



НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ
НАУК УКРАЇНИ
ІНСТИТУТ ІСТОРІЇ УКРАЇНИ

СЕРІЯ МОНОГРАФІЧНИХ ВИДАНЬ

**З ІСТОРІЇ ПОВСЯКДЕННОГО
ЖИТТЯ В УКРАЇНІ**



НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ
ІНСТИТУТ ІСТОРІЇ УКРАЇНИ

З ІСТОРІЇ ПОВСЯКДЕННОГО ЖИТТЯ В УКРАЇНІ

СЕРІЯ МОНОГРАФІЧНИХ ВИДАНЬ

Заснована 2010 року

Головний редактор
академік НАН України *В. А. Смолій*



Київ – 2012

**НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ
ІНСТИТУТ ІСТОРІЇ УКРАЇНИ**

Бондарчук П. М.

**РЕЛІГІЙНА СВІДОМІСТЬ ВІРУЮЧИХ УРСР
(1940–1980-і РОКИ):
ПОВСЯКДЕННІ ПРОЯВИ, ТРАНСФОРМАЦІЇ**

Київ – 2012

Бондарчук П. М. *Релігійна свідомість віруючих УРСР (1940–1980-і роки): повсякденні прояви, трансформації.* – К.: Інститут історії України НАН України, 2012. – 324 с.

У монографії досліджуються повсякденні прояви та трансформації релігійної свідомості віруючих УРСР впродовж періоду від середини 1940-х до середини 1980-х років, соціокультурні впливи, яких вона зазнавала. Автор аналізує уявлення віруючих про причини їхньої релігійності, релігійні почуття, настрої, переживання. Значна увага приділяється розгляду уявлень віруючих про Бога, віри в нього, уявлень про потойбічне життя, спасіння, пекло, рай тощо, знання віруючими церковного віровчення, їхнього ставлення до церковних обрядів. Висвітлюється існування язичницьких світоглядних елементів у віруваннях і традиціях українського народу, функціонування елементів радянської ідеології як квазірелігійних. Автор також зупиняється на тому, як релігійна віра та світогляд впливали на ставлення віруючих до праці, побутової сфери, культурних цінностей, виконання громадянських обов'язків тощо.

Книга розрахована на науковців, викладачів та студентів, усіх, хто цікавиться історією України.

БОНДАРЧУК Петро Миколайович – доктор історичних наук, в. о. провідного наукового співробітника Інституту історії України НАН України.

Рецензенти:

доктор історичних наук *В. І. Марочко*

доктор історичних наук *О. П. Машевський*

доктор історичних наук *І. В. Омелянчук*

Науковий редактор

член-кореспондент НАН України, доктор історичних наук,
професор *В. М. Даниленко*

Затверджено до друку Вченою радою Інституту історії України Національної академії наук України (*протокол № 10 від 27 листопада 2012 р.*)

ISBN 978-966-02-5404-6 (серія)
978-966-02-6684-1

© Інститут історії України
НАН України
© Бондарчук П. М.

ЗМІСТ

Вступ	4
Розділ 1.	
Мотивація та емоційно-почуттєві аспекти релігійності	
§ 1. Уявлення віруючих про стимули та мотиви їхньої релігійності.....	11
§ 2. Вияви релігійних почуттів, настроїв та переживання релігійного досвіду	35
Розділ 2.	
Особливості сприйняття церковного віровчення віруючими	
§ 1. Уявлення віруючих про бога.....	67
§ 2. Сприйняття інших догматично-канонічних норм і загальне знання віровчення	90
§ 3. Ставлення віруючих до виконання церковних обрядів	115
Розділ 3.	
Позацерковні релігійні уявлення у свідомості віруючих	
§ 1. Язичницькі світоглядні елементи у віруваннях і традиціях українського народу	143
§ 2. Функціонування елементів радянської ідеології як квазірелігійних: сакралізація профанного	171
Розділ 4.	
Віруючі й суспільне життя	
§ 1. Ставлення віруючих до праці, суспільного оточення, сім'ї, побуту	191
§ 2. Сприйняття світських культурних цінностей	217
§ 3. Ставлення віруючих до виконання громадянських обов'язків та громадських доручень	237
Висновки	255
Примітки	263
Іменний покажчик	314
Summary	3\$#

ВСТУП

Розвиток історичної науки спонукає науковців до розширення дослідницьких тематичних полів, перегляду багатьох теоретичних і методологічних основ вивчення історії. Одним із нових напрямів для вітчизняної науки є вивчення свідомості населення різних періодів. В Україні інтерес до цих студій виник на початку третього тисячоліття під впливом досліджень західних вчених, присвячених соціокультурній та соціальній історії, повсякденному життю. Тоді ж для вітчизняних істориків стало зрозуміло, що вивчення життя населення минулого має включати не лише поведінку й дії людей, а й форми свідомості. Багатьма науковцями була поставлена під сумнів історіографія, що надавала перевагу вивченню структур, однак уникала вивчення мислення та переживань людини.

Відзначаючи важливість дослідження свідомості населення, російський історик О. Медушевська у своїй праці «Теория и методология когнитивной истории» пише: «Історична наука за характером свого об'єкту може і має бути наукою про людське мислення»¹. Український історик О. Коляструк відзначає: «Яку б сторону цього життя ми не взяли, можливість її існування і функціонування виявиться забезпеченою тими ментальними структурами, психологічними механізмами, ціннісно-орієнтаційними установками, котрі складають у сукупності феномен буденної свідомості»². Авторка наголошує, що буденна свідомість є регулятором діяльності людини.

Одними із перших, хто звернувся до вивчення свідомості людей, стали французькі історики, представники школи Анналів. Певний вплив на них мали ідеї Е. Дюркгайма, зокрема ті, що стосувалися колективної свідомості. 1924 року з'явилася монографія М. Блока «Королі чудотворці», в якій досліджувалися уявлення людей про надприродний характер королівської влади. Ця праця була написана із залученням даних етнографії та психології. Проблема ментальності була порушена М. Блоком і в низці інших його праць, зокрема у фундаментальній двотомній монографії «Феодальне суспільство». У ній він також торкнувся питання релігійної свідомості населення. Цій проблемі М. Блок присвятив частину другого розділу (в українському перекладі – «Релігійна ментальність»³, у російському – «Религиозное сознание»)⁴. Концепція ментальності істориків-анналістів мала багатогранний характер.

Уже в міжвоєнний період чітко стало зрозуміло, що досліджувати свідомість населення різних історичних періодів можна лише за допомогою широкого кола джерел, використання даних інших дисциплін; при глибокому вивченні проблем ментальності не можна уникнути міждисциплінарного підходу. Представник школи Анналів Л. Февр у праці «Історія і психологія» писав: «Здатність до узгодження суміжних дисциплін, до взаємообміну між ними – ось не менш правильне визначення прогресу в будь-якій галузі науки, що розвивається»⁵. В іншій своїй праці – «Чутливість та історія» – він знову наголошував на важливості для історика занурюватися у психологію: «Скільки людей розлучаються з Історією, скаржачись, що в її морях, досліджених уздовж і впоперек, більше немає чого відкривати. Раджу їм зануритися у морок Психології, сполученої з Історією, вони знову наберуться смаку до досліджень»⁶. Він іде навіть далі, називаючи психологію основою основ роботи кожного історика⁷.

Новий поштовх вивченню проблем ментальності надало третє покоління анналістів у останній третині ХХ століття. На початку 1970-х років почала оформлятися культурна (історична) антропологія. У 70-х з'явилися цікаві розвідки французьких істориків Ж. Ле Гоффа, Е. Ле Руа Лядюрі, М. Феро, Ж. Дюбі, Ф. Ар'еса, Ж. Делюмо та інших. Для багатьох їхніх праць характерна зацікавленість питаннями не лише колективної, а й індивідуальної свідомості. Певний вплив на багатьох з них мали антропологічний структуралізм та постмодернізм. Новаторські ідеї французької історичної науки вже в 1970-х почали поширюватися і в інших країнах. У СРСР вагому роль у їх пропагуванні відіграв А. Гуревич.

Одним із дослідницьких полів історичної антропології є соціорелігійна історія. Український історик Н. Яковенко у праці «Вступ до історії» визначає такі предметні поля соціорелігійної історії: релігійна організація та релігійне дисциплінування суспільства, форми та прояви релігійності, переломлення церковного віровчення в уявленнях вірян про Бога, потойбічне життя, надприродні сили, ставлення до чаклунства та відьомства тощо⁸. Як ми бачимо, у поле соціорелігійної історії включаються чимало питань релігійної свідомості.

Четверте покоління анналістів зробило вагомими акценти на вивченні впливу колективної свідомості на індивідуальну, на так званій спеціальній історії ментальностей. Якщо раніше природно-географічне та структурне передувало ментальності, то тепер остання є домінантою. Популярності серед них знову набуває модель «глобальної історії» Ф. Броделя, представника другого покоління цього напрямку.

Значна увага вивченню свідомості населення різних історичних періодів приділялася і в британській соціальній історії. Зокрема, до вивчення буденної свідомості зверталися історики-марксистки: Е. Томпсон, Дж. Рюде,

Е. Гобсбаум, Р. Гілтон, К. Гілл. та інші. Дослідження свідомості посідає вагомe місце і в працях британських немарксистських дослідників. Зокрема, у першій частині праці П. Бера «Історична антропологія Італії початку нового часу» (1987) вивчаються способи сприйняття дійсності (колективні уявлення). Автор висвітлює уявлення суспільства про себе, уявлення про святість тощо. Е. Бріттс у своїй роботі «Соціальна історія Англії» (1983) заявила, що соціальна історія має бути всеохоплюючою. Ці слова стали лозунговими для багатьох представників нової британської соціальної історії.

Проблема вивчення свідомості населення різних історичних періодів також піднімалася й американськими істориками. Їх цікавила ментальна складова етнічної, гендерної, міської та сільської історії, історії праці, сім'ї, освіти, чорношкірого населення та ін. Низка статей, що торкаються мислення людей минулих поколінь, представлена в «*Journal of Social History*», що видається в США з 1967 року. Психологічна складова історії, в тому числі релігійної, популяризується й на загальному рівні. Зокрема, 1994 року в США була опублікована двотомна збірка невеликих монографій (10 праць) з історії релігії «Релігійні традиції світу» (1996 опублікована російською мовою⁹). У ній широко представлені релігійні погляди, уявлення, установки, настрої, почуття мас та окремих індивідів. Багато уваги автори цих монографій присвятили релігійному досвідові як одній з найважливіших складових релігійного життя.

Питань релігійної свідомості населення (у контексті дослідження язичницьких культів, відьомства тощо) торкається низка праць відомого італійського історика К. Гінзбурга. Вивчення свідомості минулих поколінь стає популярним і в Росії. Ще 1988 року була опублікована книга А. Ковельмана, присвячена масовій свідомості римського Єгипту¹⁰. У пострадянській Росії, зокрема, з'являється монографія із соціорелігійної історії Є. Смілянської «Чарівники. Богохульники. Єретики. Народна релігійність і «духовні злочини» в Росії XVIII ст.»¹¹, в якій розглянуто й психологічно-релігійну проблематику. Названі автори – лише невеличка частина наукової когорти, творчий доробок якої стосується проблем історії свідомості минулих поколінь.

До проблеми вивчення свідомості населення різних історичних періодів зверталися й представники інших наукових напрямів. У другій половині ХХ століття популярності набуває психоісторія, що вивчає психологічну мотивацію людей в минулому, психологічне підґрунтя історичних подій (серед її відомих представників Е. Еріксон, Л. Де Моз та ін.). Поставши в середовищі психологів, вона пізніше повернула до себе увагу багатьох істориків.

У західній історичній науці в процесі вивчення свідомості минулого дедалі частіше використовуються ідеї школи аналітичної психології К.-Г. Юнга, особливо концепція колективного несвідомого та його архетипів. Поміж істориків релігійного життя набувають популярності ідеї

трансперсональної психології (А. Маслоу, С. Грофа, К. Уілбера та ін.) щодо наголосу на релігійному досвіді. Поширення набувають й інші форми звернення істориків до психології та інших дисциплін в процесі аналізу поглядів, уявлень та переживань людей.

Позаяк ми розглядатимемо релігійну свідомість населення України, важливо визначити значення цього терміну, адже нерідко різні дослідники вкладають у нього відмінний зміст. У «Релігієзнавчому словнику», укладеному сучасними українськими релігієзнавцями, релігійна свідомість визначається як «спосіб відношення віруючого до світу через систему поглядів і почуттів, смисл і значення яких становить віра в надприродне»¹². У свою чергу в релігійній свідомості можна виділити два рівні – теоретичний (пов'язаний з богослов'ям) та буденну (повсякденну) релігійну свідомість. Перший рівень відноситься до дослідницьких полів теоретичного релігієзнавства, а другий – до історії релігії та соціорелігійної історії, студій із повсякденного релігійного життя.

Конкретизуємо визначення буденної релігійної свідомості. Б. Лобовик, автор двох індивідуальних монографій, присвячених теоретичним проблемам релігійної свідомості, писав, що буденна релігійна свідомість – це «розрізнені... погляди і уявлення про об'єкт релігійного відображення і об'єкт віри; це неоформлені погляди і уявлення взагалі про ті предмети і явища, які можуть сприйматися через призму релігійного розуміння; це хаотичне релігійне усвідомлення почуттів і культових дій; це, нарешті, вся та сфера живої, почуттєво-вольової психічної діяльності, яка включена у розрізнене, логічно майже оформлене релігійне осмислення віруючим індивідом зовнішнього світу і особистого «я» в цих умовах повсякденного буття»¹³. Інакше кажучи, буденна релігійна свідомість є сукупністю релігійних поглядів, уявлень, настроїв віруючих в повсякденному релігійному житті.

Буденна релігійна свідомість віруючих відрізняється від релігійного віровчення значною мірою як за формою (примітивність, уривчастість, безсистемність уявлень), так і за змістом (відсутність багатьох уявлень характерних для церковного віровчення, відмінність у його розумінні, наявність дохристиянських елементів, що відкидаються богослов'ям тощо). Це стосується не лише православ'я, а й католицизму, протестантизму та інших релігійних напрямів.

Інший згадуваний рівень релігійної свідомості – теоретичний, представлений насамперед богослов'ям. Він являє собою певну систему догматів і тверджень. Богослов'я виникло пізніше, ніж буденна релігійна свідомість і розвивалося професійними священнослужителями та богословами. Його розвиток протікав як цілеспрямований процес. Зауважимо, що теоретичний рівень релігійної свідомості не тотожний теологічному. До теоретичного рівня релігійної свідомості можна віднести лише частину богослов'я.

Слід відзначити, що концепція поділу релігійної свідомості на два рівні – теоретичний і буденну релігійну свідомість, – має свої недоліки. Попри своє поширення в сучасній українській та російській науці, вона пов'язана з матеріалістичною парадигмою і при її застосуванні в поле дослідження не вписується релігійний досвід, особливо така його форма як містичний досвід. Тому в монографії в низці моментів спостерігається відхід від цієї концепції.

У зарубіжній і, зокрема західній науці, теж немає єдності щодо визначення терміну «релігійна свідомість» та її рівнів. Кожна концепція має свої недоліки та переваги. Відтак різні дослідники можуть оперувати доволі відмінними дефініціями й використовувати різні схеми відповідно до свого наукового світогляду та проблем, які вони порушують.

Невід'ємною частиною релігійної свідомості є релігійна віра. Вона включає знання і прийняття як істинних, певних релігійних догматів, понять, ідей, уявлень, впевненість в існуванні надприродних істот тощо. Проте в повсякденному житті релігійна свідомість відхиляється від цієї моделі. Тому виділяють різні критерії релігійної свідомості. До головних християнських критеріїв можна віднести віру в Трійцю – Бога-Отця, Бога-Сина і Святого Духа, віру в Христа як Господа і Спасителя. До інших, які залежать від завдань, мети й об'єкта дослідження, можна віднести віру в безсмертя душі, другий прихід Ісуса Христа, потойбічне життя, воскресіння мертвих та інші.

Загалом можна стверджувати, що без вивчення специфіки релігійної свідомості та тенденцій її змін не можна зрозуміти реальний стан релігійності населення, повсякденного релігійного життя та інших реалій, а відтак роль і місце релігії в суспільному житті. Тому проблема релігійної свідомості вірян, особливо повсякденної, заслуговує спеціального розгляду.

Свідомість населення різних історичних періодів може бути належним чином досліджена лише за допомогою аналізу цілого комплексу різноманітних джерел. Використання лише документів та матеріалів владних чи церковних структур є неприйнятно для фахівця із соціальної історії, історії повсякденного життя, оскільки ці джерела переважно відображають діяльність структур, а не повсякденні реалії. «Однак нова історія, – як зазначає британський історик Дж. Тош, – вимагає куди більше. Соціальні групи не мають власних архівів. Їх склад і становище у соціальній структурі необхідно аналізувати на основі широкого кола джерел, створених із цілковито іншою, часто практичною метою»¹⁴. Російські лінгвісти Н. Козлова й І. Сандомирська звернули увагу, що «нові інтерпретації зупиняються перед приголомшуючими відкриттями в царині джерелознавства. Тепер із нами говорять не лише архіви... Змінюється сама уява про те, що є джерело, а що документ»¹⁵.

Відтак намагання розглянути релігійну свідомість віруючих системно, якомога ширше, із залученням різноманітного кола джерел, спонукало автора до застосування міждисциплінарного підходу. Як ми зазначили раніше, використання такого підходу в історичних дослідженнях має тривалу традицію. У багатьох західних країнах дослідники неодноразово висвітлювали історичні проблеми, працюючи на стику різних наук: історії, релігієзнавства, психології, соціології, етнографії, фольклористики, філології тощо. З 1960-х років міждисциплінарні підходи почали пропагуватися і в СРСР, хоча ця тенденція не спостерігалася в УРСР. В Україні інтерес до міждисциплінарних досліджень в історичній науці виник уже в період незалежності і був переважно пов'язаний із вивченням соціальної історії, повсякдення.

Вагомою проблемою, що постала в процесі дослідження релігійної свідомості віруючих, було те, що чимало джерел (документи та матеріали органів влади, соціологічні опитування) нерідко містили помилкову чи спеціально викривлену інформацію. Використання різноманітних джерел, в тому числі й тих, до створення яких не мали відношення радянські чи контрольовані ними структури (зокрема спогадів вірян), порівняння з інформацією, що стосувалася релігійності більш раннього та пізнього, ніж досліджуваний, періодів, спостереження автора за релігійною дійсністю дозволило верифікувати та скоригувати чимало хибних тверджень.

Використовуючи ті чи інші документи, автор велике значення приділяв психологічній атмосфері, в якій вони виникли, позаяк вона впливала на їхній зміст. Із цього приводу французький історик А. Дюпрон справедливо відзначив: «Народні пісні, романська символіка, орнаментальні комунікації на стінах монастирів, виготовлення манускриптів, форми і мова богословських праць... нерозривно зв'язані. І лише через всі ці шляхи одночасно можна проникнути в статичний світ монастирської культури чорного чи білого духовенства»¹⁶. Тому під час написання роботи автор намагався встановити зв'язок, хоча часто й обмежений, між синхронно розташованими системами знаків досліджуваного історичного періоду. Це дозволило відтворити не лише стандартизовану колективну пам'ять, а й реальне життя з його стражданнями, пристрастями тощо, зберегти динамізм і душу часу.

Під час написання цієї монографії використано чимало напрацювань із теоретичного релігієзнавства, психології та соціології релігії, релігійної антропології, культурології. Досліджуючи проблему релігійної свідомості віруючих, автор опирався, зокрема, на праці К-Г. Юнга, М. Еліаде, У. Джемса, А. Маслоу, С. Грофа, Е. Дюркгайма, К. Леві-Строса, Е. Фромма, С. Московічі, православних богословів А. Кураєва, М. Мудьюгіна та інших, чії ідеї та концепції сприяли кращому розумінню впливу релігійних ідей на суспільство й окремих людей, специфіки релігійної свідомості. Багато

напрямів, сюжетних ліній дослідження були навіяні працями із соціорелігійної історії інших країн.

Головним персонажем дослідження є пересічна людина; увага звертається як на масове світосприйняття, ціннісні орієнтації, емоції мас, традиції, вірування, забобони, звички, механізми поширення уявлень та чуток тощо, так і прояви індивідуальної свідомості. Змодельовані середньостатистичні уявлення, погляди та норми поведінки доповнюються поглядами та уявленнями конкретних осіб. Більшість питань, піднятих у монографії, стосуються безпосередньо повсякденного релігійного життя, буденної свідомості вірян, проте інколи автор виходить за межі повсякденності, зокрема, при висвітленні містичного досвіду.

Дослідник намагався уникнути термінології, що ображає релігійні почуття віруючих, зокрема, замість використання терміну «секта» щодо невеликих релігійних об'єднань, у монографії вживається поняття «релігійні організації закритого типу», яким послуговуються окремі науковці. Водночас автор не поділяє думки, що всі релігійні течії можуть називатися церквами. А більш нейтральний термін «деномінація» (дослідники використовують його на позначення як перехідної ланки в процесі еволюції від секти до церкви, так і релігійної течії загалом) не завжди дозволяє в цьому дослідженні висловити думку належним чином.

У монографії слово «Бог» пишеться з великої літери відповідно до сучасного українського правопису, за винятком цитувань праць інших авторів, документів та матеріалів органів влади, в яких воно писалося з малої літери.

Хронологічні межі монографії охоплюють період із середини 1940-х до середини 1980-х років, тобто повоєнний період, хрущовську добу й епоху «застою». Нижня межа зумовлена переходом радянського керівництва до більш ліберальної релігійної політики, що позначилося на релігійному житті населення. Верхня межа окреслена періодом перебудови, коли почався поступовий відхід від пригнічення релігії та Церкви. Проте інколи автор виходить за хронологічні межі, розглядаючи релігійне життя населення більш раннього та пізнього періодів, щоб краще зрозуміти впливи, яких зазнавала повсякденна релігійна свідомість.

В українській історичній науці ця праця є першим монографічним дослідженням, присвяченим безпосередньо релігійній свідомості населення України радянського періоду. Відтак не вдалося уникнути багатьох недоліків новаційних робіт. Тим не менше багато було зроблено, й автор сподівається, що ця робота підштовхне інших дослідників до глибшого вивчення особливостей релігійної ментальності українського народу в різні історичні періоди.

Розділ 1.

