

Міністерство освіти і науки України
Національний університет “Києво-Могилянська академія”
Факультет гуманітарних наук
Кафедра історії

Кваліфікаційна робота

Освітній рівень – бакалавр

на тему: «Антирелігійна пропаганда на шпальтах журналів «Безвірник»
та «Безбожник у станка»: стратегії переконання (1929–1931)»

Виконала: студентка 4-го року навчання,
спеціальності: 032 «Історія та археологія»

Освітньо-наукової програми «Історія»

Руденко Анастасія Юріївна

Науковий керівник: Шліхта Наталя Василівна,

PhD, кандидатка історичних наук, професорка

Рецензент: Бажан Олег Григорович, кандидат історичних наук

Кваліфікаційна робота

захищена з оцінкою _____

Секретар ЕК _____

“ _____ ” _____ 2026 р.

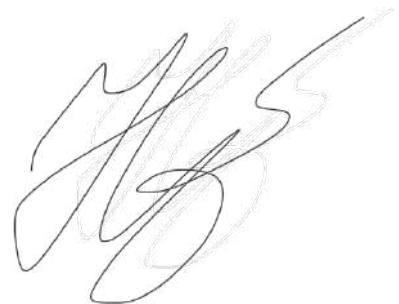
Київ – 2026

Декларація академічної доброчесності

студентки НаУКМА

Я, Руденко Анастасія Юріївна, студентка 4 р. н. факультету гуманітарних наук, спеціальності: 032 “Історія та археологія” адреса електронної пошти: an.rudenko@ukma.edu.ua підтверджую, що написана мною кваліфікаційна робота на тему «Антирелігійна пропаганда на шпальтах журналів «Безвірник» та «Безбожник у станка»: стратегії переконання (1929–1931)» відповідає вимогам академічної доброчесності та не містить порушень, передбачених пунктами 3.1.1- 3.1.6 Положення про академічну доброчесність здобувачів НаУКМА від 07.03.2018 року, зі змістом якого ознайомлена;

- підтверджую, що надана мною електронна версія роботи є остаточною і готовою до перевірки;
- згодна на перевірку моєї роботи на відповідність критеріям академічної доброчесності, у будь-який спосіб, у тому числі порівняння змісту роботи та формування звіту подібності за допомогою електронної системи Unichек.
- даю згоду на архівування моєї роботи в репозитаріях та базах даних університету для порівняння цієї та майбутніх робіт.



АНОТАЦІЯ

кваліфікаційної роботи

Тема: «Антирелігійна пропаганда на шпальтах журналів «Безвірник» та «Безбожник у станка»: стратегії переконання (1929–1931)»

Автор: Руденко Анастасія Юріївна, студентка 4-го р. н. першого (бакалаврського) рівня вищої освіти, спеціальності 032 «Історія та археологія» освітньої програми «Історія»

Науковий керівник: Шліхта Наталя Василівна, PhD, кандидатка історичних наук, професорка

Захищена: " ____ " _____ 2026 р.

Короткий зміст роботи:

Кваліфікаційна робота є порівняльним дослідженням стратегій радянської антирелігійної пропаганди на матеріалі двох видань: всесоюзного «Безбожника у станка» та українського «Безвірника», за 1929–1931 рр. Мета роботи – з'ясувати, як через ці журнали пропаганда намагалася конструювати альтернативний матеріалістичний світогляд і якими стратегіями здійснювалося функціональне заміщення релігії. Джерельну базу дослідження становлять матеріали обох видань зазначеного періоду, залучені за принципом тематичної відповідності та порівняльного зіставлення.

В історіографії 1920–1930-ті роки усталено характеризуються як доба «войовничого атеїзму», тоді як «науковий атеїзм» пов'язується з правлінням Хрущова. Ця робота ставить під сумнів таке розмежування. Аналіз матеріалів журналів кінця 1920-х – початку 1930-х рр. показує, що вже тоді антирелігійна пропаганда активно виробляла ті методологічні підходи, які за Хрущова систематизують й інституалізують. Таким чином, ця робота є

спробою переосмислення історіографічного поділу на «войовничий» і «науковий» атеїзм.

У першому розділі розглянуто ідеологічні та інституційні засади радянського «наукового атеїзму» і роль преси як інструменту ідеологічного впливу, а також специфіка «Безвірника» порівняно з всесоюзним аналогом. В українському виданні класова антирелігійна схема доповнювалась антинаціоналістичним дискурсом через конструювання образу Української автокефальної православної церкви як організації, де релігійна і «буржуазно-націоналістична» небезпека були ідеологічно нероздільні. Другий розділ присвячений використанню науки як ідеологічної зброї. Природничі та біологічні науки складали цілісну матеріалістичну картину світу, де для релігії не залишалось жодного місця. Третій розділ досліджує, як антирелігійна пропаганда вписувалась у радянський модернізаційний проєкт: через несумісність церковного календаря з виробничим темпом, конструювання радянських обрядових альтернатив, образ жінки як об'єкта мобілізації на потреби індустріалізації та формування «нового покоління» через школу та позашкільні гуртки.

У результаті дослідження встановлено, що головним парадоксом радянського антирелігійного проєкту є його невідворотне відтворення форм, проти яких він боровся: нові ритуали замість старих, новий пантеон «святих» у безвірницькому календарі, обіцянка земного спасіння через науку замість небесного. Прагнучи замінити релігію, пропаганда відтворювала її структуру і відбирала її функції.

Зміст

Вступ.....	2.
Розділ 1. Ідеологічні та інституційні засади радянської антирелігійної пропаганди.....	9.
1.1. Ідеологія проти релігії в СРСР: несумісність світоглядів.....	9.
1.2. Преса – основний інструмент формування радянської «пропагандистської держави».....	13.
1.3. Постанови антирелігійної преси. Специфіка української антирелігійної періодики.....	17.
Розділ 2. Наука замість релігії.....	24.
2.1. «Наукою по природі».....	24.
2.2. «Наукою по людині».....	31.
Розділ 3. Радянський модернізаційний проєкт проти релігії.....	41.
3.1. Релігія як гальмо модернізації.....	41.
3.2. Образ жінки.....	55.
3.3. Виховання безвірника: діти як основа радянського проєкту.....	58.
Висновки.....	69.
Список використаних джерел та літератури.....	71.
Додатки.....	79.

Вступ

Боротьба проти релігії та Церкви стала однією з центральних складових ідеологічної та практичної політики більшовиків після захоплення ними влади у 1917 році. Нова влада розглядала релігію та духовенство як принципового світоглядного і політичного опонента, який не лише гальмував поширення комуністичних ідей серед народних мас, але й унеможлилював формування «нової радянської людини»¹. Тому уже невдовзі після революційних подій розпочалася масштабна антирелігійна кампанія, метою якої було витіснити релігію та вплив Церкви з усіх сфер суспільного життя. Особливого розмаху кампанія набула наприкінці 1920-х років. 1929 рік був роком «великого зламу» на всіх «фронтах соціалістичного будівництва»², включаючи і такий важливий для більшовиків «релігійний фронт». Саме з цього року наступ на релігію перетворився на безпрецедентний за розмахом ідеологічний рух за участі всього державного апарату під керівництвом правлячої комуністичної партії.

У більшості досліджень антирелігійна кампанія кінця 1920-х–1930-х рр. розглядається переважно в інституційному та правовому вимірах: закриття церков, репресії проти духовенства, законодавче обмеження релігійних організацій. Пропаганда при цьому нерідко бачиться як допоміжний інструмент антирелігійних переслідувань. А між тим, саме вона була найамбітнішою частиною радянського проєкту, що мав не лише критикувати релігію, але й формувати альтернативну систему поглядів і цінностей. Ця робота є спробою дослідити, як саме це заміщення здійснювалося на рівні конкретних пропагандистських стратегій.

Матеріалом для аналізу слугують два антирелігійні журнали: всесоюзний «Безбожник у станка» і український «Безвірник». Залучення обох видань дозволяє побачити картину повніше: спільні пропагандистські

¹ Шліхта Н. В. Історія радянського суспільства: Курс лекцій. 2-ге вид., перероб. і доп. Харків, 2015. С. 34.

² Сталин И. В. Год великого перелома. К XII годовщине Октября. 3 ноября 1929 г. *Правда*. 1929. № 259. 7 ноября. Сталин И. В. Соч. Т. 12. М., 1955. С. 118.

стратегії окреслюють загальну ідеологічну логіку, а відмінності між ними вказують на місця, де ця логіка зіштовхувалася з конкретними регіональними умовами. Спроба дослідити радянську антирелігійну пропаганду не лише як частину політичної кампанії, а як цілісну систему конструювання нового світогляду і зумовлює **актуальність** цієї роботи.

Мета роботи – дослідити стратегії радянської антирелігійної пропаганди кінця 1920-х – початку 1930-х рр. на матеріалі журналів «Безвірник» та «Безбожник у станка» та виявити, як через ці видання пропаганда намагалася конструювати альтернативний світогляд.

Для досягнення мети потрібно виконати наступні **дослідницькі завдання**:

- Розкрити ідеологічні та інституційні засади радянської антирелігійної пропаганди, визначити роль преси як основного інструменту ідеологічного впливу та виявити специфіку українського журналу «Безвірник» порівняно з всесоюзним «Безбожником у станка»;
- Проаналізувати стратегії використання науки в антирелігійній пропаганді обох видань як інструменту критики релігії і формування альтернативного світогляду;
- Дослідити антирелігійну пропаганду обох видань у контексті радянського модернізаційного проєкту та виявити механізми конструювання нової радянської сакральності через заміщення релігійних інститутів, обрядів і просторів.

Об’єктом дослідження є радянська антирелігійна пропаганда кінця 1920-х – початку 1930-х рр. як складова радянського проєкту конструювання «нової людини».

Предмет дослідження – пропагандистські стратегії та наративи антирелігійного змісту, що транслиювалися через журнали «Безвірник» і «Безбожник у станка» у 1929–1931 рр.

В основі **методологічної бази** дослідження порівняльно-історичний метод. Зіставлення «Безвірника» і «Безбожника у станка» в межах спільних

тематичних блоків та одного періоду дозволяє виявити як загальні стратегії переконання, так і відмінності, породжені українським контекстом.

Критичний аналіз джерел застосовуються для виокремлення прийомів впливу на аудиторію: підміни понять, навмисного спрощення релігійних позицій, маніпулятивного використання наукових даних, конструювання образу ворога. Контент-аналіз забезпечив систематизацію матеріалів за тематичними блоками і дозволив простежити повторювані образи та аргументаційні схеми в обох виданнях.

З теоретичного боку, дослідження спирається на кілька концептуальних праць. Концепція «пропагандистської держави» Пітера Кенеца³ пояснює, в яких умовах виникли та діяли аналізовані видання. Теза Вікторії Смолкін про функціональне заміщення («святе місце порожнім не буває»)⁴ надає розуміння радянського атеїзму не як секуляризації, а як конкурентної системи значень. Концепція «винайдених традицій» Еріка Гобсбаума⁵ пояснює логіку радянських обрядових альтернатив і те, як нові ритуали використовувалися як інструмент переконання. Залучення праці Лариси Масенко про мову тоталітаризму⁶ дозволяє аналізувати, як мова антирелігійних видань впливала на саму структуру мислення читача.

Хронологічні рамки дослідження охоплюють період з 1929 р. по 1931 р. Нижня хронологічна межа пояснюється прийняттям Закону про релігійні об'єднання від 8 квітня 1929 року, який завершив формування законодавчої бази антирелігійної політики та ознаменував перехід до нового, більш репресивного, етапу боротьби з релігією. Верхня хронологічна межа

³ Kenez P. The Birth of the Propaganda State: Soviet Methods of Mass Mobilization, 1917-1929. Cambridge: Cambridge University Press, 1985. 308 p.

⁴ Smolkin V. A Sacred Space Is Never Empty: A History of Soviet Atheism. Princeton, NJ: Princeton University Press. 2018. 360 p.

⁵ Гобсбаум Е. Вступ: винаходження традицій // Винайдення традиції. Київ, 2005. 488 с.

⁶ Масенко Л. Мова радянського тоталітаризму. Київ: ТОВ «Видавництво «Кліо»». 2017. 239 с.

зумовлена останнім роком виходу «Безбожника у станка», що унеможливило подальше зіставлення двох видань.

Історіографія

Дослідженню антирелігійної пропаганди та особливо політики радянської влади щодо релігії та Церкви в 1920-х–1930-х рр. присвячено чимало праць як вітчизняних, так і зарубіжних дослідників. Однією із ґрунтовних робіт на цю тему є монографія Вікторії Смолкін «Святе місце порожнім не буває. Історія радянського атеїзму» (*A Sacred Space Is Never Empty: A History of Soviet Atheism*, 2018)⁷. Ця праця є першим всеохоплюючим дослідженням, що висвітлює розвиток радянського атеїзму від більшовицької революції 1917 р. до розпаду СРСР у 1991 р. Смолкін демонструє тісний зв'язок радянського атеїзму з комуністичною ідеологією, державною політикою та релігійним життям в СРСР. Авторка аналізує різноманітні аспекти антирелігійної кампанії, зокрема й антирелігійну пропаганду в пресі.

Теоретичне підґрунтя ідеологічного конфлікту між радянською системою і релігією детально розкриває Вільям ван ден Беркен у праці «Ідеологія та атеїзм у Радянському Союзі» (*Ideology and Atheism in the Soviet Union*, 1988)⁸. Дмитро Поспеловський у роботі «Історія марксистсько-ленінського атеїзму і радянської антирелігійної політики» (*A History of Marxist-Leninist Atheism and Soviet Antireligious Policies*, 1987)⁹ висвітлює історію радянського атеїзму як послідовної державної політики – від його марксистського теоретичного підґрунтя до конкретних антирелігійних кампаній.

⁷ Смолкин В. Свято место пусто не бывает: история советского атеизма / пер. з англ. О. Б. Леонтьева. Москва: Новое литературное обозрение, 2021. 511 с.

⁸ Van den Bercken W. P. *Ideology and Atheism in the Soviet Union* / transl. by H. Th. Wake. Berlin; New York : Mouton de Gruyter, 1989. 191 p.

⁹ Pospelovsky D. *A History of Marxist-Leninist Atheism and Soviet Antireligious Policies*. London, 1987. 189 p.

Фундаментальне значення для розуміння культурних механізмів радянської пропаганди має праця Джеффри Брукса «Дякуємо тобі, товаришу Сталіну! Радянська публічна культура від революції до холодної війни» (Thank You, Comrade Stalin! Soviet Public Culture from Revolution to Cold War, 2000)¹⁰, в якій досліджується роль преси та цензури у процесі формування ідеологічного контролю над суспільною свідомістю. Як уже згадано, засадничою для вивчення радянської пропаганди є робота Пітера Кенеца «Народження пропагандистської держави» (The Birth of the Propaganda State, 1985)¹¹.

Особливий інтерес для розуміння процесів створення нової радянської сакральності представляє класична монографія Ніни Туміркин «Ленін жив! Культ Леніна в радянській Росії» (Lenin lives! The Lenin cult in Soviet Russia, 1983)¹², в якій авторка детально аналізує формування та розвиток культу Леніна як альтернативи традиційній релігії. Туміркин демонструє, як більшовики, борючись з релігією, фактично створювали власну сакральну систему з ритуалами, символами та догматами, що відтворювала механізми релігійного поклоніння.

Серед вітчизняних дослідників проблематику антирелігійної політики більшовицького режиму досліджував Володимир Пащенко у монографіях: «Держава і православ'я в Україні: 20–30-ті роки ХХ ст.»¹³; ««Ніч минула, а день наблизився...» Держава і православ'я в Україні 20-ті роки»¹⁴; «Свобода совісті в Україні: міфи і факти 20–30-х років»¹⁵.

¹⁰ Brooks J. Thank You, Comrade Stalin! Soviet Public Culture from Revolution to Cold War. Princeton: Princeton University Press, 2000. 319 p.

¹¹ Kenez P. The Birth of the Propaganda State: Soviet Methods of Mass Mobilization, 1917-1929. Cambridge: Cambridge University Press, 1985. 308 p.

¹² Tumarkin, N. Lenin lives! : the Lenin cult in Soviet Russia. Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1997. 337 p.

¹³ Пащенко В. О. Держава і православ'я в Україні: 20-30-ті роки ХХ ст. К., 1993. 179 с.

¹⁴ Пащенко В. О. «Ніч минула, а день наблизився...» Держава і православ'я в Україні 20-ті роки. Київ, 1994. 170 с.

¹⁵ Пащенко В. О. Свобода совісті в Україні: міфи і факти 20-30-х рр. К., 1994. 250 с.

Чимало робіт на тему антирелігійної кампанії 1920-х років присвятила Алла Киридон. Однією із центральних тем монографії «Держава – церква – суспільство: інверсна трансформація в Україні»¹⁶ є боротьба за вплив на суспільні процеси, яку вела радянська влада, намагаючись витіснити традиційну роль релігії та підпорядкувати її державній ідеології.

Спеціалізованому дослідженню Спілки войовничих безвірників України присвячена дисертація Лариси Дудки «Спілка войовничих безвірників в антирелігійній пропаганді в Україні (20-ті–40-ві роки ХХ ст.)»¹⁷, в якій детально проаналізовано організаційну структуру та пропагандистську діяльність цієї організації, зокрема й журналу «Безвірник».

Джерельну базу дослідження становлять матеріали двох антирелігійних журналів: українського «Безвірника» (виходив у 1925–1935 рр.) та всесоюзного «Безбожника у станка» (виходив у 1923–1931 рр.) за період з 1929 р. по 1931 р. Вони містять різні жанри антирелігійної публіцистики: програмні статті, науково-популярні матеріали, критичні огляди, методичні розробки та агітаційні матеріали, а також ілюстрації і фотодокументи.

Порівняльний характер дослідження зумовив принцип добору джерел. До аналізу залучалися статті з обох видань, що стосувалися одних і тих самих тем: природничо-наукова аргументація проти релігії, зображення жінки, антирелігійне виховання дитини, колективізація, індустріалізація тощо. Це дозволяє простежити як спільні пропагандистські стратегії, так і відмінності, зумовлені українським контекстом.

Структура роботи зумовлена її метою та дослідницькими завданнями. Робота складається з трьох розділів, висновків та списку використаних джерел і літератури. Перший розділ висвітлює теоретичне та інституційне підґрунтя радянської антирелігійної пропаганди, формування цензурного

¹⁶ Киридон А. М. Держава – церква – суспільство: інверсна трансформація в Україні: Монографія. Рівне: РІС КСУ, 2011. 216 с.

¹⁷ Дудка Л. О. Спілка войовничих безвірників в антирелігійній пропаганді в Україні (20-ті-40-ві роки ХХ ст.) : дисертація. Київ, 2005. 257 с.

апарату та специфіку «Безвірника» порівняно з «Безбожником у станка». Другий розділ присвячено аналізу пропагандистського використання природничих і біологічних наук для дискредитації релігії та конструювання матеріалістичного світогляду. У третьому розділі досліджено, як антирелігійна пропаганда вписувалася в радянський модернізаційний проєкт через заміщення релігійних обрядів, свят і просторів, а також через перевиховання жінки і дитини.

Розділ 1. Ідеологічні та інституційні засади радянської антирелігійної пропаганди

У цьому розділі розглянуто теоретичне та інституційне підґрунтя виникнення радянської антирелігійної пропаганди, без якого подалі буде неможливо інтерпретувати матеріал аналізованих видань. Аби досягнути поставлених завдань, потрібно окремо розглянути такі аспекти: по-перше, ідеологічні підстави конфлікту між радянською системою і релігією та природу радянського «наукового атеїзму»; по-друге, роль преси як головного інструменту «пропагандистської держави» і механізми цензурного контролю; по-третє, процес постання антирелігійної періодики та специфіку українського контексту, що визначила принципові відмінності «Безвірника» від його всесоюзних аналогів, зокрема й «Безбожника у станка».

1.1. Ідеологія проти релігії в СРСР: несумісність світоглядів

Радянська комуністична ідеологія була не просто соціальною системою чи політичною програмою¹⁸. Вона претендувала бути повним і всебічним поясненням реальності: давати відповіді не лише на питання про устрій держави чи економіки, а й на питання про сенс історії, природу людини, критерії правильного і неправильного¹⁹. Вільям ван ден Беркен визначає Радянський Союз як «ідеологічну монокультуру» – систему, що не визнає жодної паралельної системи цінностей і претендує охопити всі сфери людського досвіду без винятку²⁰. Саме це тотальне охоплення і робила конфлікт із релігією неминучим: релігія є паралельним важелем впливу на людину, що формує свою систему цінностей. Навіть Церква, що декларувала повну політичну лояльність, залишалася загрозою – не через потенційний відкритий спротив, а через сам факт існування альтернативного світогляду²¹.

¹⁸ Смолкин В. Свято место пусто не бывает: история советского атеизма. Москва, 2021. С. 25.

¹⁹ Van den Bercken W. P. Ideology and Atheism in the Soviet Union / transl. by H. Th. Wake. Berlin; New York : Mouton de Gruyter, 1989. P. 20-21.

²⁰ Там само. P. 8-11.

²¹ Там само. P. 11-12.

Ідеологія, що претендує на повний контроль над свідомістю людини, не може терпіти поруч із собою іншого джерела морального авторитету. Таким чином, атеїзм, яким він постає в радянській системі, є практичною необхідністю ідеології²².

Теоретичне підґрунтя для цього конфлікту заклав Маркс, а от інтелектуальним наставником Маркса у питанні релігії був німецький філософ Людвіг Феєрбах²³. Феєрбах сформулював центральну тезу: Бог є проєкцією людини. Люди наділяють вигадану надприродну істоту тими якостями, які насправді належать людському роду як такому і тим самим перетворюють себе на рабів власного витвору²⁴. Маркс надихнувся цією логікою, але розвинув її в соціальному напрямку. За допомогою релігії людина тікає від нестерпної реальності²⁵. Звідси головний висновок Маркса: боротися з релігією напругу – безглуздо. Вона є симптомом, а не причиною. Змінивши суспільні умови, релігія зникне сама собою. Атеїзм для Маркса – не окремий проєкт, а неминучий наслідок соціальної еволюції²⁶.

