, что хотя рай в полном смысле этого слова на земле построить невозможно, «однако можно построить такую жизнь, в которой человек будет чувствовать себя комфортно. <...> То есть на земле можно построить относительное Царство Божье» [Жити надією, 1990, 21]. Владыка Палладий определенно подтверждал, что он полагает «большие» надежды на современные изменения и верит, что наступило время «жаждущих правды» [Творити добро, 1988, 114]. Очевидно, что правда в евангельском контексте отличается от правды и допустимых средств ее достижения в контексте светском. Понимание дискурса не просто как вербальных структур, которые передают заложенный в них субъектом смысл, а как системы практик, определяющих содержание безотносительно намерений и мотивов говорящего, ставит вопрос о том, в каком контексте воспринимались указанные слова читательской аудиторией. Очевидно, мы должны говорить о том, что самые искренние мотивы духовенства далеко не всегда корректно представлялись в рамках светского дискурса.

Один из наиболее значимых запросов со стороны общества был связан с кризисом института семьи. Как и в остальных сферах, в данном вопросе светской интеллигенцией предлагался вполне определенный формат деятельности для Церкви. «Время такое, что не все христианские предупреждения срабатывают» [Макарій Свистун, 1989, 17], — отмечала журналист в беседе с архиеп. Макарием. И далее указывала, что причина кризиса — отнюдь не в отсутствии собственно церковного влияния, поскольку кризис семьи касается и тех стран, где не было отделения Церкви от государства. Следовательно, собственно церковные средства разрешения проблем семьи заранее объявлялись устаревшими и неэффективными. Церкви предлагалось действовать теми средствами, эффективность и необходимость которых определена обществом.

С проблемой кризиса семьи тесно связана и проблема молодого поколения, которое, по мысли украинской позднесоветской интеллигенции, потеряло нравственные и культурные ориентиры. В этом смысле духовенству предлагалось принять участие в восстановлении национальных традиций, пропаганде отечественного культурного наследия перед лицом его обесценивания и заинтересованности «экзотическими» течениями, идеями и культурами [Макарій Свистун, 1989, 18].

Формат взаимодействия общества и Церкви в новых реалиях постепенного демонтажа тоталитарной идеологии на Украине закладывался в условиях острого кризиса общественной жизни и беспрецедентных надежд на социальные трансформации. В этих условиях духовенство естественным образом поддерживало благие начинания и преобразования, во многом шло навстречу ожиданиям общества. Стремление поддержать общественные трансформации, вызванные перестройкой, и связанный с этим гражданский энтузиазм духовенства не были безусловным препятствием для сохранения внутренней цельности церковной жизни. В усилиях реализовать себя как граждан и патриотов, в «поддержке украинской национально-традиционной культуры» духовенство апеллировало к историческому опыту: «Церковь в наши дни, как и всегда было, призвана поддержать и донести к сознанию людей всю ценность исторических приобретений украинского народа; более того, должна стать просветительно-культурным центром» [Чобич, 1990, 26]. Однако, как было показано выше, смысл, который вкладывался в понятие «традиционной культуры» духовенством и светской интеллигенцией, весьма отличался. Если для православного духовенства традиционализм в украинском историческом контексте имел однозначную конфессиональную или хотя бы христианскую основу, то светское сообщество настаивало на «внеконфессиональных» и «универсальных», в смысле нерелигиозных, ценностях. Такое несовпадение смыслов способствовало смещению акцентов. В рассматриваемом дискурсе, который формировался в рамках светского общественного мнения, акценты смещались с его номинативно-смысловых объектов на глагольно-деятельные. Иными словами, если духовенство стремилось больше обращать внимание на смысл, содержание деятельности Церкви, то дискурсивные практики секулярного контекста в конечном итоге смещали фокус на необходимость деятельного участия в решении проблем общества, оставляя на периферии вопрос о собственно церковном понимании смысла и целей такого служения. Звучал призыв к действию, а не к дискуссии о целях и формах. Отсюда и требования гибкости церковной мысли, приспособления ее задач к условиям времени. Ведь если атеистическая интеллигенция признавала, что «нужно преодолеть упрощенное и догматическое объяснение ряда важных положений атеизма, которое сложилось в нашей литературе последних десятилетий, возобновить его истинно гуманистическую сущность» [Єришев, 1989, 26], то вполне «естественным» представлялось и подобное требование к церковному мировоззрению — преодолеть «устаревший догматизм и упрощения» во взглядах на общественную жизнь, встать на рамки гуманистического прогресса в его секулярной форме.

Выводы

Предпринятый анализ дискурса, который вербализировал взаимодействие православного духовенства и украинской светской интеллигенции во второй половине 1980-х гг., позволяет сделать следующие выводы:

- в связи с отсутствием значимого опыта взаимодействия светской интеллигенции и Церкви, а также исторически сложившимися в рамках советского общества традициями восприятия церковного мировоззрения как ущербно узкого, позднесоветское общество сталкивалось с трудностями понимания и принятия религиозного смысла некоторых этических категорий;
- активное употребление политизированных понятий в дискурсе, который вербализировал взаимоотношения Церкви и общества, восприятия Церкви исключительно как идеологического института, определяло достаточно узкие рамки для возможности разъяснения мотивов и смысла церковного служения в обществе;
- в анализируемом дискурсе наблюдалась своего рода «конкуренция» смыслов, когда православное духовенство, вынужденное «вклинивать» церковный нарратив в светскую риторику, понятную для общества, все же в некоторых случаях стремилось обозначить определенную дистанцию между светским и собственно христианским пониманием отдельных этических категорий;