МОТИВАЦІЯ ТА ЕМОЦІЙНО-ПОЧУТТЄВІ АСПЕКТИ РЕЛІГІЙНОСТІ

§ 1. Уявлення віруючих про стимули та мотиви їхньої релігійності

Однією з важливих сторін вивчення релігійної свідомості віруючих є мотивація їхньої релігійності, віри в Бога. Вона становить значний інтерес для адекватного розуміння віруючого, його релігійності загалом. Мотивація є багатовимірним і цілісним феноменом. Важливу роль у її формуванні відіграє стимуляція. Стимули виступають зовнішніми, об'єктивними факторами, що сприяють становленню релігійної віри, виконанню релігійних дій, а мотиви – внутрішніми, суб'єктивними. Роль стимулу виконує зміна зовнішніх умов, обставин, роль мотивів – реакція на ці зміни. Мотивація релігійності не є сталою впродовж довгих періодів – вона змінюється під впливом соціальних умов, загального освітнього та культурного рівня віруючих, різного роду негараздів тощо. У її дослідженні можна виділити два рівні: вивчення самої мотивації і уявлень віруючих про стимули й мотиви їхньої релігійності. Чиста мотивація релігійності вірян певного історичного періоду є цікавіша для історика релігії, тоді як дослідник соціорелігійних проблем, повсякденного релігійного життя розгляне уявлення пересічних віруючих, їхні роздуми про те, що є причиною їхньої релігійності, що її підтримує. Таким чином він акцентує увагу переважно на суб'єктивних аспектах цієї проблеми. Дослідження таких уявлень є вагомим складовим вивчення повсякденної релігійної свідомості.

Щоб краще зрозуміти досліджувану проблему, порівняємо найрозповсюдженіші висловлювання віруючих про причини їхньої релігійності, стимули та мотиви з реальними факторами. При цьому необхідно відзначити, що релігійність не могла формуватися лише під впливом одного чинника, тому ведучи мову про окремі стимули й мотиви, ми розуміємо насамперед провідні.

Для досліджуваного періоду є характерна певна специфіка цих уявлень, що зумовлено дещо глибшою усвідомленістю стимулів та мотивів порівняно з більш раннім періодом. Причин цього можна виділити декілька. По-перше, радянському суспільству 1940–80-х років, порівняно з періодом царської Росії, був властивий вищий рівень письменності та освіти. Радянська влада провела значну роботу з ліквідації неписьменності

серед населення. Важливими складовими культурного життя стали слухання радіо, відвідування клубів, читання газет. Відтак дещо поглибилася загальна рефлексія населення, в тому числі над світоглядними питаннями, хоча загалом її рівень був невисоким.

По-друге, більшій усвідомленості стимулів та мотивів індивідуальної релігійності сприяла й атеїстична пропаганда, під впливом якої віруючий змушений був розмірковувати над ними. Раніше більшість пересічних людей менше задумувалися над тим, що зумовлює їх релігійну віру, релігія була природним буттям, вона органічно передавалася. Тепер же під впливом атеїстичної пропаганди хиталися релігійні переконання, і людина, щоб зберегти свою релігійність, намагалася позитивно відповісти на питання «Чому я вірую?» і відтак виправдати свою віру. Однак згадані моменти стосувалися здебільшого самої релігійної віри, а не знайомства з віровченням.

Найвеличніші духовні потреби були важливими для відносно невеликої від загальної кількості населення групи віруючих. Лише для небагатьох людей віра в Бога означала «набуття Святого Духа», духовне вдосконалення тощо. Як правило, у працях радянських дослідників вони згадувалися рідко, оскільки догмати марксизму-ленінізму «не допускали» духовного вдосконалення за допомогою релігії. Число цих осіб поміж православних у 1940–80-х роках невинно зменшувалося, чого однак не можна сказати про протестантів.

Серед віруючих було значно більше осіб, які вірили, що релігія веде до спасіння душі, «життя після смерті», і ця ідея стимулювала їхню побожність, обрядову активність. Віруюча з Луганської області зазначала: «Я почула про Христа-бога і він збентежив мою душу. Зараз хочу, щоб моя душа відчувала вічне блаженство. Я дотримуюся релігії тому, що вона обіцяє мені порятунок душі»¹⁷.

Особливо поширені ці погляди були серед віруючих, що належали до протестантських релігійних організацій. Для прикладу, на запитання «Що мало вирішальний вплив на Ваше рішення приєднатися до цього релігійного об'єднання?» 69% опитаних п'ятидесятників (соціологічне дослідження Інституту суспільних наук АН УРСР, 1970-і – початок 1980-х років) відповіли: «Бажання одержати вічне життя»¹⁸. Прагнення мати вічне блаженство і страх перед смертю та вічними муками диктували цим людям їхню віру. Надію на «воскресіння і вічне життя в тисячолітньому царстві на землі» висловили 54 свідки Єгови з 89 опитаних (56,3%) у Закарпатській області (1964 рік)¹⁹. Про привабливість єговістського вчення, обіцянки вічного життя в «тисячолітньому царстві Єгови» заявили 42% опитаних свідків Єгови²⁰ згідно з іншим соціологічним дослідженням, проведеним у 1960-х роках. У другій половині 1970-х років за соціологічними опитуваннями 44,6% свідків Єгови вважали єговістське

віровчення істинним, тому що воно «обіцяє вічне життя на землі», і лише 13,7% істинність своєї релігії бачили в тому, що «серед одновірців панує любов, єдність, взаєморозуміння»²¹. Відтак ми бачимо, що віровчення свідків Єгови притягувало багатьох осіб, тому що вони дуже хотіли вічно жити. Заради цього віруючі могли терпіти репресії проти них та їхньої конфесії з боку радянського режиму тощо.

Дещо схожа ситуація спостерігалася серед членів інших протестантських течій. Баптистка Зоя Г. (Первомайський район Миколаївської області) заявила: «На цьому світі нас ніщо не цікавить. Весь наш інтерес у загробному світі». Баптистка із с. Сагунівки зазначала: «Я стала вірити в бога через страх перед смертю. Я боюся смерті, мені хочеться вічно жити, а цього можна досягнути лише вірою в бога»²². Жителька с. Чукнів, член громади адвентистів сьомого дня (АСД), Є. Семенчук заявила, що «стала вірити в бога тому, що задумалася над суттю людського буття. Дуже мені боязно померати, а я хочу вічно жити. А для вічного життя потрібна щира віра в бога»²³. Загалом можна стверджувати, що страх перед смертю був однією зі спонукальних сил у наближенні до віри в Бога. У багатьох людей він був настільки сильним, що визначав їхні дії у різних життєвих сферах, про що писав З. Фрейд. У радянський час, коли ослабли інші стимули, що спонукали до релігійного життя, страх перед смертю не втратив своєї актуальності. Для багатьох людей він виявлявся сильніший, ніж радянська атеїстична пропаганда, репресії чи статус «неповноцінної» з точки зору радянської ідеології особи.

Можна виділити також групу осіб, для яких релігія була шляхом до моральної досконалості. Ці люди вірили, що віра в Бога здатна перетворити людину на морально досконалу. Для багатьох людей ця теза підтверджувалась і діями з боку багатьох віруючих, які готові були прийти на допомогу у важку хвилину, підтримати морально. Загалом більшість віруючих вважали, що релігія виховує людей у дусі високої моральності. Зокрема, як відзначає у своїй книзі А. Єришев, опублікованій 1967 року, про це заявили 821 віруючий із 1066 опитаних²⁴. Слід відзначити, що не лише віруючі люди вважали, що релігія містить моральні цінності, а й невіруючі. Радянський дослідник М. Калашник писав, що навіть індіферентні до релігії підлітки і юнаки визнають за релігією високі моральні цінності.²⁵ Схожі висловлювання з боку невіруючих осіб автор цієї монографії неодноразово чув у 1970–80-х роках.

Розглянемо конкретні висловлювання віруючих, що стосуються моральності релігії. Приміром, пресвітер громади селища ім. Крупської Цокур про причини відвідування дівчатами молитовних будинків заявляв: «Віруючий не п'є, не курить, веде тверезе життя; буду віруючою – говорять дівчата – вийду заміж за віруючу людину... він у майбутньому не

залишить мене»²⁶. Домогосподарка з одного із сіл Буринського району Сумської області (1904 р. н., освіта початкова, православна) зазначала: «Релігія зобов'язує любити ближнього, допомагати один одному в біді». Пенсіонер К., який проживав в с. Коломак Валківського району Харківської області (1904 р. н., освіта – 3 класи, православний) заявив, що «релігія вчить добру, стримує людину від поганих вчинків»²⁷. Такі відповіді були широко поширені серед віруючих.

Слід відзначити, що багатьом віруючим, що належали до «сектантських» релігійних громад, притаманним було вузьке бачення моральності. Акценти на те чи людина палить, лається, вживає алкогольні напої, вірить у Бога, часто закривали інші суттєві моральні та духовні якості. Відомий англійський філософ Б. Рассел, критикуючи таке ставлення до моралі, писав, що для Церкви характерно «приклеювати ярлик моральності до певного вузького кодексу правил поведінки, які не мають відношення до людського щастя»²⁸. Окремі віруючі у виконанні ними деяких моральних актів бачили знак вибраності їх Богом.

Найбільш поширеним у досліджуваній період було виконання релігійних обрядів, святкування релігійних свят із посиленням на традицію, суспільну думку. Відомий польський соціолог Єжи Шацький у своїй книзі «Утопія і традиція» писав: «В історії суспільної думки найчастіше за все ми зіштовхуємося з проявами прив'язаності до минулого, з повагою до всього того, що освячено минулим, з ідеалізацією того, що вже минуло чи відбувається. Подібну позицію можна спостерігати в численні історичні періоди і в різних культурах...»²⁹. Радянський дослідник Ю. Сафронов вважав, що релігійні інститути в умовах радянського суспільства, не маючи примусової правової сили, здійснюють свою регулятивну функцію через ідеї, традиції, звичаї, погляди, думки віруючих³⁰. Ці слова, на нашу думку, можна застосувати до будь-якого секуляризованого суспільства. Загалом в умовах радянської дійсності традиції, вплив оточення були одними з найбільш важливих каналів підтримання релігійності. Окремі радянські релігієзнавці, зокрема О. Дем'янов, вважали, що на кінець 1970-х – початок 1980-х рр. чотири п'ятих православних віруючих в СРСР причиною звернення до релігії наводили намагання підтримувати обрядові традиції³¹. Таке підтримування релігійності було найпоширенішим серед релігійних течій, які існували в Україні впродовж тривалого періоду і стали традиційними для українського суспільства, – православ'я, греко-католицизму, римо-католицизму, іудаїзму. Поміж членів новоутворених релігійних об'єднань частими були посилення на інші причини їхньої релігійності.

Віруючі, які посилалися на традицію, вплив оточення, нерідко заявляли, що релігія не ними заведена і не на них закінчується, в Бога вірять їхні рідні, сусіди, близькі і тому вони теж вірять. Група цих віруючих була

найбільш багаточисельною. Відповідаючи на питання про причини відвідування церкви чи молитовного будинку, багато людей давали такі типові відповіді: «Віри дотримуюсь за традицією. Батьки мої – віруючі і я хочу жити так, як живуть вони, щоб не ображати їх своїм невір'ям» (П. Ан-ко, слюсар, 1923 р. н., м. Луганськ); «Вірю і молюся за прикладом батьків, в церкву ходжу тільки заради людей» (В-ко Н., колгоспниця, 1933 р. н., с. Нова Слобода Сумської обл.); «Дотримуюся релігійних поглядів і ходжу в церкву за традицією, оскільки релігійними є сусіди, односельчани. Коли мені кажуть, що Бог є і я кажу, що він є. Коли доводять, що Бога немає, я погоджуюсь – може й немає» (Ск-ва Т., домогосподарка, 1911 р. н., с. Нова Слобода Сумської обл.)³²; «Ходжу в церкву, щоб не відстати від обрядів, щоб не осудили люди» (Т. В., 35 років, 4 класи освіти, с. Нова Слобода Сумської обл.)³³; «Чи є бог, я не знаю, а вірю в нього тому, що батьки мої вірили...» (М.Н., 69 р., с. Конецполь Миколаївської обл.)³⁴; «Вірю тому, що інші вірять. Якби церкви не було і ніхто не молився, то і я не молилася б» (Яворська)³⁵; «Я з дитинства до цього звикла»; «Притримуюся релігії за звичкою. Остаточо не пориваю з нею тому, що не роблять цього інші з нашої вулиці»³⁶; «До церкви ходжу тому, що ходять мої сусіди, а не піти – значить будуть казати, що відступила від бога»; «До церкви ходжу, але більше через бажання не бути осміяним релігійними людьми, ніж через релігійні переконання»³⁷. На питання поставлене реформатам у Закарпатті (1971 р.) «Чому ви кальвіністи?» було отримано такі відповіді: «Народився в кальвіністській сім'ї», «Хрещений за обрядами реформатської церкви», «Батьки реформати, я маю дотримуватися їхньої віри», «Це вже традиція нашої сім'ї»³⁸.

У. Шустер, лист якої 1960 року опублікувала «Черкаська правда», так мотивувала свою колишню релігійність: «Я продовжувала ходити в синагогу, соромлячись старих людей, що вони скажуть про мене, якщо я перестану відвідувати її»³⁹. Вплив традиції, оточення на таких людей виявлявся сильнішим, ніж власні бажання чи прагнення. Посилання на традицію були найбільш властиві жителям сільської місцевості, для більшості яких була характерна інтелектуальна інертність.

З-поміж представників різних конфесій найчастіше пояснювали свою релігійність традицією, впливом оточення православні, католики, реформати, іудеї, тобто особи, які належали до релігійних течій, що прийнято називати церквами. Частка таких осіб була значно менша в середовищі віруючих, що належали до релігійних об'єднань, які часто називають сектами.

Як ми бачимо з частини наведених вище прикладів, чимало віруючих, яких ми відносимо до цієї групи, заявляли, що своєю релігійністю вони завдячують сімейному вихованню. З-поміж інших вони давали й такі відповіді: «Чи існує бог, ніяких доказів немає, але батьки вчили мене з

дитинства, що бог існує, і тому я вірю в його існування» (В.К., колгоспник, с. Башуки Тернопільської обл.)⁴⁰. Л. Приходчук (нар. 1929 р., з сім'ї віруючих, с. Хорупань Млинівського р-ну Ровенської обл.), бесідуючи з уповноваженим Ради в справах релігійних культів, сказала: «Мені світське життя дуже подобалося. Я любила кіно, літературу і в 1945 р. навіть пішла від своїх рідних до чехів... Рідні забрали мене додому і примусили відвідувати молитовний будинок. У нас в селі крім церкви і молитовного будинку піти нікуди і я вирішила вступити в «наближені»⁴¹. Інша наближена Д. Карачук (нар. 1929 р.) заявила: «Якби я не була дочкою віруючих, я б ніколи не була віруючою. З малих років я мала бажання вчитися, але у нас село глухе, є лише початкова школа, яку я закінчила. Батьки мене силою примусили відвідувати громаду і я з 1944 р. почала співати в хорі. Якщо мені попадеться гарний чоловік, хоча б і невіруючий, я з громади піду»⁴².

З 327 віруючих, опитаних на Ровенщині, 316 (96,5%) визнавали, що своєю релігійністю вони завдячують вихованню в релігійних сім'ях. З 336 віруючих, опитаних в м. Коломак на Харківщині, таких виявилось 34⁴³. Із 200 опитаних на Закарпатті реформатів 176 (88%) заявили, що в їхніх сім'ях є віруючі, які намагаються підтримувати їхню віру. 76 осіб (42,6%) зазначали, що послідовниками реформатської церкви вони стали під впливом сімейного виховання⁴⁴.

В інформаційному звіті уповноваженого в справах Руської православної церкви (РПЦ) за перший квартал 1946 року вказується, що причини відвідування молоддю церков наступні: 1) відвідування під впливом батьків; 2) внаслідок зацікавленості обстановкою, співом хору тощо; 3) тому що більше немає куди піти⁴⁵. Як бачимо, у цьому документі з-поміж основних факторів релігійності наводиться вплив батьків.

Посилання на сімейне виховання як факт виникнення і підтримки віри наводили переважно віруючі з невисоким рівнем релігійності і найчастіше православні, католики, реформати та іудеї.

Важливу роль у збереженні релігійності відігравали почуття. Американський філософ У. Джемс, один із основоположників течії прагматизму, у своїй книзі «Різноманіття релігійного досвіду» стверджував, що джерело релігії варто шукати в індивідуальній свідомості віруючої людини і, насамперед, в її емоційній царині⁴⁶. Для людини, яка перебувала під впливом релігійної ідеології, релігійні ідеї були подразниками. Багаторазовий повтор цих подразнень упродовж тривалого часу призводив до того, що релігійні почуття набували сили і характеру стійкої звички. Релігійні почуття перетворювалися в потребу, яку віруюча людина намагалася задовольнити.

Вони впливали на людину на різних рівнях. Зокрема, значний вплив мала естетична сторона релігії. Сучасний російський психолог Р. Гранов-

ська пише: «Величезне значення має естетика обряду. Ефективність обряду посилюється і підкреслюється його незвичайною церемонністю, піднесеністю, символікою. Помпезність і святковість богослужіння справляють сильний естетичний вплив на людину. Мистецтво робить віру очевидною... Одним із найсильніших факторів цього типу є хоровий спів. В обрядах і релігійних святах також широко використовуються театралізовані постановки. Урочисті виходи патріарха чи митрополита, що супроводжуються дзвоном чи могутніми звуками органу, являють незабутнє видовище. Хорали, меси, реквієми, що звучать під склепіннями католицьких храмів, створюють атмосферу ірреальності. Могутні потоки органної музики змивають із душі все дрібне, незначне, пробуджуючи й зміцнюючи в людині любов до Бога. Необхідний естетичний настрій підтримується і храмовою архітектурою, – як правило, храми тягнуться догори, спрямовуючись до неба»⁴⁷. Про вплив естетичного компоненту в храмах під час богослужінь заявляли багато священнослужителів. Колишній священик П. Дарманський у своїй автобіографічній книзі «За іконостасами вівтарів» писав: «Багате, вишукане вбрання храму покликане підкреслювати велич і всемогутність небесного владики й навіювати віруючим благоговіння перед ним...»⁴⁸. Без естетичного компоненту релігія була б менш значущою для людей. А в означений період, коли внаслідок радянської антирелігійної політики низка чинників релігійності послабилася чи зникла взагалі, естетичні впливи були особливо важливими.

Православна М. (домогосподарка, 1900 р. н., малописьменна, м. Білопілля Сумської області) заявила, що на неї сильне враження справляє церковна обстановка, її урочистість і вона навіть інколи ходить до далекої церкви, тому що там красивіше, ніж у місцевій⁴⁹. Віруюча М. так пояснювала привабливість для неї релігії: «Питаєте, що хорошого в релігії? Деяка розвага, співи»⁵⁰. Баптист Я. (1928 р. н., освіта початкова, с. Нова Слобода Буринського району Сумської області) зазначив, що він відвідує молитовний будинок, тому що отримує там насолоду від співу⁵¹. Більшість опитаних на підприємствах м. Запоріжжя баптистів на запитання «Що Вам більше всього подобається в молитовному будинку?» дали таку відповідь: «Вся обстановка, особливо музика і спів»⁵². Загалом про вплив естетичної сторони релігії заявляли представники більшості релігійних течій.

Чимало опитаних віруючих зазначали, що релігія приносить радість, внутрішнє наповнення, позитивний настрій. Багатьом особам вона допомагала долати стрес, психологічну напругу, дозволяла емоційно розрядитися, відчувати себе спокійним (оскільки про мене турбується всесильний Бог, то нічого поганого зі мною не трапиться). Ці люди

відчували задоволення від участі в культових діях й індивідуальній релігійній практиці, молитви до Бога часто були для них наповнені радістю. Зокрема, робітниця Ф. зазначала: «Від молитви і самої релігії відчуваю радість у серці». Домогосподарка Х. заявляла, що «після молитви мені легше на душі»⁵³. Ганна Б. із с. Боянчук Заставнівського району Чернівецької області казала, що «бога ніхто не бачив, мабуть і я не можу стверджувати чи він є, чи його немає, але так вірили мої батьки і з цією вірою померли, а я вже також стара людина і скоро вмиратиму. Тому мені легше буде на душі, коли вважатиму, що все-таки бог є і я спокійніше сплю, коли перед сном помолюся»⁵⁴. Віруючий Г. Д. відзначав, що «релігія не тільки навчає добру, а й робить людину сильнішою, впевненішою в своїх діях. Підеш у молитовний будинок, прослухаєш проповідь і зразу на тебе сходить божа благодать, ти відчуваєш у всьому підтримку бога і тобі стає легше на душі, ти знаєш, що ти стоїш на правильному шляху, для тебе ясні перспективи і ти не боїшся, що хтось тебе може штовхнути в невідомість»⁵⁵.

Одна з євангельських християн-баптистів (ЄХБ) так повідомляла про роль богослужінь у її житті: «У молитовному зібранні я отримую зарядку сили і ще більшої віри в бога. Подібно до того, як лампочка ліхтаря живиться від батарейки, і постійно вона втрачає енергію, вимагає нової зарядки, так і ми. Мине тиждень, і ми вимагаємо нової зарядки. Тиждень ми займаємося світською справою, роботою, ми якби цілком поглинуті оточуючим нас, а в день зібрання знову зарядимося, віра посилиться в нас»⁵⁶.

Адвентистка сьомого дня Наталія Г., пенсіонерка, так пояснювала своє захоплення релігією: «До 1964 року я була невіруюча людина. Одного разу на прогулянці до мене підсіла одна жінка, також пенсіонерка, яка після короткої бесіди запропонувала мені разом відвідувати молитовний будинок. Там мені спочатку сподобалася досить цікава обстановка і взаємини між людьми. А коли прослухала проповіді, то переконалася, що це і є те, чого мені зараз не вистачає. З великим задоволенням іду в молитовний будинок, щоб ще раз і ще раз прослухати проповіді, в яких постійно наголошується на тому, що люди не повинні робити зла одне одному, повинні жити по-братерському, поважати один одного, допомагати у всьому. З нетерпінням чекаю, коли життя на землі буде раєм»⁵⁷. Схожі пояснення давали багато віруючих, особливо члени протестантських громад. Їх можна було знайти і на сторінках релігійної літератури і почути в релігійних проповідях. Загалом віра, відвідування храму, молитовного будинку дозволяли знайти спокій і радість, отримати позитивний настрій вірянам усіх конфесій.