Енгельс розширив цю критику, залучивши природничі науки. За Енгельсом, наука і релігія несумісні за самою своєю природою: наука пояснює світ через матеріальні причини і закономірності, релігія – через надприродне втручання. Що більше людство пізнає природу, то менше залишається місця для Бога як пояснення²⁷. Звідси – переконання, що поширення наукових знань є безпосереднім засобом подолання релігійності. Ця думка стала одним із ключових принципів радянської антирелігійної пропаганди. Однак сам Енгельс категорично застерігав від насильницьких

²² Van den Bercken W. P. Ideology and Atheism in the Soviet Union. – P. 59.

²³ Pospelovsky D. A History of Marxist-Leninist Atheism and Soviet Antireligious Policies. London, 1987. P. 9

²⁴ Там само. P. 11.

²⁵ Там само. P. 13-15.

²⁶ Van den Bercken W. P. Ideology and Atheism in the Soviet Union. – P. 72-73.

²⁷ Pospelovsky D. A History of Marxist-Leninist Atheism and Soviet Antireligious Policies. – P. 15-16.

методів боротьби з вірою, оскільки вони можуть лише посилити релігійні настрої в народі²⁸.

На початку XX ст. серед російських марксистів виникла течія, що поставила під сумнів саму стратегію знищення релігії. Луначарський, Горький та їхні однодумці – «богобудівники» – стверджували: релігія задовольняє реальні і вічні людські потреби в сенсі, надії. Якщо просто знищити релігію, ці потреби нікуди не подінуться. Тому треба не руйнувати, а перетворювати: створити нову «релігію людства», де соціалізм стає шляхом до справжнього людського розквіту, а колективна сила народу займає місце Бога²⁹. Ленін відкинув ці ідеї різко і без вагань. Будь-яке «загравання з богом» він вважав «найнебезпечнішою заразою», замаскованим відступом від матеріалізму³⁰.

Ленін зробив із марксистської критики релігії щось якісно інше. За Марксом, атеїзм був результатом – релігія як надбудова сама зникне після втрати матеріальної бази³¹. Для Леніна атеїзм став передумовою – без нього неможлива справжня революційна свідомість³². При цьому, Ленін проводив важливе розрізнення між державою і партією. Він виступав за повне відділення Церкви від держави, визнаючи релігію як «приватну справу». Таким чином, держава мала бути нейтральною щодо релігії, чого не можна сказати про партійне ставлення. Від партії вимагалася пропаганда атеїзму, а їхніх членів виховували у дусі нетерпимості до релігійних переконань. Ленін розглядав партію більшовиків як «загін передових борців», який має очолити боротьбу проти релігії в масах³³. Відповідно, ці борці були зобов'язані

²⁸ Шліхта Н. В. Історія радянського суспільства: Курс лекцій. 2-ге вид., перероб. і доп. Харків, 2015. С. 35.

²⁹ Van den Bercken W. P. Ideology and Atheism in the Soviet Union. – Р. 26–31.

³⁰ Там само. Р. 62–63.

³¹ Поспеловский Д. В. Православная церковь в истории Руси, России и СССР. Москва, 1996. С. 240.

³² Смолкин В. Свято место пусто не бывает. – С. 32-33.

³³ Там само. С. 33.

поширювати атеїзм та матеріалістичний світогляд як складову ідеології визволення робітничого класу, і у такому контексті релігія вже не могла бути «приватною справою»³⁴.

Держава може гарантувати свободу совісті – це питання базової секуляризації. Але партія як «союз свідомих борців» такої нейтральності собі дозволити не може: якщо її член зберігає релігійні переконання, його свідомість не повністю звільнена від хибних уявлень³⁵. Атеїзм став критерієм ідеологічної зрілості і партійної щирості. Це перетворення мало величезні наслідки: воно зробило антирелігійну боротьбу не просто зовнішньою кампанією, а внутрішньою вимогою до кожного члена системи. Водночас Ленін наполягав, що боротьба з релігією мусить бути конкретно-класовою: офіційно радянська влада заявляла, що переслідує Православну церкву не як носія хибних ідей, а як структурний елемент старого ладу, що мусить бути ліквідований разом із ним³⁶. Завдяки цьому, радянська пропаганда перетворила релігію та Православну церкву на центральний елемент «образу ворога» – потужного мобілізаційного інструменту, що об'єднував населення проти спільної загрози³⁷. Церква та релігійні практики ставали символічним втіленням усього старого світу, який заважав побудові нового суспільства.

Звідси випливає принципове розмежування. Атеїзм, у його радянському вигляді, і секуляризація – це не одне й те саме, а фактично протилежні явища. Реальна секуляризація означала більш-менш нейтральне ставлення держави до релігії як до приватної справи. Але саме це було б смертельним для радянської системи, бо нейтралітет у питанні релігії означав би ідеологічний плюралізм, тобто деідеологізацію і підрив монокультури³⁸. Тому радянський

³⁴ Смолкин В. Свято место пусто не бывает. – С. 33.

³⁵ Там само. С. 32-33.

³⁶ Поспеловский Д. В. Православная церковь в истории Руси, России и СССР. – С. 240.

³⁷ Шліхта Н. В. Історія радянського суспільства. – С. 39.

³⁸ Van den Bercken W. P. Ideology and Atheism in the Soviet Union. – P. 11-12.

атеїзм не секуляризував суспільство, він замінював одну систему значень іншою³⁹.

Тут і виявляється центральне теоретичне протиріччя. Радянський «науковий атеїзм» – назва, яку система обрала для себе сама, – насправді переставав бути атеїзмом у будь-якому змістовному філософському сенсі. Сучасна філософія здебільшого зупинилася на агностицизмі – визнанні, що питання про Бога не може бути вирішене науковими засобами в жодний бік⁴⁰. Радянська ж ідеологія відкидала агностицизм так само рішуче, як і теїзм: закрита система не залишає місця для відкритих питань⁴¹. Категоричне заперечення Бога, підкріплене партійним авторитетом і пропагандистським апаратом, перетворилося на щось протилежне атеїзму у звичайному розумінні – на організовану віру у відсутність Бога⁴². Невипадково радянські підручники з «наукового атеїзму» прямо проголошували його «вищою формою атеїзму» і засуджували «буржуазний атеїзм» Заходу як непослідовний і позбавлений класової свідомості⁴³. Система претендувала на монополію не лише над вірою, а й над безвір'ям. Саме цей сповідальний характер ідеологічного атеїзму унеможлилював формування справжньої світської культури – тієї, де ані релігія, ані боротьба з нею не займали б домінуючого місця⁴⁴.

1.2. Преса – основний інструмент формування радянської «пропагандистської держави»

Радянська влада створила принципово новий тип держави, в якій пропаганда перестала бути допоміжним засобом управління й перетворилася на основу існування всієї системи. На відміну від традиційних форм цензури,

³⁹ Смолкин В. Свято место пусто не бывает. – С. 14-15.

⁴⁰ Van den Bercken W. P. Ideology and Atheism in the Soviet Union. – P. 78-79.

⁴¹ Там само.

⁴² Там само. Р. 69-70.

⁴³ Там само. Р. 83.

⁴⁴ Там само.

що обмежувалися забороною небажаних матеріалів, радянська модель активно конструювала альтернативну реальність, не лише приховуючи незручні факти, а й виробляючи власну систему «істин», які мали безумовний пріоритет над емпіричною дійсністю⁴⁵. Ця система функціонувала за принципом подвійної програми: агресивного нав'язування марксистсько-ленінської ідеології та одночасної презентації утопічного образу комуністичної держави як уже здійсненої реальності, попри відсутність конкретного плану її побудови⁴⁶. Наслідком стало повне підпорядкування інформаційного простору політичним цілям влади, а контроль над засобами масової інформації перетворився на умову життєдіяльності режиму. Саме для характеристики цього нового типу політичної системи американський дослідник Пітер Кенез розробив концепт «пропагандистської держави»⁴⁷.

Пропаганда стала центральним елементом державного будівництва від перших днів більшовицької влади. Вже 9 листопада 1917 року Рада народних комісарів РСФРР видала «Декрет про друк», який давав підстави для ліквідації видань за досить розмитими критеріями, зокрема за «заклики до опору чи непокори робочому та селянському уряду» або «сіяння смуту через наклепницьке викривлення фактів»⁴⁸. Нечіткість формулювань дозволяла трактувати будь-яку критику як протиправну діяльність. Ленін і Троцький тоді запевняли, що декрет є тимчасовим заходом, викликаним надзвичайними обставинами⁴⁹, однак на практиці «тимчасове» рішення набуло постійного характеру. Ухвалення рішень про закриття видань було зосереджено

⁴⁵ Історія як пропаганда : навч. вид. / кер. проекту та упоряд. А. Ферт ; авт. текстів: А. Лягуша, Н. Шліхта, О. Коляструк [та ін.] ; рец. І. Костюк. Київ : DVV International Ukraine, 2024. С. 122.

⁴⁶ Там само. С. 121-122.

⁴⁷ Kenez P. The Birth of the Propaganda State: Soviet Methods of Mass Mobilization, 1917-1929. Cambridge: Cambridge University Press, 1985. 308 p.

⁴⁸ Декреты Советской власти. Т.I. М., Гос.изд-во полит.литературы, 1957. С. 24.

⁴⁹ Brooks J. Thank you, comrade Stalin! : Soviet public culture from revolution to Cold War. P. 3.

виключно в руках Ради народних комісарів⁵⁰, що означало концентрацію контролю над інформаційним простором на найвищому щаблі державної влади.

Поступово поставала величезна цензурна машина, яка визначала не лише що можна публікувати, а й як саме це має бути написано. Першими органами такого контролю стали комісар у справах преси при Петроградській раді та Революційний трибунал преси, що розпочав роботу у січні 1918 року. Ленін особисто підписав декрет, що наділив Трибунал широкими повноваженнями: накладати штрафи, ув'язнювати, відправляти у вигнання, позбавляти політичних прав, закривати видання й конфісковувати їхнє майно⁵¹.

У 1922 році систему було вдосконалено: Трибунал замінив Головліт (Головне управління у справах літератури та видавництва), що проіснував до самого розпаду СРСР. Формально він підпорядковувався Народному комісаріату освіти, проте фактично контролювався більшовицькою таємною поліцією – ВНК (Всеросійська надзвичайна комісія з боротьби з контрреволюцією та саботажем)⁵². Компетенція Головліту поширювалася на всі сфери публічної інформації: від газет до сірникових коробок⁵³. Вже в грудні 1922 року був наказ вилучати з преси будь-які факти та цифри, «які компрометують радянську владу»⁵⁴. До кінця 1920-х років система досягла піку централізації: Сталін особисто наглядав за центральною пресою, а редактори «Правди» та «Известий» потребували схвалення Центрального Комітету для будь-яких ініціатив⁵⁵.

⁵⁰ Декреты Советской власти. – С. 24.

⁵¹ Brooks J. Thank you, comrade Stalin! – Р. 3.

⁵² Там само.

⁵³ Там само.

⁵⁴ Там само.

⁵⁵ Там само. Р. 5.

В Україні цензурний контроль почав формуватися одразу після встановлення більшовицької влади, втім мав свою специфіку. У січні 1918 року комісар у справах друку Харківської ради робітничих і солдатських депутатів Давид Райхштейн (Ерде) видав постанову про заборону «контрреволюційної пропаганди» в пресі, публічно заявивши про намір «нещадно боротися з будь-якими спробами використати пресу в інтересах контрреволюції і її прислужників – калединців і петлюровців»⁵⁶. Упродовж 1919–1920 рр. більшовики методично знищували українську демократичну пресу, найчастіше через військовий тиск, що змушував редакційні колективи залишати міста разом з українськими військами⁵⁷. Паралельно використовувалися адміністративні важелі контролю – у 1920 р. київський завідувач губерньського відділу друку і пропаганди Данильський зобов’язав всі друкарні отримувати дозвіл на випуск будь-якої друкованої продукції⁵⁸. Також, тривало закриття партій політичних опонентів, що автоматично тягло за собою ліквідацію їхніх видань⁵⁹.

Остаточне оформлення цензурної системи в Україні відбулося 5 травня 1922 року, коли Оргбюро ЦК КП(б)У ухвалило рішення про створення Головного управління в справах преси⁶⁰. На підставі цього партійного документа 29 серпня 1922 року Рада народних комісарів УСРР заснувала український цензурний орган – ЦУД (Центральне управління у справах

⁵⁶ Вакульчук О. А. Цензурний контроль преси в Україні (1917–1921 рр.). *Sciences of Europe*. 2021. № 72-2. С. 37.

⁵⁷ Габор В. Шляхи і механізми знищення партією більшовиків національної демократичної преси в Україні в 1919-1920 рр. Збірник праць Науково-дослідного інституту пресознавства. 2011. Вип. 1. С. 159-160.

⁵⁸ Вакульчук О. А. Цензурний контроль преси в Україні (1917–1921 рр.) – С. 38.

⁵⁹ Габор В. Шляхи і механізми знищення партією більшовиків національної демократичної преси в Україні в 1919-1920 рр. – С. 161.

⁶⁰ Колястрок О. А. Преса в радянській політичній системі 20-30-х рр. XX ст. *Наукові записки [Вінницького державного педагогічного університету імені Михайла Коцюбинського]*. Серія : Історія. 2003. Вип. 5. С. 106.

друку)⁶¹. Водночас цензурні структури дедалі тісніше зближувалися з органами державної безпеки: у березні 1923 р. представників політичного контролю ДПУ (Державне політичне управління) було інтегровано безпосередньо до місцевих установ, що відповідали за пресу⁶². Наприкінці 1920-х років ця тенденція набула ще жорсткіших форм: 16 грудня 1929 року НКО (Народний комісаріат оборони) України розіслав усім окружним цензурним комітетам та редакціям газет категоричну заборону публікувати без попереднього узгодження з ОДПУ (Об'єднане державне політичне управління) матеріали про викриття шпигунських організацій, судові процеси над контрреволюціонерами та відповідні вирoki⁶³.

Показово, що радянський контроль не обмежувався змістом публікацій, він охоплював і всю матеріально-технічну базу видавничої справи. Ще у 1918 році виробництво паперу, картону та інших видавничих ресурсів перейшло під керівництво Вищої ради народного господарства⁶⁴. Централізований розподіл сировини перетворювався на ефективний механізм контролю над будь-яким видавництвом.

1.3. Постанови антирелігійної преси. Специфіка української антирелігійної періодики

Преса стала чи не найголовнішим інструментом пропаганди проти релігії та Церкви. Початок антирелігійної преси заклав журнал «Револуция и церковь» у 1919 році під редакцією Петра Красикова – одного з авторів Декрету про відділення Церкви від держави. Проте у 1924 році журнал припинив існування через «вузьку спрямованість» і «складність для

⁶¹ Коляструк О. А. Преса в радянській політичній системі 20-30-х рр. XX ст. – С. 106.

⁶² Там само.

⁶³ Там само.

⁶⁴ Brooks J. Thank you, comrade Stalin! – Р. 4.

аудиторії»⁶⁵. Останнє було поширеною проблемою навіть серед масових газет⁶⁶.

Важливим кроком для радянської пропаганди стало створення у 1922 році щомісячника «Наука и религия», який мав зробити антирелігійну пропаганду більш доступною для широких мас через використання наукових даних, викладених «зрозумілою мовою»⁶⁷. У той самий період, з'явилися й інші антирелігійні видання: журнал «Атеист» в Москві та журнал «Вавилонская башня» у Петрограді.

Однак справжнім масовим виданням стала газета «Безбожник» (1922–1941), що була офіційним органом Спілки воєнних безвірників (СВБ) – просвітницької організації, метою якої було поширення атеїзму та боротьба з релігією на системній основі в радянському суспільстві. Примітно, що головний редактор газети Омелян Ярославський дотримувався відносно поміркованої лінії, що передбачала цілеспрямовану пропагандистську роботу, яка не мала «ображати почуття віруючих» і спиралася на наукові аргументи⁶⁸. Такому підходу прямо протистояла Марія Костеловська – головний редактор журналу «Безбожник у станка», що випускався Московським комітетом ВКП(б) у 1923–1931 рр. «Безбожник у станка» вирізнявся різким образливим тоном щодо релігії та віруючих, закликав «ударити по релігії в лоб»⁶⁹.

Таким чином, ці два видавництва стали уособленням двох конкуруючих підходів на арені антирелігійної боротьби. Суперечності видавництв навіть вилилися на сторінки газети «Правда» у 1925 році, де Ярославський розкритикував Костеловську за «надмірно вульгарний підхід» у боротьбі з

⁶⁵ Метель А. В. Становление антирелигиозной периодической печати в СССР (1919-1941гг.). Вестник Омского университета. 2013. № 1. С. 44.

⁶⁶ Brooks J. Thank you, comrade Stalin! – P. 12-13.

⁶⁷ Метель А. В. Становление антирелигиозной периодической печати в СССР (1919-1941гг.). – С. 44.

⁶⁸ Фатеев П. С. Емельян Михайлович Ярославский. М., 1980. С. 61.

⁶⁹ Метель А. В. Становление антирелигиозной периодической печати в СССР (1919–1941гг.). – С. 44.

релігією⁷⁰. Це робить період 1920-х років по-своєму унікальним, адже ще дозволялася «свобода творчості» в пошуках форм та методів ідеологічної пропаганди, що невдовзі перетвориться на уніфікований одноманітний ідеологічний диктат з боку держави у 1930-х роках.

«Безбожник у станка» поєднував природничо-наукові матеріали з відверто сатиричними. Ключовим ворогом для журналу наприкінці 1920-х – на початку 1930-х рр. ставали, передусім, протестантські організації з їхнім міжнародним фінансуванням: євангелістські хори, драмгуртки та спортивні секції, що з'являлися на підприємствах і конкурували з радянськими інституціями⁷¹. Образ класового ворога будувався тут переважно в координатах міжнародного капіталу, що маскується під релігію.

В українському контексті антирелігійна преса мала свої особливості. У першій половині 1920-х років в Україні загальнореспубліканського антирелігійного видання взагалі не було⁷². Функціонував лише журнал «Безвірник» як орган київського губкому КП(б)У в 1923–1924 рр.

Республіканський журнал «Безвірник» розпочав виходити у січні 1925 року як щомісячник ЦК КП(б)У та Головополітосвіти УСРР⁷³. Перші роки журнал містив переважно низькопробні карикатури та гуморески про аморальну поведінку духовенства⁷⁴. Від 11–12-го номеру за 1926 рік «Безвірник» реорганізувався з сатиричного видання на популярно-науковий та методичний антирелігійний щомісячник Всеукраїнської ради Співки безвірників та управління політосвіти НКО УСРР. Його обсяг збільшився з 16 до 64 сторінок, ціна зросла з 15 до 35 копійок, змінилося оформлення⁷⁵. Із

⁷⁰ Метель А. В. Становление антирелигиозной периодической печати в СССР (1919–1941 гг.). – С. 44.

⁷¹ Осадить сектантов. *Безбожник у станка*. 1929. № 11. С. 12.

⁷² Дудка Л. О. Співка войовничих безвірників в антирелігійній пропаганді в Україні (20-ті–40-ві роки ХХ ст.) : дисертація. Київ, 2005. С. 112.

⁷³ Там само. С. 113.

⁷⁴ Там само. С. 114.

⁷⁵ Там само.

реорганізацією, «Безвірник» став стриманішим і почав уміщувати чимало матеріалів природничо-наукового та пізнавального характеру⁷⁶. Головним редактором журналу був голова Всеукраїнської ради Співки безвірників Дмитро Ігнатюк. До редколегії увійшли І. Гаїбов, А. Іванівський, А. Коршиков, Д. Марченко та Іван Сухоплюєв – начальник ліквідаційного НКВД УСРР.

Із 1929 року журнал почав виходити двічі на місяць і перейшов у цілковите розпорядження Всеукраїнської ради Співки безвірників. Саме цей реорганізований «Безвірник» доби «великого зламу» найповніше відображає ту специфічну пропагандистську конструкцію, що принципово відрізняла українське видання від його всесоюзних аналогів.

Ключем до розуміння цієї специфіки є специфіка релігійної ситуації в УСРР, зокрема, наявність сильного автокефального руху у 1920-х рр. Українська автокефальна православна церква (УАПЦ), офіційно проголошена на Всеукраїнському православному церковному соборі у жовтні 1921 року, від початку мала народний характер: її підтримували переважно парафіяльне духовенство та миряни, тоді як більшість єпископів залишалася лояльною до Москви⁷⁷. Ініціатори автокефалії прагнули звільнити Церкву від застарілих форм підпорядкування державі, які станом на кінець XIX – початок XX ст. призвели до духовної кризи серед православних⁷⁸.

Намагаючись підірвати позиції РПЦ, радянська влада використовувала тактику «розділяй і володарюй», підтримуючи внутрішні розколи в Церкві⁷⁹. Тому протягом 1920-х років УАПЦ користувалася фактичною підтримкою влади. Риторика УАПЦ відповідала ідеологічним гаслам нового режиму, а

⁷⁶ Дудка Л. О. Співка войовничих безвірників в антирелігійній пропаганді в Україні (20-ті–40-ві роки XX ст.). – С. 112.

⁷⁷ Shlikhta N. The Church in Ukraine: A Century-Long Movement «Away from Moscow» // The Global Rise of Autocracy: Its Threat to a Sustainable Future / edited by Barbara Wejnert. London; New York : Routledge, 2025. P. 176.

⁷⁸ Там само. Р. 177.