- со стороны светского общества указанный мотив «конкуренции» смыслов воспринимался как неудобный разрыв дискурса. С целью его преодоления «конкуренция» смыслов подменялась их искусственной комплементарностью;
- в контексте борьбы с политизацией церковной деятельности в общественном мнении духовенство стремилось максимально облечь присутствие Церкви в обществе в формы гуманитарной и культурной активности;
- в рассматриваемом дискурсе характерным было смещение акцентов с его номинативно-смысловых объектов на глагольно-деятельные, секулярный контекст в конечном итоге смещал фокус на необходимость деятельного участия в решении проблем общества, оставляя на периферии вопрос о собственно церковном понимании смысла и целей такого служения.

Источники и литература

1. Бокоч (2021) — *Бокоч В. М.* Взаємозв'язок суспільно-політичних і релігійно-церковних трансформацій. Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису. Дис. ... докт. політ. наук: 23.00.02. Одеса, 2021.
2. В єдності могутність Вітчизни (1989) — В єдності могутність Вітчизни (Розмова з Філаретом, Патріаршим Екзархом, митрополитом Київським і Галицьким) // Православний вісник. 1989. № 12. С. 28–29.
3. Єришев (1989) — *Єришев А.* Гуманізм і моральне оновлення суспільства // Людина і світ. 1989. № 11. С. 24–28.
4. Жити надією (1990) — Жити надією. Інтерв'ю з Патріаршим Екзархом України, митрополитом Київським і Галицьким Філаретом // Православний вісник. 1990. № 3. С. 21–22.
5. За єдність (1989) — За єдність і перебудову. З прес-конференції митрополита Філарета, Екзарха України // Православний вісник. 1989. № 8. С. 21–23.
6. Кисельов (2016) — *Кисельов О.* Монографія «Культура. Релігія. Атеїзм» як документ часів перебудови // Історія релігій в Україні: Науковий щорічник. 2016. № 2–3. С. 43–50.
7. Колмакова (2017) — *Колмакова М. В.* Направления исследований религиозного сектантства в трудах советских ученых 60–80-х гг. XX в.: Дис. ... канд. филос. наук: 09.00.14. СПб., 2017.
8. Колодный и др. (2010) — *Колодный А. Н., Филипович Л. А., Яроцкий П. Л.* Религиоведение Украины в советское время // Вопросы религии и религиоведения. Религиоведение Украины. Ч. I: Феномен советского религиоведения: украинский контекст / Коллект. работа. Под ред. А. Колодного, Л. Филипович, В. Шмидта и П. Яроцкого. М., 2010. С. 9–21.
9. Курилов (2022) — *Курилов В. А.* Советская модель секуляризации: политическое и правовое регулирование свободы совести в СССР (вторая половина XX века). СПб.: Изд-во РХГА, 2022.
10. Макарий Свистун (1989) — *Макарий, архієпископ Івано-Франківський та Коломийський, Герасим'юк О.* Благословен, хто любить // Людина і світ. 1989. № 8. С. 15–19.
11. Наука о религии (2015) — «Наука о религии», «Научный атеизм», «Религиоведение»: актуальные проблемы научного изучения религии в России XX — начала XXI в.: коллективная монография / К. М. Антонов [и др.]: [науч. ред.: К. М. Антонов, С. А. Воронцов]; Православный Свято-Тихоновский гуманитарный ун-т. 2-е изд. М.: Изд-во ПСТГУ, 2015.
12. Никодим Руснак (1989) — *Никодим, митрополит Львівський та Дрогобицький, Гулько Я.* Милосердя // Людина і світ. 1989. № 10. С. 15–20.
13. Панич (2015) — *Панич О.* Науковий атеїзм як культурна система // Українське релігієзнавство. 2015. № 76. С. 21–35.
14. Смолкин (2021) — *Смолкин В.* Свято место пусто не бывает. История советского атеизма. М.: Новое литературное обозрение, 2021.
15. Творити добро (1988) — Творити добро, шукати істину // Київ. 1988. № 9. С. 109–114.

16. Узланер (2010) — *Узланер Д. А.* Советская модель секуляризации // Социологические исследования. 2010. № 6. С. 62–69.
17. Фуко (2020) — *Фуко М.* Археология знания / Пер. с фр. М. Б. Раковой, А. Ю. Серебрянниковой; вступ. ст. А. С. Колесникова. Изд. 3-е, стер. СПб.: ИЦ «Гуманитарная академия», 2020.
18. Чобич (1990) — *Чобич С. І* Церкви торкнулася перебудова // Православний вісник. 1990. № 2. С. 25–26.
19. Шкаровский (2010) — *Шкаровский М. В.* Русская Православная Церковь в XX веке. Москва: Вече; Лепта, 2010.
20. Элбакян (2011) — *Элбакян Е. С.* Феномен советского религиоведения // Религиоведение. 2011. № 3. С. 141–162.
21. Ювілейний збірник (1989) — Ювілейний збірник праць Наукового Конгресу у 1000-ліття Хрищення Руси-України. Мюнхен, 1988/1989.
22. Powell (1991) — *Powell D. E.* The revival of Religion // Current History. 1991. Vol. 90. P. 328–332.