Значна частина людей визнавала, що в об'їми релігії їх штовхали горе, різного роду негаразди. Дослідник баптизму Л. Мандригін писав, що людина «у важкий момент, втративши віру в себе і не маючи можливості опертися на підтримку колективу чи близьких людей... нерідко намагається знайти життєву і духовну підтримку в церкві чи молитовному будинку»⁵⁸. Ця думка певною мірою перегукується зі словами відомого західного культуролога, релігієзнавця Дж. Кемпбела: «І так кожен з нас бере на себе частину найвищого випробування – несе хрест спасителя: не в яскраві моменти великих перемог його племені, а в безгомінні свого власного відчаю»⁵⁹. Особливо поширеними подібні причини були в період війни, голоду 1946–47 рр., всі перші повоєнні роки, коли горе і відчай були поширеним явищем у багатьох сім'ях.

Аргументацію того, що негаразди спонукали до наближення їх до релігії, часто можна було почути від самих віруючих. Літня колгоспниця З. (с. Башуки Тернопільської області) повідомила: «Віруючою я стала під час війни. Чоловік загинув, з родичів нікого не залишилось. Ні з ким було поділитися своїм горем. Відтоді відвіую молитовний будинок. Помолюся і якось легше стає»⁶⁰. Громадянка Я. з Воронежа (опинилася під час війни на окупованій території України і до того ж отримала помилкову звістку про загибель чоловіка) стала членом місцевої п'ятидесятницької громади: «У мене нічого не залишилося тут на землі, тільки сама собою і залишилася. Тут пізнала я, що сказав господь: недобре бути людині одній. Так недобре, ледве собою не збожеволіла»⁶¹. Баптистка М. зазначала: «Впродовж війни я нічого не знала про чоловіка. Молодшого брата і сестру фашисти погнали в Німеччину. Пізніше я дізналася про загибель чоловіка. Відтоді і почала молитися богу, заспокоюючи себе в молитві». Православний К. Р. повідомляв: «Я багато натерпівся в окопах, по таборах військовополонених. Майже всі мої товариші загинули, а я чудом врятувався, залишився живий. Відтоді невпинно молюся, дякую богу»⁶². Подібна доля спіткала Б. Бурка. Після демобілізації з армії учасник бойових дій повернувся у рідне місто Новоград-Волинськ. Він дізнався, що його рідні були знищені фашистами. Горе й самотність привели його в синагогу. Бурко згадував: «Я був настільки пригнічений горем, що бачив утіху лише в Бозі»⁶³. Пізніше він порвав із релігією.

У доповідній записці про науково-дослідну роботу з вивчення теорії і практики релігійних організацій від 21 липня 1945 року (автор Кандідов) вказувалося: «Багато разів я бачив у церквах фігури жінок, які схилили свої коліна, опустили на холодну кам'яну підлогу і з трепетною і палкою мольбою дивилися на пусті очі ікон. Плакали і молилися з гарячою вірою, надіялися, що бог – добрий і милосердний – зглянеться і врятує їх близьких, які проливали свою кров у жорстокій боротьбі з

небезпечним і страшним ворогом»⁶⁴. Автор зазначав, що ріст релігійності виражався у збільшенні числа осіб, які молилися, у поверненні багатьох людей до старої обрядності, а інколи – й утворенні нової. Відзначалося, що батьки приводили в храми дітей віком 5–9 років і старших для виконання релігійних обрядів і в першу чергу хрещення. Обряд вінчання, який ще до війни став рідкісним явищем, знову поширювався⁶⁵. Люди, які не могли ніде знайти захисту від горя, шукали його в Бозі.

У звітній доповіді уповноваженого Ради в справах релігійних культур (РСРК) при РМ СРСР у Дрогобицькій області (1946 р.) Бурика зазначалося: «У м. Дрогобичі православна церква. У дні війни населення Дрогобича більше відвідувало церкву. Церкви були переповнені молільниками, після закінчення війни молільників стало значно менше. Священики пояснюють, що падіння відвідування викликане причиною закінчення війни. Під час війни в кожному дворі був один чи два воїни і це примушувало віруючих відвідувати храм, після закінчення війни цієї необхідності не стало»⁶⁶. Війна стала потужним фактором посилення релігійності.

Цю думку підтверджує і статистика. Приміром, за роки війни громада ЄХБ у с.Башуки Тернопільської області (колишня громада п'ятидесятників), яка налічувала кілька десятків осіб до війни, зросла до 150. Така сама ситуація була в громаді свідків Єгови в с.Новоселиця Кельменецького району на Буковині⁶⁷ та інших місцевостях.

Різного роду негаразди продовжували бути спонукальним фактором виникнення релігійності і після війни. Часто причиною навернення в лоно релігії і підтримання побожності були хвороби, фізичні вади, сімейне горе, скрутне фінансово-матеріальне становище тощо. Ось як описує навернення до віри однієї людини пресвітер Г. Гартфельд у своїй документальній художній книзі: «Дуже часто він переносив такі душевні страждання, що шепотів, сам того не усвідомлюючи: “О Боже, якщо Ти є, захисти моє дитя”. Одного разу він побачив Біблію і відкрив її. “До мене поклич у день неділі, – прочитав він із глибоким здивуванням. – Я визволю тебе – і ти прославиш Мене”. Ці слова вкарбувалися в його свідомість. Він знову і знову згадував про них... Одного разу, коли його страждання стали майже нестерпними, він схилився на коліна, підняв руки і почав молитися: “Ісусе, якщо Ти дійсно існуєш, то поверни мені Наталю та Ірину! Я обіцяю служити тобі так само вірно, як і вони”»⁶⁸.

Одна колгоспниця, яка жалілась уповноваженому в справах РПЦ на місцеву владу, що вона не приділяє уваги церкві, а життя важке, заявила (1945 р.): «Одна утіха, що помолишся в церкві. Як переступиш поріг церкви, так все забудеш, від всього відречешся, відчуваєш як благодать господня на душу твою діє»⁶⁹. Олена Ж. із с. Коломак Валківського району повідомляла, що стала членом громад ЄХБ у період нещастя:

чоловік покинув, сама хворіла, друзі та близькі забули її. Євгенія Ш., жителька с. Борбин Млинівського району на Ровенщині вступила в баптистську громаду після передчасної смерті чоловіка, коли вона залишилась із трьома дітьми. Петро Ч. з Кельменецького району Чернівецької області став членом релігійної громади після важкої операції⁷⁰. П'ятидесятниця П. (1923 р. н., освіта – 7 класів, с. Кінецьполь Первомайського району на Миколаївщині) визнала, що стала членом п'ятидесятницької релігійної організації тому, що не могла вийти заміж через фізичні вади⁷¹. Спектр негараздів, які штовхали людей у лоно релігії, в окреслений період був доволі широкий.

Важливими у формуванні і підтриманні релігійності були такі психологічні чинники як бажання позбутися самотності, можливість поспілкуватися в релігійній громаді з іншими людьми, отримати психологічну підтримку. Радянський філософ М. Каган писав: «Соціальне значення спілкування настільки вагоме, що руйнування комунікативних можливостей стає однією з найбільших трагедій людського життя і важкою суспільною карою»⁷². Тому для багатьох віруючих можливість комунікації, психологічної підтримки була однією з основних причин участі в діяльності невеликих протестантських громад.

Релігійна громада згуртовувала віруючих; колективізм релігійної громади сприяв релігійним переживанням. Храм чи молитовний будинок були не лише засобом для спілкування з Богом, а й засобом масового спілкування для багатьох людей. Разом із наближенням до Бога, віруючі спілкувалися між собою; задовольняли одночасно свої духовні, естетичні та комунікативні потреби, отримували підтримку від одновірців.

Я. Змеєва повідомляла так про те, як вона стала членом громади ЄХБ: «Випадково я зайшла до молитовного будинку баптистів. Кілька разів потім заходила з цікавості. Я живу сама. Друзів у мене немає. Стала відвідувати молитовні збори, бо віруючі нічого поганого не роблять...»⁷³. Її одновірниця В. Нікітіна з громади ЄХБ м. Севастополя (проживала в приміському с. Мар'їно) розповідала, що в січні 1954 року їхала на роботу в осінньому пальті (а було дуже холодно) і до неї підійшла А. Савченко. Вона висловила співчуття та запросила до себе в гості. Пізніше вона зайшла в барак, де жила В. Нікітіна: «– А я оце прийшла провідати тебе, доню... Холодно у Вас у бараку, в гуртожитку... А де ж ти переш білизну? – Як холодно, то ми не перемо... – А ти б до мене прийшла і випрала, що тобі треба; у мене в хаті тепло і все я тобі дам для прання білизни...»⁷⁴. В. Нікітіна стала заходити до «доброї жінки», яка запропонувала відвідувати їхній молитовний будинок. Через деякий час вона стала членом громади. Ці люди знайшли в середовищі віруючих друзів, підтримку, релігійна громада для них стала «опірним життєвим каменем».

Низку прикладів подібного типу наведено в закритому листі ЦК КП(б)У «Про посилення діяльності релігійних організацій на Україні». Досить проста історія одного демобілізованого офіцера. Він намагався вирішити квартирне питання за допомогою міськради, однак там не допомогли, а «сектанти» сприяли вирішенню квартирної проблеми, надали матеріальну допомогу, а потім і втягнули в свою релігійну громаду. Приклади матеріальної допомоги були поширені й серед іудеїв. Зокрема, львівська іудейська громада за один рік видала студентам 232 посилки та значну суму грошей. Один із студентів від імені студентства, яке отримало ці стипендії, виступаючи на зібранні громади, заявив: «Громада дала нам можливість піти у вуз. Багато студентів-євреїв зобов'язані тільки громаді продовженням своєї освіти»⁷⁵.

«Пропаганда добрими справами» була однією з форм агітаційної роботи з боку невеликих протестантських громад. Віруючі неодноразово допомагали невірющим, які були в матеріальній скруті. У Кам'янець-Подільській області така допомога була надана 16 сім'ям. Наприклад, члени громади АСД с. Гоголи на свої засоби відремонтували дах будинку одному з жителів, а в с. Женішківці побудували будинок особі, яка не була членом громади⁷⁶. Про один із найбільш характерних випадків такої допомоги згадано в одному з документів РСРК по УРСР. На МТС с. Єфремівка Акімовського району Закарпатської області працював шофером Д. Малахов (нар. 1914 р., комуніст із 1939 р.). Він захворів і лежав у лікарні впродовж чотирьох місяців. Група віруючих з громади ЄХБ через рідну сестру Малахова, члена громади, виявила до нього значну турботу. Вони забрали його з лікарні і забезпечили харчуванням. Віруючі молилися, щоб він одужав. Після одужання Д. Малахов подав заяву в парторгани МТС, в якій писалося: «Від раба божого Малахова Д. М. Прошу не вважати мене членом партії, так як бог вибрав мене своїм сином. Амінь. До цього Малахов»⁷⁷. Вплив підтримки з боку віруючих на цього комуніста виявився значно сильніший, ніж нестійкі комуністичні переконання.

Грошову підтримку (з фонду «каси допомоги») окремим особам, які подавали надію на вступ в організацію свідків Єгови, надавала низка їхніх громад. Така допомога нерідко була спрямована на психологічну обробку, демонструвала чуйність віруючих. Однак масштаби її поширення нерідко були перебільшені слухами. Один із свідків Єгови відзначав: «Люди говорили, що віруючі платять гроші тим, хто до них пристає, от і я вирішив збагатитися. Коли ж познайомилися ближче, то переконався, що ніяких грошей вони не дають, але в них можна набути більш ціннісні вартості, як гроші – «вічне життя»⁷⁸. За соціологічними опитуваннями, кількість свідків Єгови, що отримали грошову допомогу в громадах, становила близько 2%⁷⁹. Проте ця цифра стосувалася окремих регіонів, а не всієї України загалом.

Для багатьох верств населення, таких як пенсіонери, домогосподарки, релігія виступала в ролі можливості заповнити незайнятість, виявити активність. У релігійній громаді цим людям давали доручення. Дуже вдало з цього приводу висловився А. Будов стосовно віруючої молоді, хоча його слова можна застосувати до віруючих різних вікових категорій загалом: «У системі культових дій громади свідомість молодого її члена методично заповнюється цілісним релігійним світоглядом, відчуттям своєї корисності і важливості служіння “на ниві господи”, серед “братів” і “сестер”, які присвятили своє життя одній справі»⁸⁰. Релігієзнавець І. Малахова зазначала, що дослідження психічного життя людей від 60 до 93 років в СРСР показало, що багато з них після виходу на пенсію шукали нові можливості для прикладання своїх сил, вираження себе⁸¹. Релігійна сфера давала такі можливості багатьом людям. У цьому випадку релігія виконувала не так світоглядні, як поведінкові функції. У повісті І. Грекової так розповідається про одну пенсіонерку, що стала відвідувати молитовний будинок: «Сказати по правді, наявність бога Євдокію Лукиничну особливо не хвилювала: є він там чи ні. Важливішою була для неї та форма життя на людях, яка їй відкрилася тепер, на схилі віку». Таких людей перекопати відступити від релігії було дуже важко. Тому опонентка на релігійні теми Євдокії Лукинични Ася констатувала: «Не виходить. Якби вона твердо вірила в бога, я б може зуміла її перекопати...»⁸².

Цікаві інтерв'ю, які відображають поведінку таких людей, іудеїв за віросповіданням, наводить В. Єленський. «У дитячі роки я відвідував хедер, потім була революція, громадянська війна. Коли був молодим, багато працював, було не до молитов, про них якимось чином не згадував. Після виходу на пенсію ще якийсь час підтримував зв'язки зі своїм підприємством, колишніми колегами, потім вони урвалися. Одного разу старий приятель запросив мене до синагоги. Цю синагогу я пам'ятаю з дитинства, це була синагога кравців, бував там ще хлопчиськом. Знаєте, щось у мене в душі ворухнулось. Зустрів там знайомих, згадали тих, кого вже давно немає. Тепер буваю тут часто» (мешканець м. Києва, 83 р.)⁸³; «Я майже п'ятнадцять років жив навпроти синагоги, але ніколи її не відвідував – часу не було, та й не бажав. Щоправда “йорцайт” (щорічна поминальна молитва – прим. В. Єленського) замовляв, але завжди через сусіда. Коли став пенсіонером, завітав до синагоги, хоча тепер мешкаю далеченько від неї. А хто, спитайте, там сидить? Такі ж самі, як я, пенсіонери, у минулому робітники та службовці. Першого разу я не молився, молитви добре таки підзабув. Та якимось мені зателефонували додому: дев'ять чоловік зібралось у синагозі і їм потрібен десятий, щоб розпочати моління. Бачите, я їм потрібний, і вони мені потрібні» (мешканець м. Сімферополя, 85 р.)⁸⁴. Схожі висловлювання властиві багатьом віруючим, що належали до різних релігійних течій.

Окремі люди завдяки своїй вірі в Бога розраховували покращити свій соціальний статус життя, отримати духовну підпору, яка б сприяла цьому покращенню. Такі погляди відображалися в релігійних піснях і гімнах протестантських громад. Зокрема, у поширеному баптистському гімні зазначалося: «Говорив я: “Все я можу. Зрушу з місця скелю я!” Працював я і старався, мав свій дім, орав поля, та будинок розвалився, не дала плодів земля. І в душі хробак завівся, – до людей звернувся я. Та у праці тяжкій знову я так само знемагав і без сили, без надії я на березі упав... “Бідолаха я нещасний, нема в мене талану!” Та мене збудило слово, що летіло вдалину: “...Встань, іди за мною сміло, – сам Христос мені сказав, ти завершиш своє діло,” – і десницею вказав. Сталось чудо! Буйне поле, дім зростає в висоту... І тебе я славлю, доле і молюся я Христу»⁸⁵. Бог для таких віруючих був підтримкою, опираючись на яку вони могли успішно вирішити свої професійні, соціальні та побутові проблеми.

Були й люди, релігійність яких зумовлювалася запитамі розуму. Роздумуючи над проблемою виникнення світу, людини, вони не могли задовільнитися науково-атеїстичною інформацією, позаяк вона не могла пояснити до кінця ті питання, які ці особи ставили собі, і тому відповідь вони шукали в існуванні Бога. Цій групі людей властивий був певний інтелектуальний рівень.

Серед віруючих були і такі, мотиви побожності яких можна сформулювати словами «про всяк випадок». Одна з них після відвідування атеїстичної лекції заявила: «Ви правильно, переконливо сказали, що бога немає». А потім додала: «А що, якщо він є? Я перехрещуюсь – рука не відпаде, стукну один поклін – лоб від цього не трісне. А раптом все це і пригодиться, хоч що-небудь за душею буде»⁸⁶. Такі висловлювання були характерні й для інших віруючих: «Я не можу стверджувати є бог чи його немає, але оскільки я людина стара, і мені скоро помирати, то я притримуюся тієї думки, що бог є»; «Я про всяк випадок готуюся до загробного життя і це мені ніяк не зашкодить. Є бог – добре, а немає – я на цім нічого не втрачу»; «А раптом є загробне життя? Тоді виконання релігійних обрядів може дати мені вічне царство. Може бути, ви правду кажете, що бога немає. Але якщо він є – тоді я буду в раю, а ви в казані»⁸⁷. Віра цих людей була поверхневою, вони навіть допускали атеїстичні думки, однак намагалися застрахувати себе.

Існували й інші причини наближення людини до релігії, навіть викликані далекими від релігії факторами. В. Дашевський, В. Чернін, Є. Яглом у своїй праці відзначали, що єврейське релігійне відродження 1970–1980-х років у СРСР було пов'язане на перших порах з єврейським національним відродженням. Переломним моментом стала війна 1967 року Ізраїлю з Єгиптом, Сирією та Йорданією. Після тривалої пропагандистської анти-

ізраїльської кампанії спостерігався рух антисемітизму і водночас у середовищі радянських євреїв, особливо молоді, – ріст проізраїльських настроїв. Більшість перших викладачів івриту, осіб, які вивчали Тору, вийшли із правозахисного руху. Свою відкриту прихильність до іудаїзму могли демонструвати, як правило, особи, які позбулися страху перед радянськими каральними органами⁸⁸. Сприяло розвитку побожності деяких євреїв й еміграційна політика в СРСР. Здобувши відмову на виїзд у Ізраїль, а часто втративши роботу та свій соціальний статус, людина починала цікавитися релігійною філософією, звичаями. Також сприяло відродженню релігійності й розповсюдженню івриту. Багато євреїв через нього відкривали для себе багатий духовний світ⁸⁹. У цьому випадку на зростання релігійності мали вплив міжнародні події і реакція на них СРСР.

Для згаданих вище іудеїв, як і для інших представників окремих релігійних течій, були характерні й специфічні мотиви підтримання релігійності. М. Шахнович щодо іудеїв зазначав: «У деяких віруючих від всієї їхньої релігії залишилося лише бажання за її допомогою не втратити “зв’язку з дідами й батьками”. Люди вірять, що цей зв’язок буде збережений за допомогою похоронного культу. Це найстійкіший пережиток дуже давніх вірувань та обрядів»⁹⁰. Іудаїзму, як і багатьом іншим релігіям, притаманна віра в безсмертну душу. Іудеї вважали, що після смерті вона цікавиться долями живих родичів – допомагає їм чи мстить за образи. В іудейок існував звичай плакати на могилах померлих і вимолювати в них допомогу. Існували навіть спеціальні молитви – тхіни⁹¹. Такі традиції підтримували релігійність.

Чимало висловлювань, якими пояснювали свою релігійність віряни в досліджуваний період, багато в чому були схожими на ті, які лунали з уст віруючих у 1920–30-х роках. Звернімо увагу на мотивації 1920-х років. «Зайдеш в собор і переживаєш велике хвилювання душі, навіть не думаєш, чи є бог, але дуже приємно»; «Чи є бог – не знаю, але мені дуже подобається виконувати обряди єврейської релігії»; «Я виконую всі обряди, молюся, дотримуюся посту. Виконую обряди з радістю, бо мені подобається їх урочистість»⁹². Як бачимо, уявлення віруючих про стимули і мотиви їхньої релігійності і виконання релігійних дій зазнавали доволі незначних змін упродовж тривалого часу.

Більшості віруючих властиве було поєднання кількох стимулів та мотивів релігійності. Британський дослідник психології релігії С. Спінкс підкреслював, що на запитання «Чому людина молиться?» не можна давати відповідь, яка включає лише один мотив. Молільник психологічно включає не лише сенс матеріальної потреби, а й психічний голод вищої форми життя⁹³. Спроба покращити людське життя є одним з мотивів всіх форм молитви. Молитва психологічно є одним із аспектів душевної потреби повноти⁹⁴. Подібної думки дотримувався Ф. Гейлер, який наголо-

шував, що голодний пігмей, який просить їжі, містик, захоплений величиною і красою безмежного Бога, християнин, що просить про відпущення гріхів і запевнення про спасіння, – всі вони шукають підтвердження і наповнення їхньої реалізації життя⁹⁵. Широкий спектр стимулів і мотивів підживлював релігійність, сприяв її розвитку чи стабільності.

Загалом можна говорити, що невіруюча людина наверталася до релігії, коли вона переживала душевний конфлікт, втрачала колишні ціннісні орієнтації і шукала нові світоглядні орієнтири. Будучи незадоволена собою і оточуючим світом, вона зверталася до Бога. Віра в нього для цієї людини була джерелом «правильного» й праведного життя, душевного спокою; спасінням від гріха тощо.

Комплексні уявлення вірян про причини їхньої релігійності (хоча і частково викривлені недосконалим інструментарієм опитувань і заідеологізованістю тодішньої науки – П. Б.) ми можемо певною мірою отримати із загальних даних, поданих у таблицях. Одна група таблиць стосується опитувань про причини релігійності та її збереження, інша відображає, що позитивного віряни бачили в релігії. Така специфіка подачі інформації була зумовлена характером радянських опитувань, оскільки причинами релігійності, за марксистсько-ленінським світоглядом, могли бути переважно соціальні та культурні фактори. Відтак стимули релігійності відображає переважно перша група таблиць, а мотиви – друга.

Опитування 325 віруючих у 1960-х роках про провідні причини їхньої релігійності дало такі результати (див. таблицю 1.1)⁹⁶.