⁷⁹ Там само.

національна специфіка Церкви органічно вписувалася в загальний курс на розвиток національних меншин, характерний для цього періоду (коренізація)⁸⁰. Однак після «великого зламу» ситуація кардинально змінилася. II Всесоюзний з'їзд безвірників 1929 року оголосив поворот до тотального наступу на релігію, визначивши вірян і церковнослужителів як «контрреволюційні сили»⁸¹. 1930 року УАПЦ була примушена до формального саморозпуску, а її діячів піддали репресіям за звинуваченнями в «антирадянській діяльності та українському буржуазному націоналізмі»⁸².

УАПЦ поставала в регіональному виданні не просто як релігійна організація, а як вузол, де релігійна й «національно-сепаратистська» небезпека зливалися в одне ціле⁸³. «Безвірник» публікував матеріали про сфабриковану справу Спілки визволення України (СВУ), у якій звинуватили групу української інтелігенції у підготовці збройного повстання з метою «повалення влади робітників і селян» та відновлення самостійної «буржуазної» України⁸⁴. УАПЦ подавали як «складову частину контрреволюційної організації СВУ»⁸⁵. Володимир Чехівський, один із засновників автокефального руху, за версією обвинувачення використовував церковну мережу як організаційну структуру СВУ для антирадянської агітації серед селянства⁸⁶. Пропаганді важливо було довести, що автокефальна церква і «петлюрівщина» – одне й те саме. Тому, якщо всесоюзний журнал будував образ ворога переважно в координатах «міжнародний капітал проти пролетаріату», то «Безвірник» діяв у координатах «капітал плюс буржуазний

⁸⁰ Shlikhta N. The Church in Ukraine. – P. 177.

⁸¹ Пашенко В. О. Свобода совісті в Україні: міфи і факти 20–30-х рр. К., 1994. С. 190.

⁸² Shlikhta N. The Church in Ukraine. – P. 177.

⁸³ Контр-революційна діяльність автокефальної церкви. *Безвірник*. 1930. № 4. С. 23-24.

⁸⁴ Діяльність автокефальної церкви – знаряддя «СВУ». *Безвірник*. 1930. № 6. С. 23.

⁸⁵ Контр-революційна діяльність автокефальної церкви. *Безвірник*. 1930. № 4. С. 24.

⁸⁶ Діяльність автокефальної церкви – знаряддя «СВУ». *Безвірник*. 1930. № 6. С. 23-25.

націоналізм», додаючи до класової схеми той національний вимір, що був невіддільний від українського релігійного контексту.

Цим пояснюється й ще одна характерна риса «Безвірника» – звернення до національної історії. Публікуючи цикл статей про Церкву й національний рух в Україні XVI–XVII ст., журнал вибудовував тяглість між минулим і сучасним. Берестейська унія поставала як продукт майнових апетитів єпископату, що прагнув забезпечити власні маєтки й закріпити їх «до смерти», позбавившись залежності від патріарха⁸⁷. Церковні братства подавалися як форма «буржуазної самоорганізації»⁸⁸, а козацька старшина і православ'я як взаємовигідний «класовий альянс», що нічим не відрізнявся від «союзу польської шляхти з уніатською церквою»⁸⁹. Усі ці теми слугували доказом тієї самої думки, що й матеріали про СБУ: в Україні релігія завжди була невіддільною від соціального та національного панування.

Підсумовуючи, характер радянської антирелігійної пропаганди був зумовлений самою природою ідеологічної монокультури, якою був Радянський Союз, що не могла терпіти жодного паралельного джерела сенсу і морального авторитету. Показово, що «науковий атеїзм», попри претензію на раціональність, сам набував квазірелігійних рис. Організована віра у відсутність Бога, підкріплена партійним авторитетом, була не секуляризацією, а заміною однієї системи значень іншою. Антирелігійна боротьба ставала, таким чином, внутрішньою вимогою системи.

Одним із інструментів реалізації цієї вимоги була преса. Як ключовий елемент «пропагандистської держави», вона активно конструювала альтернативну реальність. Розбудова цензурного апарату і його зближення з

⁸⁷ Фаворський В. Церква і національний рух на Україні у XVI й XVII столітті. Церковна унія. *Безвірник*. 1929. № 3. С. 39-40.

⁸⁸ Фаворський В. Церква і національний рух на Україні у XVI й XVII століттях. Церковні братства. *Безвірник*. 1929. № 2. С. 30.

⁸⁹ Фаворський В. Церква і національний рух на Україні у XVI й XVII століттях. *Безвірник*. 1929. № 14. С. 14-18.

органами державної безпеки перетворювало контроль над пресою на повноцінний інструмент політичного тиску. Розподіл видавничих ресурсів також унеможлилював будь-яку незалежну видавничу ініціативу. Саме в цих умовах з'явилася і функціонувала антирелігійна преса.

Однак, навіть у межах єдиної системи регіональні особливості унеможливлювали повну уніфікацію. Зіставлення всесоюзного «Безбожника у станка» та українського «Безвірника» це наочно демонструє. Феномен українського автокефального руху накладав на класову антирелігійну схему національний вимір, невіддільний від українського контексту. Саме це поєднання антирелігійного й антинаціоналістичного дискурсів вирізняло українське видання з-поміж всесоюзних аналогів. Ця специфіка, однак, існувала в межах спільних ідеологічних стратегій, властивих обом виданням.

Розділ 2. Наука замість релігії

Серед усіх тем антирелігійної пропаганди, наука посідала особливе місце і за обсягом матеріалів, і за ідеологічною вагою. Радянська ідеологія претендувала на те, щоб називатися «науковою», а отже, потребувала довести, що релігія і наука є непримиренними протилежностями⁹⁰. Водночас, наука тут не була самоціллю – вона перетворювалася на інструмент: не пізнання заради істини, а знання як зброя проти релігії⁹¹. Енгельс заклав для цього теоретичну основу: різні галузі науки за своєю природою матеріалістичні, вони пояснюють усі таємниці, якими живиться релігія, і тим самим роблять її непотрібною⁹².

Про центральність цієї теми свідчить уже сама структура видань: і «Безвірник», і «Безбожник у станка» мали постійні рубрики, присвячені науковим питанням, – це був не епізодичний, а системний елемент обох журналів. Свою стратегію вони розгортали на двох рівнях. Перший стосувався природи: природничі науки мали спростувати релігійне бачення Всесвіту, часу і місця людини в ньому. Другий – самої людини: дарвінізм, медицина і фізіологія переводили її походження, психіку і душу в розряд біологічних процесів. Разом ці два напрямки складали цілісну матеріалістичну картину світу: від виникнення Всесвіту до смерті окремої людини, не залишаючи місця для релігії ні в одній точці.

2.1. «Наукою по природі»

За логікою проаналізованих журналів, наука не просто конкурувала з релігією, вона послідовно її витісняла. Пояснити природні явища для авторів статей означало підірвати підстави для звернення до релігії, передбачити за допомогою науки – перевершити пророцтва, а навчити людину керувати природою означало остаточно зайняти місце Творця.

«Атака неба»

⁹⁰ Van den Bercken W. P. Ideology and Atheism in the Soviet Union. – P. 60-61.

⁹¹ Там само. P. 80-81.

⁹² Pospelovsky D. A History of Marxist-Leninist Atheism and Soviet Antireligious Policies. – P. 16-17.

Пропагандисти наполегливо намагалися розвінчати релігійні уявлення за допомогою астрономії. По-перше, зважаючи на масштаби Всесвіту. Мільярди зірок, відстані в сотні тисяч світлових років і посеред цього Земля як «ничтожная пылинка»⁹³. На такому тлі ідея про Бога, який створив увесь цей простір заради однієї планети, мала виглядати до абсурду наївною⁹⁴. Видання будують свої космологічні огляди за такою схемою: спочатку – релігійне уявлення про світ, але відтворене з демонстративною спрощеністю, скоріше карикатурно: плоска Земля на слонах і черепазі, сонце і зірки, що прикріплені до твердої поверхні і слугують людині⁹⁵. А одразу за цим описом – приголомшлива астрономічна реальність у цифрах і відстанях⁹⁶.

Автори статей не обмежувалися лише тим, щоб здивувати читача розмірами Всесвіту. Паралельно вони ставили питання, що їх релігійна доктрина навіть не передбачала. Якщо Земля є одною з мільярдів планет, і на деяких із них цілком імовірно розумне життя, то звідки воно походить, якщо Адам – прабатько тільки землян⁹⁷? Чи посилав Бог сина на кожну населену планету по черзі, або «було декілька Ісусів – синів божих, для кожної планети окремо?»⁹⁸. При цьому ретельно описують реальні спостереження на Марсі: температуру, сезонні зміни, склад атмосфери⁹⁹, аби життя на Марсі не видавалося фантазією.

Пропагандисти намагалися показати, що сам спосіб, у який наука працює, принципово відрізняється від релігійної логіки. Показовою є стаття

⁹³ Малинко В. Религиозное и научное представление о вселенной. *Безбожник у станка*. 1929. № 13. С. 17.

⁹⁴ Там само С. 16-17.

⁹⁵ Там само; Баржанский Л. Голубое небо глазами ученого. *Безбожник у станка*. 1929. № 12. С. 17.

⁹⁶ Там само.

⁹⁷ Каменщиков Н. Без Адама, без чудес жизнь на Марсе все же есть. *Безбожник у станка*. 1929. № 10. С. 18.

⁹⁸ Там само.

⁹⁹ Малингер Г. Есть ли жизнь на других мирах? *Безбожник у станка*. 1930. № 15. С. 12-13; Яке життя на Марсі. *Безвірник*. 1929. № 15. С. 35-37.

про теорію Лапласа про виникнення Сонячної системи з туманності: автор статті 1931-го року відкрито визнає, що вона частково застаріла, але наполягає – навіть хибна наукова гіпотеза корисніша за біблійну картину Творіння, бо спирається на факти і у будь-якому разі наближає до істини¹⁰⁰. Тут ми можемо простежити внутрішню суперечність пропаганди: науку вихваляють за готовність до самокоригування і водночас послуговуються нею як істиною в останній інстанції, не залишаючи місця для сумніву¹⁰¹. Не існує наукового експерименту, здатного довести, що наука є єдиним шляхом до істини¹⁰², тому у цьому сенсі пропаганда використовує науку як зброю проти релігії, де наукове пізнання не є кінцевою метою.

Вік Землі

Від неба пропагандисти спускалися до Землі. Астрономія мала вразити масштабами неосяжності Всесвіту, а геологія, навпаки, пропонувала докази, які були буквально під ногами: у кар'єрах, берегах річки, камінні. Автори обох видань разом роблять спробу замінити біблійну історію творення Землі науковою¹⁰³. Показово, що вони роблять це не через сухий виклад фактів, а свідомо будують розповідь, здатну емоційно конкурувати з біблійною. Геологічні пласти описують як «своеобразные письма самой природы»¹⁰⁴, а землю – як «розкрити книгу», що сама розповідає своє минуле¹⁰⁵. Такі метафори прагнуть підмінити один сакральний текст іншим, але наповнити їх суто матеріалістичним змістом. Замість Бога як творця з'являється безособова, але не менш велична Природа, яка карбує свою історію в

¹⁰⁰ Малингер Г. Как возникла солнечная система. *Безбожник у станка*. 1931. № 14. С. 18.

¹⁰¹ Van den Bercken W. P. Ideology and Atheism in the Soviet Union. – P. 81.

¹⁰² Haught J. F. Science and Religion: From Conflict to Conversation. New York: Paulist Press, 1995. P. 16-17.

¹⁰³ Сколько лет миру. *Безбожник у станка*. 1929. № 18. С. 6-7; Крупський А. Вік Землі. *Безвірник*. 1931. № 9-10. С. 19-26; Малингер Г. Камни «вопиют» против бога! *Безбожник у станка*. 1930. № 13. С. 14-15.

¹⁰⁴ Сколько лет миру. *Безбожник у станка*. 1929. № 18. С. 6.

¹⁰⁵ Крупський А. Вік Землі. *Безвірник*. 1931. № 9-10. С. 20.

камені¹⁰⁶. І головне, що цей текст повідомляє, – вік Землі, незрівнянно більший за будь-яку релігійну оцінку¹⁰⁷.

На місце заперечуваної хронології обидва видання пропонували наукову. Будували її за принципом наростання: кожний наступний крок давав точнішу оцінку віку Землі, і кожна з цих оцінок сама по собі вже перевищувала всю релігійну хронологію. Спостереження за сучасними природними процесами, наприклад, накопичення морських осадів чи засолення океанів, давали перші числа – десятки і сотні тисяч років¹⁰⁸. Аналіз геологічних пластів піднімав оцінку до мільйонів і сотень мільйонів¹⁰⁹. Нарешті, радіоактивне датування геологічної науки давало підсумковий вік Землі – близько двох мільярдів років¹¹⁰. Обидва видання при цьому активно вводили локальні приклади: московські вапняки¹¹¹, донецьке вугілля¹¹², прив'язуючи абстрактну геологію до впізнаваного простору читача.

Намагаючись використати наукові факти для спростування релігійних поглядів, автори фактично змішували різні сфери людського пізнання, створюючи ілюзію прямого конфлікту там, де його могло й не існувати. Американський біолог та історик науки Стівен Джей Гулд пропонує концепцію «неперехресних світоглядів» (NOMA), яка пояснює цей парадокс. Він стверджує, що наука і релігія мають різні сфери компетенції: наука вивчає факти і теорії про фізичний світ, а релігія зосереджується на моральних питаннях і цінностях¹¹³. Основна проблема радянської пропаганди полягала в тому, що вона оцінювала релігійні тексти науковими критеріями,

¹⁰⁶ Малингер Г. Камни «вопиют» против бога! *Безбожник у станка*. 1930. № 13. С. 14-15.

¹⁰⁷ Сколько лет миру. *Безбожник у станка*. 1929. № 18. С. 6-7

¹⁰⁸ Там само.

¹⁰⁹ Там само.

¹¹⁰ Крупський А. Вік Землі. *Безвірник*. 1931. № 9-10. С. 26.

¹¹¹ Сколько лет миру. *Безбожник у станка*. 1929. № 18. С. 6.

¹¹² Там само.

¹¹³ Gould S. J. Nonoverlapping Magisteria. *Natural History*. 1997. Vol. 106, No. 2. P. 18.

прикладаючи критерії однієї сфери пізнання до іншої. Натомість, як зазначає Гулд, біблійні оповіді не призначалися для буквального трактування – більшість релігійних традицій розглядають їх як тексти з моральним і символічним змістом¹¹⁴. Гулд наголошує на важливому аспекті: йдеться про взаємні обмеження. Релігія не повинна диктувати висновки в науковій сфері, а наука не може претендувати на вищий авторитет у питаннях моралі, спираючись лише на своє знання фізичного світу¹¹⁵. Це взаємне обмеження повноважень створює простір для співіснування обох сфер. Тому пропагандистська логіка «або наука, або Бог» не є справжнім об'єктивним конфліктом, а радше риторичним прийомом, використовуваним як інструмент дискредитації релігії. Пропагандисти спочатку зображували релігію як конкуруючу систему пояснення природних явищ, аби потім легше її спростувати науковими аргументами. Ця підміна дозволяла пропаганді представляти знання про вік Землі як автоматичне заперечення Бога, хоча насправді йшлося про заперечення штучно сконструйованого образу релігії, несумісного з науковим світоглядом.

Контроль над природою

Пояснити – це вже половина справи. Але кінцева мета – контроль власноруч, аби вищі сили стали непотрібними. Тут пропаганда переходила від демістифікації до значно сміливіших тверджень. Грозу й блискавку пропаганда подавала як природні явища, вже давно контрольовані людиною: електрику видобувають штучно, нею лікують, освітлюють, передають звук на відстань і навіть відтворюють штучну блискавку в лабораторії завдовжки п'ять метрів¹¹⁶. Журнал «Безвірник» ілюстрував цю думку наочно, при цьому, не цураючись використовувати науково розвинені приклади із Заходу: у берлінській лабораторії над макетом села влаштовували штучні електричні розряди й фіксували, що блискавка б'є передусім у найвищу будівлю –

¹¹⁴ Gould S. J. Nonoverlapping Magisteria. – P. 16-17.

¹¹⁵ Там само. P. 20-22.

¹¹⁶ Малинко В. С наукой без бога. *Безбожник у станка*. 1929. № 15. С. 19.

церкву, тоді як будинки з блискавичниками залишаються непошкодженими¹¹⁷. Це мало показати читачеві, що все залежить тільки від нього самого: він може керувати природою через знання, а не покладатися на ефемерну «божу волю». Тим паче, якщо вона не захищає навіть церкву від попадання блискавки у неї.

Град вписувався в ту саму картину: пропагандисти пояснювали його утворення через електричні процеси всередині грозової хмари і зазначали, що саме електрика стає інструментом боротьби з ним: апарат Рота, що посилав електромагнітні хвилі в атмосферу, заважав формуванню великих градин¹¹⁸.

Найбільш ідеологічно навантаженою темою був дощ. Як писали у «Безвірнику»: «Посуха завжди була в руках релігійників великим козирем для боротьби з безвір'ям серед селян»¹¹⁹. Якщо хліб не родить – значить, Бог карає¹²⁰. Стаття «Два способи» безпосередньо зіставляє африканського жерця і православного попа¹²¹. Обидва намагаються викликати дощ одним і тим самим способом, тобто магічним закляттям. Єдина різниця, іронічно зазначає автор, у тому, що деякі попи спершу дивляться на барометр, і лише якщо прогноз сприятливий, виходять з молебнем¹²². Науку ж цікавив справжній прилад «без шахрайства». Описані досліди американця Гейта, який викликав хмару над вишкою за допомогою генератора напругою в мільйон вольт¹²³. А «простому» радянському комсомольцю Федосєєву вдавалося і викликати і зупиняти дощ за допомогою електрично зарядженого диму¹²⁴. Найзаангажованішим висновком було те, що капіталіст не може організувати

¹¹⁷ Два способи. *Безвірник*. 1929. № 3. С. 51-52.

¹¹⁸ Малинко В. Летние грозы и град. *Безбожник у станка*. 1929. № 14. С. 20.

¹¹⁹ Костик П. Штучне викликання дощу. *Безвірник*. 1931. №23-24. С. 11.

¹²⁰ Там само.

¹²¹ Два способи. *Безвірник*. 1929. № 3. С. 51-52.

¹²² Там само.

¹²³ Костик П. Штучне викликання дощу. *Безвірник*. 1931. №23-24. С. 12-13.

¹²⁴ Там само. С. 14-15.

штучний дощ, бо сусід-фермер подасть до суду¹²⁵. Лише планове соціалістичне господарство знімає ці суперечності й робить контроль над погодою реально можливим.

Якщо атмосферні явища пропаганда зображувала як уже підкорені або майже підкорені, то стихійні лиха поставали тим, що наука вже пояснила і поступово вчиться передбачати. Вулкан Везувій, що прокинувся 1929 р., слугував нагодою показати, що виверження пояснюється хімічним складом лави й тиском газів, і для твердження про «гнів Божий» тут просто немає місця¹²⁶. Землетруси так само вписувалися в матеріалістичну картину: вони є наслідком геологічних процесів гороутворення, і хоча наука ще не вміє їх точно передбачати, це лише питання часу і розвитку сейсмології¹²⁷.

Вказівка на постійні повені мала водночас спростувати міф про «всесвітній потоп» і показати, що з реальними стихіями можна боротися технічними засобами. Автор Ю. Платонов у своїй статті рухається від індійських і фіджійських казок про потоп до аналізу біблійного міфу¹²⁸. Він намагається довести, що в його основі лежить вавилонський переказ спогадів про реальну повінь у Тигро-Єфратській низині, поданий жерцями в казковій формі й запозичений Біблією вже без будь-яких слідів реальної події¹²⁹. Ситуації катастрофи, спричиненої давнім «потопом», протиставляються сучасні повені. Наприклад, у 1927 р. під час повені на Міссісіпі телеграф, автомобілі й літаки дозволили евакуювати сотні тисяч людей – там, де без техніки загинули б усі¹³⁰.

Московський планетарій, що відкривався 1929 року, пропаганда прямо пов'язувала з антирелігійним завданням: сучасна людина повинна розуміти,

¹²⁵ Костик П. Штучне викликання дощу. *Безвірник*. 1931. №23-24. С. 16.

¹²⁶ Вулкан проснувся. *Безбожник у станка*. 1929. № 13. С. 18.

¹²⁷ Отчего происходит землетрясение. *Безбожник у станка*. 1931. № 11. С. 14-15.

¹²⁸ Платонов Ю. Потопи. *Безвірник*. 1929. № 10. С. 16-22.

¹²⁹ Там само. С. 20.

¹³⁰ Там само. С. 22.

як влаштований світ¹³¹. Показово, що його розташували поруч із зоопарком. За один візит відвідувач мав простежити шляхи еволюції і відкрити для себе матеріальну природу Всесвіту – від походження людини до космічного простору¹³². На думку Омеляна Ярославського, «попівські казки про всесвіт розпадаються на порох перед доказами науки, підкріпленими такою картиною світу, яку дає планетарій»¹³³. У планетарії, прилад із 120 проєкційними ліхтарями відтворював рух планет, зміну сезонів і фаз Місяця – часові масштаби, недоступні звичайному спостереженню, стискалися до кількох хвилин¹³⁴. Лектор натискав кнопки, і небо рухалося за його командою¹³⁵. Це й було головним символічним образом усієї цієї пропагандистської стратегії: людина, що керує небом, без молитви, без посередника, без Бога.

2.2. «Наукою по людині»

За тією самою логікою, наука мала витіснити релігію і в питанні про саму людину. Пояснити походження людини від тварини означало зруйнувати образ «вінця творіння», довести залежність психіки від хімії і анатомії – позбавити душу будь-якого раціонального пояснення її існування, а пообіцяти перемогу над старістю і смертю – перехопити центральну функцію релігії, обіцяючи земне спасіння, замість небесного. Якщо астрономія і геологія атакували релігійне бачення світу ззовні, через природу, то дарвінізм, медицина і фізіологія підривали його зсередини – з перспективи самої людини, її тіла, психіки і страху смерті.

Дарвінізм – головний аргумент проти релігії

¹³¹ Малинко В. Московский планетарий и мировоззрение масс. *Безбожник у станка*. 1929. № 6. С. 18.

¹³² Смолкин В. Свято место пусто не бывает. – С. 60.

¹³³ Там само. С. 61.

¹³⁴ Малинко В. Московский планетарий и мировоззрение масс. *Безбожник у станка*. 1929. № 6. С. 18-19.

¹³⁵ Там само.

Як прямо формулював автор «Безвірника» Поляков, теорія еволюції руйнувала не окрему догму – вона знищувала «антропоцентричний світогляд» у цілому, а без нього ставала безглуздою і «віра в загробне життя», і «особливі моральні прагнення людини»¹³⁶.

Обидва журнали публікували численні матеріали, що мали підтвердити походження людини від тварини. «Безвірник» висвітлював новітні палеоантропологічні знахідки, де між неандертальцями і людиною розумною «не можна проводити різкої межі»¹³⁷. «Безбожник у станка» описував, як людський зародок набуває хвіст, який згодом зникає, а на його місці залишається волосяний вихор¹³⁸. Обидва видання оперували точними анатомічними підрахунками, що показували – більшість ознак будови людського тіла є спільними з мавпами¹³⁹. Спільна логіка всіх цих матеріалів полягала у тому, що кожен новий факт – черговий «удар» по біблійному образу людини як «вінця творіння»¹⁴⁰. Показово, що радянські пропагандисти не заперечували людської унікальності. Вони стверджували, що людина відрізняється від тварини тим, що праця і здібність виготовляти знаряддя праці вивели її за межі суто біологічних законів¹⁴¹ – теза, сформульована ще Енгельсом¹⁴².

Поряд із такою демонстрацією фактів у журналах також намагалися спростувати телеологічний аргумент – ідею, що складний устрій живих організмів свідчить про Творця, який цей устрій створив. На думку пропагандистів, саме природний добір пояснює «відносну доцільність» без

¹³⁶ Поляков І. Нове про походження людини. *Безвірник*. 1930. № 1. С. 11.

¹³⁷ Там само. С. 19.

¹³⁸ Амлинский И. Откуда на земле появился человек? *Безбожник у станка*. 1929. № 17. С. 6.

¹³⁹ Поляков І. Нове про походження людини. *Безвірник*. 1930. № 1. С. 11–12.

¹⁴⁰ Там само. С. 11.

¹⁴¹ Походження та розвиток людини. *Безвірник*. № 2. 1929. С. 59.

¹⁴² Енгельс Ф. Роль праці в процесі перетворення мавпи на людину. Київ. 1951. 16 с.

жодного Творця, а масові «недоцільності» й «потворності» в живій природі несумісні з образом «премудрого архітектора»¹⁴³. Цікаво, що для більшої переконливості «Безвірник» супроводжував цей другий аргумент серією фотографій вад розвитку (Додаток 1).

Вибір дарвінізму як головного ідеологічного знаряддя антирелігійної пропаганди не був випадковим. Саме Енгельс залучив теорію Дарвіна і вийшов на послідовно антирелігійний акцент у марксизмі¹⁴⁴. Таким чином, за допомогою Енгельса, який намагався систематизувати принципи «діалектичного матеріалізму»¹⁴⁵, марксизм і дарвінізм стали паралельними проявами одного і того ж типу мислення: обидві теорії стверджують, що історичні процеси, чи то розвиток видів, чи то зміна суспільних формацій, підпорядковані об'єктивним законам, незалежним від чийсь волі, у тому числі Божої¹⁴⁶. Через цитування Маркса еволюційна теорія визначалась як «природничо-історична основа для історичної класової боротьби»¹⁴⁷. Якщо боротьба закладена в саму будову світу, то класова боротьба в суспільстві є об'єктивним законом природи – таким само неминучим, як і природний добір.

Як і будь-яка потужна парадигма, дарвінізм у пропагандистському вжитку функціонував не стільки як наукова теорія, що підлягає перевірці, скільки як пояснювальна рамка, що заздалегідь визначала інтерпретацію будь-якого факту¹⁴⁸. Американський теолог Голмс Ролстон III описує цю рису парадигми, як таку, що каже нам, що шукати, що відкидати і що робити зі

¹⁴³ Поляков І. «Божественна» критика еволюційної теорії. *Безвірник*. № 23-24. 1929. С. 28-29.

¹⁴⁴ Van den Bercken W. P. Ideology and Atheism in the Soviet Union. – P. 73.

¹⁴⁵ Pospelovsky D. A History of Marxist-Leninist Atheism and Soviet Antireligious Policies. London, 1987. P. 15.

¹⁴⁶ Fuller S. Science Vs. Religion? P. 126-127.

¹⁴⁷ Фінкельштейн Е. Буржуазно-попівські перекручування дарвінізму. *Безвірник*. 1929. № 3. С. 28.

¹⁴⁸ Rolston H. Science and Religion: A Critical Survey. Philadelphia; London: Templeton Foundation Press, 2006. P. 8-9.

знайденим¹⁴⁹. «Безвірник» відтворював саме цю логіку, проголошуючи дарвінізм складовою частиною матеріалістичного та атеїстичного світогляду, яку зобов'язаний засвоїти кожен активіст¹⁵⁰. Насправді, ця всеохопність дарвінізму була радше риторичним інструментом: більшість біологічних досліджень того часу велась без прямого звернення до природного добору¹⁵¹. Теорія функціонувала як широка пояснювальна рамка, спосіб бачити світ, не будучи при цьому необхідною для більшості конкретних біологічних досліджень. Саме в цій якості дарвінізм і був потрібен антирелігійній пропаганді – не як наукова теорія, а радше як світоглядна система.

Медицина як інструмент антирелігійної пропаганди

Використовуючи медичні знання, автори статей додатково аргументували, що людина є продуктом природних процесів, а не надприродного творіння. Отже, якщо людина є суто біологічним організмом, то й хвороби, і старість технічно можна пояснити і виправити. Пропаганда за допомогою медицини, по-перше, намагалася дискредитувати релігійні практики та обряди як загрозу здоров'ю, а по-друге, надавала обіцянку радикального подолання фізичних обмежень.

Автори статей зображували релігійні обряди як справжню небезпеку для здоров'я людини: причастя з однієї чаші ставало джерелом туберкульозу, сифілісу, скарлатини та дифтерії¹⁵², а архівні документи про церковні епідемії надавали цьому твердженню позірної історичної достовірності¹⁵³. Пости

¹⁴⁹ Rolston H. Science and Religion: A Critical Survey. Philadelphia; London: Templeton Foundation Press, 2006. P. 8-9.

¹⁵⁰ Походження та розвиток людини. *Безвірник*. № 2. 1929. С. 59; Учення Дарвіна і критика телеології. *Безвірник*. 1929. № 1. С. 2.

¹⁵¹ Fuller S. Science Vs. Religion? : Is it a Clash of Worldviews? Cambridge : Polity Press, 2007. P. 131-132.

¹⁵² Сегал А. Профилактическая медицина и религия. *Безбожник у станка*. 1929. № 22. С. 17.

¹⁵³ Данилюк А., Тарасов М. Причастя - поширювач зарази. *Безвірник*. 1929. № 6. С. 10-11.

трактувалися не як духовна практика, а як систематичне виснаження організму з хворобами шлунку та кишків після різкого переїдання¹⁵⁴.

Але найцікавішою стратегією медичної аргументації проти релігії були не страхи, а надії. Писали про експерименти з омолодження: експериментальна пересадка статевих залоз подавалася як шлях до перемоги над старінням¹⁵⁵. Як пояснює один із авторів: старість настає через згасання залоз внутрішньої секреції, і операція здатна це виправити¹⁵⁶.

Важливо, що журнали не обмежуються запереченням – вони пропонують альтернативу. Американський теолог Джон Ф. Гот зауважує, що релігія існує саме тому, що біль, трагедія і смерть постійно підривають людську здатність вірити в осмисленість життя, і її головна функція полягає в тому, щоб цю віру відновлювати¹⁵⁷. Антирелігійна пропаганда за допомогою медицини бажала перебрати цю функцію на себе: наука оголошувалася силою, яка поверне людині цю впевненість не через «ілюзію молитви», а буквально.

Обіцянка журналів іде далі – до самої перемоги над смертю. Тут, однак, важлива одна деталь: пропагандисти не обіцяли безсмертя просто зараз. Автор «Безвірника» Фінкельштейн чесно визнає, що «смерти ми ще не перемогли»¹⁵⁸. Але це визнання одразу вписується в ширшу перспективу: наука не безсила, а просто ще не все знає. Уже зараз вона може продовжити життя і рухається далі. Безсмертя – не обіцянка, а напрямок¹⁵⁹.

Однак, оскільки перемогти смерть повністю прямо зараз було неможливо, пропагандистам треба було переосмислити сам страх перед нею.

¹⁵⁴ Сокольський С. Релігія - лютий ворог здоров'я. *Безвірник*. 1929. № 19. С. 7-8; Либерфарб А. О постах с точки зрения науки. *Безбожник у станка*. 1929. № 9. С. 16-17.

¹⁵⁵ Сегал А. Омоложение и религия. *Безбожник у станка*. 1930. № 9. С. 13.

¹⁵⁶ Фінкельштейн Є. Смерть. *Безвірник*. 1929. № 10. С. 10.

¹⁵⁷ Haught J. F. *Science and Religion: From Conflict to Conversation*. New York: Paulist Press, 1995. P. 24.

¹⁵⁸ Фінкельштейн Є. Смерть. *Безвірник*. 1929. № 10. С. 11.

¹⁵⁹ Там само. С. 12.

У «Безвірнику» пропонують два шляхи подолання страху смерті. Перший – біологічний, пов’язаний із розумінням природи смерті. За словами одного з авторів, саме релігійна обіцянка безсмертя й породжує тривогу, оскільки людина боїться невідомого потойбічного майбутнього¹⁶⁰. Для того ж, хто вважає смерть простим припиненням існування, «не бути» не містить нічого страшного¹⁶¹.

Другий шлях – соціально-психологічний, пов’язаний із переосмисленням індивідуального ставлення до життя і смерті. Особистому безсмертю протиставлялося «соціальне безсмертя»: революціонер перед стратою знаходить сенс не у власному спасінні, а в тому, що справа переживе його самого¹⁶². Фактично, пропонувалося власна версія «вічного життя» – не обіцянка особистого продовження існування після смерті, а обіцянка того, що життя людини матиме сенс і залишить слід в історії. Замість душі, яка продовжує жити після смерті тіла, поставала ідея людини як частини більшого цілого – руху, прогресу, справи, людства, яке продовжує існувати після смерті індивіда¹⁶³. І хоча автор статті наполягає, що це «не ілюзії»¹⁶⁴, можна побачити, що функціонально ця «соціальна психологія» виконує ту саму роль, що й релігійна віра: допомагає людині примиритися із власною біологічною скінченністю, знайти сенс у житті, попри неминучість смерті. Таким чином, пропаганда відтворювала ідеї, сформовані ще богобудівниками. Обіцянка перемоги над смертю через науку, культ колективного безсмертя, віра в прогрес як порятунк – усе це було саме тим, про що відкрито говорив Луначарський, і за що отримував офіційне засудження¹⁶⁵.

«Боротьба за душу»: стратегії спростування концепції душі

¹⁶⁰ Білярчик. Про страх смерті. *Безвірник*. 1929. № 7. С. 17.

¹⁶¹ Там само.

¹⁶² Там само. С. 19.

¹⁶³ Тумаркин Н. Ленин жив! Культ Ленина в Советской России / Пер. с англ. Сухарева С. Л. СПб., Гуманитарное агентство «Академический проект», 1999. С. 7.

¹⁶⁴ Білярчик. Про страх смерті. *Безвірник*. 1929. № 7. С. 19.

¹⁶⁵ Van den Bercken W. P. Ideology and Atheism in the Soviet Union. – P. 30-32.

Логічним завершенням «захоплення» людини наукою стає спростування існування душі, без заперечення якої інші матеріалістичні аргументи проти релігії залишалися неповними.

Аргументація велася кількома напрямками, що працювали за спільною логікою: показати, що явища, які релігія приписувала «душі», залежать від матеріальних процесів. Ендокринологія дозволяла наочно продемонструвати пряму залежність між хімічними речовинами та психікою. Автори «Безвірника» демонстрували, що розумові здібності¹⁶⁶, характер¹⁶⁷, навіть стать¹⁶⁸ і сексуальна орієнтація¹⁶⁹ людини прямо залежать від стану залоз внутрішньої секреції. Цим автори прагнули підвести читача до думки: якщо «божественну душу» можна змінити пересадкою залоз чи ін'єкцією гормонів, якщо стать і сексуальна орієнтація залежать від тієї ж хімії – то яка ж це «душа»? Ці статті перетворювали душу з вічного божественного дару на просту функцію залоз – щось, чим можна маніпулювати в лабораторії, як і будь-яким іншим процесом у тілі.

Нейрофізіологія переміщала фокус з хімії на анатомію. Автори статей показували, що психіка залежить від будови нервової тканини, щільності клітин та складності зв'язків¹⁷⁰. Ідеологічною кульмінацією цієї стратегії стало посилення на дослідження мозку Леніна, де начебто виявили більшу кількість нервових клітин, складніше зв'язаних між собою, ніж у пересічної людини¹⁷¹. Мозок вождя світового пролетаріату перетворювався на матеріальне свідчення проти душі – його можна було розтягти, розглянути під мікроскопом, виміряти щільність нервової тканини і таким чином «побачити» фізичну основу геніальності.

¹⁶⁶ Буланкін І. Від чого залежить зовнішній і «внутрішній» вигляд людини. *Безвірник*. 1929. № 2. С. 24-25.

¹⁶⁷ Гаїбов І. Чи існує «душа». *Безвірник*. 1930. № 10. С. 21.

¹⁶⁸ Там само. С. 23.

¹⁶⁹ Там само.

¹⁷⁰ Поляков І. Мозок людини. *Безвірник*. 1930. № 9. С. 31-32.

¹⁷¹ Там само.

Гормони і мозок демонстрували залежність психіки від тіла за життя, але все ще залишалось відкритим головне релігійне питання: що відбувається з душею в момент смерті, коли вона нібито покидає тіло. Тут у нагоді стали експерименти з оживлення мертвих частин організму. Пропагандисти систематично використовували ідентичний набір прикладів: заморожування комах Бахметьєвим до твердих грудочок, що оживали при відігріванні¹⁷²; оживлення серця дитини через добу після смерті ученим Кулябком¹⁷³; оживлення пальця померлої жінки Кравковим¹⁷⁴. Подібні дослідження мали підривати саму основу релігійної концепції: якщо між життям і смертю немає чіткої межі, то коли саме «душа покидає тіло»?

Проте абсолютним «хітом» антирелігійної пропаганди був експеримент Брюхоненка 1928 року з відрізаною головою собаки, що жила на тарілці 4–6 годин, підключена до апарату кровообігу, блимала, кусалася, ковтала їжу¹⁷⁵. Цей експеримент згадувався найчастіше в різних випусках журналів¹⁷⁶, набуваючи статусу найпотужнішого аргументу. Відрізана голова на тарілці руйнувала саме поняття неподільної душі. Риторичні питання повторювалися постійно: що за єдина душа, якщо можна розчленувати організм на частини, і кожна житиме окремо¹⁷⁷? Чи можна розрізати неподільну душу? Автори показували абсурдність твердження, що тіло не може жити без душі, коли науковці оживляють органи з трупа, з якого душа нібито «відлетіла»¹⁷⁸.

¹⁷² На границе жизни и смерти. *Безбожник у станка*. 1929. № 3. С. 16-17.

¹⁷³ Сегал А. Смерть и религия. *Безбожник у станка*. 1930. № 17-18. С. 17.

¹⁷⁴ Там само.

¹⁷⁵ Либерфарб А. Наука и религия. *Безбожник у станка*, 1929. № 14. С. 18-19.

¹⁷⁶ Оживление органов. *Безбожник у станка*, 1929. № 5. С. 15-16; Агол И. Существует ли душа? *Безбожник у станка*. 1929. № 5. С. 15; На границе жизни и смерти. *Безбожник у станка*. 1929. № 3. С. 16-17; Либерфарб А. Наука и религия. *Безбожник у станка*, 1929. № 14. С. 18-19; Между жизнью и смертью. *Безбожник у станка*. 1930. № 17-18. С. 16.

¹⁷⁷ Либерфарб А. Наука и религия. *Безбожник у станка*, 1929. № 14. С. 19.

¹⁷⁸ Агол И. Существует ли душа? *Безбожник у станка*. 1929. № 5. С. 15.

Разом із цими фізіологічними аргументами розгорталася більш витончена, історико-філософська лінія спростування. Гаїбов у статті ««Душа» та історичний процес» використовував найпотужнішу зброю марксистського арсеналу: якщо душа є вічна незмінна божественна субстанція, то чому все, що релігія їй приписує – моральні норми, релігійні уявлення, естетичні смаки – радикально змінюється від епохи до епохи¹⁷⁹? Чому сам образ Бога трансформується¹⁸⁰? Чому мораль настільки різна: одні народи вважають грабіж та вбивство найвищими чеснотами, тоді як інші демонструють надзвичайну чесність навіть у торгівлі¹⁸¹? Ця мінливість мала довести, що не «вічна душа» формує суспільство, а матеріальні умови життя створюють відповідну психіку¹⁸².

Ба більше, за всіма цими науковими і навколо науковими аргументами проглядалася чітка політична мета. «Безвірник» прямо вимагав від слухачів з'ясувати, в чому саме полягає класова експлуататорська роль вчення про душу¹⁸³. Карл Маркс, формулюючи своє знамените визначення релігії як «опіуму для народу», мав на увазі її шкідливу соціальну функцію через компенсаторний характер – релігія давала трудящим ілюзорну втіху за реальні страждання, відволікаючи їх від боротьби за покращення матеріальних умов життя¹⁸⁴. Використовуючи цю тезу класичного марксизму, концепція душі трактувалася пропагандистами не як проста помилка, а як ідеологічний інструмент. Таким чином, боротьба проти душі була боротьбою за право визначати сутність людини і легітимність соціального порядку.

¹⁷⁹ Гаїбов І. «Душа» та історичний процес. *Безвірник*. 1930. № 14. С. 42-47.

¹⁸⁰ Там само. С. 43.

¹⁸¹ Там само.

¹⁸² Там само. С. 47.

¹⁸³ Релігія та наука про «душу». *Безвірник*. 1929. № 3. С. 76-77.

¹⁸⁴ Шліхта Н. В. Історія радянського суспільства. – С. 34.

Підсумовуючи, наука в аналізованих журналах виконувала подвійну функцію: спростовувала релігію і водночас претендувала на те, щоб зайняти її місце. Два рівні цієї стратегії, через пояснення природи і переосмислення людини, складали цілісну матеріалістичну картину світу, що мала не залишити релігії жодного місця.

Водночас, саме ця тотальність показує внутрішню суперечність пропаганди. Застосовуючи наукові критерії до релігійних текстів та змішуючи різні сфери людського пізнання, пропагандисти показали, що розглядають науку не як метод дослідження фізичного світу, а як альтернативну систему поглядів, здатну відповісти на всі життєві питання. Адже, якби наука використовувалася за призначенням, вона не конфліктувала б із релігією, оскільки це різні сфери людського досвіду, які не перетинаються між собою. Таким чином, конфлікт між наукою і релігією був штучно сконструйований: пропагандисти спершу зводили релігію до наївної системи пояснення природних явищ, щоб потім спростувати її валідними науковими аргументами. Науку при цьому вихваляли за готовність до самокоригування, і водночас подавали як абсолютну істину, що не потребує сумніву. Знаряддя пізнання перетворювалося на ідеологічну зброю.

Таким чином, антирелігійна пропаганда, представлена у журналах «Безвірник» та «Безбожник у станка», була частиною великого проєкту зміни мислення суспільства. Вона намагалася відповісти на важливі життєві питання: звідки ми взялися, хто ми, куди прямуємо. У цьому контексті стає зрозумілим, чому радянські пропагандисти приділяли таку увагу питанням походження життя, смерті й сенсу існування. Вони усвідомлювали, що створення « нової людини » і « нового суспільства » неможливе без трансформації базових уявлень про світ. Людина, яка вірить у безсмертя душі і Бога-творця, дуже відрізняється від людини, яка вважає себе результатом еволюції в матеріальному світі. У результаті, замість релігії була створена нова система поглядів, де наука стала найвищим авторитетом, прогрес – головною цінністю, а комунізм – кінцевою метою історії.

Розділ 3. Радянський модернізаційний проєкт проти релігії

У попередньому розділі ми показали, як наука перетворювалася на ідеологічну зброю: витісняючи релігійні пояснення з картини світу, вона претендувала на те, щоб зайняти місце релігії на рівні світогляду. Проте неможливо змінити світогляд, не змінивши умов життя. Радянський проєкт потребував перебудови не лише того, як людина думає, а й того, як вона живе, працює і організовує свій час. Саме пропагандистська демонстрація цього рівня повсякдення – в центрі уваги цього розділу.

Роки, які охоплюють аналізовані джерела, припадають на роки першої п'ятирічки, суцільної колективізації та форсованої індустріалізації. Цей збіг визначає саму логіку антирелігійної пропаганди досліджуваного періоду. Журнали багато уваги приділяють матеріалам про колгоспне будівництво, ударні бригади і виробничі плани, при цьому, не забуваючи пов'язувати ці теми з антирелігійними меседжами. Радянський модернізаційний проєкт і релігія конкурували за одне й те саме: право пояснювати світ, структурувати час і визначати, від чого залежить результат людської праці. Тому антирелігійна робота подавалася в журналах не як окремий ідеологічний напрямок, а як невід'ємна складова соціалістичного будівництва на всіх рівнях: від господарського і побутового до виховного.