Таблиця 1.1

Зміст відповідей	Кількість віруючих	У %
Виховання батьків	198	60,92
Прищеплена в дитинстві віра згасла, але потім знову ожила під впливом війни, особистого горя та життєвих знегод	34	10,45
Війна, особисте горе та життєві знегоди	52	16,01
Релігійна пропаганда	29	8,94
Церковне мистецтво	5	1,54
Шукання істини	2	0,61
Благодійність віруючих	2	0,61
Старість і самотність	2	0,61
Інші причини	1	0,31

Як бачимо з таблиці 1.1, більшість опитаних особисту релігійність пов'язували з батьківським вихованням (понад 60%). Очевидно, що в цю відповідь віруючі вкладали і вплив традиції, оскільки окремо це питання в

опитування не включалося. Значною, понад чверть, була кількість тих, хто навернення до Бога чи відродження релігійності пов'язував із особистими знегодами та горем.

Наближені до даних цього дослідження є цифри опитування (1960-і роки), що охоплювало 116 віруючих робітників (47 православних, 69 баптистів). Тут мова йшла про чинники, що сприяли збереженню релігійності. Релігійне виховання провідним фактором назвали 49,1% віруючих, знегоди, горе тощо – 27,8%, релігійну агітацію – 13%, матеріальні труднощі та благонадійність віруючих – 8,9%⁹⁷. Слід відзначити, що релігійні традиції, релігійне виховання були більш вкорінені в селах. Водночас у містах були більш поширені «вистраждані» мотиви релігійності.

Проявлялася і регіональна специфіка у відповідях на питання про причини релігійності. 1983 року відділ наукового атеїзму Інституту філософії АН УРСР провів дослідження на території Івано-Франківщини. Віруючим ставилося питання: «Що привело Вас до релігії?». Отримані відповіді відображені в таблиці 1.2⁹⁸.

Таблиця 1.2

Варіанти відповідей	Ті, що вагалися між релігією і атеїзмом		Ті, що вважали себе віруючими	
	Кількість відповідей	у %	Кількість відповідей	у %
Релігійне виховання в сім'ї	501	86,2	1794	94,7
Спілкування з віруючими людьми	17	2,9	24	1,3
Особисте горе, хвороба	12	2,1	15	0,8
Несправедливість	4	0,7	11	0,6
Самотність в біді, особистому горі	7	1,2	8	0,4
Пошук правильної відповіді на життєві питання	9	1,5	6	0,3
Вплив служителів культу	2	0,4	3	0,2
Відвідування церкви (молитовного будинку)	6	1,0	26	1,3
Участь у релігійних обрядах	23	4,0	8	0,4
Всього	581	100	1895	100

Регіональна специфіка формулювання відповідей проявилася в тому, що на релігійне виховання послалися понад 90% опитаних осіб. Це було зумовлено тим, що на Івано-Франківщині релігійному вихованню батьки приділяли значно більше уваги, ніж, скажімо, у східних, південних чи

центральної України. Тут частка віруючих від загальної кількості населення була значно вищою, ніж в більшості областей УРСР. Очевидно також і те, що релігійне виховання в опитуванні означало й вплив традиції. Це опитування також показало, що поміж віруючих частка осіб, які отримали релігійне виховання, була дещо більшою, ніж у групі осіб, що вагалися. Найбільшим недоліком згаданих опитувань було те, що в них були відсутні запитання, які стосувалися безпосередньо духовних мотивів релігійності.

Значний інтерес для вивчення уявлень вірян про причини їхньої релігійності становлять опитування, що стосуються окремих конфесій. Прикметно, що відповіді, які давали члени невеликих релігійних течій закритого типу, значно відрізнялися від загальної картини, змодельованої переважно згідно з опитуваннями православних. Дані соціологічного опитування у Сумській області, за якими віруючими завдяки сімейному вихованню стали 77 % православних⁹⁹, значно співпадають з даними таблиць, що подавалися вище, чого, однак, не можна сказати про дані, отримані в результаті опитувань свідків Єгови, п'ятидесятників, євангельських християнів-баптистів, адвентистів сьомого дня.

Приміром, за соціологічними дослідженнями АН УРСР на Закарпатті та Івано-Франківщині, 31,8% свідків Єгови заявили, що стали членами релігійної організації завдяки пропаганді проповідників, 18,6% – в результаті пошуків «істинної віри», 17,7% – завдяки сімейному вихованню, 14,1% намагалися знайти втіху при душевних травмах, 7% – завдяки читанню релігійної літератури і 10,6% відмовилися давати відповіді. Опитування на Львівщині, проведене кафедрою наукового атеїзму Львівського університету ім. І. Франка, показало, що близько 60% свідків Єгови зазначили, що стали членами єговістських громад в результаті релігійної агітації і пошуків «істинної віри», на 28–30% вплинуло сімейне виховання¹⁰⁰. З опитувань свідків Єгови, які наведені в брошурі Є. Дороща, впливало, що 52% віруючих допомогли «знайти Бога» родичі, 28% – життєві труднощі та психологічні травми, 12% сприяли специфічні умови (ув'язнення та ін.), близькі, сусіди, 8% не усвідомлювали причин¹⁰¹.

Результатом проведеного в першій половині 1960-х років опитування 577 євангельських християн-баптистів, адвентистів сьомого дня, п'ятидесятників, свідків Єгови були такі дані: завдяки сімейному вихованню віруючими стали 23 % опитаних осіб, через особисте горе – 11 %, в результаті агітації і добродійної допомоги віруючих – 25 %, завдяки самостійним пошукам «істини і правди» – 21%, під впливом релігійної літератури – 6%, 14 % ухилилися від відповіді¹⁰². Це опитування за низкою показників було подібне до того, що тоді проводилося в окремих районах Західної України. За ним, із 100 опитаних вірян в Богородчанському районі

Івано-Франківської області, що належали до релігійних громад закритого типу, 22 особи зазначили, що стали віруючими завдяки сімейній традиції і вихованню, 13 осіб – через особисте горе, 33 – завдяки агітації та добродійній діяльності віруючих і 21 – у результаті самостійних пошуків «істини й правди»¹⁰³. Відтак більшість членів цих громад основними факторами своєї релігійності бачили не лише сімейне виховання, а й агітаційну та добродійну діяльність віруючих, самостійні пошуки «істини й правди». На відміну від православних вони рідко посилалися на вплив традиції.

Важливим для вивчення уявлень віруючих про причини їхньої релігійності також є те, що віруючі позитивно бачили в релігії. Привабливість релігії для частини людей була причиною, що наближувала їх до релігійної віри. А в радянських опитуваннях під нею приховувалися реальні мотиви релігійності. Як ми зазначали раніше, за марксистсько-ленінським світоглядом, її спричиняли переважно соціальні та культурні фактори. Тому про духовні причини релігійності та пов'язану з ними мотивацію можна було лише говорити як про привабливість релігії. Відтак розгляд цього питання дозволяє краще зрозуміти реальні мотиви релігійності віруючих загалом. Відповіді, які стосувалися цього аспекту релігійності, як й інші, впродовж досліджуваного періоду також дещо змінювалися.

У 1940–50-х роках, коли особи, які народилися в дореволюційний період і навіть пізніше, склали більшу частину населення, для значної частини людей привабливість релігії бачилася у відповідях пов'язаних із спасінням душі тощо. Пізніше у 1960–80-х роках частка таких відповідей різко зменшилася. Відповіді 325 віруючих на запитання: «Що хорошого ви бачите в релігії?» (опитування проведене в 1960-х роках) показали такі результати (див. таблицю 1.3)¹⁰⁴.

Таблиця 1.3

Зміст відповідей	Кількість віруючих	У %
Моральна сторона	186	47
Спасіння душі	71	21,84
Розрада	63	19,38
Задоволення естетичних потреб	20	6,15
Ні добре, ні погане	19	5,85
Нічого доброго	23	7,07
«А що, коли все-таки бог існує?»	6	1,85
Відповіді не отримано	37	11,39

Дані, вміщені в таблиці 1.3, свідчать, що майже половина віруючих (близько 46 %) вибрали відповіді пов'язані з морально-психологічною стороною релігії і лише близько 22 % вказали на те, що релігія сприяє

спасінню душі. Понад 11 % тих осіб, що не дали відповідей, очевидно належали до тих вірян, які не знали, що відповісти (не обов'язково через погане розуміння релігії, могло бути навпаки – занадто серйозне ставлення до релігії, щоб давати прямолінійні відповіді), або ж не бажали висловлювати свої погляди через різні причини.

За даними опитувань 1344 віруючих (1960-і роки), проведеними відділом атеїзму Інституту філософії АН УРСР, суто релігійні ідеї – віра у всемогутність Бога, обіцянки загробного життя – привертали до релігійних організацій близько 20,4% опитаних; «добродесна» мораль, втіха в горі, релігійні обряди, спів, живопис – 36,4%; не змогли визначити 43,2% опитаних¹⁰⁵. Як бачимо, дані цього дослідження окремими аспектами значно відрізнялися від попередніх. Ймовірно, причиною було те, що в анкетах ставилися різні запитання. Очевидно відрізнявся і склад опитуваних як за ступенем релігійності, так і за конфесійною приналежністю.

Порівняємо дані соціологічних досліджень 1960-х з даними опитувань 1980-х років. Опитування відділу наукового атеїзму Інституту філософії АН УРСР 1983 року на Івано-Франківщині включало питання «Що Вас, як віруючу людину, більш за все приваблює в релігії?». Були отримані такі відповіді (див. таблицю 1.4)¹⁰⁶.

Таблиця 1.4

Варіанти відповідей	Ті, що вагалися між релігією та атеїзмом		Ті, що вважали себе віруючими	
	Число відповідей	У %	Число відповідей	У %
Обіцянка вічного життя в раю	14	2,3	288	14,5
Висока мораль	93	15,2	414	20,8
Віра в заступництво бога	24	4,0	435	21,8
Релігійне мистецтво (музика, спів, архітектура та ін.)	37	6,1	46	2,3
Релігійні проповіді	26	4,3	126	6,3
Утіха	7	1,2	28	1,4
Свята й обряди	318	52,6	589	29,6
Ніщо не приваблює	80	13,1	55	2,8
Інше (вказіть, що)	7	1,2	11	0,5
Всього	606	100	1992	100

Дані цього дослідження свідчать, що віруючі вибирали переважно відповіді, пов'язані з вірою в заступництво Бога, обіцянкою вічного життя в раю, релігійними святами, мораллю. Слід також додати, що дослідження, проведене 1983 року на Івано-Франківщині, дозволяє зробити аналіз відмінностей поглядів між віруючими й особами, що вагалися між

релігійною вірою та невір'ям. Останні у відповідях на питання «Що Вас, як віруючу людину, більш за все приваблює в релігії?», частіше надавали перевагу релігійному мистецтву, святам та обрядам, ніж віруючі. Віруючі люди частіше акцентували увагу на вічному житті в раю, високій релігійній моралі, вірі в заступництво Бога тощо, тобто тим елементам, які передбачають присутність певного ступеня віри.

За більшістю відповідей дані досліджень, проведених у 1960-х і 1980-х роках, не сильно відрізнялися. Чисельні відмінності у відповідях на окремі питання були викликані переважно іншими формулюваннями відповідей, а також багатьма відмінностями у змісті запитань. Найбільша різниця полягала у відповідях: «розрада», «утіха». У 1960-х роках частка осіб, відповіді яких стосувалися цих пунктів, була значно більша, ніж у 1980-х. Очевидно, що покращення матеріально-побутових умов сприяло покращенню психологічного самопочуття.

На відповіді про привабливість релігії впливала й конфесійна приналежність. Соціологічні опитування віруючих, що належали до трьох релігійних течій, проведені відділом атеїзму Інституту філософії АН УРСР, дали такі результати (див. таблицю 1.5)¹⁰⁷.

Таблиця 1.5

Що приваблює в релігії?	Православні	Баптисти	Свідки Єгови	Разом
Кількість опитаних	867	199	174	1240
Віра у всемогутнього Бога	20	12	92	124
Обіцянка безсмертя	27	39	96	162
Релігійна втіха	81	9	7	97
Доброчесна мораль	130	70	20	220
Обрядовість	33	9	3	45
Ніщо не приваблює	178	6	2	186
Невизначена відповідь	119	3	2	124
Не знає	27	1	–	28
Не відповідає	252	50	23	325

Як бачимо з таблиці 1.5, відповідь, що передбачала віру у всемогутнього Бога, вибрали більше половини опитаних свідків Єгови, понад 2% православних і близько 6% баптистів. Обіцянку безсмертя вибрали більше половини свідків Єгови, близько 19% баптистів і менше 3% православних. Православні та баптисти більше, ніж свідки Єгови, приділяли увагу доброчесній моралі: православні – 130 із 867, баптисти – 70 із 199, тоді як свідки Єгови – 20 із 174.

Вивчення уявлень віруючих про причини їхньої релігійності буде неповним, якщо не враховувати хоча побіжно уявлень про причини відходу від неї. Серед отриманих відповідей були такі: «Відійшов від релігії під впливом своїх дітей і лекцій про релігію» (колгоспник, 1906 р. н., освіта 4 класи), «не було часу вірити; старалася виховувати дітей (11 осіб), годувати, зодягати і навчати в школі» (домогосподарка, 1906 р. н., освіта 4 класи), «чоловік мій не вірив у релігію, був партійний, з'ясував мені цей обман і перестала вірити» (колгоспниця, 1900 р. н., малописьменна), «повністю відійшов від церкви в 1961 р., коли відбувся перший політ у космос» (колгоспник, 1917 р. н., початкова освіта), «роки колективізації змусили просто забути дорогу до храму божого» (колгоспник, 1893 р. н.)¹⁰⁸.

Колгоспниця М. (с. Нова Слобода Буринського району Сумської області, 1910 р. н., малописьменна, православна) зазначала: «Після війни моя віра сильно похитнулася, бо пережила багато горя, зневірилася в божій допомозі. Коли фашисти зайняли село, то спалили багато хат, в тому числі й мою. Почала будувати нову. Потім окупанти вдруге спалили хату й знову довелося будувати. На моєму утриманні тоді була стара мати і чотирирічна донька. Зараз живу добре, тому що дочка працює і від колгоспу велика допомога і увага, а не тому, що існує якийсь бог». Жителька с. Слобідка Гошанського району Ровенської області Т., яка була віруючою до 1962 р., зазнала невдач у сімейному житті. Перший чоловік залишив її з малою дитиною, а вийшовши заміж за другого, вона стала матір'ю ще трьом дітям. Невдовзі він помер. Т. заявляла: «Бога нема. Якби він існував, то не став би так сильно карати. Нехай я грішниця, але немовля, якому всього 6 місяців, не встигло ще нагрішити. За що ж він і цю дитину карає? Коли б не люди, не знаю, як і жила б далі: хата розвалилася, а в мене четверо дітей. Спасибі товаришам чоловіка, які після роботи і у вихідні збудували нам дім. Все це допомогло мені переконатися, що ніякого бога немає»¹⁰⁹. В. Мельничук (44 роки, виключена з громади СХБ, колишня п'ятидесятниця) заявляла: «Я була віруючою і просила бога, щоб мій чоловік прийшов додому здоровий, але оскільки чоловік прийшов додому інвалідом без ноги, бог мене покарав, то я йому більше не вірю»¹¹⁰. В останньому випадку спостерігалася не відмова від релігійної віри, а від виконання релігійних обрядів та приписів. Що цікаво, що подібними висловлюваннями віряни пояснювали і виникнення та посилення релігійності. Очевидно, що основна причина такої полярної реакції була прихована в самій людині, її психологічній структурі, здатності сприймати виклики зовнішнього світу.

24,58% опитаних євреїв пояснили свій розрив з релігією пережитим під час війни¹¹¹. Низка колишніх іудеїв, що проживали в Закарпатті, причини свого відходу від релігії пояснювали так: «Коли втратив дружину й дітей у концтаборі» (лікар В., 60 р.); «Як дізнався про звірства гітлерівців у

Освенцімі» (товарознавець К., 44 р.); «Коли був у таборі і втратив усіх близьких» (адвокат Л., 39 р.)¹¹². Такі висловлювання не були поширеними. Загалом більшість віруючих з-поміж причин відходу від релігії бачили втрату віри в Бога, розчарування в священнослужителях, вплив антирелігійної пропаганди тощо.

Слід відзначити, що уявлення віруючих про причини їхньої релігійності та відходу віруючих від релігії не завжди співпадали з реальними причинами. О. Дем'янов щодо останніх справедливо вказував: «Як правило, багато згадують лише привід, який сприяв розриву з громадою віруючих, ті самі фактори, під впливом яких впродовж низки років відбувалося приховане визрівання нових ідей, уявлень, потреб та інтересів і які є визначальними в цьому процесі, багато не називали чи ставили в один ряд з іншими, другорядними факторами»¹¹³. Ці слова можна застосувати і щодо навернення в лоно релігії.

Це одна із причин того, що причини релігійності, на які вказували віруючі, не завжди збігалися з дійсними. Іншою є те, як ми згадували раніше, що радянський світогляд заперечував існування багатьох надприродних явищ. Відтак під його впливом формулювалися запитання, що неадекватно відображали реальність; не всі питання, які містилися в анкетах, відповідали уявленням вірян. Білоруські соціологи відзначали, що 80% опитаних баптистів (1960-і роки) дали таку відповідь про причину їхньої релігійності: «Не я до бога прийшов, а бог мене покликав»¹¹⁴. Як правило, радянські анкети такої відповіді не передбачали, тому віруючий вибирав іншу, що неадекватно відображала його релігійне світобачення.

Багато віруючих, відповідаючи на запитання соціологічних анкет, часто давали такі відповіді, які могли значно відрізнятися від тих, які б вони давали у середовищі віруючих. Як приклад останніх відповідей наводимо ті, які звучали в одеській автономній громаді ЄХБ (1979 рік). Тут після молитви-подяки й індивідуальних прохань до Бога піднялася жінка і сказавши, що людина завжди щось робить з певною метою, стала запитувати:

«– Ось ти, сестро, скажи, навіщо ти прийшла сьогодні на зібрання?»

Відповідь: «Для того, щоб послухати слово боже».

«А ти, брате?»

Відповідь: «Щоб знайти спасіння».

«А ти, сестро?»

Відповідь: «Щоб поспілкуватися зі святими».

«А ти, брате?»

Відповідь: «Тільки тут я можу поспілкуватися зі святими» тощо¹¹⁵.

Як показує цей діалог, схожі відповіді не містилися в анкетах радянських дослідників. Вузький марксистський матеріалістичний підхід до вивчення релігійності ставав на перешкоді проведенню більш точних досліджень.

Крім того, як зазначалося раніше, релігійність не могла формуватися лише під впливом одного чинника, і тому виділяючи окремі фактори, ми сприймаємо їх не як одиничні, а лише як провідні.

Підсумовуючи зазначимо, що уявлення віруючих про причини їхньої релігійності були різнобічні. Найпоширенішими серед них були такі, що включали вплив традиції, релігійного виховання, вплив сім'ї та оточення. Особи, яким вони були притаманні, становили більшу частину вірян православних, католицьких та іудейських громад. Серед віруючих також була вагома частка осіб, які вважали, що до наближення до Бога їх спонукали горе та негаразди воєнного періоду, особисті та сімейні нещастя. Частина людей заявляла, що віра в Бога допомагала їм долати психологічні труднощі – привносила в їхнє життя радість та спокій. Спілкування в релігійній громаді, особливо в невеликих протестантських громадах закритого типу, багатьом людям дозволяло уникнути самотності. Деяких осіб до членства в таких громадах підштовхувала моральна та матеріальна підтримка, яку надавали їм одновірці.

Існували також уявлення, пов'язані з естетичною та етичною стороною релігії тощо. Менше половини віруючих вважали, що їхня релігійність зумовлена суто духовними причинами – бажанням духовно розвиватися, досягнути спасіння, «вічного життя» тощо. Частка останніх була значною в громадах євангельських християн-баптистів, адвентистів сьомого дня, п'ятидесятників, свідків Єгови і меншою була в громадах РПЦ, поміж католиків та іудеїв. У реальності факторів, що зумовлювали релігійність тієї чи іншої особи могло бути декілька; вони тісно взаємодіяли.

Суто релігійна мотивація побожності впродовж досліджуваного періоду поступово витіснялася нерелігійною. У досліджуваний період мало свою специфіку і співвідношення різних мотивів, що було зумовлене радянською атеїстичною пропагандою. Як правило, остання була дієвою щодо пригнічення тих факторів релігійності, які можна було назвати раціональними. Проти тих, що базувалися на людських почуттях, релігійному досвіді чи перебували під сильним впливом архетипів колективного несвідомого, антирелігійна пропаганда була малоефективна.

Часто віруючі не могли чітко визначити причину своєї віри в Бога і плутали її з приводом. Останнє свідчило про загальну слабку рефлексію населення над питаннями причин його релігійної віри (хоча вона впродовж досліджуваного періоду дещо зросла серед населення) і небажання заглиблюватися в релігійну сферу.

Загалом наближення віруючих до релігії, як і їх відхід, відбувався під впливом цілого комплексу причин, який часто називають поняттям «саме життя». Різні фактори функціонували в тісній взаємодії, доповнювали одне одного; у різних людей на різних етапах життя одні виступали головними, інші другорядними.

§ 2. Вияви релігійних почуттів, настроїв та переживання релігійного досвіду

Однією зі складових релігійної свідомості віруючих є релігійні почуття. Дослідники й філософи дають їм різні характеристики. Ми поділяємо погляд на релігійні почуття, який висловив відомий філософ-прагматик У. Джемс у праці «Розмаїття релігійного досвіду»: «...Якщо ми погодимося розуміти термін “релігійне почуття” як збірну назву для всіх тих почуттів, які в різних випадках породжуються релігійними об’єктами, – то ми визнаємо вірогідність того, що цей термін не містить такого елемента, який мав би з психологічного погляду специфічної природи. Є релігійна любов, релігійний страх, релігійне відчуття піднесеного, релігійна радість тощо. Але релігійна любов – це лише спільне для всіх людей почуття любові, спрямоване на релігійний об’єкт. Релігійний страх – це звичайний трепет людського серця, але пов’язаний із ідеєю людської кари. Релігійне відчуття піднесеного – це те особливе здригання, яке ми відчуваємо в нічну пору в лісі чи в гірській ущелині; тільки в такому разі воно породжується думкою про присутність надприродного. У такий самий спосіб можна розглядати всі різноманітні почування, які переживаються релігійними людьми»¹¹⁶. До визначення У. Джемса можна додати, що релігійні почуття зазнавали впливу всієї релігійної свідомості, і це накладало на них певний особливий відбиток, що, однак, не робить їх цілковито специфічними.