3.1. Релігія як гальмо модернізації

Радянський модернізаційний проєкт кінця 1920-х – початку 1930-х рр. був тотальним у всіх сенсах: він претендував не лише на перебудову господарства, а й на переформатування самої людини, її простору, часу, звичок і уявлень, наприклад, про те, чому трапляється дощ й чому гине врожай. Журнали «Безбожник у станка» і «Безвірник» писали про цей проєкт із дещо різних позицій, адже орієнтувалися на дещо різні аудиторії. «Безвірник» будував свою роботу переважно в організаційно-пропагандистському ключі: теоретичні статті, програми роботи осередків тощо. Він апелював до активіста, який повинен розуміти механізми явища, щоб ефективно з ним боротися. Показовою в цьому сенсі була рубрика «Самоосвітній курс для антирелігійного активу», де публікували методичні

матеріали, пояснювали походження релігійних свят і обрядів, задавали додаткові питання, в яких безвірнику слід розібратися за допомогою літератури, яку також надавали списком. Такий підхід перетворював журнал на інструмент не лише практичної агітації, а й систематичної підготовки антирелігійного активіста.

«Безбожник у станка», як всесоюзний журнал, був розрахований на масового читача і мав бути зрозумілим як для міського населення, так і для сільського. Він тяжів до широких класових схем і більш емоційного залучення читача через частівки і гуморески, короткі статті зі зрозумілим агітаційним посилом, художній блок журналу з різними оповіданнями. Але обидва видання виходили з однакового розуміння – релігійний побут є не приватним забобоном, що минеться сам по собі, а «явищем, що служить у руках панівної класи знаряддям пригнічення і поневолення трудящих мас»¹⁸⁵. Вікторія Смолкін виділяє три рівні, на яких релігія поставала для більшовиків проблемою: політичний – ворожі релігійні інститути; ідеологічний – хибний світогляд; і духовний – цінності, практики і звичаї, що надають повсякденному побуту сакрального виміру¹⁸⁶. Саме таке бачення трирівневої природи релігії пояснює, чому антирелігійна кампанія не могла обмежитися ні закриттям церков, ні просвітницькими лекціями. Щоб охопити всі три рівні, потрібна перебудова самого ритму і простору життя людини.

Колективізація та індустріалізація в антирелігійній пропаганді

У журналах несумісність двох систем обґрунтовувалася на цілком практичному рівні: якщо релігія вчить покладатися на волю Бога, а п'ятирічний план вимагає раціонального прорахунку кожного кроку, ці дві логіки взаємовиключають одна одну вже на рівні розуміння щодо того, від чого залежить результат людської праці¹⁸⁷. Звідси висновок, що мав принципове значення для всієї антирелігійної пропаганди: колективізація – це

¹⁸⁵ Черниця М. Старий релігійний побут і нова культура. *Безвірник*. 1930. № 9. С. 18.

¹⁸⁶ Смолкін В. Свято место пусто не бывает. – С. 22.

¹⁸⁷ Петров В. П'ятиліткою по релігії. *Безвірник*. 1929. №11-12. С. 14-15.

інструмент секуляризації, бо усуває матеріальну основу релігійності. Поки селянин господарює одноосібно, він залежить від погоди, врожаю, ринкової ціни, тобто від сил, які він не контролює і які Церква традиційно пояснювала Божою волею¹⁸⁸. Колективне господарство, що перерозподіляє ризики і дозволяє планувати виробництво, мало в такому поясненні усунути саму потребу: людина, захищена від стихій колективом і наукою, більше не потребує посередника між собою і природою¹⁸⁹. Антирелігійна робота, зосереджена виключно на просвітницькій діяльності приречена на обмежений успіх доти, доки ця матеріальна залежність не усунута¹⁹⁰.

Найповніше цю логіку розкривали через аграрні питання, коли обидва журнали апелювали не до загальних ідеологічних тверджень, а до цілком конкретних прикладів й аргументів. Звіти сільськогосподарських станцій свідчили: запізнення сівби на кілька тижнів скорочувало врожай удвічі, а в посушливий рік – майже утричі¹⁹¹. У цьому контексті, релігійні свята та заборони на працю, що відривали господаря від поля в критичні для врожаю дні, спричиняли реальні господарські втрати¹⁹².

За матеріалом «Безвірника», Церква не просто зберігала старі заборони на польові роботи, а нібито адаптувалася до нових агрономічних реалій. Із появою нових агрономічних культур і нових термінів посіву, Церква знаходила відповідних святих, до яких прив'язувала ці терміни¹⁹³. За логікою журналу це означало, що духівництво свідомо відслідковувало господарські нововведення і закріплювало їх за релігійним календарем, підтримуючи тим

¹⁸⁸ Евстигнеев А. Корчем бога. *Безбожник у станка*. 1929. № 23. С. 6.

¹⁸⁹ Там само.

¹⁹⁰ Викорчовуймо соціальне коріння релігії. *Безвірник*. 1930. № 4. С. 2-3.

¹⁹¹ Костик П. Релігійний і агрономічний календар. *Безвірник*. 1929. № 9. С. 8-11.

¹⁹² Там само.

¹⁹³ Ковальчук Я. «Засівкампанія» у звичаях та забобонах нашого села. *Безвірник*. 1929. № 5. С. 13.

авторитет посередника між людиною і природою¹⁹⁴. Таким чином, релігійний контроль над аграрним календарем зображувався не як архаїчний пережиток, а як жива і гнучка практика пристосування, а отже, і як тим більш небезпечна перешкода для радянського сільського будівництва.

Сільський образ майбутнього будувався в обох журналах навколо безвірницького колгоспу як синтезу господарського та ідеологічного перетворення¹⁹⁵. Показові господарства, де члени-безвірники досягали вищої врожайності і першими виконували хлібозаготівельні плани, мали слугувати доказом того, що невіруючі досягають кращих результатів, адже не витрачають час на молитви та святкування¹⁹⁶. Московська рада СВБ у 1930 р. оголосила конкурс на кращий безвірницький колгосп, де переможцям передбачалися премії: трактор, пожежна машина, сівалка і молотарка¹⁹⁷. Безвірницький колгосп набував символічного значення: він мав довести, що відмова від релігії і відмова від одноосібного господарювання є одним і тим самим рішенням, що взаємно підсилюють одне одного.

Цей принцип отримав і організаційне втілення через ударні безвірницькі бригади на промислових підприємствах. Бригади брали підвищені виробничі зобов'язання і тим самим перетворювали безвірництво на виробничу характеристику: безвірник кращий працівник вже з тієї причини, що не витрачає час на свята і не приходить на роботу після «пияцького розгулу»¹⁹⁸. «Безвірник-неударник», у такому разі, виступав нонсенсом, бо якщо людина не підтверджує свої переконання працею, то й

¹⁹⁴ Ковальчук Я. «Засівкампанія» у звичаях та забобонах нашого села. *Безвірник*. 1929. № 5. С. 13.

¹⁹⁵ За лучший безбожный колхоз. *Безбожник у станка*. 1930. № 2. С. 2; Кагарличанин М. Комуна «Пролетарський безвірник». *Безвірник*. 1930. № 20. С. 30; Пошлем безбожников в колхозы. *Безбожник у станка*. 1930. № 1. С. 3.

¹⁹⁶ Кагарличанин М. Комуна «Пролетарський безвірник». *Безвірник*. 1930. № 20. С. 27-31.

¹⁹⁷ За лучший безбожный колхоз. *Безбожник у станка*. 1930. № 2. С. 2.

¹⁹⁸ Прохоров А. Не безбожник тот, кто не ударник. *Безбожник у станка*. С. 20; За безвірницький Дніпрельстан. *Безвірник*. 1931. № 13-14. С. 37-38.

сама щирість цих переконань стає сумнівною¹⁹⁹. Безвірництво, таким чином, ставало водночас і підставою, і прямою вимогою до якості праці.

Образ міста майбутнього найповніше втілювався в описах нових індустріальних центрів. Магнітогорськ – одне з найбільших будівництв першої п'ятирічки на Уралі – подавався «Безбожником у станка» як архітектурний маніфест безрелігійності: будинки-комуни без кухонь, без дитячих кімнат і – «само собою зрозуміло» – без жодних молитовних будинків²⁰⁰.

Відмінність між двома виданнями прослідковуємо в тому, як вони конструювали цей образ. «Безбожник у станка» апелював до масштабних загальносоюзних будівництв – Магнітогорська, Турксибу, Сталінградського тракторного заводу – як рівнозначних символів радянського модернізаційного проєкту, без регіональної прив'язки²⁰¹. «Безвірник» малював аналогічний утопічний образ через ілюстрацію «Місто майбутнього» (Додаток 2). Для читача українського видання символом нового безрелігійного простору мав бути Дніпрельстан, а не далекий уральський Магнітогорськ. Саме навколо Дніпрельстану «Безвірник» організовував антирелігійну мобілізацію: тут діяли ударні безвірницькі бригади, фіксувалися рекордні виробничі показники тощо²⁰².

Трансформація сакрального простору

Вікторія Смолкін формулює фундаментальний принцип радянської антирелігійної політики: «святе місце порожнім не буває», – а тому недостатньо викоренити релігію, потрібно одночасно запропонувати щось,

¹⁹⁹ Прохоров А. Не безбожник тот, кто не ударник. *Безбожник у станка*. С. 20.

²⁰⁰ Эмов Н. Магнитогорск - безбожный город. *Безбожник у станка*. 1930. № 10. С. 9.

²⁰¹ Лунін А. Могучие удары по очагам религии. *Безбожник у станка*. 1929. № 15. С. 2-3; Сарабьянов В. Полный ход безбожной работе на предприятиях индустрии. *Безбожник у станка*. 1931. № 24. С. 5; Нариньяни С. Сталинградский тракторострой. *Безбожник у станка*. 1930. № 11. С. 3.

²⁰² За безвірницький Дніпрельстан. *Безвірник*. 1931. № 13-14. С. 36-40.

що здатне зайняти її місце²⁰³. Трансформація сакрального простору підпорядковувалася саме цій логіці функціонального заміщення. «Безвірник» наводить статистику: лише за 1924–1928 рр. із 194 закритих молитовних будинків в УСРР 112 передано під клуби, сільбуди і хати-читальні, 41 – під школи, 1 – під лікарню, 1 – під електростанцію²⁰⁴. Релігійні споруди не просто зачиняли чи руйнували – сам простір могли залишити, але наповнювали його новим «правильним» змістом: медицина замість молитви, освіта замість богослужіння.

На прикладі кампанії зі зняття церковних дзвонів і передачі міді на потреби індустріалізації можна простежити відмінності у тому, як обидва видання про неї писали. «Безбожник у станка» апелював до прагматичного аргументу: кольоровий метал, що марно висить на дзвіницях, потрібен заводам²⁰⁵. «Безвірник», у свою чергу, вдався до історичної демістифікації, показуючи, що дзвони прийшли у християнство з магічних практик вигнання злих духів²⁰⁶. Таким чином, «Безвірник» намагався руйнувати релігійну значущість дзвону «зсередини», доводячи, що він не має нічого спільного з християнством як таким і насправді є відлунням язичництва. Такий підхід розрахований на активіста, якому потрібен аргумент, що підриває релігію на смисловому рівні, а не лише вказує на її практичну шкідливість, як робив це «Безбожник у станка».

Практика заміщення і тут знаходила місце. Так, із антирелігійних журналів дізнаємось, що у селі Березівці Коростенського району знятий дзвін замінили гучномовцем, через який на Різдво транслювали антирелігійну доповідь і концерти²⁰⁷. У Кегичівській школі на Полтавщині дощечки від ікон використали для виготовлення радіоприймачів, розповсюджених серед

²⁰³ Смолкин В. Свято место пусто не бывает. — С. 22.

²⁰⁴ Скільки закрито молитовних будинків. *Безвірник*. 1929. № 11-12. С. 75.

²⁰⁵ Об'єдков А. Колокола - на индустриализацию. *Безбожник у станка*. 1931. № 4. С. 21.

²⁰⁶ Петров В. Кому потрібніші дзвони? *Безвірник*. 1929. № 15. С. 7-9.

²⁰⁷ Хроніка безвірницької роботи. *Безвірник*. 1930. № 13. С. 41.

селян²⁰⁸. Матеріал сакрального об'єкта буквально перетворювався на носій модернізаційного.

Радянські альтернативи релігійній обрядовості

Розуміння, що порожнечі залишати не можна, визначало і пропагандистський підхід до системи обрядів й таїнств. Ярославський ще на початку 1920-х рр. констатував, що в домашньому побуті жодна подія, починаючи з народження людини, не проходить без участі духівництва²⁰⁹. Церква супроводжувала всі важливі моменти людського існування: народження, шлюб, хворобу, смерть.

Серед більшовицької еліти одним із небагатьох, хто визнавав реальну важливість традицій і побуту, був Троцький²¹⁰. Він застерігав, якщо більшовики сподіваються «звільнити» маси від обрядовості, вони повинні витіснити її «новими формами побуту, новими розвагами, новою, більш культурною театральністю»²¹¹. Така стратегія відповідала загальноєвропейській тенденції до створення того, що Ерик Гобсбаум назвав «винайденими традиціями» – коли нова влада створює нові ритуали і звичаї, але подає їх як природне продовження історичних традицій²¹².

Революційні рухи, проголошуючи розрив з минулим, насправді неминуче використовують старі культурні форми, наповнюючи їх новим змістом, так само, як радянська влада створювала власні урочисті демонстрації та святкування за тією ж схемою, що й традиційні церковні свята²¹³. Ці «винайдені традиції» мали виконувати потрібну функцію:

²⁰⁸ Замість ікон - радіоприймачі. *Безвірник*. № 4. 1930. С. 33.

²⁰⁹ Смолкин В. Свято место пусто не бывает. — С. 69-70.

²¹⁰ Там само. С. 62.

²¹¹ Там само. С. 62-64.

²¹² Шліхта Н. В. Історія радянського суспільства. — С. 84.

²¹³ Там само. С. 84-85.

об'єднувати людей у спільноті, легітимізувати нову владу та виховувати населення в потрібному ідеологічному дусі²¹⁴.

Найяскравішим прикладом заміни релігійних обрядів було створення «червоних» аналогів. Так, замість хрещення з'явилися «зорини» (або «октябрини») – урочиста реєстрація дитини з участю представників партії, комсомолу, профспілок та інших громадських організацій²¹⁵.

Як альтернатива традиційному церковному вінчанню пропонувалося «червоне весілля». Замість храму наречені мали приходити в поспіхом облаштовані приміщення ЗАГСу чи сільради з прапорами та музикою²¹⁶. Коротка процедура офіційного оформлення шлюбу завершувалася свого роду мітингом, де під гучні оплески лунали ідеологічні промови та стандартні побажання новоствореній сім'ї²¹⁷. Особистий момент з'єднання двох людей перетворювався на громадську подію, де приватне цілком підпорядковувалося публічному.

Особливо складним викликом стала заміна похоронних обрядів. Смерть як граничний досвід людського існування завжди була сферою, де релігія пропонувала потужні пояснювальні наративи та емоційну розраду. У 1920-ті роки поширилися світські поховання, де панахиду відкривав голова похоронної комісії замість священника, духовий оркестр замінив церковний хор, а центральним символом став червоний прапор з чорною стрічкою²¹⁸. Показовим є таке явище як змішані обряди: під час поховання партійних активістів їхні товариші йшли попереду з музикою та революційними

²¹⁴ Шліхта Н. В. Історія радянського суспільства. – С. 85.

²¹⁵ Галиева Ф. Г. Революционные крестины как феномен советской культуры 1920х гг. (по материалам прессы Башкирии). *Современные исследования социальных проблем*. 2018. Т. 10, № 1. С. 28.

²¹⁶ Лахач Т. Історія шлюбно-сімейних відносин у радянській Україні 1920-х років в умовах повсякденності. Полтава. 2010. С. 132.

²¹⁷ Костенко М. За новий безрелігійний побут. *Безвірник*. 1929. № 14. С. 51.

²¹⁸ Лахач Т. Історія шлюбно-сімейних відносин у радянській Україні 1920-х років в умовах повсякденності. – С. 133.

піснями, тоді як родина слідувала позаду зі священником, хрестом і церковним хором²¹⁹.

У цьому контексті особливого значення набувала кремація як заміна традиційного православного обряду поховання померлих через захоронення в землю. Показово, що для легітимації цієї практики «Безвірник» звертався до німецької статистики. Маніпулюючи статистичними даними, журнал робив висновок, що «найпролетарніші, революційні і безвірницькі» Тюрінгія і Саксонія давали найвищий відсоток кремацій, тоді як «найреакційніша, буржуазна» Баварія – найнижчий²²⁰. Там, де радянська пропаганда не могла спертися на власні «докази», вона парадоксально не нехтувала західними авторитетами і прикладами з «буржуазної дійсності».

Найскладнішим аспектом трансформації побуту виявилась необхідність створення емоційної та естетичної альтернативи традиційним обрядам. На думку Троцького, маси зверталися до Церкви не через теологічні переконання, а й через її «суспільно-естетичні принади», що давали вихід із «життєвого одноманіття»²²¹. Люди, які розумом відкидали релігійні догми, часто залишалися емоційно прив'язаними до релігійних обрядів через їхню естетичну привабливість і через дитячі спогади²²². На практиці, радянським альтернативам часто бракувало естетичної привабливості²²³. Наприклад, селянин з Мелітопольщини в листі «Треба по-людськи» скаржився на побутові умови в радянських ЗАГСх, протиставляючи їх атмосфері урочистості, якої вимагав момент²²⁴. Стало зрозуміло, що ритуал потребує не лише змісту, але й відповідної форми, здатної створити емоційний резонанс.

²¹⁹ Лахач Т. Історія шлюбно-сімейних відносин у радянській Україні 1920-х років в умовах повсякденності. – С. 133.

²²⁰ Зростання кремації в Німеччині. *Безвірник*. 1930. № 1. С. 58.

²²¹ Смолкин В. Свято место пусто не бывает. – С. 62.

²²² Там само. С. 13-14.

²²³ Треба по-людськи. *Безвірник*. 1927. № 7. С. 54.

²²⁴ Там само.

Формалізм радянських обрядів, їхня часто надмірна ідеологізація не дозволяли створити той рівень емоційного залучення, який забезпечували традиційні релігійні ритуали.

Боротьба за час: реформа календаря

Найбільш всеосяжною зміною, яка мала переформатувати все життя, ставала зміна календаря. Практичні кроки в цьому напрямку розпочалися вже в грудні 1918 року, коли було введено новий радянський календар, що передбачав не лише перехід на новий стиль і запровадження революційних свят, але й радикальний експеримент з п'ятиденним робочим тижнем, який навмисно не збігався з традиційним християнським циклом²²⁵.

Аналіз матеріалів «Безвірника» дозволяє виокремити три основні стратегічні напрямки календарної реформи. Перший напрямок полягав у критиці традиційного церковного календаря. У статті «Календар і будівництво» церковний календар розглядається як система, що формувала певний життєвий ритм, що підтримував покірність та пасивність у трудящих масах²²⁶.

Другий напрямок – це створення нової системи святкувань та пам'ятних дат. Тут ключову роль відіграла рубрика «Безвірницькі дати», яка систематично з'являлася на сторінках журналу з 1928 року. Це була спроба створити секулярний аналог церковних святців, формуючи свій власний пантеон «святих» – діячів революції та науки. Аналіз змісту цієї рубрики виявляє чітку закономірність в підборі історичних постатей та подій. Переважна більшість включених у безвірницький календар дат пов'язана з видатними вченими-природознавцями (Галілей, Дарвін, Ріхман); діячами соціалістичного та робітничого руху (Маркс, Енгельс, лідери Паризької комуни); мислителями-атеїстами та критиками релігії (Гольбах, Ренан); мучениками за свободу думки, які постраждали від релігійних переслідувань (Доле, Сервет, Бруно). До кожної дати подавалася розгорнута біографічна

²²⁵ Шліхта Н. В. Історія радянського суспільства. — С. 87.

²²⁶ Календар і будівництво. *Безвірник*. 1929. № 7. С. 1-3.

довідка, яка акцентувала антирелігійні аспекти діяльності згаданої особи або підкреслювала репресивну роль Церкви щодо неї. Наприклад, у матеріалі про Галілея підкреслюється, що його наукові відкриття руйнували релігійну картину світу, а сам він зазнав переслідувань з боку інквізиції²²⁷.

Третій напрямок – це практичні пропозиції щодо реформування календаря та системи свят. Так, стаття «Реформа календаря» висвітлює конкретні пропозиції Виконбюро Всеукраїнської ради спілок безвірників щодо витіснення релігійного через заміну шести релігійних свят (Світлої суботи, другий день Великодня, Трійці, Спаса, перший та другий дні Різдва) на нові революційні та громадянські свята: День оборони країни, День робітничі, День кооперації, День народів СРСР, День урожаю, Юнацький день²²⁸. Ці пропозиції мали не лише замінити старі свята, але й пропагувати нові цінності: військову міць, гендерну рівність, соціалістичну економіку, інтернаціоналізм, продуктивність праці, молодіжну активність²²⁹. Автори усвідомлювали, що календарна реформа не може бути проведена одномоментно, тому пропонували поетапний план: спочатку часткове скасування релігійних свят у поточному році, а потім повна «радянська» календаря в наступному²³⁰.

Характерною рисою пропозицій щодо календарної реформи був також перехід від прив'язки свят до конкретних дат до їх прив'язки до понеділків різних тижнів, аби уникнути будь-яких асоціацій з традиційним шануванням неділі²³¹. У такому випадку, постійні дати мали зберегти лише для 1 Травня і 7 Листопада²³². У ситуаціях, коли радянські свята збігалися з релігійними,

²²⁷ Безвірницькі дати. *Безвірник*. 1928. № 1. С. 78.

²²⁸ Реформа календаря. *Безвірник*. 1929. № 7. С. 43.

²²⁹ Шліхта Н. В. Історія радянського суспільства. – С. 88.

²³⁰ Календар і будівництво. *Безвірник*. 1929. № 7. С. 5.

²³¹ Киридон А. М. Держава – церква – суспільство: інверсна трансформація в Україні. Рівне, 2011. С. 143.

²³² Реформа календаря. *Безвірник*. 1929. № 7. С. 43.

партійне керівництво не лише протиставляло їх одне одному, а й свідомо використовувало радянське свято для витіснення релігійного. Показовим прикладом цього стало розпорядження ЦК КП(б)У у 1921 році, коли 1 Травня збіглося з Великоднем. Замість традиційного святкування Великодня, Першотравневе свято мало перетворитися на масштабну кампанію розваг, демонстрацій досягнень і мітингів, на яких пропагандисти мусили підкреслювати контраст між «пролетарським» та «релігійним» святами²³³.

Пияцтво як невід'ємна складова релігійного побуту

Наскрізним мотивом антирелігійної пропаганди обох журналів була критика пияцтва. Воно зображувалось як невід'ємна складова релігійного побуту. Вихідна теза – алкоголь і релігія діють за одним принципом: притуплюють свідомість і відтворюють залежність, а отже, є явищами одного порядку²³⁴. Енгельс, аналізуючи становище англійського робітничого класу, пояснював поширення алкоголізму не людською слабкістю чи моральним занепадом, а «тяжкими умовами трудящих і загальнодоступністю спиртних напоїв»²³⁵, тобто вписував пияцтво в логіку класового визискування, з якої випливало, що алкоголь є інструментом управління масами. Ленін наполягав, що торгівля горілкою «поведе нас назад до капіталізму, а не вперед до комунізму»²³⁶, а пролетаріат не потребує «сп'яніння, яке його отупляє»²³⁷. Антирелігійні видання загострили цю логіку до прямого ототожнення: якщо алкоголь є знаряддям класового контролю, то Церква, що його освячує через обряди і свята, є співучасником цього контролю.

Обидва видання доводили зв'язок між релігією і пияцтвом насамперед через звернення до церковного календаря. За статистикою, що її наводили

²³³ Киридон А. М. Держава – церква – суспільство. – С. 145.

²³⁴ Бондаренко В. П'яні релігійно-побутові звичаї. *Безвірник*. 1930. № 7. С. 9.

²³⁵ Королев С., Мелехин В., Уваров С. Борьба с пьянством и антиалкогольная политика в первые годы советской власти (1917-1930 гг.). Ижевск: Удмуртский университет, 2025. С. 17-18.

²³⁶ Там само. С. 19.

²³⁷ Там само. С. 56.

журнали, продаж горілки зростав саме в дні релігійних свят, а паралельно зростала кількість психічних розладів, травм і злочинів²³⁸. Пропагандисти не зупинялися на цьому збігові і стверджували більше: Церква не просто мириться з пияцтвом, а сама його породжує. «Безвірник» показував, що алкоголь присутній у кожному церковному обряді: від хрестин до поминок, і що духовництво не засуджує цього, а підтримує²³⁹. «Безбожник у станка» зображував перше причастя як момент, коли Церква вперше «вводить в організм людини дозу отрути-алкоголю» (Додаток 3).

Окремим сюжетом було доведення начебто лицемірної та неефективної церковної «боротьби» з пияцтвом. До прикладу, акцентували різкий контраст. Дореволюційні товариства тверезості, що діяли під керівництвом духовництва, мали у своєму найбільшому московському осередку 1910 року лише 434 особи. Радянська організація за півроку зібрала 7 тисяч членів у Москві та 8 тисяч у Ленінграді²⁴⁰. Ця різниця мала засвідчити, що справжня боротьба з пияцтвом можлива лише поза Церквою. У тому самому дусі «Безбожник у станка» описував московський «витверезник» – заклад, куди міліція доставляла підібраних на вулиці п'яних і де їх приводили до тям медичними засобами²⁴¹. Отже, за журналами, Церква освячує пияцтво, а радянська держава його долає і лікує.

Дані про шкідливий вплив на організм, зростання кількості психічнохворих і народження хворих дітей у п'яних батьків показували, що алкоголь шкодить не лише конкретній людині, а й наступним поколінням²⁴². Це відповідало позиції тверезницького руху: «боротьба наполовину ніколи не

²³⁸ Ландкоф Б. Релігія та алкоголізм. *Безвірник*. 1930. № 17-18. С. 10-14.

²³⁹ Бондаренко В. П'яні релігійно-побутові звичаї. *Безвірник*. 1930. № 7. С. 9-10.

²⁴⁰ Королев С., Мелехин В., Уваров С. Борьба с пьянством и антиалкогольная политика в первые годы советской власти (1917-1930 гг.). – С. 58.

²⁴¹ Алкоголизм и здоровье человека. *Безбожник у станка*. 1929. № 19. С. 8.

²⁴² Ландкоф Б. Релігія та алкоголізм. *Безвірник*. 1930. № 17-18. С. 13.

обіцяє успіху», – а тому під удар мало потрапити не лише зловживання, а будь-яке вживання алкоголю²⁴³.

Натомість позитивним прикладом слугувала громада, що закриває пивниці й церкви одночасно і відкриває замість них їдальні та «червоні кутки»²⁴⁴. За радянською логікою, ініціатива мала йти знизу, від самих робітників²⁴⁵, і саме така тверезість «за власним вибором» протиставлялася лицемірній церковній.

Образ ворога в антирелігійній пропаганді

Образ ворога в обох журналах будувався за наскрізним принципом: не потрібно доводити, що Бога немає – достатньо показати, чиїм інтересам служить та чи інша конфесія. Релігія описувалася не як система переконань, а як інструмент класової експлуатації²⁴⁶. Православний піп, баптист, католицький ксьондз чи рабин були взаємозамінними персонажами одного сюжету, не носіями різних вір, а представниками одних і тих самих класових інтересів. Показово, що релігійний діяч ніколи не фігурував сам по собі, він незмінно з'являвся в парі з куркулем, непманом чи поміщиком, аби будь-яке богослужіння автоматично читалося як куркульська агітація, а будь-яка проповідь – диверсія проти хлібозаготівлі²⁴⁷.

Видання переймалися стратегіями пристосування духовенства на місцях: попи, що вивішували в церкві червоний прапор і пропонували послуги для ліквідації неписьменності, викликали в регіональному журналі велику тривогу²⁴⁸. Це отримувало своє найповніше вираження в образі

²⁴³ Королев С., Мелехин В., Уваров С. Борьба с пьянством и антиалкогольная политика в первые годы советской власти (1917-1930 гг.). – С. 62-63.

²⁴⁴ На боротьбу з сивухою алькогольною й сивухою релігійною. *Безвірник*. 1930. № 7. С. 8.

²⁴⁵ Королев С., Мелехин В., Уваров С. Борьба с пьянством и антиалкогольная политика в первые годы советской власти (1917-1930 гг.). – С. 59.

²⁴⁶ Будем разоблачать классовую сущность религии. *Безбожник у станка*. 1930. № 1. С. 7.

²⁴⁷ Там само; Як попи та сектанти шкодять підвищенню врожайності. *Безвірник*. 1929. № 22. С. 26-28.

²⁴⁸ Попи під машкарою і без машкари. *Безвірник*. 1929. № 5. С. 31-32.

сектантської «лжекомуни» – релігійної організації, що вдягнула на себе радянські шати. Господарства, що зовні виглядали як зразкові колективні підприємства, з тракторами, червоними прапорами і членами партії в списках, але всередині зберігали релігійну організацію і «куркульське господарювання», описувалися в обох виданнях як найнебезпечніша форма підриву радянського будівництва²⁴⁹. Небезпека полягала не в самому релігійному змісті, а в здатності такої структури отримувати державні кредити, претендувати на захист законодавства про свободу совісті і ставати юридичним прикриттям від розкуркулення. Образ «лжекомуни» породжував логіку тотальної підозри, адже якщо найнебезпечніший ворог маскується під лояльного громадянина, межа між «своїм» і «чужим» розмивається і пильним треба бути до кожного.

Отже, релігія перешкоджала розбудові модернізаційного проєкту на цілком практичному рівні. Церковний календар із його численними святами і заборонами на працю просто не вписувався в логіку безперервного виробництва. Обряди та свята, що супроводжувалися вживанням алкоголю, підривали ту саму продуктивність, якої вимагав план. Духовенство ж, вписане в класову логіку пропаганди, поставало не просто носієм хибного світогляду, а активним учасником опору. За таких умов витіснити релігію самою лише критикою означало залишити порожнечу там, де раніше існувала ціла система сенсів і практик. Тому паралельним завданням пропаганди було вибудувати альтернативну систему – з власними святами, обрядами і символами, – яка виконувала б ті самі структурні функції, але вже узгоджувалася б із логікою соціалістичного будівництва.

3.2. Образ жінки

²⁴⁹ Даниленко С. Іоаннітський «колектив». *Безвірник*. 1929. № 11-12. С. 26-31; Васильєв В. Гнездо паразитов. Лже-коммуна «святого братца» Чурикова ликвидировать! *Безбожник у станка*. 1929. № 8. С. 10.

Питання про жінку в радянській антирелігійній пропаганді ніколи не було суто «жіночим»²⁵⁰. За зверненням до нього стояли більш масштабні цілі: переформатування повсякдення, витіснення Церкви як соціального інституту і монополізація духовного авторитету партією.

Вихідним пунктом пропаганди в «Безвірнику» і «Безбожника у станка» є твердження про принципову несумісність релігії і жіночого визволення. «Релігія – одвічний, злочий ворог жінці» – наскрізна думка проаналізованих статей²⁵¹. Автори дають пояснення, яке повторюється зі статті в статтю: релігія використала відсталість жінки, її економічну залежність і культурну обмеженість для того, щоб прикувати її до себе й зробити своєю найміцнішою підпорою. Ця теза є водночас марксистською за суттю й агітаційною за функцією: вона пояснює жіночу релігійність не внутрішньою схильністю, а соціальним становищем, і тим самим робить жінку потенційним об'єктом перевиховання. Показовою є статистика, якою оперує «Безвірник» за 1929 рік: жінки становлять 53% членів сільських релігійних громад, 62% – міських, а серед баптистів, наприклад, на Криворожжі – аж 67%²⁵². Ці цифри документують масштаб «проблеми» і водночас обґрунтовують доцільність цілеспрямованої роботи саме серед жіноцтва.

Ключовим структурним елементом пропаганди є бінарна опозиція: «відстала» релігійна жінка проти «свідомої» радянської. Ця опозиція постійно відтворюється через конкретні образи, наративи й приклади. Образ релігійної жінки у «Безвірнику» є подвійним. З одного боку, вона жертва: релігія використала її «громадську відсталість, економічну залежність від чоловіка, заганість, заляканість» і саме тому так міцно до неї «прикипіла»²⁵³. З другого боку, ця сама жертва є потенційним знаряддям у чужих руках. Автор однієї зі статей підкреслює, що духовенство

²⁵⁰ Вороніна М. Політика партії більшовиків по «женському вопросу», 1917-1930 гг. 2020. С. 75.

²⁵¹ Вирвати жінку з релігійної неволі! *Безвірник*. 1929. № 4. С. 1.

²⁵² Там само. С. 1-2.

²⁵³ Там само.

цілеспрямовано вербує жінок і перетворює їх на активний ресурс впливу²⁵⁴. Через так званих «сестриць мироносиць» «провадиться релігійний вплив, щоб облутувати чоловіків», а дітям доводиться «ставати навколошки перед образами, говіти, одвідувати молитовні, уникати піонерських загонів»²⁵⁵. небезпечна, отже, не релігійна жінка сама по собі, а Церква, що вміло використовує її відсталість і залежність. Саме тому, завдання безвірників формулюється як «визволення» жінки з-під цього впливу.

«Безбожник у станка» більше схильний до сатиричного зображення через художню прозу. Так, в оповіданні «Бабий колхоз» жінки-вірянки показані як темні, забобонні, ними легко маніпулюють «попи й куркулі», тоді як активістка Авдотья організовує колективне господарство і зрештою перемагає їхній спротив, засновуючи колгосп всупереч релігійно мотивованому саботажу²⁵⁶. Цей художній прийом – перемога «свідомої» над «темною» – повторюється у журналі неодноразово. Потенційним читачкам пропонується асоціювати себе саме з Авдотьєю.

На противагу релігійній жінці, «нова радянська жінка» в обох виданнях формується через декілька постійних мотивів: участь у виробництві, ліквідація неписьменності, активність у громадських організаціях. «Безбожник у станка» активно публікує портрети ударниць і безвірниць-активісток як взірць «нової жінки» (Додаток 4).

Радянський проєкт емансипації передбачав «звільнення жінки від домашнього рабства» через створення мережі громадських закладів: ясла, дитячі майданчики, медпункти, консультації з охорони материнства, які мали б звільнити її від тягаря домашньої праці²⁵⁷. Однак важливо розуміти, що ця емансипаційна програма мала переважно прагматичний характер. Жіночі

²⁵⁴ Вирвати жінку з релігійної неволі! *Безвірник*. 1929. № 4. С. 2.

²⁵⁵ Там само.

²⁵⁶ Левин А. Бабий колхоз. *Безбожник у станка*. 1931. № 18. С. 12.

²⁵⁷ Резолюції Всесоюзного З'їзду Войовничих Безвірників. Про роботу серед жінок. *Безвірник*. 1929. № 22. С. 54; Нестеровський К. З-під ярма духовного поневолення. *Безвірник*. 1930. № 5. С. 7.

права розглядалися радше як засіб досягнення державних цілей, а не як самостійна цінність²⁵⁸. Пропаганда пише про мережу громадських закладів не стільки для того, щоб полегшити жінці життя, скільки для того, щоб вивільнити її час і сили для виробництва й громадської роботи. В умовах перших п'ятирічок влада почала використовувати ідеї рівноправності як прикриття для мобілізації жіночих ресурсів на потреби індустріалізації та колективізації²⁵⁹. Стаття з «Безвірнику» за 1931 рік не залишає щодо цього жодних сумнівів: антирелігійна робота серед жінок пов'язується безпосередньо із завданнями колективізації, натомість, релігійність жіноцтва «класовий ворог використовує в своїй шкідницькій підривній роботі»²⁶⁰. Тобто, жінку треба вирвати з лап Церкви насамперед тому, що вона заважає колгоспному будівництву. Жінка переходить від однієї системи контролю до іншої, і пропаганда подає цей перехід як визволення та отримання нових прав²⁶¹.

Жінка отримувала право виходити на виробництво, але не звільнялась від хатньої роботи, натомість до неї додавалось громадське й антирелігійне навантаження. Цю ситуацію дослідники жіночої історії визначають як «потрійне навантаження»: хатня праця, суспільно-виробнича та громадсько-політична діяльність²⁶².

3.3. Виховання безвірника: діти як основа радянського проєкту

²⁵⁸ Кобченко К. Гендерна політика радянської влади 1930-х років: між пропагандою та реальністю. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія»*. Серія : Гендерні дослідження. 2016. Вип. 2. С. 59.

²⁵⁹ Там само. С. 59-60.

²⁶⁰ Цибуля У. Розгорнімо антирелігійну роботу серед трудящих жінок. *Безвірник*. 1931. № 3. С. 1.

²⁶¹ Кобченко К. Гендерна політика радянської влади 1930-х років. — С. 64.

²⁶² Лапченко А. Правовий статус жінки-селянки в 1920-1930-ті роки в УСРР. *Літопис Волині*. 2021. Чис. 24. С. 110.

Школа в антирелігійних виданнях поставала не просто установою для навчання, а закладом, що має виховувати дитину²⁶³, формувати свідомість нового покоління, зокрема, вона формується й через мову. Мова тоталітаризму відрізняється від звичайного стилю тим, що не обмежується якоюсь однією сферою, а поступово проникає всюди: в освіту, побут, мистецтво, приватне спілкування. Ідеться не просто про набір ідеологічних кліше: така мова впливає на саму структуру мислення, на те, що людина вважає нормальним, а що – підозрілим²⁶⁴. У матеріалах «Безвірника» і «Безбожника у станка» це помітно через жорсткий поділ: «безвірник/вірянин», «свідомий/темний», «клясовий будівник/клясовий ворог». Цей поділ пронизує весь зміст обох видань і не залишає читачеві нейтральної позиції. Той, хто не бере активної участі в антирелігійній роботі, вже автоматично підозрілий. Така байдужість була небезпечнішою за відкриту релігійність, бо вона підривала саму претензію системи на монополію світогляду. Вірянина можна переконати чи примусити, байдужого – ні: він не обирає альтернативу, він просто виходить із системи координат, яка не передбачала нейтральної позиції. Ван ден Беркен називає це «а-атеїзмом» – формою секуляризації всередині монокультури, що офіційно не допускала ані «не знаю», ані «байдуже»²⁶⁵.

Згідно з риторикою проаналізованих статей, дитина є об'єктом змагання між двома непримиренними силами: школою-державою і родиною-церквою, і перемога першої над другою подається як беззаперечна педагогічна необхідність. Антирелігійне виховання є «невід'ємною складовою комуністичного виховання дітей», а будь-які спроби залишатися

²⁶³ Чефранов О. Сучасне настановлення в антирелігійнім вихованні в трудшколі. *Безвірник*. 1930. № 7. С. 42.

²⁶⁴ Масенко Л. Мова радянського тоталітаризму. Київ: ТОВ «Видавництво «Кліо»». 2017. С. 12-13.

²⁶⁵ Van den Bercken W. P. Ideology and Atheism in the Soviet Union. — P. 69-70.

нейтральним у релігійному питанні – «опортунізмом»²⁶⁶. Учитель, який удома приймає «попа», «підриває антирелігійну роботу»²⁶⁷. Приватна поведінка людини стає публічною проблемою, і ця логіка послідовно поширюється на всіх учасників взаємодії: батьки, які ведуть дитину до церкви, не просто вірні своїй традиції, а агенти ворожого впливу²⁶⁸; дитина, яка говіє з примусу батьків, – жертва, що потребує захисту держави²⁶⁹.

Відправним пунктом антирелігійного виховання в обох журналах було визнання того, що більшість дітей ще «заражені» релігійністю через вплив їхніх родин. Головним джерелом «зараження» журнали називали батьків, насамперед матерів. Митищенська анкета – опитування, проведене серед учнів школи у місті Митищі у 1929 р. – зафіксувала, що 55% батьків, які ходять до церкви, – жінки²⁷⁰. Для вимірювання цієї «дитячої зараженості» «Безвірник» публікував детальні методичні рекомендації щодо опитування учнів через анкети. Питання пропонувалися або прямі: «Чи вірує вона (дитина) в бога? Чи молиться богу? Чи ходить у молитовню?», або в «обхідний» спосіб: «Які свята тобі найбільше до вподоби?», щоб уникнути навіювання і отримати правдивішу картину дитячого світогляду²⁷¹. Результати виглядали тривожно для радянської системи: в одній із шкіл 281 з 348 опитаних учнів справляли разом з родиною релігійні свята, тобто 64% дітей зберігали хоча б формальний зв'язок з релігією²⁷². У митищенській школі, за даними «Безбожника у станка», 15% учнів вірили в Бога, 18%

²⁶⁶ Чефранов О. Сучасне настановлення в антирелігійнім вихованні в трудшколі. *Безвірник*. 1930. № 7. С. 42.

²⁶⁷ Мракобіси і їх прибічники в радянських школах. *Безвірник*. 1929. № 7. С. 58.

²⁶⁸ Хоменко П. Антирелігійна робота в трудовій школі. *Безвірник*. 1929. № 15. С. 61-62; Травианский, Лызлов. На школьном антирелигиозном фронте. *Безбожник у станка*. 1929. № 3. С. 22.

²⁶⁹ За антирелігійне виховання дітей. *Безвірник*. 1929. № 5. С. 36.

²⁷⁰ Травианский, Лызлов. На школьном антирелигиозном фронте. *Безбожник у станка*. 1929. № 3. С. 22.

²⁷¹ Сергучов О. Вивчення дитячих поглядів на релігію. *Безвірник*. 1929. № 6. С. 53-54.

²⁷² Хоменко П. Антирелігійна робота в трудовій школі. *Безвірник*. 1929. № 15. С. 62.

відвідували церкву, а серед тих, хто вірив, 61% регулярно читали або слухали вдома Біблію чи Євангеліє²⁷³.

У «Безвірнику» писали, що законне право батьків – гарантоване Декретом про відокремлення церкви від держави і школи від церкви – виховувати дитину «в дусі того чи іншого вчення» насправді перетворюється на «обурливе фізичне й психічне насильство над совістю дітей», і вимагали повернення до кримінального кодексу статті, яка карала б за примус дитини до релігійних обрядів²⁷⁴. Тут важливе обґрунтування саме категорією свободи совісті дитини. Як ця свобода розуміється радянською системою? Дитина звільняється від впливу батьків, щоб перейти під опіку держави і школи. Захисником її «свободи» стає не родина, а осередок спілки безвірників і стаття кримінального кодексу. Батьківський авторитет не просто заперечується – він замінюється інституційно: те, що раніше визначала родина, тепер визначає держава²⁷⁵. Цей підхід простежується в обох журналах. «Безвірник» у 1929 р. публікував повідомлення про те, як учні «виряджали попів із хати», відмовлялися від різдвяних подарунків, організовано виходили з релігійних громад раніше за батьків²⁷⁶. Дитина, яка самостійно відмовляється від Церкви, – герой, взірець «свідомості»; дитина, яку туди примушують ходити батьки, – жертва, що потребує захисту; але дитина, яка сама хоче до церкви, – просто ще недостатньо свідомою, і виправити це – теж завдання школи. Конструкція «вірний ленінець», яка у дискурсі дитинства 1929–1939 рр. точно визначала, яким параметрам має відповідати ідеальна дитина, наголошувала на «вірності обов'язкам, відданості справі партії, жертвовності, здатності ставити спільні інтереси

²⁷³ Травинский, Лызлов. На школьном антирелигиозном фронте. *Безбожник у станка*. 1929. № 3. С. 22.