Пересічні віруючі у 1940–80-х роках в Україні, як і раніше, переважно погано знали догматичний бік релігії, для них важливішу роль відігравали релігійні почуття. Яскраві спогади, сильні переживання були пов’язані у віруючого, як правило, із богослужінням, молитовними зібраннями. Ось характерні висловлювання: «На молитовні зібрання спонукає йти внутрішній дух, тягне дуже. Там відчуваєш радість»; «Як неділя, не всидиш удома, просто тягне до молитовного будинку. Душа співає, якась радість з’являється»¹¹⁷; «Був на молитовних зборах, поки слухаю – ніби все розумію, а вийду – нічого не знаю. Та просто приємно буває на душі, коли слухаєш проповідь»¹¹⁸; «Я піду до церкви, поговорю з богом, і душа моя втішиться»¹¹⁹. Домогосподарка Н. М. казала: «Я від молитви... від самої релігії почуваю радість у серці»¹²⁰. Колгоспниця М. І. заявила: «Коли ходжу до церкви, відчуваю багато радості»¹²¹. Від віруючих часто можна було почути таке: «Якщо сповідь приносить утіху, заспокоює серце, звеселяє душу, то хіба все це не говорить на користь бога?»¹²². Ці слова підтверджують важливість релігійних почуттів і є прикладами того,

що, звертаючись до Бога, віруючі відчували втіху, радість, душевний спокій. Релігія впливала на них через царину людських почуттів. Тому їхня віра опиралася передусім на ці почуття, і вони, незважаючи на силу антирелігійної пропаганди, казали, що «все-таки щось є». Коли внаслідок боротьби з релігією зникали різні важелі впливу Церкви на формування і підтримку віри, почуття залишалися і відігравали вагомішу роль у «спустошеній» радянською владою сфері релігійності.

Одним із найпоширеніших релігійних почуттів було почуття страху перед Богом. Теза «бійтеся Бога» пронизувала Біблію та повчання «святих отців». Зокрема, у Старому Заповіті сказано: «Бійтеся Господа, всі святі його» (Псал. 33, 10), «Служіть Господу зі страхом і радійте Йому з трепетом» (Псал. 2,11). Василь Великий повчав: «Зі страхом і трепетом потрібно стояти перед Богом, весь розум спрямовуючи до нього єдиного, тому що Він не лише подібно до людей бачить зовнішню людину, а й внутрішню»¹²³. І хоча в досліджуваний період пропаганда почуття страху перед Богом втратила свої колишні масштаби, вона продовжувала звучати в словах не лише звичайного духовенства, а й церковних ієрархів. Митрополит Миколай (Ярушевич) писав: «Істинний християнин завжди носить у своєму серці страх перед грізним вироком грішникам на останньому суді»¹²⁴. Такі висловлювання притаманні представникам духовенства всіх конфесій.

Почуття страху, насадженого згори, не могли не відчувати пересічні віруючі. У житті багатьох віруючих воно відігравало важливу роль. 19-річна дівчина Тетяна з Кіровоградської області під час бесіди з науковцями-релігієзнавцями сказала: «Ви думаєте, легко вірити в бога і жити по-божому? Дуже важко. Мені в кіно хочеться піти і в компанії побувати. Світ тягне мене красою і привабливістю. Але страшно бога, я боюся його. Тому я виконуватиму релігійні закони, щоб уникнути кари»¹²⁵. М. Тепляков, який працював із матеріалами російських регіонів, прилеглих до України, зокрема Воронежчини, писав, що 40% віруючих не відчували любові до Бога, 65% більше боялися Бога, ніж любили, а близько третини не мали страху перед ним¹²⁶. О. Дем'янов на основі опитувань, здійснених у цих регіонах пізніше, дає інакші цифри: відповідно близько 45% останніх і третина тих, що відчували страх (кожен п'ятий не відповів на питання)¹²⁷. Ці цифри залежно від регіонів і періодів мали тенденцію зменшуватися або збільшуватися. Та сама ситуація спостерігалася і в Україні.

Матеріали соціологічного дослідження у Ровенській області показали, що страх Божий відчували майже дві третини віруючих. Так, А. П-к із с. Яринівки Березнівського району, який не вважав себе глибоко віруючим, казав, що постійно відчуває страх перед Богом, який «знає всі мої

помисли та дії і може в будь-яку мить покарати»¹²⁸. Священик Д. К-к із Березнівського району, характеризуючи почуття віруючих, зазначав: «Страху перед Богом більше, ніж любові... Віруючий увесь час пам'ятає, що якщо він не виконує заповідь, то Бог покарає його»¹²⁹.

Страх перед божим покаранням нерідко стимулював виконання релігійних дій та формував певний світогляд, що стримував від антисоціальних виявів. Багато віруючих, які належали насамперед до невеликих протестантських течій, а також до православ'я і католицизму, були переконані, що якщо людина не боїться гніву Божого, то в неї немає стримувального начала і вона може здійснити аморальний вчинок¹³⁰.

Однією з причин, що штовхала окремих віруючих, особливо похилого віку, до виконання релігійних обрядів, був страх перед загробним життям, нав'язаний людям. Здебільшого він передавався дітям у процесі релігійного виховання. Однак міг виникнути і в дорослої людини, яка виросла в сім'ї невіруючих і отримала атеїстичне виховання. Авторіві неодноразово доводилося стикатися з молодими людьми, які мали вищу освіту, були високоерудованими, не отримали релігійного виховання, однак, як вони визнавали, страх перед тим, що буде після смерті, був основною чи однією з основних причин їх активної участі в релігійній діяльності.

Віруючі переважно не знали нового богословського трактування пекла як мук совісті і сприймали його як «геєну вогненну», як це подавалося в біблійному писанні. Багато віруючих (41,3% опитаних) вважали, що Бог карає людину і в повсякденному житті¹³¹. Почуття страху перед Богом великою мірою залежало і від психічної структури особистості.

Хоча почуття страху було важливим компонентом духовного життя віруючих, його роль не варто перебільшувати, як це робили окремі радянські дослідники. У радянський період воно поступово зменшувало свій вплив, адже віруючі бачили, що атеїсти не зазнають кари за своє безвір'я. 38,5% опитаних на Ровенщині віруючих заявили, що вони не відчувають страху перед Богом¹³². Частина з них переконані, що Бог існує сам по собі, а людина та її доля окремо. Це свідчить, що цим віруючим притаманні деїстичні погляди¹³³. Загалом ми можемо говорити, що страх перед карою божою в досліджуваній період віруючі відчували менше, ніж раніше. До того ж у цей час спостерігалася тенденція до його зникнення.

Один із радянських дослідників Є. Дорош спростовував твердження, яке траплялося в радянській атеїстичній літературі, ніби «основним фактором, який сприяє утриманню віруючого в орбіті релігійної свідомості, є страх перед всекараючим Богом, тобто негативні емоції». Він зазначав, що не знає, наскільки це правильно стосовно православних, однак такий висновок щодо «сектантів», а надто свідків Єгови, неправильний. Дорош

наголошував, що в релігійних переживаннях «сектантів» переважає релігійна радість та втішання в ілюзорній формі. Єговістська пропагандистська література була спрямована переважно на збудження позитивних емоцій (виняток – так звані «кампанії проголошення Євангелії»). Із доступних автору 360 назв єговістської літератури лише 18,6% видань могли б викликати негативні емоції, 70% – позитивні і 11,3% були виданнями інформаційного характеру¹³⁴. Більшість опитуваних заявляли, що вони стали віруючими, аби отримати вічне життя та з любові до Бога, і лише 12% наголошували на тому, що Бога потрібно боятися¹³⁵. Ще одним прикладом для підтвердження цієї тези можуть слугувати шість пропагандистських лекцій для єговістських місіонерів, розроблені в Брукліні. Вони переважно базувалися на виявленні «абсолютної доброти». У першій лекції проповідник розповідав про майбутнє щасливе життя у «божому царстві» на Землі. Схожого змісту були наступні чотири лекції, у п'ятій згадувалося про можливу божу кару. І лише шоста лекція була присвячена залякуванню¹³⁶. Те саме спостерігалось в багатьох інших релігійних течіях. Отже, ми бачимо, що хоча почуття страху перед Богом та його карою в досліджуваній період й існувало в окремих віруючих і пропагувалося духовенством низки конфесій, однак у житті більшості не відіграло вирішального значення.

Фантазія, наповнена почуттями, певною мірою допомагала віруючим долати труднощі повсякденного життя, гасити негативні емоції, адже всі труднощі, згідно з християнським віровченням, швидкоплинні, а попереду на людину чекає «боже царство». Є. Дорош зазначає: 69% опитаних свідків Єгови вважали, що в «божому царстві» будуть кінотеатри, телебачення, пошта, телеграф і навіть медицина¹³⁷. Відтак те, що віруючі не отримали в цьому житті чи від чого утримувалися, вони сподівалися отримати в майбутньому.

Інше сильне почуття, яке поряд зі страхом виділяли теологи і духовенство, була так звана християнська любов. В одній зі статей «Журнала Московской патриархии» зазначалося, що «взаємодією страху й любові визначається весь духовний світ християнина»¹³⁸. Про любов до Бога і ближнього ішлося в Біблії, відповідно це почуття широко пропагувалося церковнослужителями всіх напрямків християнства. Воно визначалося самим гуманістичним вченням, адже в його основі лежала любов. Проте більшість віруючих у розуміння любові до Бога не часто вкладали почуття «благоговіння перед ним» чи «незбагнений захват», про які казали теологи. «Релігійна форма любові, яка називалася любов'ю до Бога, – як зазначав американський психолог Е. Фромм, – у психологічному сенсі не є відмінною» від інших видів любові. «Вона також бере початок у потребі подолати відчуженість і досягнути єдності»¹³⁹. Вчений стверджував, що в

домінантній на Заході релігійній системі любов до Бога – це, по суті, те саме, що й віра в нього, у його існування, божественну справедливість і любов¹⁴⁰. Ці слова можна застосувати й до більшості віруючих в Україні досліджуваного періоду. Емоційне ставлення важко було вловити в багатьох їхніх поясненнях. Приміром, віруюча Я. П-к (64 роки) із с. Яринівки Березнівського району Ровенської області почуття любові висловлювала тим, що «вставала, згадувала його, на роботі теж згадувала інколи, коли важко, теж згадувала, ось і все»¹⁴¹. Тут, ми бачимо, любов до Бога мала до певної міри ментальний характер.

Опитування в 1970-х роках у СРСР показало, що лише близько 12% віруючих відчували любов до Бога. Це були переважно баптисти, адвентисти сьомого дня, п'ятидесятники, істинно-православні. Понад третини не могли дати чітку відповідь, а більше половини заявляли про відсутність цього почуття¹⁴². З опитаних на Ровенщині (1960-ті роки) 67,5% віруючих (переважно православних) зводили любов до поваги і вшанування¹⁴³. Їх ставлення до Бога можна було охарактеризувати словами священика С. із Ровенського району, який визнав, що як такої «любові до Бога немає, є лише видимість цієї любові у вигляді страху порушити його заповіді»¹⁴⁴. Для більшості віруючих любов до Бога означала згадування його, поклоніння йому та виконання заповідей. Емоційна складова тут була притаманна порівняно невеликому колу.

Більшість опитаних віруючих на Ровенщині (64,3%) не знали вимог, які випливали із заповіді любові до Бога. Слова «знаю від батьків, що потрібно любити Бога, але як його любити, що для цього потрібно робити, не знаю... Які вимоги заповіді любові до Бога – не знаю» А. Б-ка (26 років) із с. Городище Березнівського району¹⁴⁵ були типові. Окремі віруючі, які знали норми й вимоги релігійної поведінки, не вважали за потрібне виконувати їх. Віруючий А. Х-ка (22 роки) із с. Першотравневе Ровенської області заявив, що до вимоги любити Бога байдужий, не дотримується і вважає її зайвою¹⁴⁶. Більшість віруючих, реалізуючи свою віру на практиці, часто навіть не замислювалися над цим питанням.

Необхідно зазначити, що значним стимулом у пробудженні релігійних почуттів для багатьох людей служило церковне мистецтво. Діяла на людину і створювала певний молитовний настрій і сама будова церкви, її високі склепіння, і напівтемрява, яка наповнювала її¹⁴⁷. Певному психологічному настрою сприяло і внутрішнє оздоблення храмів, і богослужіння.

Сучасний російський психолог Р. Грановська пише: «Багаторазово відзначено, що у сфері релігії головне значення мають емоції. Як відомо, одні люди краще сприймають теологічні докази (їх менше), інші (їх переважна більшість) легше відгукуються на мистецтво, звернене до

почуттів. Люди, які легше відгукуються на почуття, беручи участь у обрядах, духовно “резонують” під впливом музики, зображень і символів. Для них абсолют не перше, а останнє слово богопізнання. Він, безформний, невимовний, такий, що переходить межі логічних засобів, не зачіпає їхніх почуттів. Вони мають задалегідь багато пережити й відчутти, щоб усвідомити і прийняти тотожність чогось абстрактного з уявленням про Бога. Їхня віра полягає не в тому, щоб охопити розумом догматичні поняття, продумати і прийняти відомі вчення, а в підйомі душі, у безоглядній відданості¹⁴⁸. Відомий американський психолог А. Маслоу стверджував: «Будь-яка релігія, ліберальна чи ортодоксальна, теїстична і не-теїстична, повинна бути не лише інтелектуально і морально стійкою і цим викликати повагу, а має також задовольняти емоційно (я веду мову і про трансцендентні емоції)»¹⁴⁹.

Пересічні віруючі та священнослужителі підтверджували цей вплив. Колишній священник Л. Петренко згадував: «Вищий ефект на віруючого справляє якраз церковний спів. Так, колись у дитинстві цей спів справив на мене величезний вплив і довгі роки підігрівав мій релігійний настрій. Він і привів мене в духовну семінарію»¹⁵⁰. «Якщо позбавити костьоли музики органа й хорового співу, якщо примусити ксьондзів творити молитви не вголос, а пошепки, мовчки здійснювати обряди, – якими похмурими і нудними стануть служби, наскільки менше буде відвідувачів у храмах!» – писав І. Рагаускас¹⁵¹. Ці слова можна було почути не лише з вуст багатьох православних та католицьких теологів і священнослужителів, а й від протестантських авторів.

У протестантських громадах теж багато уваги приділялося музиці – під час молитовних зібрань віруючі часто співали релігійних пісень, гімнів. «Духовні гімни, – як зазначалося у «Братском вестнике» (1981. – № 3), – є не лише доповненням до богослужіння, це невід’ємна частина богослужіння»¹⁵². За допомогою музики релігійні ідеї добре засвоювалися у свідомості віруючого. У тій самій статті стверджувалося: «У багатьох віруючих духовне пробудження початку нового життя пов’язане з уперше почутим духовним гімном»¹⁵³. Вага естетичного компонента в релігійних богослужіннях, як свідчать наведені висловлювання, відігравала велику роль у активізації та підтримці релігійності.

Звернімося до конкретних прикладів, які стосуються життя пересічних віруючих цього періоду. 29% опитаних у Ровенській області заявили, що їх приваблює до храму насамперед гарний спів. Віруюча Н. Ш-ва (46 років, м. Березне) зазначала, що їй «нудно сидіти вдома, а там (у храмі. – П. Б.) – і людей багато, і співають гарно»¹⁵⁴. Член сімферопольської громади євангельських християн-баптистів В. Нікітіна так говорила про свої враження від молитовних зібрань: «У нас там гарно співають, аж душу захоплює...

Посиджу там, послухаю пісень, помолюся, і на душі легше»¹⁵⁵. Висловлювання про вплив естетичного компонента богослужіння дослідники часто фіксували від віруючих.

Про релігійні почуття варто згадати і в зв'язку з переслідуванням віруючих у 1940–80-х роках, особливо за М. Хрущова. Гоніння приналежних до нелегальних релігійних течій часто давали зворотний ефект. Радянські чиновники у своїй боротьбі з релігією не розуміли очевидних речей, хоча психологи давно порушували цю проблему. Переслідувані віруючі зводили свої поневір'яння у ступінь чинників, які особливо сприяють духовному зростанню, наближенню людини до Бога. В одній із баптистських праць зазначено: «Не страждати – означає не брати участі в житті і його страді, бути зайвим і нікчемним, приреченим на безробіття в найжорстокішому сенсі цього слова», «воно (страждання. – П. Б.) може бути камінням, що давить душу, а може перетворитися на скелю, на яку ми станемо, як на тверду опору»¹⁵⁶. Таке кредо стало невід'ємною частиною світогляду віруючих, що належали до християнських конфесій, як завдяки історії християнства (точніше релігійних переслідувань), так і історії іудеїв, гоніння яких зображувалися у Старому Заповіті.

Певні вияви специфічних почуттів, пов'язаних із релігією, ми бачимо у віруючих, що належали насамперед до невеликих релігійних організацій закритого типу. Специфічність їх полягала в тому, що релігійне могло поєднуватися з людським, егоїстичним, інколи з підсвідомими комплексами. Багатьом представникам сектантської молоді було притаманне почуття власної винятковості, моральної вищості над невіруючими та іновірцями. Молоді баптисти-ініціативники вважали, що позаяк вони «вибрані», то можуть зазнавати гонінь¹⁵⁷. Не лише баптисти-ініціативники, а й п'ятидесятники, свідки Єгови й особливо адвентисти-реформісти, ведучи мову про свою винятковість, наводили такі слова: «Не та віра свята, яка мучить, а та, яку мучать»¹⁵⁸. Вірячи у власну обраність Богом, багато хто був готовий до випробувань заради віри. Це пропагувалося у низці творів окремих протестантських громад закритого типу, зокрема п'ятидесятницьких:

«Я б хотел, чтоб вид мученья
Влил в меня огонь такой,
Чтоб он сжег во мне сомненья,
Все соблазны, грех плотской»¹⁵⁹.

Тяжкі страждання відтак сприймалися як запурука збереження віри.

Переконаність у власній духовній вищості існувала також у окремих старообрядців. Тривалі переслідування призвели до формування стійкого

характеру, наполегливості; нерідко це набирало форми упертості¹⁶⁰. Ці психологічні характеристики могли передаватися новому поколінню, яке часто було схильне наслідувати батьків.

Релігійні почуття були наявні і в стосунках між віруючими та невіруючими, навіть у колі однієї родини. Релігійні ідеї чи їх неадекватне розуміння ставали бар'єром у стосунках батьків і дітей. Надія Г., член громади адвентистів сьомого дня с. Вівсяники Козятинського району Вінницької області, висловилася щодо своїх батьків так: «Ну й нехай їх Господь знищить, аби я потрапила в царство боже»¹⁶¹.

Інколи до виявів релігійних почуттів призводили цілеспрямовані дії духовенства, активу громад тощо. Зокрема, у деяких громадах ЄХБ у повоєнний період траплялися випадки, коли керівництво громад готувало до проповідей жінок, аби ті завершували їх риданням, що стимулювало вияви релігійних почуттів інших членів¹⁶².

Певними почуттями супроводжувався і відхід людини від релігії, часто навіть сильною емоційною травмою. Загалом це було дуже складне явище. В. Дмитренко відзначав: «Емоціональний світ віруючих заповнений глибокими і сильними релігійними переживаннями, які приносять суб'єктивне задоволення. Вони стали своєрідною потребою. Раптово позбавити людину їх, механічно відрізати шлях до звичних занять – означає спустошити емоціональний світ людини, насильно відняти в неї те, що їй здавалося найбільш суттєвим і важливим в житті»¹⁶³. Емоційні розриви з релігією в 1940–80-х роках були дуже поширені. Люди, тісно пов'язані з релігією, мусили поривати з нею внаслідок тиску з боку трудового колективу, родини, громадськості.

В окремих випадках емоційність могла сягати такої міри, за якої релігійна віра набирала істеричного характеру¹⁶⁴. «Тоді виникало, – зазначав Макс Вебер, – оте відоме з багатьох прикладів чергування неврастенічних станів, коли ледве не чуттєвий релігійний екстаз змінювався приступами нервового розслаблення, яке відчувалося як “позбавленість Бога”»¹⁶⁵. Отже, емоції, крім позитивного впливу на релігійність, могли мати й негативний.

Важливою складовою релігійної свідомості були також релігійні настрої. Релігієзнавці Б. Паригін, Б. Єрунов і В. Букін у своїй праці зазначали: «На відміну від релігійних почуттів і переживань настроїв – це більш складне інтегральне утворення..., стосовно якого названі вище елементи психічного стану людини виступають лише як приватні випадки релігійного настрою особистості. А це означає, що релігійний настрої – такий стан почуттів і пов'язаних із ними раціональних елементів, які в психічній системі особистості можуть виступати як установки»¹⁶⁶. Настрої групи чи індивідів стають релігійними настроями, будучи пов'язаними з

релігійними віруваннями. Вони, як справедливо зазначав Д. Угринович, забарвлюють «у певні тони весь стан цієї особистості, її ставлення до навколишнього світу. Наприклад, у представників есхатологічних сект усі явища й факти нерідко сприймаються і переживаються крізь призму прийдешнього, на їхню думку, найближчим часом кінця світу»¹⁶⁷. Найпоширеніші були есхатологічні настрої (деякі дослідники називають їх апокаліптичними).

Окремі зарубіжні автори, зокрема С. Ярмусь, зазначали, що в Україні в другій половині ХХ ст. у середовищі віруючих посилювалися апокаліптичні очікування та апокаліптична духовність¹⁶⁸. Автор пояснював цю ситуацію тим тяжким становищем, в якому опинилося населення в роки радянського режиму. Однак твердження про посилення очікувань кінця світу серед віруючих не зовсім правильне. Воно доречне лише для послідовників окремих релігійних течій та рухів: адвентистів сьомого дня, свідків Єгови, істинно-православних тощо. Есхатологічні очікування мали також тенденцію активізуватися в певні періоди. У цілому же для релігійного життя досліджуваного періоду характерне загальне ослаблення есхатологічних настроїв у більшості релігійних течій.

Простежмо поширення есхатологічних настроїв на прикладі окремих релігійних течій. У повоєнний період есхатологічні настрої в середовищі парафіян РПЦ були найбільше поширені в Західній Україні. Значною мірою поширення їх було зумовлене утвердженням радянської влади в цьому регіоні, в якій деякі з вірян бачили владу антихриста. Есхатологічні очікування у цей період також спостерігалися серед багатьох віруючих, що залишилися вірними греко-католицькій традиції. Однак впродовж досліджуваного періоду частка людей, для яких були властиві есхатологічні настрої, поступово зменшувалася.