²⁷⁴ Лозина-Лозинський Є. На захист свободи совісті дітей. *Безвірник*. 1929. № 1. С. 53-54.

²⁷⁵ Масенко Л. Мова радянського тоталітаризму. – С. 180; Гогохія Н. Праця, навчання та дозвілля у житті дитини в УРСР (1929-1939). *Проблеми історії України: факти, судження пошуки*. 2011. 20. С. 257. URL: https://resource.history.org.ua/publ/pro_2011_20_255

²⁷⁶ За антирелігійне виховання дітей. *Безвірник*. 1929. № 5. С. 34-35.

вище особистих»²⁷⁷. Уся пропаганда підпорядкована конструюванню не особистості, а функції. Дитина тут є матеріалом, якому надають «правильну» форму.

Прагнення антирелігійної пропаганди проникнути в найінтимніші сфери знаходить яскравий приклад у статті Сухоплюєва «Християнські імена» у журналі «Безвірник». Автор розбирає православні імена етимологічно і доводить, що за «священними» назвами приховані сліди язичництва, рабовласництва і класової нерівності. Наприклад, Фока означає «собака і тюлень», Василь – «цар», Дула – «раб»²⁷⁸. Серед жіночих імен Сухоплюєв виділяє групу, що «нагадує про погляд рабовласників на жінку як на річ насолоди»: Лариса – «приємна, солодка», Мелітіна – «медова»²⁷⁹. Багато імен виявляють виразно поганське коріння: Гермоген є «нащадком бога Гермеса», Афіноген – «нащадком богині Афіни», і тому не мають нічого спільного з власне християнством, хоча й фігурують у православних святцях²⁸⁰. Висновок – батьки «не повинні вживати імен, що нагадують про рабовласництво і царат», натомість слід обирати революційні імена²⁸¹. Така практика вже існувала: дітей називали Ленін, Нінель (Ленін навпаки), Октябрина, Ревміра (революційний світ), Віль (аббревіатура від «Владимир Ільїч Ленін») тощо²⁸². Найменування дитини переставало бути приватною справою родини і ставало ідеологічним актом.

«Безвірник» критикував підхід, що зводив релігійність до невігластва і вважав поширення природничих знань достатнім засобом боротьби. «Нашу антирелігійну пропаганду не можна обмежувати абстрактно-ідеологічною

²⁷⁷ Гогохія Н. Праця, навчання та дозвілля у житті дитини в УРСР (1929-1939). – С. 266.

²⁷⁸ Сухоплюєв І. Християнські імена. *Безвірник*. 1929. № 21. С. 25-28.

²⁷⁹ Там само.

²⁸⁰ Там само.

²⁸¹ Там само. С. 28.

²⁸² Галиева Ф. Г. Революционные крестины как феномен советской культуры 1920-х гг. – С. 37.

проповіддю», – цитується Ленін у статті, де пояснюється, що справжнє коріння релігії лежить у соціально-економічному пригнобленні, а тому боротьба з нею має бути «поставлена у зв'язок з конкретною практикою класового руху»²⁸³. Звідси – ідея про поєднання безвірницької і господарської активностей дітей: наприклад, томаківські «юні безвірники» на Запоріжжі за 1929–1930 рр. заготовили 4821 пуд хліба, поширили позику на 6120 карбованців, перечистили насіння і взяли на «буксир» відсталі школи, – і всі ці справи подавалися як єдина нерозривна антирелігійна робота²⁸⁴. Дитина під час першої п'ятирічки позиціонувалась як «резервна сила», яка мусила допомагати партії у вирішенні завдань соціалістичного будівництва²⁸⁵. Аналізовані видання повністю вписані в цю логіку: «юний безвірник» – це не той, хто лише не вірить, а той, хто активно діє на всіх фронтах.

Гуртки «юних безвірників», клубні вечори були органічною частиною системи організованого позашкільного часу, завдання якого в ширшому радянському контексті визначалося як «суспільно-корисне дозвілля» – дозвілля, перетворене на додатковий виховний простір²⁸⁶. До прикладу, гурток «юних безвірників» у харківській трудшколі 1930-х рр., описаний у «Безвірнику», – це не просто ідеологічне об'єднання, а свідомо сконструйована альтернатива церковній громаді. Діти збиралися на регулярні заняття, де розбирали антирелігійні теми: «походження людини», «кому потрібна віра в бога»; слухали доповіді, вели дебати; оформлювали «куток безвірника» з плакатами, таблицями і карикатурами; готували виступи для батьків і мешканців сіл; випускали стінгазету²⁸⁷. Усе це структурно мало

²⁸³ Корнієнко Н. За ленінську антирелігійну роботу в школах. *Безвірник*. 1930. № 12. С. 37.

²⁸⁴ Сергієв М. Досягнення Томаківських юних безвірників. *Безвірник*. 1931. № 11-12. С. 41-43.

²⁸⁵ Гогохія Н. Праця, навчання та дозвілля у житті дитини в УРСР (1929-1939). – С. 256-257.

²⁸⁶ Гогохія Н. Політизація та мілітаризація сфери дитячого дозвілля у радянській Україні 1929-1939 рр. *Наукові записки НаУКМА. Історичні науки*. 2021. Том 4. С. 30.

²⁸⁷ Обмін досвідом. Гуртки юних безвірників у школі соцвиху. *Безвірник*. 1930. № 4. С. 41-43.

відтворювати те, що раніше давала їм Церква: відчуття спільноти, регулярний ритуал, причетність до чогось більшого за себе. Автор матеріалу з гордістю описує, як діти, яких поки не прийняли до гуртка, самі просилися і запевняли: у разі поганої поведінки готові «іти в хату і у чорну таблицю» – тобто погоджувалися на публічний осуд заради того, щоб їх прийняли²⁸⁸. Прагнення потрапити до гуртка було настільки сильним, що діти самі погоджувалися на покарання ще до будь-якого порушення. Іншими словами, контроль за «правильною» поведінкою вже не потребував зовнішнього примусу – він перейшов усередину, і це, судячи з тону матеріалу, вважалося найкращим результатом виховної роботи.

«Боротьба» за дитячий час мала конкретний календарний вимір. Журнали приділяли величезну увагу антиріздвяній та антипасхальній кампаніям як моментам максимального зіткнення двох систем: Церква починає готуватися до Різдва за сорок днів до свята, отже, школа не може собі дозволити спізнитися і мусить розгорнути антиріздвяну кампанію завчасно²⁸⁹. Матеріали 1929–1931 рр. фіксують войовничий варіант цієї стратегії: ялинку пропонується знищити – «геть різдвяну ялинку!», школи мають проводити звичайні заняття у дні свят, а антирелігійний вечір є прямим витісненням церковного обряду²⁹⁰. Тут нагадаємо про подальші розвідки: 1935 року тодішній секретар ЦК КП(б)У Постишев повертає «радянську ялинку» як масове дитяче свято, відтепер подаючи її не як символ Різдва, а як символ турботи партії про дітей²⁹¹. Між «геть ялинку!» і «ялинка від Постишева» не те, щоб зміна суті, а зміна тактики: підпорядкування дитячого святкового часу державній владі залишається незмінним, але войовниче витіснення

²⁸⁸ Обмін досвідом. Гуртки юних безвірників у школі соцвиху. *Безвірник*. 1930. № 4. С. 42.

²⁸⁹ Чефранов О. Антиріздвяна кампанія в трудшколі. *Безвірник*. 1929. № 21. С. 8.

²⁹⁰ Там само. С. 9; Дугельна А. Школа не святкувала великодня. *Безвірник*. 1929. № 10. С. 53; Антирождественская кампания в школах. *Безбожник у станка*. 1929. № 5. С. 22.

²⁹¹ Гогохія Н. Політизація та мілітаризація сфери дитячого дозвілля у радянській Україні 1929-1939 рр. – С. 35-36.

релігійного обряду поступається місцем його переосмисленому привласненню.

Учительство в обох журналах відігравало подвійну роль: і як головний провідник антирелігійного виховання, і як потенційне джерело небезпеки. «Безвірник» детально формулював вимоги до педагога-антирелігійника, пишучи про «щирість його антирелігійних поглядів, міцність його антирелігійних переконань та поведінки», застерігаючи, що без цього вся робота зводиться до «сухих, надуманих розмов»²⁹². Натомість, аналізуючи практичні дії вчителів, видання наголошувало на їхній цілковитій формальності. Наприклад, учитель на Луганщині прочитав учням лекцію про соціальне коріння Великодня, прийшов додому і привів попа святити хату; «ці церемонії бачили діти, ті самі діти, що дві години тому слухали його доповідь»²⁹³. В іншій школі директор Соловйов, колишній семінарист, створив атмосферу залякування і безкарності – і наслідки виявилися трагічними: двоє учнів скінчили самогубством, один із них залишив записку – «школа мені нічого не дала»²⁹⁴. Журнал подає це як пряме свідчення того, що відбувається, коли школою керує «чужа» людина. Примітно, що проблема тут формулюється не як управлінська чи психологічна, а виключно як ідеологічна: винен не конкретний директор із конкретними рисами характеру, а його класове і релігійне походження.

Обидва видання зверталися до закордонних прикладів за однією схемою: капіталістичний світ – це місце, де Церква тримає дітей у повній залежності. У «Безвірнику» докладно описували, як у Німеччині «шкільні програми пронизані попівським духом»²⁹⁵. У Баварії вчителі поєднують педагогічну посаду з функціями церковних служителів²⁹⁶. У Польщі

²⁹² Чефранов О. Сучасне настановлення в антирелігійнім вихованні в трудшколі. *Безвірник*. 1930. № 7. С. 43.

²⁹³ Корнієнко Н. За ленінську антирелігійну роботу в школах. *Безвірник*. 1930. № 12. С. 36.

²⁹⁴ Осипов Т. Школа в лапах попавича Соловьева. *Безбожник у станка*. 1930. № 15. С. 7.

²⁹⁵ Релігія і діти. *Безвірник*. 1930. № 24. С. 14-21.

²⁹⁶ Там само.

католицький єпископ освячує прапори «юних фашистів»²⁹⁷. У Нью-Йорку кількомісячних немовлят використовують як живих манекенів для демонстрації нижньої білизни²⁹⁸. Картина страждань зарубіжних дітей, зображених беззахисними жертвами, передувала закликам до радянських дітей «добровільно, свідомо, з почуття вдячності» відмовитися від власного дозвілля заради соціалістичного будівництва²⁹⁹. «Щасливе радянське безвірницьке дитинство» мало виглядати ще переконливішим на тлі жахів «релігійного поневолення» в капіталістичних країнах. Але був зворотний бік. Описуючи методи зарубіжних релігійних організацій, журнали мимоволі фіксували ті самі форми роботи, які безвірницький рух намагався їм протиставити. Наприклад, американська УМСА («Союз християнських молодих людей») організовувала клуби з більярдом і басейнами, читала лекції на виробничі теми і проводила «душеспасительные беседы» під час обідньої перерви прямо на заводах³⁰⁰. Видання подавали усе це як свідчення підступності класового ворога, але водночас, по суті, описували саме те, що радянська пропаганда робила паралельно. Власні методи завжди є «правильним вихованням», а ті самі методи у ворога – «маніпуляцією» і «обманом».

Таким чином, антирелігійна пропаганда декларувала своїм завданням звільнити дитину від релігійного впливу, однак насправді йшлося про заміну одного авторитету іншим. Місце родини й Церкви мала зайняти держава, яка перебирала на себе функцію виховання «правильної» людини. Для цього задіювалися всі доступні засоби: школа, гуртки «юних безвірників», антирелігійні кампанії, переосмислення свят і навіть перейменування дітей. Дитина мала бути вихована так, щоб сприймала радянські цінності як єдино можливі. Саме тому вона займала центральне місце в антирелігійній

²⁹⁷ Релігія і діти. *Безвірник*. 1930. № 24. С. 14-21.

²⁹⁸ Там само.

²⁹⁹ Гогохія Н. Праця, навчання та дозвілля у житті дитини в УРСР (1929-1939). – С. 257.

³⁰⁰ Эльвин И. Христианские организации за границей обольванивают молодежь. *Безбожник у станка*. 1931. № 21. С. 18.

пропаганді. Через «правильне» виховання дитина мала стати основою всього модернізаційного проєкту – тією першою ланкою, з якої будувалося б нове суспільство.

Радянський модернізаційний проєкт був несумісний із релігією тому, що обидві системи претендували на одне й те саме: пояснити світ, організувати час і визначати, від чого залежить людське існування. Поки людина жила в логіці релігійного світогляду, радянський проєкт не міг бути реалізований повністю. Колективізація вимагала людину, яка розуміє результат своєї праці як наслідок планування і колективних зусиль, а не Божої волі. Індустріалізація і п'ятирічки вимагали підпорядкування часу виробничому плану, а не церковному календарю. Релігія пропонувала інші відповіді на ті самі питання, і це робило її не просто ідеологічним конкурентом, а практичною перешкодою для будівництва нового суспільства.

Ця несумісність виявлялася на кількох рівнях одночасно. Церковні свята відривали людину від виробництва, релігійний календар структурував час всупереч виробничому плану, а Церква зберігала монополію на пояснення природи і людської долі там, де радянський проєкт вимагав раціонального мислення і колективної відповідальності. Зв'язок релігії з пияцтвом підривав саму продуктивність праці, а викриття духовеснства як класового ворога і союзника куркуля вписувало боротьбу з релігією безпосередньо в логіку колективізації.

Головний принцип, що пронизує всю пропаганду – не залишати порожнечі. Замість церкви – клуб, замість дзвону – гучномовець, замість хрещення – «октябрини», замість вінчання – «червоні весілля». Радянська пропаганда не просто виштовхувала релігію, а намагалася перейняти її функції: давати людям спільноту, ритуал, емоційне переживання, відчуття причетності до чогось більшого.

Особливо помітна ця логіка у ставленні до жінки і дитини. В обох випадках пропаганда писала про визволення, але на ділі замінювала один вид залежності іншим. У жінці пропаганда вбачала функцію, яку необхідно було

підпорядкувати державі. Через жінку релігійний уклад відтворювався в побуті і передавався наступному поколінню. Доки ця функція залишалася в руках Церкви і відтворювалася через традиції, жодна мобілізація не могла бути повною. Підпорядкувати жінку радянському проєкту означало перехопити побутову і виховну сфери і включити їх в логіку колективізації та індустріалізації. Пропаганда називала це «звільненням» від Церкви, але за цією риторикою стояло конкретне завдання – позбавити Церкву її головного провідника впливу в родині і мобілізувати жінку на виробництво і колгоспне будівництво.

У дитині пропаганда вбачала функцію відтворення самого проєкту в майбутньому. Радянській системі потрібне було «нове покоління», для якого колгосп, план і наука були б природним порядком речей. Поки Церква і родина мали вплив на дитину більший, ніж держава, це покоління не могло виникнути. Підпорядкувати виховну функцію державі через школу, гуртки юних безвірників означало забезпечити те, що наступне покоління виросте з іншою лояльністю і іншим розумінням світу. Дитину «захищали» від батьківського впливу, щоб передати під опіку школи та держави. Саме в цьому і полягала кінцева логіка всього антирелігійного проєкту: змінити не лише умови праці і виробництва, а й саму людину, яка в цих умовах живе.

Висновки

Радянська антирелігійна пропаганда, представлена на шпальтах проаналізованих журналів «Безвірник» та «Безбожник у станка», не зводилася до боротьби з Церквою як інституцією. Вона являла собою спробу здійснити повну заміну однієї системи значень та цінностей іншою.

Конфлікт між радянською ідеологією і релігією був неминучим. Радянська система, що претендувала на тотальне охоплення людського досвіду, не могла терпіти поруч із собою жодного альтернативного джерела сенсу й морального авторитету. Радянський «науковий атеїзм» не секуляризував суспільство, він витісняв одну систему значень, підставляючи іншу. Попри претензію на раціональність, ця система сама набувала квазірелігійних рис: організована віра у відсутність Бога, підкріплена партійним авторитетом, перетворювалася на догму, що не допускала сумніву чи байдужості.

Центральним інструментом цього заміщення ставала наука, але не як метод пізнання, а як чергова ідеологічна зброя. Пропаганда розгортала наукову аргументацію на двох взаємопов'язаних рівнях. Перший атакував релігійне бачення світу ззовні: природничі науки мали показати, що природа підпорядкована матеріальним закономірностям, а людина здатна її пізнати і підкорити без жодного посередника між собою і природою. Другий рівень підривав релігію зсередини, з боку самої людини: дарвінізм, медицина і фізіологія переводили походження, психіку і душу людини в розряд біологічних процесів, а смерть – в технічну проблему, яку наука поступово вирішує. Разом ці два напрямки складали цілісну матеріалістичну картину світу, що не залишала релігії жодного місця. Проте, чим тотальнішою ставала ця картина, тим виразнішою ставала її внутрішня суперечність: наука тут функціонувала не як відкрита система знань, а як альтернативна догматика, а відповіді на екзистенційні питання про смерть і сенс існування, що їх пропонувала пропаганда, відтворювали саме ті функції, проти яких вона боролася.

Радянський модернізаційний проєкт і релігія виявилися несумісними не лише ідеологічно, а й цілком практично. Обидві системи претендували на одне й те саме: пояснити від чого залежить результат людської праці, організувати час і визначити, що є нормальним порядком речей. Не залишити порожнечі. Саме цей принцип пронизує весь пропагандистський проєкт: не просто відібрати, а перейняти функції. Пропаганда намагалася дати людям те, що раніше давала Церква: спільноту, ритуал, пояснення страждання і смерті, відчуття причетності до чогось більшого за індивідуальне існування. Риторика визволення жінки від релігійного поневолення, дитини від «шкідливого» батьківського впливу підміняла реальну суть речей: передачу людини від одного виду залежності до іншого, від Церкви до держави.

В українському контексті до класової антирелігійної схеми додавався національний вимір: УАПЦ поставала у «Безвірнику» як організація, де релігійний і національний спротив були ідеологічно нероздільні.

Зрештою, найпромовистішою характеристикою радянського «наукового атеїзму» залишалося те, що, прагнучи замінити релігію, він невідворотно відтворював її структуру: нові ритуали замість старих, нові святі, обіцянка земного спасіння замість небесного. Саме в цій неможливості вийти за межі форм, які він сам заперечував, і полягає головний парадокс усього радянського антирелігійного проєкту.

В історіографії 1920–1930-ті роки усталено характеризуються як доба «войовничого атеїзму», тоді як «науковий атеїзм» пов'язується з періодом правління Микити Хрущова. Проте наше дослідження дає підстави стверджувати, що витoki наукового атеїзму були закладені раніше. Уже в 1920–1930-х роках відбувалося методологічне нащупування тих підходів, які за правління Хрущова систематизують й інституалізують.

Список використаних джерел та літератури

Джерела

Збірки документів

1. Декреты Советской власти. Т.І. М., Гос.изд-во полит.литературы, 1957.

Періодика

1. Агол И. Существует ли душа? *Безбожник у станка*. 1929. № 5. С. 15.
2. Алкоголизм и здоровье человека. *Безбожник у станка*. 1929. № 19. С. 8.
3. Амлинский И. Откуда на земле появился человек? *Безбожник у станка*. 1929. № 17. С. 6.
4. Антирождественская кампания в школах. *Безбожник у станка*. 1929. № 5. С. 22.
5. Баржанский Л. Голубое небо глазами ученого. *Безбожник у станка*. 1929. № 12. С. 17.
6. Безвірницькі дати. *Безвірник*. 1928. № 1. С. 78.
7. Білярчик. Про страх смерти. *Безвірник*. 1929. № 7. С. 17.
8. Бондаренко В. П'яні релігійно-побутові звичаї. *Безвірник*. 1930. № 7. С. 9–10.
9. Будем разоблачать классовую сущность религии. *Безбожник у станка*. 1930. № 1. С. 7.
10. Буланкін І. Від чого залежить зовнішній і «внутрішній» вигляд людини. *Безвірник*. 1929. № 2. С. 20–28.
11. Васильев В. Гнездо паразитов. Лже-коммуны «святого братца» Чурикова ликвидировать! *Безбожник у станка*. 1929. № 8. С. 10.
12. Викорчовуймо соціальне коріння релігії. *Безвірник*. 1930. № 4. С. 2–3.
13. Вирвати жінку з релігійної неволі! *Безвірник*. 1929. № 4. С. 1–5.
14. Вулкан проснулся. *Безбожник у станка*. 1929. № 13. С. 18.
15. Гаїбов І. «Душа» та історичний процес. *Безвірник*. 1930. № 14. С. 42–47.
16. Гаїбов І. Чи існує «душа». *Безвірник*. 1930. № 10. С. 17–23.
17. Даниленко С. Іоаннітський «колектив». *Безвірник*. 1929. № 11–12. С. 26–31.
18. Два способи. *Безвірник*. 1929. № 3. С. 51–52.