Ослаблення есхатологічних настроїв спостерігалися навіть у середовищі тих течій, де вони традиційно були сильними. Працівники Ради в справах релігій (РСР) у 1970-х роках, як і раніше, зазначали, що старобрядництво в країні зазнало серйозних змін. Спостерігалася відмова від есхатологічних ідей¹⁶⁹. Тих самих змін, проте в коротший термін, зазнала й свідомість прибічників Істинно-православної церкви (ІПЦ) та істинно-православних християн (ІПХ). У 1940–50-х роках багато істинно-православних християн очікували другого пришествя Христа з дня на день, призначаючи при цьому конкретні терміни кінця світу. Пізніше окремі віруючі почали вважати, що апокаліптичні пророцтва здійснюються в невидимій для непосвячених формі¹⁷⁰. Ослаблення есхатологічних настроїв стосується й багатьох інших конфесій.

Сталіші есхатологічні настрої були в середовищі членів протестантських громад закритого типу. Зокрема, притаманні вони були баптистам і

п'ятидесятникам, хоча менше, ніж свідкам Єгови та адвентистам сьомого дня. Навіть після створення ВР ЄХБ у громадах баптистів лунали проповіді про кінець світу. Так, пресвітер громади ЄХБ ст. Основа (поблизу Харкова) К. Омельченко під час проповіді казав, що в результаті неврожаю Бог послав провісника повідомити про його швидкий прихід на землю і що люди у Полтавській області вимирають цілими селами і всі страждання народу – це Божа кара за великі гріхи¹⁷¹. Проповідник Тимофієв (с. Нововасилівка Запорізької області) залякував віруючих «кінцем світу», що настане найближчим часом. При цьому він посилався на газетні публікації, в яких ішлося про землетруси, напругу і голод у багатьох країнах світу. Проповідник-п'ятидесятник Тесленко у своєму виступі в запорізькому молитовному будинку закликав одновірців готуватися до «кінця світу», аби не бути заскоченими зненацька¹⁷². Прикладом використання есхатологічних мотивів у проповідях із метою кількісного поповнення громади може слугувати і випадок у Житомирській баптистській громаді 1969 року. Пресвітер у великодній промові говорив про те, що ще не пізно звернутися до Бога, але скоро буде пізно; люди у відчаї шукатимуть ці громади віруючих, але не зможуть знайти, бо віруючі будуть взяті на небо перед кінцем світу. Після такої промови було оголошено прийом заяв про вступ до громади¹⁷³. Есхатологічна налаштованість була притаманна баптистам-ініціативникам. Їхнє віровчення не виходило за межі євангельсько-баптистських принципів, проте література, яку вони видавали, відзначалася підвищеною есхатологізацією. Вона стала базою для інших ідей¹⁷⁴, есхатологічні мотиви яких посилювали та надавали їм дещо іншого змісту. Однак у контрольованих владою релігійних течіях та організаціях есхатологічні настрої, як антирадянські вияви, ліквідувалися доволі оперативно.

У різні роки другої половини ХХ ст. пропаганду есхатологічних та хіліастичних ідей, намагаючись вийти з кризи (яка була ініційована владою), активізували керівники п'ятидесятницьких громад. Вони поширювали міграційні настрої серед своїх одновірців, аби пожвавити внутрішньорелігійне життя громад. Віруючі націлювалися на переїзд до більш сприятливих для релігійної діяльності місць, зокрема до Сибіру та Далекого Сходу, куди в 1950–60-х роках були скеровані основні міграційні потоки¹⁷⁵.

У середовищі п'ятидесятників есхатологічні очікування особливо були поширені серед членів невеликих напрямків, зокрема суботствующих п'ятидесятників. Приміром, у с. Кострино Перечинського району на Закарпатті десятеро людей вдягнулися в біле вбрання на зразок саванів і очікували на «вознесіння». Виснажених і непритомних, їх забрала швидка медична допомога¹⁷⁶. У с. Люта на Закарпатті суботствующі п'ятидесятники

перестали ходити на роботу, безперестанку молилися, пофарбували одяг у темні кольори. У січні 1959 року 35 осіб залишили свої домівки й оселилися в хаті і хліві проповідника Ю. Шеби. Там вони протягом майже п'яти місяців чекали на «месію». Виснажених тривалими молитвами віруючих довелося доправити у лікарню¹⁷⁷. Інколи такі акції закінчувалися трагічніше.

Доволі поширеними есхатологічні настрої були в адвентистів сьомого дня та свідків Єгови. Віруючі цих конфесій часто жили під психологічним тиском в очікуванні кінця світу. Щоб краще це зрозуміти, наведемо коротке хронологічне зведення адвентистських прогнозів за 11 років:

«1950 рік: Коли 1948 року в СРСР з'явилася атомна бомба, хвилину стрілку було переведено, тепер показує за три хвилини 12... («Пророцтво Іисуса Христа о событиях нашего времени», машинопис);

1959 рік: Можливо, цей рік останній для тебе. Будь готовий щогодини звітувати перед богом («Молитвенные чтения за 1959 год»);

1969 рік: Ми спостерігаємо навколо себе яскраві ознаки наближення кульмінаційного моменту в історії... Ми маємо докази того, що прихід нашого господа близько («Молитвенные чтения за 1960 год»);

1961 рік: Ми знаємо, що прихід Ісуса має бути тепер близько, біля дверей... Історія світу добігає кінця»¹⁷⁸.

Такі пророцтва змушували віруючих триматися в «релігійній формі».

Есхатологічні мотиви в проповідях адвентистів сьомого дня посідали центральне місце¹⁷⁹. Проте слід зазначити, що хоча адвентисти майже фанатично вірили в друге пришествя Христа, їхня віра уживалася з реальним поглядом на життя. Релігієзнавець А. Белов стверджував: «Для адвентистів характерне вдягання фантастики в реальну земну плоть. В адвентизмі навіть старі пророцтва про кінець світу проповідники намагаються подати найбільш реалістично»¹⁸⁰.

Роки «кінця світу» встановлювало, як правило, керівництво релігійних течій. Свідки Єгови, на відміну від інших протестантських течій, вважали, що друге пришествя Христа відбулося 1914 року, а пізніше він готував і готує велику битву – Армагеддон¹⁸¹. Н. Кнорр, який очолював бруклінське керівництво свідків Єгови з 1942 року, «призначав» початок Армагеддону неодноразово, часто через несправджені прогнози термін переносився на наступний рік, зокрема на 1959, 1960, 1961 роки¹⁸².

Відома також есхатологічно-проповідницька кампанія свідків Єгови стосовно 1975 року – це була остання есхатологічна дата. 1975 рік, на думку бруклінського керівництва свідків Єгови, очолюваного президентом Н. Кнорром, – «завершальний рік шеститисячної (6000 років) історії людства від Адама», «останній рік перед Армагеддоном»¹⁸³. Як зазначав релігієзнавець П. Яроцький, «потік “біблійних досліджень”

аргументувався, як на той час, досить переконливою базою доказів, пересудом навислою над людством термоядерною катастрофою, що в умовах напружених відносин між країнами НАТО і Варшавського договору, в атмосфері “холодної війни” між комуністичним Сходом і капіталістичним Заходом, як дамоклів меч, загрожувала самому існуванню людської цивілізації»¹⁸⁴. Тривога посилювалася іншими загрозами: «поглибленням екологічної, енергетичної, сировинної, демографічної кризи»¹⁸⁵. Після 1975 року бруклінське керівництво відмовилося пов’язувати «кінець світу» з конкретною датою.

У дослідженні есхатологічних настроїв цікаві і світовідчуття самих віруючих, які чекали кінця світу. А. Хаєнко, колишній свідок Єгови, у своєму щоденнику записала: «4 березня. Я почала боятися сама себе. Мені моторошно було одній, але я боюся про це розповідати. Думаю, що сміятимуться. Але я уявляю битву (Армагеддон. – П. Б.) такою жорстокою і нещадною, що хочу день і ніч просити бога, аби він помилював нещасних грішників так, як він сам нас навчав: любіть ворогів ваших і прощайте їм усі гріхи. 13 жовтня. ...Весь день, сидючи вдома я думала про Армагеддон. Це таке страшне видовище, що думати про нього страшно, а якщо уявити його, то нестерпно хочеться кричати чи ж просто померти, не доживши до цього»¹⁸⁶. Як бачимо, такі есхатологічні очікування надзвичайно впливали на психіку віруючих.

Наведемо наступний приклад. 1954 року в с. Лучинці Івано-Франківської області в період весняно-польових робіт свідки Єгови в очікуванні Армагеддону одягалися в білий одяг. А одна з віруючих, Г. Абрамець, жителька с. Делева Тлумацького району цієї ж області, очікуючи Армагеддону, запасла три центнери солі, велику кількість цукру, сірників та інших товарів¹⁸⁷. Як бачимо в цьому випадку, есхатологічні настрої сильно вплинули на поведінку окремих людей.

Прикметно, що есхатологічно налаштовані релігійні організації часто навіювали своїй пастві, ніби нерозумно займатися світськими справами, коли ось-ось може настати Армагеддон. Відповідні ідеї формували світосприйняття людей і накладали відбиток на поведінку віруючих у світському житті. Тому деякі з них інколи переставали працювати або продавали своє майно. Таке світосприйняття було також причиною небажання здобувати освіту, досягати успіхів у кар’єрі, навіть одружуватися. М. Ющук із містечка Рожище Волинської області, який добре закінчив школу, 1970 року на питання, чи не збирається він вступати до ВНЗ, відповів, що не встигне закінчити його до Армагеддону, який відбудеться 1975 року¹⁸⁸. Очевидно, що есхатологічні настрої були добрим стимулятором активізації релігійних дій відповідно до еталонів керівництва релігійних об’єднань.

Есхатологічні сподівання навіювали й релігійні гімни та пісні, які співали у багатьох протестантських конфесіях. Такими мотивами пронизана одна з баптистських пісень:

«Вечные радости там
Горьки скитания здесь.
О, как хочу я туда,
Как мне не хочется здесь!»¹⁸⁹

Такі постійні творчо-релігійні впливи не могли не позначитися на свідомості віруючого.

Радянський дослідник І. Акінчіц вважав, що насиченість есхатологічних ілюзій залежала від стабільності складу конкретної протестантської громади, збільшення чи зменшення її чисельності. У періоди стабілізації зменшувалася й есхатологічна спрямованість проповідей, цю проблему рідше зачіпали одновірці у своїх бесідах. Провідне місце в проповідях есхатологічні ідеї посідали тоді, коли тривалий час молоді прозеліти не поповнювали громади чи спостерігалася втрата прибічників¹⁹⁰. Активізація есхатологічних настроїв була доволі дієвим засобом боротьби з релігійною пасивністю віруючих.

У протестантських релігійних організаціях закритого типу багато віруючих часто очікували другого пришествя Христа й кінця світу, лише під час богослужіння або читання релігійної літератури. В інший час ці ідеї «затінювалися», поступалися місцем іншим уявленням, як релігійним, так і нерелігійним¹⁹¹. У такий спосіб відбувалося роз'єднання релігійної віри з повсякденням.

Поширення апокаліптичних заяв і пророцтв про кінець світу в другій половині ХХ ст. характерне не лише для СРСР, а й для багатьох інших країн. Зарубіжний релігієзнавець Д. Лорімер зазначав, що вони надають певний сенс у наполегливості й місіонерський запал для тих, хто поширює їх, і залишають інших із невиразним та тривожним відчуттям вірогідності цих попереджень¹⁹². Проте на Заході причини, які стимулювали ріст есхатологічних пророцтв в окремі періоди, нерідко були іншими, ніж у СРСР.

Завважмо, що в досліджуваній період існував ґрунт для посилення есхатологічних настроїв. Ядерна зброя породила «великий страх», який супроводив буття людства. І водночас ожили уявлення про наближення «судного дня»¹⁹³. Страх посилювався під впливом інших факторів: екологічних катастроф, постійних воєнних конфліктів, загрози третьої світової війни тощо.

Однією з важливих проблем вивчення релігійності є релігійний (духовний) досвід. Це питання – одне з найважливіших у психології

релігії на Заході, і його дедалі частіше порушують у своїх працях дослідники історії релігії. Розгляд та аналіз релігійного досвіду лежить у основі праць сучасної популярної школи трансперсональної психології і дослідників історії релігії, які на неї орієнтуються. Один із засновників цієї школи С. Гроф та його дружина К. Гроф вважали: «Дедалі більше людей, судячи з усього, усвідомлює, що справжня духовність базується на особистому переживанні і є дуже важливим і життєво необхідним аспектом життя»¹⁹⁴. Важливість релігійного досвіду в історії людства, у формуванні релігії дала можливість сучасному російському релігієзнавцю Є. Торчинову стверджувати, що цивілізаційний підхід у вивченні релігій не може бути альтернативним психологічному – із релігійним досвідом як його об'єктом¹⁹⁵. Проте слід зазначити, що до розуміння поняття релігійного досвіду існує багато різних підходів. Проблема полягає не лише в опозиційності поглядів дослідників, які дотримувалися ідеологем марксистської ідеології та інших. Інколи релігійний досвід протиставлявся релігійній вірі, адже вона засвоювалася із соціального середовища, а індивідуальний релігійний досвід, особливо його інтенсивні форми, був породженням індивідуальної психіки¹⁹⁶. На нашу думку, соціальне середовище також впливало на релігійний досвід. Пізніше ми розглянемо це детальніше. Релігійний досвід належить до сфери глибоко особистих стосунків людини з Богом, тому фактичних матеріалів, які стосуються періоду 1940–80-х років, обмаль. Відтак для висвітлення проблеми оперуватимемо матеріалами, що їх отримали дослідники в результаті опитувань, а також суто релігієзнавчими і теологічними текстами.

Російський філософ і богослов С. Булгаков так описував релігійний досвід: «Релігійне переживання переконує людину в реальності іншого божественного світу не тим, що доводить його існування чи різними доказами переконує в необхідності останнього, але тим, що приводить його в живий, безпосередній зв'язок з релігійною дійсністю, його їй показує. На дійсно релігійний шлях вступає лише та людина, яка реально на своєму життєвому шляху зустрілася з божеством, кого наздогнало воно, на кого пролилося перемагаючою своєю силою. Релігійний досвід у своїй безпосередності не є ні науковий, ні філософський, ні естетичний, ні етичний, і подібно до того, як розумом не можна пізнати красу (а можна про неї лише подумати), так лише бліде уявлення про вогонь релігійного переживання, який пече, дається думкою»¹⁹⁷.

Релігійний досвід вважався дуже важливим у всіх світових релігіях, включаючи християнство і більшість його течій, зокрема православ'я. У 1940–80-х роках РПЦ не збиралася відмовлятися від нього, хоча держава прагнула звести релігійне життя до зовнішніх проявів обрядовості,

щоб згодом ліквідувати його повністю. У великодній проповіді митрополита Никодима (Ротова) зазначалося: «У тому внутрішньому почутті, з яким вимовляються ці завжди до глибини хвилюючі слова (“Христос Воскрес!” – “Воістину воскрес Христос!” – П. Б.), кожний християнин знаходить незмінну основу своєї віри, свого уповання. Внутрішній голос, голос серця, засвідчує нам істину Воскресіння, свідчить разом із благочестивими мироносицями»¹⁹⁸. На схожі слова натрапляємо в доповіді «Богослов’я і богопізнання» ректора Софійської духовної академії, єпископа Макаріопольського Миколая, прочитаній у Ленінградській духовній академії: «Бога ми пізнаємо переважно серцем, а не органами чуття і розумом. Серце в такому разі розуміється не буквально (анатомічно), а духовно, згідно зі Святим Письмом, це зосередження духовного життя і місце перебування духа»¹⁹⁹. Архієпископ Казанський і Чистопольський Сергій перед війною писав (статтю надруковано в періодичному виданні Московської патріархії 1983 року): «...Для виконання нами нашого призначення, для розкриття нас самих потрібно, щоб відкрилися наші внутрішні очі, тільки тоді ми побачимо в душі ті цінності, які закриті від нашого внутрішнього ока»²⁰⁰. У більш ранній публікації в «Журнале Московской патриархии» лунала та сама думка про те, що сферу «вищих духовних істин» може досягнути лише «зір духовний – очі віри»²⁰¹.

Про пропаганду релігійного досвіду в 1940–80-х роках серед православного духовенства неодноразово згадували й науковці. Зокрема, у праці «Современная религиозность: состояние, тенденции, пути преодоления»: «Останнім часом у православному богослов’ї посилюлися містичні мотиви. Нічого нового в цьому немає, позаяк для православ’я завжди було характерне так зване апофатичне богослов’я, що базується на містиці й обстоєє принципову неможливість пізнання божества за допомогою розуму»²⁰². У цитованій праці вказується, що в 1970–1980-х роках богослов’я культивувало набуття такого досвіду пересічними віруючими, тому що «інтелектуалізація буденної релігійної свідомості здатна призвести їх до відходу від релігії»²⁰³.

Звернімося до розповідей людей, які повідомляли про свої духовні переживання. Ось як розповідає про свій духовний досвід православна вірянка (1950-ті роки): «Одного разу, зайшовши до Печерного храму (Почаївська Свято-Успенська лавра. – П. Б.), коли О. Кукша служив у ньому Божественну літургію, я одразу відчула надзвичайну близькість душі до Бога, наче навколо нікого не було, а лише Бог і я. Кожний вигук О. Кукші підносив мою душу “догори” і наповнював її такою благодаттю, ніби я стояла на небі перед лицем Самого Бога. На душі було по-дитячому чисто, незвичайно світло, легко і радісно. Жодна стороння думка не турбувала мене й не відволікала від Бога. У такому стані я перебувала до

кінця літургії»²⁰⁴. Свій релігійний досвід відчуття «святого блаженства» ця віруюча пов'язувала з передачею його від отця Кукші, який сам перебував у цьому стані. Цей факт навряд чи варто заперечувати, адже в історії релігії випадки передачі духовних дарів від однієї людини до іншої згадуються багаторазово. Про те, що це більш-менш чистий духовний досвід, свідчить і аналіз стану цієї людини – безмовність, радість, чистота, легкість, відсутність сторонніх думок.

Інша православна, згадуючи О. Кукшу, казала: «Інколи він благословляв, поклавши обидві долоні своїх рук хрестоподібно на мою голову, читаючи про себе молитву, і я переповнювалася незвичайною радістю і безмежною любов'ю до Бога з нестримним бажанням “звільнитися” (від тлінного тіла) і з Христом бути. Всі земні муки здавалися дрібницею порівняно з цією всепоглинальною любов'ю. У такому стані я перебувала днів по три»²⁰⁵.

Релігійний досвід впливав на людську поведінку в соціумі. Між віруючими побутує думка, що єднання з Богом дає людині нові можливості і здібності. Для прикладу наведемо оповідь про життя православного старця схиігумена Алексія. Хоча вона стосується більше релігійності росіян, однак близька і православним українцям. «Старець відкривав людині її покликання... Йому були відомі найпотаємніші таємниці буття, де знаходиться душа людини, відома доля людей, які зникли. Він знав також, чи дослухається людина до його слів, чи ні. Він знав, чи повернеться знову людина, чи піде з-під його покрову. Він знав про життя кожного аж до того, чим зайнята людина в конкретний момент. Старець зцілював безнадійних хворих, від яких відмовлялися лікарі. Одна-єдина зустріч із Батюшкою могла повністю змінити життя людини; відступивши від краю безодні, люди починали шлях до спасіння, шлях до Бога»²⁰⁶. Наскільки такі факти достовірні, перевірити в багатьох випадках неможливо, хоча деякі, можливо, були насправді.

У житті вже згадуваного православного подвижника О. Кукші також траплялися пророцтва. Духовна дочка старця, схимомонахиня А. згадувала: «Батюшка інколи казав: 90 років – Кукші немає. Ховати-бо як будуть – швидко-швидко, візьмуть лопаточки й закопають»²⁰⁷. (Він одного місяця не дожив до 90 років: народився 12 січня 1875 року, помер 11 грудня 1964-го. – П. Б.). Особи, що зустрічалися з ним, наводили численні випадки передбачення майбутніх подій²⁰⁸. Очевидно, тут були й домисли, проте не можна заперечувати й високої вірогідності.

Власне, «прозорливість», або бачення майбутнього, не є чимось нездійсненним. Це підтверджують багато наших сучасників із надзвичайними здібностями. Про великі пізнавальні можливості людини, що перебуває в трансценденції, писали чимало авторів, зокрема архієпископ

Кримський і Сімферопольський Лука (Войно-Ясенецький), відомий вчений-медик. Він зазначав: те, що недосяжне для розуму, стає зрозумілим «осяяній Христовим світлом трансцендентальній свідомості внутрішньої людини»²⁰⁹. Інша річ – «псевдопророцтва», отримані під час хворобливих (негативних) психічних станів або сфантазовані й подані як воля Бога.

Для наближення до Бога і, отже, отримання релігійного досвіду в православній та католицькій церквах існували, крім звичайних молитов, спеціальні молитовні практики. Однією з давніх православних традицій, що брала початок у практиці отців-пустельників, було здійснення Ісусової молитви. Вона передбачала усамітнення, звільнення від думок, встановлення ритму дихання, скерування розуму в серце і постійне повторення слів: «Господи Ісусе Христе, Сину Божий, помилуй мене грішного»²¹⁰ (скорочений варіант «Господи Ісусе Христе, помилуй мене». – П. Б.) – з одночасним перебиранням вервиці. Метою цієї практики й водночас життєвою метою православної людини було осягнення Святого Духа. У «Настольной книге священнослужителя» (т. 3) містилася стаття Серафима Саровського, в якій зазначалося: «Піст, молитва, чування (рос. мовою «бдение». – П. Б.) й усілякі інші справи християнські, хоч які гарні самі собою, та не лише в їх виконанні полягає мета нашого християнського життя. Справжня ж мета життя нашого християнського – це надбання духа Святого. Піст же, чування, молитва, милостиня і всіляке Христа ради вчинення добра – насправді засоби для надбання Духа Божого»²¹¹. Заняття, однак, не обмежувалися практикою в усамітненні, повторення молитви переносилося на все повсякденне життя, хоча в такому разі не завжди можна було зберігати ритм дихання чи зосередження уваги на серці. Здійснення цієї молитовної практики, за твердженням церковних подвижників, поєднувало віруючих із Христом. Православна церква скеровувала духовенство на поєднання духовної діяльності з практикою Ісусової молитви. У «Настольной книге священнослужителя» (т. 2) містився додаток «Православные подвижники о молитве Иисусовой»²¹², але в цій та інших публікаціях²¹³ духовенство застерігалось від невмілих практик.

В Україні в 1940–80-х роках було мало осіб, які займалися такою молитовною практикою, переважно це були ченці чи священнослужителі. Водночас саме ставлення духовенства до цієї практики було неоднозначне. Багато хто застерігав від цього пересічних мирян, позаяк невправильне її виконання могло викликати в людини негативно-духовний стан (на якому ми пізніше зупинимось детальніше). Існувала також протилежна думка: ця практика безпечна і доступна для мирян, особливо спрощений варіант для повсякденного користування з повторенням слів лише Ісусової

молитви. Ця традиція набула сили ще в ХІХ ст. завдяки виходу в Росії низки книг, що пропагували її й описували ті високі духовні містичні стани, яких досягне той, хто її практикує²¹⁴.

В епоху перебудови – на початку 1990-х років, коли стали масово з'являтися такі книжки, тисячі людей в Україні й Росії поринули в цю практику, часто не маючи глибокої віри, але вважаючи, що сама техніка поєднає їх із Богом і зробить їх православними містичками. Більшість із них у кращому разі так і лишилися ні з чим – без будь-яких надбань релігійного досвіду.

Католицькі містичні практики відрізнялися від православних. Важливим моментом було те, що в православ'ї будь-яка візуалізація не допускалася, тоді як у католицизмі візуалізація (особливо Христа) широко практикувалася²¹⁵. Вершиною католицького релігійного досвіду було споглядання. Існували різні практики, і однією з них була чотириступенева «lectio divina», виникнення якої сягає середньовіччя: 1) читання Біблії, 2) медитація (у даному разі розмірковування. – П. Б.), 3) молитва, 4) споглядання. «Читаємо зі старанністю – перший ступінь. Що означає “читаємо зі старанністю”? Що означає “читання”? Читання полягає в тому, щоб пильним розумом уважно осягати Писання. Пильним розумом! Потім наш дух включається в роботу і починається медитація – другий ступінь. “Медитація – це діяльність духа, жадібного до пізнання, який починає пошук під керівництвом власного розуму, щоб осягнути приховану істину”. Третє істинне благо – третій ступінь – “Молитва – це палке благання серця”. Тут також ідеться про сердечну молитву, не про розумову. Молитва лише сердечна, звернена до Бога, “щоб звільнитися від зла і здобути істинне благо”. Нарешті споглядання – четвертий ступінь – є високе ширяння захопленої Богом душі, яка вже осягає вічні радощі»²¹⁶. Ця практика існувала тривалий час – від середньовіччя до сьогодення.

Були й інші методи. Ще в середньовіччі для неписьменних і бідних виник Розарій, вервиця – інший різновид «lectio divina», що бере свій початок із практики тривалого повторення молитви «Радуйся, Маріє...». Потім вона була доповнена²¹⁷. «Деякі християни, не лише католики, а й представники інших конфесій, вважають, що Розарій – це єдине, що може врятувати, що може зв'язати людину із Богом»²¹⁸. Він полягав у проказуванні молитов «Отче наш», «Радуйся, Маріє», «Слава Отцю» під час перебирання вервиці, «яку і називають Розарій – квітка троянди, символізуючи життя і смерть, страждання і радість, яких зазнала Матір Божа і в справі звільнення, у спогляданні 15 таємниць: радісних таємниць, скорботних і славних»²¹⁹. Існують різні практики Розарію.

Поширювалися в католицизмі упродовж ХХ ст. і духовні вправи Ігнація Лойоли (засновника єзуїтського ордену). Основне в них, як зазначає дослідник І. Козловський, – «споглядання вічних істин. Щоденне споглядання, повторення впродовж години візуалізації пекла, вогню, абсолютного мороку, абсолютної ночі»²²⁰. Це дещо спрощений опис, який не розкриває суті проблеми. Як свідчать праці католицьких духовних служителів, що вели ігнаціанські реколекції, тем і сюжетів для споглядань могло бути більше. Ця практика передбачала й попередню підготовку, зосередження на внутрішній тиші, підготовчу молитву, розмірковування після самої медитації та інші дії²²¹. Варто зауважити, що цілеспрямована візуалізація докорінно відрізняється від спонтанного візіонерства, яке багато хто з теологів вважає псевдорелігійним досвідом.

Для поглиблення релігійного досвіду в католицизмі пропонувалася повна віддача себе і свого життя в Божі руки. Цій проблемі було присвячено багато книг католицьких авторів²²². Релігійний досвід пов'язувався із цілковитим покладанням на Бога також у православ'ї та інших релігіях. На його переживання впливала глибина релігійної віри, інтенсивність релігійного життя, психічна структура людини тощо.

Релігійний досвід виявлявся в різних формах, зокрема екстатичних. Щоб краще зрозуміти цю особливість релігійної поведінки представників низки течій, звернімося до конкретних випадків. Баптистка М. згадувала: «Молилася я і вдома, і на зібраннях. Усі співають, і я з усіма. А серце не відкривалося. Що, я думаю, сирота чи-що господня? І так подумала, неначе щось луснуло всередині мене, потекло по тілу, спекотно стало і сльози потекли, і так спокійно, добре-добре»²²³. Віруючим, які відчували таке переживання релігійного досвіду, воно слугувало критерієм істинності їхньої віри.

П'ятидесятниця Л. так відгукувалася про свій досвід прийняття «хрещення Святим Духом»: «На молитві у групі віруючих я стояла на колінах із піднятими вгору руками і постійно повторювала: “Хрести мене, господи, духом святим, як ти хрестив багатьох у день п'ятидесятниці; не відійду від тебе, благослови мене”. Потім відчула себе, як у сні, неначе літаю. Що говорила в цей момент – не знаю. Після закінчення молитви брати й сестри у вірі зі сльозами мене вітали. Так на мене зійшов “святий дух”»²²⁴. Схожі відчуття переживали й інші п'ятидесятники. Отже, молитовна практика в поєднанні з тривалими постами сприяла тому, що віруючі п'ятидесятники та представники інших подібних течій називали «сходженням Святого Духа». Слід додати, що на здійснення цього акту впливали й певні психічні особливості особи, адже «сходження Святого Духа» відчували далеко не всі віруючі цих об'єднань.

В окремих течіях релігійний досвід був тісно пов'язаний із глосолалією (говоріння «іншомовами»). Колишній п'ятидесятник С. Латишевич повідомляв про своє «говоріння іншомовами» таке: «Після молитви всі очі отримати хрещення святим духом і дар говорити “невідомою мовою” вийшли на середину кімнати. Я ж лишився один біля груби, збоку від усіх. Про послання святого духа благали гучно, на весь голос, хто як тільки міг, довго й несамовито. Наляканий усім цим, не знаючи, що робити, я заплакав... Хтось помітив, що я плачу, сказав, що мене теж торкнулася божа благодать. Мене одразу вивели на середину кімнати, поставили на коліна, і я мав благати, піднявши руки: “Дай, дай, дай, боже!” Я кричав з усіх сил. Голова крутилася. Сльози і піт текли по обличчю. В очах потемніло, попливли різнокольорові кола. Не в змозі більше стояти з піднятими руками, я почав повільно опускатися. Мене підтримали, і я відчув, що язик вже не слухається мене, я несвідомо вимовляв щось недоладне... Тоді я закричав, сам не знаючи що. Навколо мене загорлали ще голосніше, дякуючи богові за посланий мені дар»²²⁵. Цікаво, що глосолалії не були чимось винятковим, притаманним лише п'ятидесятництву. Їх практикували і практикують віруючі низки релігійних напрямів індуїзму, ісламу та інших релігій.

Західні віруючі та дослідники, які не вірили в божественне походження глосолалії, але намагалися неупереджено зрозуміти, по-різному її оцінювали, зокрема: «Глосолалія сама по собі є не що інше, як психологічний феномен, і не несе в собі нічого поганого. Вона перетворюється на псевдовчення, коли цей досвід приписується Богу, називається чудодійним даром і практикується як релігійна вправа»²²⁶; «притягальна сила руху глосолалії серед сучасних інтелектуалів полягає в неусвідомленій потребі кожної людини вирішити свої внутрішні конфлікти, позбутися почуття неадекватності і провини»²²⁷.

Таке розуміння зводило глосолалію до винятково психічного феномена. Як автоматичне, спонтанне говоріння вона, отже, була подібна до інших спонтанних дій (спонтанне письмо, малювання, рухи, візуалізація тощо), які нерідко використовуються на Заході з психотерапевтичною метою²²⁸. Автоматичні дії поширені й в орієнталістських духовно-оздоровчих практиках²²⁹, хоча тут часто їх виконавець виступав у ролі безпристрасного спостерігача. Водночас глосолалії, очевидно, містять певний духовний потенціал, адже виводять людину поза межі свідомості, нерідко в глибинні трансперсональні стани. Відтак п'ятидесятники, порівняно з віруючими інших протестантських течій, налаштованими переважно раціонально щодо релігійного життя, мали більше можливостей для переживання релігійного досвіду. Проте в цьому була й своя небезпека: такі практики в поєднанні з емоційною релігійною напругою,

різноманітними релігійними сподіваннями могли стимулювати й псевдо-релігійні вияви, наприклад, галюцинації абощо.

Очікування окремих віруючих на «сходження Святого Духа» не завжди реалізовувалися. П. Кирилюк із Сімферополя (колишня п'ятидесятниця) так згадувала про своє невдале «хрещення Святим Духом»: процедура відбувалася в невеликій кімнаті із заштореними вікнами, заповненій віруючими. За командою пресвітера всі впали на коліна. П. Кирилюк оточили «пророки» й «пророчиці», які голосно кричали «іншомовами». Потім вони піднесли догори руки і сказали Парасковії, аби вона молила Бога, просила його своїм криком і сльозами хрестити її Святим Духом, що вона й робила. Жінки, які оточували її, розпустили волосся, тряслися й билися об підлогу. Парасковія робила те саме, проте не відчувала сходження Святого Духа. Потім пресвітер дав знак зробити перерву. Після неї усе повторилося – всі кричали, тряслися. Парасковія відчула себе зле й схотіла припинити цю процедуру. Пресвітер сказав їй, щоб вона три дні постила (без їжі й води) і слізно молилася, не жаліючи своїх колін. Проте Святий Дух усе одно не сховався. «Пророчиці», що відвідали її, почали молитися словами «шту-ту-ту», «те-те-те-те», «кримти-кринти, кринти-кримти» тощо й наказали їй запам'ятати. Вона повторювала їх під час зібрання п'ятидесятників, проте «сходження Святого Духа» так і не відчувала²³⁰. П'ятидесятниця М. Б. з Одеси так повідомляла про свою невдачу в «отриманні дару “іншомов”»: «Закликаючи мене до молитви, (пророчиця. – П. Б.) показала мені список, що я в неї 38-ма, а сестра – 39-та, які оволодіють іншими мовами. Ми із сестрою повірили і стали на коліна. Наді мною стояла інша пророчиця – Шура (горбатенька). Три години я повторювала слова “очисти, очисти...”, але мов не отримала, а сестра через своє слабке здоров'я стала повторювати одне і те саме, і пророчиця, Тетяна Дм., сказала, що вона отримала знамення (Духа). Мені запропонували прийти вдруге, я стояла чотири години на колінах і також повторювала “очисти, очисти...”. Пророчиця Т. Д. спеціально робила свої рухи тремтячими і водила по моєму тілу, проказуючи: “От кров Ісуса, от Він іде, прийми духа”. Але зважаючи на те, що Бог моє здоров'я підтримав, у Тетяни зі мною нічого не вийшло... Прийшла я на третій день. Тетяна Дм. займалася мною також 4 години. Я вже не витримала на колінах від втоми. Мене Т. Д. обводила своїми тремтячими руками, і я вирішила навмисне закалякати мовою, аби спекатися пророчиці. Вона повірила і стала дякувати Богу, що я отримала “іншу мову”, після чого я випадково розказала пресвітеру Логвиненку В. Є. Дізнавшись про це, Труханов Д. Д. став мене умовляти, що мови отримані від Бога і їх потрібно перевірити, але я з ним спілкуватися й молитися не побажала»²³¹.

Побутувала думка, особливо серед радянських науковців, що екстатичні релігійні прояви суперечать здоровій психіці, однак не всі дослідники її поділяли. Відомий зарубіжний соціальний психолог Серж Московічі у своєму дослідженні «Машина, яка творить богів» писав: «Ці психічні й колективні вияви (ідеться про екстатичні. – П. Б.) засвідчені в більшості релігій. У нас спостерігається тенденція бачити в них короткотривале безумство, почуття реальності, що поступається під тиском пристрасті. Кожен із моментів, коли емоція вислизає з-під нашого контролю і перешкоджає нам тверезо з'ясувати наш справжній стан, здається нам ознакою, що передвіщає безумство чи насамкінець є знаком ненадійності нашого розуму. Дюркгейм, однак, надає цим виявам сенс загального механізму, який трапляється всюди й де люди, що зібралися разом, утворюють масу. Просто механізму суспільного життя, найелементарнішого з усіх. Необхідний і бажаний, підтримуваний ритуалами, він не містить нічого хворобливого чи аномального, хіба що ззовні. Щоразу його можна розпізнати за двома основними моментами: передусім за екстазом кожного, хто тікає від себе – у буквальному сенсі цього слова екстаз означає, що ви виходите з себе. Потім захват, засіб доступу до іншого світу, світу божественного, який ми носимо в собі»²³². Варто зазначити, що двополюсове ставлення до екстатичних культів існувало впродовж кількох тисяч років.

Проте практика екстатичних форм культу могла провокувати психічні та нервові захворювання в людей, що схильні до них. Радянський дослідник Ф. Гаркавенко вказував, що серед п'ятидесятників частіше, ніж в інших релігійних організаціях, зустрічаються люди з психічними відхиленнями на релігійному ґрунті. Він зазначав: «“Явління” святих, янгелів, апостолів, святого духа, Христа – не завжди простий обман і шахрайство. В ряді випадків це марення віруючих, які захворіли в секті на галюцинації»²³³. Очевидно, що автор дещо перебільшував негативний вплив громад. До них часто вступали люди, які вже мали великі психологічні проблеми, а неконтрольовані екстази «розхитували» нестабільну психіку.

На думку низки дослідників, екстази формувалися не лише як релігійна форма, тобто стан, пережитий внаслідок комунікації з надприродним, божественним, а й як стан, обумовлений також соціокультурним середовищем (зокрема під впливом релігійної групи), фізіологічними і психологічними особливостями людини. Для підтвердження важливої ролі соціально-культурних факторів у формуванні релігійного екстазу розглянемо поведінку п'ятидесятників. Хоч вони стверджують, що їхні екстатичні стани виникають спонтанно, це твердження можна піддати сумніву. Американський психолог А. Олланд вказував, що екстатичні

стани в досліджуваних ним п'ятидесятників не були спонтанними, такими, що виникають лише в межах індивідуальної психіки. Важливу роль у їх формуванні відігравав процес «навчання», тобто залучення неофітів до вірувань та емоційних стереотипів, які практикувалися в громаді. Схожу думку висловив і американський психолог В. Хайн: «Ми бачили, що переважна більшість п'ятидесятників, які практикували глосолалію, отримали цей дар під впливом релігійної групи, як частину ширшої сукупності зразків поведінки й ідеологічних формул»²³⁴. Пізніше, наодинці у віруючого міг включитися той механізм, який був задіяний у процесі колективного богослужіння.

Це також стосується різних форм релігійного досвіду, про що неодноразово казали віруючі науковцям, які здійснювали соціологічні дослідження в 1960–80-х роках. Один із баптистів стверджував: «Спільна молитва сильніша. Там, де двоє чи троє збираються в славу божу, там його дух з нами. Звичайно, дух божий присутній і тоді, коли молишся один. Але в громаді віруючі запалюються сильніше»²³⁵. Такими висловлюваннями про переваги спільної молитви була насичена баптистська література.

Фізіологічний фактор давався взнаки у формуванні релігійного досвіду в небагатьох людей. Що ж стосується психологічного, то він переважав серед прибічників тих течій, які практикували медитативні практики (сюди ми віднесемо не лише орієнталістські психотехніки, а й уже згадувані раніше православні та католицькі). Останні дві у 1940–80-х роках практикувало дуже обмежене коло віруючих, переважно ченці чи священнослужителі. І, звісно, психологічний фактор спонукав до глибоких містичних переживань окремих людей, яких можна назвати «містиками від природи». Однак він, у свою чергу, зазнавав соціального впливу: християни переживали містичні почуття, співзвучні християнському віровченню, буддисти – буддійському тощо.

Окремі відмінності в релігійному досвіді серед членів різних релігійних течій могли спонукати до поширення думки про вибраність, винятковість цих віруючих. Зокрема, вміння «говорити іншомовами» сприяло утвердженню серед п'ятидесятників думки, що вони єдині, хто справді має зв'язок із Богом, а віруючих інших течій такими не вважали²³⁶. Це стосується і представників інших конфесій, які надавали виняткової ваги відмінностям своєї.

Міркуючи про релігійний досвід, не можна залишити поза увагою кількість осіб, які його мали. Щодо України 1940–80-х років ми не маємо конкретних даних, однак можемо спробувати відтворити їх, аналізуючи результати, отримані під час опитувань в інших країнах, зокрема в США та Великобританії. Приміром, трансперсональний досвід, згідно з різними

опитуваннями, бодай колись переживали не менше кількох десятків відсотків опитуваних. Чинниками цих переживань найчастіше могли бути молитви, музика. Найрідше або, можливо, найнесподіваніше – фізична близькість і пологи²³⁷. Зрозуміло, що така велика частка стосувалася усіх різновидів переживань трансперсонального досвіду; на релігійний досвід припадала лише її частина. У більш секуляризованій Україні ця частка була меншою, але навряд чи нижчою, ніж у 2–3 рази.

Переживання релігійного досвіду мало різні якісні параметри. Найвищою його формою був містичний, який виходив за межі повсякденного життя. Американський релігієзнавець Дж. Хік зауважував, що слід відрізняти релігійні переживання, яких люди зазнають у повсякденному житті, і внутрішній релігійний досвід. Останній переживає порівняно небагато людей. Водночас він пов'язаний із релігійними конструкціями окремих віруючих²³⁸. Внутрішній релігійний досвід мав свої відмінності в різних релігійних традиціях. Хік зазначає, що єврейські пророки на основі власного релігійного досвіду вважали, ніби Бог перебуває у специфічних договірних взаєминах із народом Ізраїлю; християнські містики на основі своїх форм релігійного досвіду, відмінних від інших, вважали Бога таким, що існує в трьох особах, хоча є єдиним; індійські містики божественну реальність бачили як позаособового Брахмана²³⁹.

Ньютон Мелоні вважав, що містичний досвід відрізняється від інших переживань як у якісному, так і в кількісному аспектах. Якісно тому, що спілкування із божественним – унікальне, а кількісно – що величезна інтенсивність переживань²⁴⁰. Одночасно ми не можемо говорити про містичні стани як про щось конкретне, бо містичні практики провокують різні стани, «починаючи від медитативних (спокійно-споглядальних. – П. Б.) до екстатичних»²⁴¹ (часто афективних. – П. Б.).

Радянські науковці, як і багато західних дослідників, намагалися містичні переживання ігнорувати або зводити до рівня психічних відхилень, що зовсім неправильно. «У нинішній тенденції зводити містичні переживання і духовне життя до культурно прийнятних квазіпсихотичних станів, до примітивного марновірства чітко видно серйозне нерозуміння їх справжньої природи»²⁴², – стверджує один із засновників школи трансперсональної психології С. Гроф. Ігнорування містичних переживань, на яких базувалася подальша догматична розбудова віровчень різних конфесій, фактично зводила вивчення релігії до дослідження «пержитків надбудови періоду існування досоціалістичного суспільства» чи культурних виявів, але аж ніяк не духовної сфери у вузькому значенні цього слова. Тому в нашому дослідженні ми намагалися уникнути цього негативу.

Містичні переживання православних були здебільшого спокійного характеру. Про це можна дізнатися в багатьох книгах, присвячених православним містикам чи тим, що належали до решти християнських та інших течій.

Ці переживання суттєво впливали на людей, що їх зазнали, і мали широкі параметри своїх виявів. Американський психолог А. Маслоу щодо впливу трансцендентних переживань зазначав: «У пік-переживанні (так він називав трансцендентні переживання) низка змін в увазі може призвести до нових знань... Це нове “знання” може бути зміною позиції чи ставлення, новою оцінкою реальності, баченням речей у новій перспективі, під іншим кутом зору»²⁴³. В. Худ у статті «Релігійна орієнтація і досвід трансцендентного» виділив такі критерії містичного досвіду: поетичність (зверненість до розуму), непогрішимість, святість, позитивність і парадоксальність. Л. Ківлев у статті «Елементи здорового релігійного життя» відносив сюди повагу до поглядів інших, установку на радість та любов, постійність, повноту та цілісність²⁴⁴. Отже, містичні переживання мали багато відтінків і дуже впливали на свідомість і поведінку людини. Глибоких містичних переживань зазнавала обмежена кількість людей і доволі рідко, тому не доцільно в нашому дослідженні зупинятися на них детально. Очевидно також і те, що частина людей, які їх мали, не вважали за необхідне про них повідомляти, щоб не виглядати психічно неврівноваженими в очах більшості. Ці слова стосуються не лише українського суспільства (чи загалом радянського), а й більшості світових спільнот досліджуваного періоду. Відомий американський і чехословацький психолог С. Гроф зазначає: «У Сполучених Штатах релігія офіційно визнана і захищена законом, і певні кола навіть сприяють її процвітанню. У кожному номері будь-якого мотелю лежить Біблія, політики в кожній своїй промові згадують Бога, колективна молитва навіть є частиною церемонії інавгурації президента. Однак у світлі матеріалістичної науки релігійні люди вважаються неосвіченими, такими, що страждають колективними помилковими поглядами, чи емоційно незрілими. А якщо якась людина, котра належить до нашої культури, досягне духовного переживання подібно до тих, що надихали всі світові релігії, то звичайний священнослужитель запросто пошле його до психіатра»²⁴⁵. Учений, отже, визнавав, що навіть у тих країнах, де офіційно релігія декларувалася як державна цінність, у повсякденному житті суспільства домінував матеріалістичний світогляд.