- 19.Дугельна А. Школа не святкувала великодня. *Безвірник*. 1929. № 10. С. 53.
- 20.Евстигнеев А. Корчует бога. *Безбожник у станка*. 1929. № 23. С. 6.
- 21.За антирелігійне виховання дітей. *Безвірник*. 1929. № 5. С. 34–38.
- 22.За безвірницький Дніпрельстан. *Безвірник*. 1931. № 13–14. С. 37–38.
- 23.За лучший безбожный колхоз. *Безбожник у станка*. 1930. № 2. С. 2.
- 24.Замість ікон — радіоприймачі. *Безвірник*. 1930. № 4. С. 33.
- 25.Запитання та відповіді. *Безвірник*. 1929. № 7. С. 40.
- 26.Зростання кремації в Німеччині. *Безвірник*. 1930. № 1. С. 58.
- 27.Кагарличанин М. Комуна «Пролетарський безвірник». *Безвірник*. 1930. № 20. С. 30.
- 28.Календар і будівництво. *Безвірник*. 1929. № 7. С. 1–3.
- 29.Каменщиков Н. Без Адама, без чудес жизнь на Марсе все же есть. *Безбожник у станка*. 1929. № 10. С. 18.
- 30.Каменщиков Н. К истории христианского летосчисления. *Безбожник у станка*. 1930. № 23. С. 16–17.
- 31.Ковальчук Я. «Засівкампанія» у звичаях та забобонах нашого села. *Безвірник*. 1929. № 5. С. 13.
- 32.Корнієнко Н. За ленінську антирелігійну роботу в школах. *Безвірник*. 1930. № 12. С. 33–38.
- 33.Костенко М. За новий безрелігійний побут. *Безвірник*. 1929. № 14. С. 51.
- 34.Костик П. Релігійний і агрономічний календар. *Безвірник*. 1929. № 9. С. 8–11.
- 35.Костик П. Штучне викликання дощу. *Безвірник*. 1931. № 23–24. С. 11–16.
- 36.Крупський А. Вік Землі. *Безвірник*. 1931. № 9–10. С. 19–26.
- 37.Ландкоф Б. Релігія та алькоголізм. *Безвірник*. 1930. № 17–18. С. 10–14.
- 38.Левин А. Бабий колхоз. *Безбожник у станка*. 1931. № 18. С. 12.
- 39.Либерфарб А. Наука и религия. *Безбожник у станка*. 1929. № 14. С. 18–19.
- 40.Либерфарб А. О постах с точки зрения науки. *Безбожник у станка*. 1929. № 9. С. 16–17.
- 41.Лозина-Лозинський Є. На захист свободи совісти дітей. *Безвірник*. 1929. № 1. С. 53–54.

- 42.Лунін А. Могучие удары по очагам религии. *Безбожник у станка*. 1929. № 15. С. 2–3.
- 43.Малингер Г. Есть ли жизнь на других мирах? *Безбожник у станка*. 1930. № 15. С. 12–13.
- 44.Малингер Г. Как возникла солнечная система. *Безбожник у станка*. 1931. № 14. С. 18.
- 45.Малингер Г. Камни «вопиют» против бога! *Безбожник у станка*. 1930. № 13. С. 14–15.
- 46.Малинко В. Летние грозы и град. *Безбожник у станка*. 1929. № 14. С. 20.
- 47.Малинко В. Московский планетарий и мировоззрение масс. *Безбожник у станка*. 1929. № 6. С. 18-19.
- 48.Малинко В. Религиозное и научное представление о вселенной. *Безбожник у станка*. 1929. № 13. С. 17.
- 49.Малинко В. С наукой без бога. *Безбожник у станка*. 1929. № 15. С. 19.
- 50.Между жизнью и смертью. *Безбожник у станка*. 1930. № 17–18. С. 16.
- 51.Мракобіси і їх прибічники в радянських школах. *Безвірник*. 1929. № 7. С. 58.
- 52.На боротьбу з сивухою алькогольною й сивухою релігійною. *Безвірник*. 1930. № 7. С. 6–8.
- 53.На границе жизни и смерти. *Безбожник у станка*. 1929. № 3. С. 16–17.
- 54.Нариньяни С. Сталинградский тракторострой. *Безбожник у станка*. 1930. № 11. С. 3.
- 55.Нестеровський К. З-під ярма духовного поневолення. *Безвірник*. 1930. № 5. С. 5–7.
- 56.Об'едков А. Колокола — на индустриализацию. *Безбожник у станка*. 1931. № 4. С. 21.
- 57.Обмін досвідом. Гуртки юних безвірників у школі соцвиху. *Безвірник*. 1930. № 4. С. 41–45.
- 58.Оживление органов. *Безбожник у станка*. 1929. № 5. С. 15–16.
- 59.Осадить сектантов. *Безбожник у станка*. 1929. № 11. С. 12.

- 60.Осипов Т. Школа в лапах поповича Соловьева. *Безбожник у станка*. 1930. № 15. С. 7.
- 61.Отчего происходит землетрясение. *Безбожник у станка*. 1931. № 11. С. 14–15.
- 62.Петров В. Кому потрібніші дзвони? *Безвірник*. 1929. № 15. С. 7–9.
- 63.Петров В. П'ятиліткою по релігії. *Безвірник*. 1929. № 11–12. С. 14–15.
- 64.Платонов Ю. Потопи. *Безвірник*. 1929. № 10. С. 16–22.
- 65.Поляков І. «Божественна» критика еволюційної теорії. *Безвірник*. 1929. № 23–24. С. 24–32.
- 66.Поляков І. Мозок людини. *Безвірник*. 1930. № 9. С. 31–32.
- 67.Поляков І. Нове про походження людини. *Безвірник*. 1930. № 1. С. 11.
- 68.Попи під машкарою і без машкари. *Безвірник*. 1929. № 5. С. 31–32.
- 69.Походження та розвиток людини. *Безвірник*. 1929. № 2. С. 59.
- 70.Пошлем безбожников в колхозы. *Безбожник у станка*. 1930. № 1. С. 3.
- 71.Прохоров А. Не безбожник тот, кто не ударник. *Безбожник у станка*. С. 20.
- 72.Резолюції Всесоюзного З'їзду Войовничих Безвірників. Про роботу серед жінок. *Безвірник*. 1929. № 22. С. 54–55.
- 73.Релігія і діти. *Безвірник*. 1930. № 24. С. 14–22.
- 74.Релігія та наука про «душу». *Безвірник*. 1929. № 3. С. 76–77.
- 75.Реформа календаря. *Безвірник*. 1929. № 7. С. 43.
- 76.Сарабьянов В. Полный ход безбожной работе на предприятиях индустрии. *Безбожник у станка*. 1931. № 24. С. 5.
- 77.Сегал А. Омоложение и религия. *Безбожник у станка*. 1930. № 9. С. 13.
- 78.Сегал А. Профилактическая медицина и религия. *Безбожник у станка*. 1929. № 22. С. 17.
- 79.Сегал А. Смерть и религия. *Безбожник у станка*. 1930. № 17–18. С. 17.
- 80.Сергієв М. Досягнення Томаківських юних безвірників. *Безвірник*. 1931. № 11–12. С. 41–43.
- 81.Сергучов О. Вивчення дитячих поглядів на релігію. *Безвірник*. 1929. № 6. С. 53–55.

82. Скільки закрито молитовних будинків. *Безвірник*. 1929. № 11–12. С. 75.
83. Сколькo лет миру. *Безбожник у станка*. 1929. № 18. С. 6–7.
84. Сокольський С. Релігія — лютий ворог здоров'я. *Безвірник*. 1929. № 19. С. 7–8.
85. Сталин И. В. Год великого перелома. К XII годовщине Октября. 3 ноября 1929 г. Правда. 1929. № 259. 7 ноября. Сталин И. В. Соч. Т. 12. М., 1955. С. 118–135.
86. Сухоплюєв І. Християнські імена. *Безвірник*. 1929. № 21. С. 25–28.
87. Травианский, Лызлов. На школьном антирелигиозном фронте. *Безбожник у станка*. 1929. № 3. С. 22.
88. Учення Дарвіна і критика телеології. *Безвірник*. 1929. № 1. С. 2–3.
89. Фінкельштейн Е. Буржуазно-попівські перекручування дарвінізму. *Безвірник*. 1929. № 3. С. 28–37.
90. Фінкельштейн Є. Смерть. *Безвірник*. 1929. № 10. С. 10.
91. Хоменко П. Антирелігійна робота в трудовій школі. *Безвірник*. 1929. № 15. С. 61–63.
92. Хроніка безвірницької роботи. *Безвірник*. 1930. № 13. С. 41.
93. Цибуля У. Розгорнімо антирелігійну роботу серед трудящих жінок. *Безвірник*. 1931. № 3. С. 1–3.
94. Черниця М. Старий релігійний побут і нова культура. *Безвірник*. 1930. № 9. С. 18.
95. Чефранов О. Антиріздвяна кампанія в трудшколі. *Безвірник*. 1929. № 21. С. 7–16.
96. Чефранов О. Сучасне настановлення в антирелігійнім вихованні в трудшколі. *Безвірник*. 1930. № 7. С. 42–46.
97. Як попи та сектанти шкодять підвищенню врожайности. *Безвірник*. 1929. № 22. С. 26–28.
98. Яке життя на Марсі. *Безвірник*. 1929. № 15. С. 35–37.
99. Эльвин И. Христианские организации за границей оболванивают молодежь. *Безбожник у станка*. 1931. № 21. С. 18.

100. Эмов Н. Магнитогорск — безбожный город. *Безбожник у станка*. 1930. № 10. С. 9.

Література

Монографії, навчальні посібники, брошури

1. Енгельс Ф. Роль праці в процесі перетворення мавпи на людину. Київ. 1951. 16 с.
2. Історія як пропаганда : навч. вид. / кер. проекту та упоряд. А. Ферт ; авт. текстів: А. Лягуша, Н. Шліхта, О. Коляструк [та ін.] ; рец. І. Костюк. Київ : DVV International Ukraine, 2024. 273 с.
3. Киридон А. М. Держава - церква - суспільство: інверсна трансформація в Україні: Монографія. Рівне: РІС КСУ, 2011. 216 с.
4. Королев С., Мелехин В., Уваров С. Борьба с пьянством и антиалкогольная политика в первые годы советской власти (1917–1930 гг.). Ижевск: Удмуртский университет, 2025. 114 с.
5. Масенко Л. Мова радянського тоталітаризму. Київ: ТОВ «Видавництво «Кліо»». 2017. 239 с.
6. Пашенко В. О. Свобода совісті в Україні: міфи і факти 20–30-х рр. К., 1994. 250 с.
7. Поспеловский Д. В. Православная церковь в истории Руси, России и СССР: Учеб. пособие. Москва: Библ.-богосл. ин-т св. апостола Андрея, 1996. 408 с.
8. Смолкин В. Свято место пусто не бывает: история советского атеизма / пер. з англ. О. Б. Леонтьева. Москва: Новое литературное обозрение, 2021. 511 с.
9. Тумаркин Н. Ленин жив! Культ Ленина в Советской России / Пер. с англ. Сухарева С. Л. СПб.: Гуманитарное агентство «Академический проект», 1999. 285 с.
10. Фатеев П. С. Емельян Михайлович Ярославский. М.: Мысль, 1980. 112 с.
11. Шліхта Н. В. Історія радянського суспільства: Курс лекцій. 2-ге вид., перероб. і доп. Харків: Акта, 2015. 252 с.

12. Brooks J. Thank You, Comrade Stalin! Soviet Public Culture from Revolution to Cold War. Princeton: Princeton University Press, 2000. 319 p.
13. Fuller S. Science Vs. Religion? : Is it a Clash of Worldviews? Cambridge : Polity Press, 2007. 209 p.
14. Haught J. F. Science and Religion: From Conflict to Conversation. New York: Paulist Press, 1995.
15. Kenez P. The Birth of the Propaganda State: Soviet Methods of Mass Mobilization, 1917–1929. Cambridge: Cambridge University Press, 1985. 308 p.
16. Pospelovsky D. A History of Marxist-Leninist Atheism and Soviet Antireligious Policies. London, 1987. 189 p.
17. Rolston H. Science and Religion: A Critical Survey. Philadelphia; London: Templeton Foundation Press, 2006.
18. Van den Bercken W. P. Ideology and Atheism in the Soviet Union / transl. by H. Th. Wake. Berlin; New York: Mouton de Gruyter, 1989. 191 p.

Статті

1. Вакульчук О. А. Цензурний контроль преси в Україні (1917–1921 рр.). *Sciences of Europe*. 2021. No 72-2. С. 35–39.
2. Воронина М. Політика партії більшовиків по «женському вопросу», 1917–1930 гг. 2020. С. 74-78.
3. Галиева Ф. Г. Революционные крестины как феномен советской культуры 1920х гг. (по материалам прессы Башкирии). *Современные исследования социальных проблем*. 2018. Т. 10, № 1. С. 26–41.
4. Гогохія Н. Політизація та мілітаризація сфери дитячого дозвілля у радянській Україні 1929–1939 рр. *Наукові записки НаУКМА. Історичні науки*. 2021. Т. 4. С. 29-38.
5. Гогохія Н. Праця, навчання та дозвілля у житті дитини в УРСР (1929–1939). *Проблеми історії України: факти, судження, пошуки*. 2011. № 20. С. 255-268. URL: https://resource.history.org.ua/publ/pro_2011_20_255

6. Габор В. Шляхи і механізми знищення партією більшовиків національної демократичної преси в Україні в 1919–1920 рр. Збірник праць Науково-дослідного інституту пресознавства. 2011. Вип. 1. С. 158–168.
7. Кобченко К. Гендерна політика радянської влади 1930-х років: між пропагандою та реальністю. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія»*. Серія : Гендерні дослідження. 2016. Вип. 2. С. 56-72.
8. Коляструк О. А. Преса в радянській політичній системі 20–30-х рр. ХХ ст. *Наукові записки [Вінницького державного педагогічного університету імені Михайла Коцюбинського]*. Серія : Історія. 2003. Вип. 5. С. 104–110.
9. Лапченко А. Правовий статус жінки-селянки в 1920–1930-ті роки в УСРР. *Літопис Волині*. 2021. Чис. 24. С. 108-112.
10. Лахач Т. Історія шлюбно-сімейних відносин у радянській Україні 1920-х років в умовах повсякденності. Полтава. 2010. С. 131–133.
11. Метель А. В. Становление антирелигиозной периодической печати в СССР (1919–1941 гг.). Вестник Омского университета. 2013. № 1. С. 43–47.
12. Gould S. J. Nonoverlapping Magisteria. *Natural History*. 1997. Vol. 106, No. 2. P. 16–22.
13. Shlikhta N. The Church in Ukraine: A Century-Long Movement «Away from Moscow» // *The Global Rise of Autocracy: Its Threat to a Sustainable Future* / edited by Barbara Wejnert. London; New York : Routledge, 2025. P. 172–198.

Рукописи

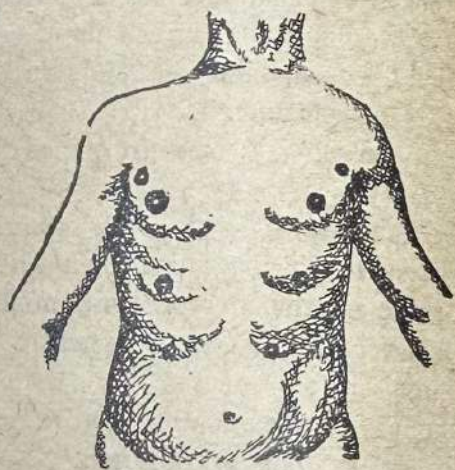
Дисертації

1. Дудка Л. О. Спілка войовничих безвірників в антирелігійній пропаганді в Україні (20-ті-40-ві роки ХХ ст.) : дисертація. Київ, 2005. 257 с.

Додатки

Додаток 1

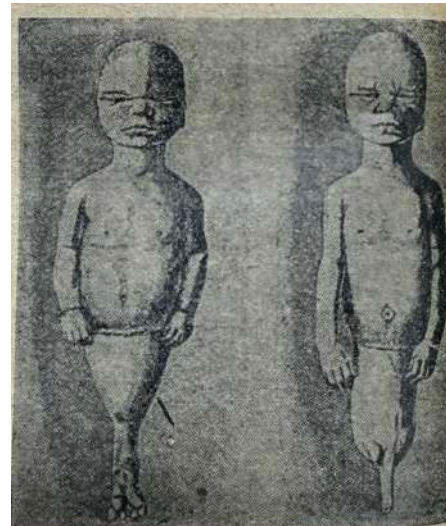
Вади розвитку як антирелігійний аргумент проти божественної доцільності



Мужчина з кількома парами сосків



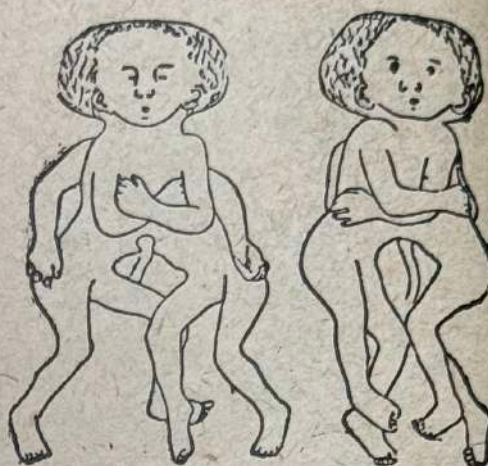
Грецький салдат із хвостовим відростенем



Потвори, що в них зрослися ноги



Діти, що зрослися грудьми



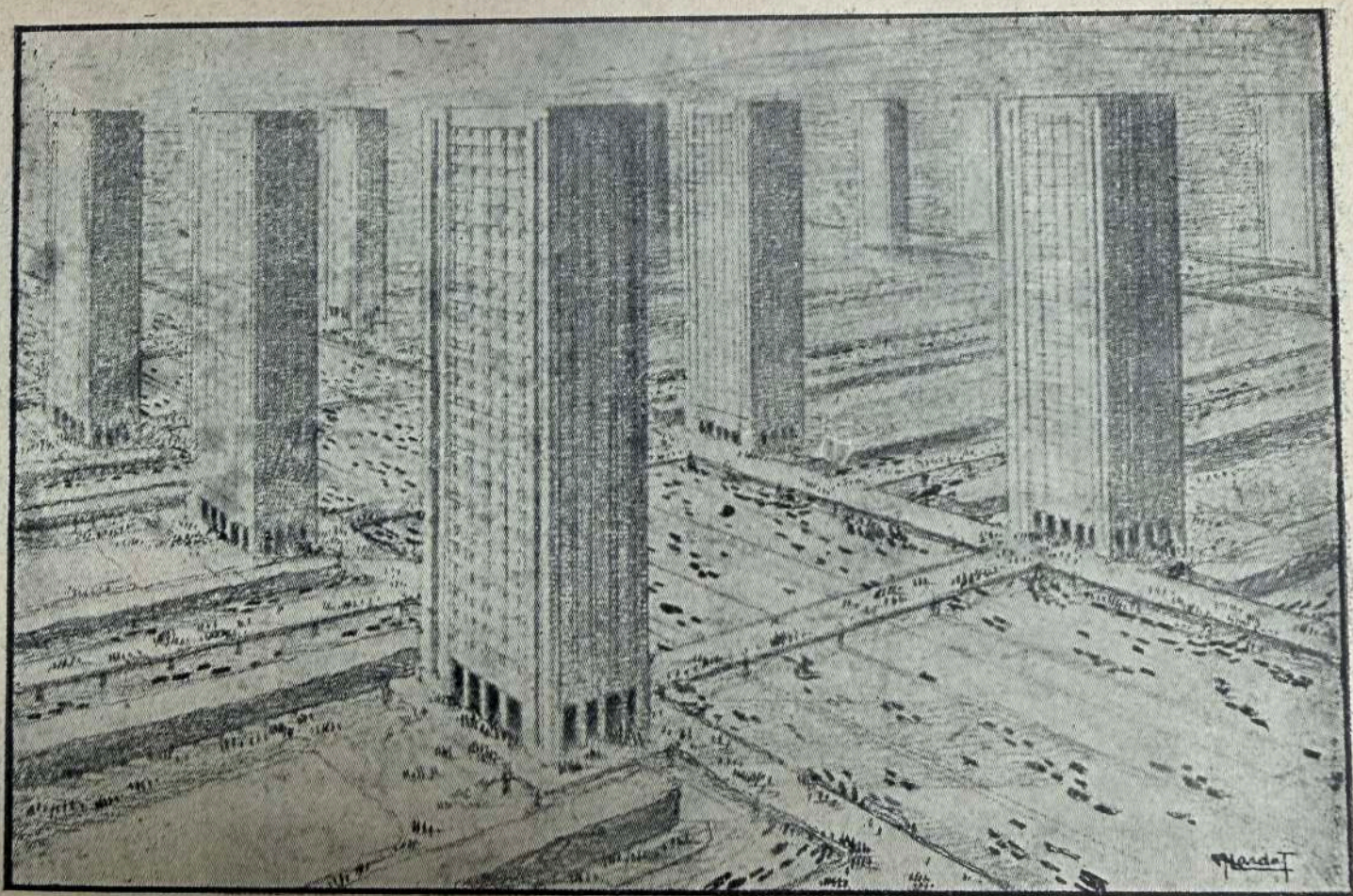
Потвори, що зрослися головами й грудьми. Видно з двох боків



Триголова дитина

Додаток 2

Утопічний образ міста в антирелігійній пропаганді



МІСТО МАЙБУТНЬОГО

Цей проєкт міста майбутнього виходить з того, що місто складатиметься з кількох велетенських хмародряпів, а між ними будуть широчезні вулиці та парки, зелені насадження. Зважаючи на успіх сучасної будівельної техніки, такий проєкт треба визнати за цілком здійснимий.

Безвірник. 1929. № 3. С. 54.

Додаток 3

Критика антирелігійного впливу на дітей



Безбожник у станка. 1929. № 19. С. 24.

Додаток 4
Взірець «нової жінки»



Безбожник у станка. 1931. № 5. С. 6.