У 1940–80-х роках говорили також і про так званий «псевдорелігійний досвід». Завважмо, що об'єктивне визначення його доволі складне. Те, що в багатьох конфесіях вважалося неприпустимим із духовного погляду, в інших могло подаватися як духовний дар. Водночас слід зазначити, що

різкі відмінності спостерігаються не так за конфесійною ознакою, як за часом існування релігійної течії. Якщо взяти до уваги лише психічні аспекти проблеми, то, на наш погляд, відмінностей у псевдорелігійному досвіді між православною традицією та віддаленою від неї йогою значно менше, ніж між православ'ям та п'ятидесятництвом. Невелика тривалість існування релігійної традиції і, відповідно, низький ступінь громадської регуляції та водночас наявність у ній активних емоційних дій та психопрактик (які там називаються духовними) або довготривалі молитви, поєднані зі значним релігійним фанатизмом, були сприятливим фактором виникнення псевдодуховного досвіду. Переживання такого досвіду лідерами та активістами окремих громад могли задавати тон поведінки їхніх членів. Згадаймо події півторадесятирічної давності, пов'язані з «Білим братством».

У православ'ї окремі форми псевдорелігійного досвіду часто називалися «прелесть» (самоспокуса). У його основі часто лежало нагнітання емоцій. Серед віруючих, як зазначає релігієзнавець М. Гордієнко, були й особи, які перебували в стані релігійної екзальтації і навіть істерії – хворобливо-підвищеного збудження, яке виникало й зберігалось на релігійному ґрунті²⁴⁶. Багато пересічних мирян і навіть окремі священики сприймали таких людей як «вибраних Богом», а насправді вони перебували в стані релігійного психозу чи, за визначенням Церкви, прелесті. Церква відносила цей стан до гріхів, які корінилися не у відсутності віри, а в помилковому відчутті духовних дарів.

Сучасні духовнослужителі виділяють такі ознаки прелесті: «нав'язливе прагнення до святих і божественних» почуттів, відкритість і готовність бути «захопленим» духом, пошуки не Бога, а «духовних утіх», самооп'яніння, яке приймається за «стан благодаті», неймовірна легкість, із якою людина стає «споглядачем» чи «містиком», «містичні одкровення» і псевдодуховні стани²⁴⁷.

У книзі «Добротолюбие о молитве», написаній на основі кандидатської богословської дисертації (автор анонімний), вказується, що «буває в тих, хто стоячи на молитві і піднімаючи до неба руки, очами і розумом уявляє блага небесні, ікони, які опускаються, образ Спасителя, святих, мріє про чини Ангелів, їх обителі й розмірковує про Божественні Писання. І все це він робить під час молитви, примушуючи душу до любові Божої, ллючи інколи й сльози. Йому здається, що він отримує втіху від благодаті Божої. Якщо такий буде проводити життя в безмовності, то впаде в несамоовитість розуму. Якщо ж він і не дійде до такої крайності, то йому все ж неможливо здобути чесноти і безпристрасність. Деякі з таких впадають у біснування і в безумстві ходять у спокусі, бачачи світло тілесними очима, відчуваючи пахощі, чуючи голоси і бачачи “одкровення”»²⁴⁸.

Архимандрит Лазар писав: «Людина, яка перебуває в стані спокушення, вважає себе гідною і такою, що досягнула особливих плодів духовної досконалості, підтвердженням чого слугують усілякі “знамення”, тобто сни, голоси, видіння наяву»²⁴⁹. Ці слова відображали загальну думку отців православної традиції²⁵⁰.

У «Настольной книге священнослужителя» стверджувалося: «Людина, яка перебуває у стані спокушення, уявляє себе такою, що досягнула особливих здобутків духовної досконалості, підтвердженням чого слугують для неї всілякі знамення: сни, голоси, видіння наяву... Священику найчастіше доводиться мати справу з такими хворобливими явищами під час сповіді жінок, схильних до істерії»²⁵¹. На повідомлення про таких «богообраних» людей нерідко можна натрапити у звітах Ради в справах релігій та інших органів, які контролювали релігійну сферу. Інколи вони видавали себе за «юродивих». Приміром, у першій половині 1960-х Києвом ходив обвішаний іконами «юродивий» Василь, який вважав себе святим. Кілька разів він бив людей своєю палицею, однак через те, що його визнали психічно хворим, органи міліції відпускали його. Біля Володимирського собору в цей період гуртувалося ще декілька «юродивих»²⁵². У довідці уповноваженого Ради в справах РПЦ у Сталінській області К. Черноморченка від 18 листопада 1957 року згадувалася жінка, яка називала себе «земною божою матір'ю». І такі випадки були непоодинокі.

Найкритичніше з усіх релігійних течій до індивідуального релігійного досвіду ставилася РПЦ, не приймаючи різних психічних відчуттів, візійності як справжні релігійні переживання. Значно ліберальнішою була РКЦ. Серед протестантів, що належали до релігійних течій закритого типу, особливо п'ятидесятників, критична позиція виявлялася рідше, і часто звичайне нагнітання емоцій підносилося як «сходження Святого Духа». На це впливала самоізоляція багатьох протестантських громад у 1940–80-х роках внаслідок їх переслідування владою; будь-які вияви чогось незвичайного часто сприймалися як комунікація з Богом.

Галюцинації інколи могли бути нав'язані під час колективних зібрань, коли багато людей одночасно перебували в особливому психічному стані внаслідок здійснення різних екстатичних релігійних актів. Достатньо було лише натякнути, сказати слово тощо.

Колективні видіння могли провокувати й самі керівники громад, які пускали чутки про наближення страшного суду, другого пришествя Христа. Такі дії легко відстежуються за публікаціями у радянській періодиці. Багато з них були антирелігійного змісту, однак часто критика була далеко не тенденційною.

Низка випадків псевдорелігійного досвіду мали трагічне продовження. Старший пресвітер ЄХБ у Кам'янець-Подільській області В. Суханов повідомляв уповноваженого РСРК про епізод, що трапився у групі ЄХБ (вона складалася з осіб, які після приєднання до Союзу ЄХБ залишалися вірними п'ятидесятницькому віровченню) у с. Шабенці Орининського району 1953 року: «26/IV названа група п'ятидесятників (9 осіб. – П. Б.), очолювана Коритко Марією “пророчицею”, востаннє проводили нелегальне зібрання, на якому були присутні також дві жінки з “духовних”, прізвище й ім'я не встановлені, із с. Жердя Орининського району, які за натхненням духа п'ятидесятницького дуже ревно молилися незнайомою мовою, а також і Коритко молилася незнайомою мовою і вимовила “пророцтво”, ніби кожна присутня має відкрити свій гріх, має тривалий час постувати й молитися, а Господь вкаже, яку жертву кожен повинен принести за свій гріх.

30 квітня знову названа група п'ятидесятників була зібрана в будинку Коритко Марії, продовжуючи свої ревнування. Коритко Марія під час моління незнайомою мовою, надаючи їй тлумачення, оголосила, що вона, як їй це нібито було сказано духом, повинна принести в жертву за свій гріх ліву руку, і оголосила всім присутнім, що руку в неї має відрубати янгол в особі Дідік (іншого разу написано Ділік. – П. Б.) Юстинії, яка взяла сокиру і відрубала на лівій руці Коритко Марії чотири пальці. Коритко Марія закликала всіх присутніх молитися за зцілення її пальців, присутні продовжували молитися про зцілення пальців, але Коритко Марія оголосила всім, що зцілення не буде і молитви не почуті, адже і я засумнівалася, оголосила вона, а потім запросила всіх присутніх підійти до себе ближче і запропонувала пити кров, щоб не пропало жодної краплі крові, що й було зроблено всіма присутніми – попили кров, полизати своїми язиками кров на табуретці і на земляній підлозі, потім перев'язали руку з відрубаними пальцями. Коритко Марія разом із Пукас Феодосією лягли спати в домі Коритко, а інші всі розійшлися по домівках. А на ранок 1-го травня ц. р. прибули органи, і Коритко Марія і Дідік Юстина були арештовані, інші піддані були ретельному опитуванню про подробиці здійсненого факту»²⁵³. Можливо, пресвітер перебільшив деякі деталі, але саме орієнтуючись на такі випадки, у радянській періодиці писали про принесення в жертву людей «сектантами». У цьому контексті, як правило, згадувалися не «раціоналістичні» течії (баптисти, адвентисти сьомого дня, свідки Єгови), а «містичні» (п'ятидесятники), тобто ті, які практикували спеціальні психопрактики, зокрема й глосолалії.

Як бачимо, із псевдорелігійним досвідом частково були пов'язані і «пророцтва». Цікаво, що вони траплялися в середовищі різних конфесій, однак найбільше там, де пророцтвам приділяли максимум уваги.

Можливо, загальна кількість справжніх прозрінь тут теж була велика. Крім «пророцтв», викликаних псевдорелігійним досвідом, спостерігалися й обумовлені психічними причинами: підсвідомими прагнення та комплексами, бажанням виокремитися в середовищі віруючих, із метою маніпуляції тощо. Можна також припустити, що в низці «пророцтв» облудне інколи поєднувалося зі справжнім.

Деякі «пророцтва», які отримували «пророки» і «пророчиці», наводяться в матеріалах інформаційних звітів уповноважених Ради в справах релігійних культів та інших документах, що зберігаються в державних архівах. Так, помічник старшого пресвітера в Одеській області Крапивницький (течія ЄХБ, 20 вересня 1954 року) повідомляв про одне з таких видінь: «У моїй присутності в квартирі “пророчиці” Марії Ластовяк у Новокрасному (тоді Чорнянського району, пізніше Красноокнянського. – П. Б.), де були також Васюта Брижата з Чорної та сестра з Олексіївки, Марія Ластовяк розказувала видіння. Сиділа вона в ліжку після того, як “пророк” Лисичанський зцілив її, і ось сів на спинку її ліжка сатана, дивиться в очі її, і каже: “Ти мені належиш”. Тут же з’явився Янгол і став сатані говорити: “Навіщо ти до неї чіпляєшся, вона віруюча і тобі не належить”. І раптом з’явився інший Янгол, і сатана щез, і стала сильно плакати»²⁵⁴.

Інші кілька прикладів теж стосуються п’ятидесятницького середовища. «Апостол» Калініченко (60 років, житель Долгінцево Дніпропетровської області) завжди бачив «відкритим небо і Христа, що сидить на престолі. З неба він чув голос бога, який говорив, що працювати на виробництві – гріх...». «Пророчиця» А. Кожара (с. Нові Воробії Малинського району Житомирської області) часто повторювала приблизно таке: «...Ранкова зоря на небі щезла, і немає її, і благодать божа припинилась, і потрібно накладати триденний піст». Одна з очевидиць, М. Стройкова, зазначала: «Антося бачила видіння на небі: серп, кров і птьму...». Цю жінку А. Кожара хотіла «охрестити святим духом» і впродовж двох годин молилася над нею «іншомовою», примушуючи М. Стройкову повторювати слова:

«...Тринь, тринь,
Принь, тим тах,
Тим пуля...»²⁵⁵

Такі пророцтва радше висловлювали якісь підсвідомі прагнення віруючих, ніж були одкровеннями від Бога та передбачали майбутнє. У досліджуваній період пророцтва відігравали чималу роль у середовищі ПХ, покутників, де панували сильні есхатологічні настрої. Інколи траплялися такі випадки в середовищі вірних РПЦ. За приклад може стати

такий випадок: 29 вересня – 4 жовтня 1976 року в Ростові-на-Дону вдруге перебувала група найближчих прихильників «святійшої» Марфи Київської. Серед членів цієї групи були колгоспниці з колгоспу «Росія» Красногвардійського району Кримської області Болятишина Ольга і Марія (прізвище невідоме) та черниця Варвара з Києва. Група відкрито «демонструвала», як Ольга Болятишина отримує «одкровення» від Бога, Божої матері і святих угодників»²⁵⁶.

Черниця Варвара, яка була старшою в групі, в одному зі своїх виступів заявила: «Нас прислала сюди (тобто до Ростова) мучениця Параскева-п'ятниця. У своєму “одкровенні” вона повідомила Олечці, що в деяких місцях нашої країни пропадає духовенство православної церкви і патріарх Пімен про це нічого не знає. Вона просила Олечку, щоб ми терміново повідомили патріарха». Лист із цим повідомленням Патріарху було передано в Єлховському соборі у Москві в жовтні 1976 року. Черниця Варвара навіть «вказувала» місця зникнення священників, називала їхні імена і місце, де їх було закатовано. Вказувалося навіть, що найближчим часом будуть замучені 5 священників у Ростові, привезені з інших регіонів: 2 – з Білорусії, 1 – з Литви, 2 – з України»²⁵⁷.

В одній зі своїх проповідей черниця стверджувала: «Всі продукти отруюються – борошно, цукор, ковбаса, м'ясо – невиліковними хворобами. Всі ліки в аптеках отруєні для захворювання на рак. Тому вони по школах, кіно й на людях розповсюджують безбожжя і знищують віруючих повсюди»²⁵⁸. Слід, однак, зауважити, що ставлення до таких «пророцтв» із боку священства РПЦ переважно було негативним. Більшість священників заперечували їх істинність, вважаючи виявами «прелесті», хворої психіки тощо.

Інколи інформацію, що подавали як отриману від Бога, використовували, аби нав'язати свою думку іншим віруючим. Прихильник віровчення п'ятидесятників (християн віри євангельської – ХВЄ) Б. Зудерман у своїй книзі згадує, що йому довелося побувати в багатьох регіонах Радянського Союзу – Україні, Середній Азії, Білорусії, Прибалтиці, Москві, Сибіру, на Далекому Сході. У місті могло бути кілька вороже налаштованих одна проти одної громад. І скрізь він бачив велику кількість так званих пророків. Громада зі 100 осіб могла мати 10–20 пророків. В окремих громадах із 10–20 осіб ними могли бути всі. Більшість із них складали жінки середнього та похилого віку. Жінки в громадах ЄХБ не могли проповідувати, вчити («Жінки ваші у церквах нехай мовчать...» – 1 до коринф., 14, 34), та позаяк багато з них були достатньо енергійними, то реалізовували себе на ниві пророцтв»²⁵⁹. Б. Зудерман вказує, що в усвідомленому чи неусвідомленому бажанні підпорядковувати своєму впливу віруючих полягала одна із причин роз'єднання в громадах.

Пророчиці часто від імені Бога диктували громаді свою волю, вирішували внутрішні питання і навіть могли сприяти заміні керівника громади. Часто між керівниками (якщо вони мали достатньо сильний характер) і пророчицями відбувались злуки, і вони «разом здійснювали такі справи, які немислимі в нормальному людському суспільстві». Часто траплялися між ними й конфлікти; сильні керівники могли заборонити пророчицям виголошувати пророцтва, адже вони «ослабли духом», чи оголошувати пророцтва хибними²⁶⁰.

Автор зазначає: «Мені за 30 років не довелося побачити жодного служителя ХВС від диякона до єпископа, який для зміцнення свого авторитету не посилався б на пророцтва чи видіння, вигідні йому й зручні: “Всі поставлені Богом і всі отримали від нього інструкції – що говорити і як діяти”»²⁶¹. Хоча автор перебільшував факти видавання суб’єктивних бажань за пророцтва, однак безсумнівно, що нерідко ці бажання трактувалися як воля Бога.

Отже, релігійні почуття, настрої, релігійний досвід були важливою складовою релігійної свідомості віруючих у середині 1940-х – середині 80-х років. Релігійні почуття відображалися, зокрема, у ставленні до Бога, у страху перед ним та потойбічним життям, любов’ю до нього. Їх можна простежити у зверненні віруючих на різні релігійні об’єкти. Впродовж досліджуваного періоду деякі з них мали тенденцію до згасання. Дедалі менша частка осіб відчували страх перед Богом. На відміну від попередніх століть, коли це почуття було притаманне значній кількості людей різного віку, тепер воно більше спостерігалось у віруючих похилого віку.

Зниження вияву релігійних почуттів спостерігалось і в зменшенні емоційності у ставленні до таких важливих релігійних об’єктів як потойбічне життя. Внаслідок ослаблення віри в Бога люди дедалі рідше відчували до нього острах. Багато релігійних почуттів мали ментальне наповнення. Це, зокрема, стосується любові до Бога, яка в більшості віруючих містила доволі незначну емоційну складову. Та попри окремі секуляризаційні процеси у сфері релігійних почуттів, антирелігійна пропаганда в цій царині змогла домогтися небагато: емоції належали до тієї сфери, які важко було контролювати «згори».

Вагомою складовою релігійного життя 1940–80-х років були релігійні настрої. Найглибші з них – есхатологічні, особливо в середовищі свідків Єгови, адвентистів сьомого дня, п’ятидесятників, баптистів-ініціативників, віруючих, що належали до ПЦ, ПХ. Впродовж досліджуваного періоду в низці конфесій спостерігалися тенденції до їх ослаблення.

У досліджуваній період частина віруючих людей мали релігійний досвід, якому надзвичайно велику увагу приділяють дослідники історії релігії. Цьому сприяла загальна установка керівництва всіх релігійних

об'єднань на його набуття. Він мав різні форми і виражався в різних відчуттях єдності з Богом, наближення до нього тощо. На вияви релігійного досвіду, крім духовного зв'язку із надприродним, впливало й соціокультурне оточення, фізіологічні та психологічні чинники. Найвищою його формою був містичний досвід, притаманний небагатьом людям.

У 1940–80-х роках спостерігалися й випадки отримання псевдорелігійного досвіду. У православ'ї такі вияви більшістю духовенства кваліфікувалися як псевдорелігійні і часто називалися прелестю. Під цим розуміли не зв'язок із Богом, а стан свідомості та поведінки, зумовлений переважно впливом інших чинників (не лише негативно-духовних, а й фізіологічних, психологічних (штучне нагнітання емоцій) тощо). Псевдорелігійному досвіду сприяла й закритість багатьох нелегальних релігійних організацій, в яких незвичайне переживання часто сприймалося як божий дар, сходження Святого Духа тощо.

Розділ 2.

ОСОБЛИВОСТІ СПРИЙНЯТТЯ ЦЕРКОВНОГО ВІРОВЧЕННЯ ВІРУЮЧИМИ

§ 1. Уявлення віруючих про Бога

Перцепція церковного віровчення пов'язана з різними факторами та сторонами громадського життя: культурними, освітніми, станом моральності, соціально-економічними умовами тощо. Вірянин не лише сприймав те, що говорив священник чи що було написано в релігійній літературі – релігійні ідеї були предметом його власних почуттів та роздумів. Він інтерпретував їх залежно від ступеня віри, освіти, психологічних характеристик. Релігійні ідеї були маяком для віруючих не лише в релігійному житті, а й у повсякденному. К.-Г. Юнг писав: «...Людині обов'язково потрібні ідеї і переконання, які надають сенс її життю і дозволяють знайти своє місце у всесвіті. Вона подолає найнеймовірніші випробування, будучи переконаною в тому, заради чого вона це робить»²⁶². Релігійні ідеї, зокрема догмати, і надавали такий сенс. Але вони, як і інші ідеї, під впливом зовнішніх обставин могли втратити свій вплив на життя їхніх носіїв.

Слід зауважити, що розрив між віровченням та його сприйняттям серед пересічних віруючих не був лише наслідком антирелігійної політики радянської влади. Він існував ще в дореволюційний період і зумовлений, з одного боку, малоосвіченістю людей, з іншого – недостатньою просвітницькою роботою Церкви. У журналі «Руководство для сільських пасторей» (№ 11 за 1862 рік), що видавався при Київській семінарії, зазначалося: «Майже всі істини християнські, не вилучаючи навіть засадничих догматів, у нашому народі перекручуються своєрідним тлумаченням, марновірствами чи прямим нерозумінням»²⁶³. Митрополит Київський і Галицький Феогност на своїй хіротонії 1867 року казав: «Хто не бачить, що у нас всюди панує холодність до віри, незнання її істин, байдужість до справи спасіння, пристрасті до духу часу і суєтних звичаїв у миру»²⁶⁴.

Ця ситуація була характерна для всієї дореволюційної Росії. Священник К. Агеєв писав: «Навряд чи можна знайти сповідників іншої релігії, які б так погано – слово це недостатньо відображає мою думку – розуміли свою віру, як саме сини Православної Церкви»²⁶⁵. Єпископ Нікон у своїх «Розмышленнях єпископа возвратившагося изъ путешествія по епархии», вміщених в ультраправославному органі «Голос Церкви», говорив про зниження рівня духовного життя народу, відсутність навіть елементарної християнської просвіти. Релігійне невігластво народу доходило навіть до того, що, за словами владики, народ «не може відрізнити Трійці від Богородиці». Єпископ відзначав, що багато віруючих рідко відвідують храми у великі

свята, а в робочу пору взагалі не бувають на богослужіннях. Водночас народ сприймає за «свято» появу владики: «...Побачивши, як проїжджає Архирей, збігаються із найдальших куточків своїх полів на дорогу, покидавши свої роботи польові, забувши навіть свою втому, і як один опускаються на коліна, не переймаючись, що стоять у самому болоті. Багато плачуть, і навіть чоловіки; всі побожно і благоговійно хрестяться, коли отримують здалеку благословення»²⁶⁶.

Дописувач до «Церковно-православного вестника» під враженням від праці єпископа Нікона писав: «Релігійна розпад, релігійне здичавіння народу, з одного боку, і це стояння в болоті на колінах перед “проїжджим Архиреем” – з другого. Адже це велике “свято” в того самого народу, який не відрізняє Трійцю від Богородиці! О, болючі питання напрошуються самі собою. Чи справжня релігійність – це ледь не обожнювання Архирея»²⁶⁷. За радянських часів ситуація не змінилася. Хоча освіченість має зростає, та духовенство майже не проводило просвітницької роботи серед населення для ознайомлення людей з основами релігійних знань, оскільки вона заборонялася.

Подібне сприйняття віровчення також характерне для інших країн та історичних періодів, хоча і мало свої відмінності. Марк Блок у праці «Феодальне суспільство», характеризуючи релігійну свідомість тодішніх віруючих, писав: «Католицька меса правилася більш чи менш правильно, а іноді й зовсім неправильно – в усіх парафіях. “Послання для тих, котрі не вміють читати”, фрески та барельєфи на стінах головних храмів та їх капітелях давали зворушливі, але неточні уроки. Вірні, звичайно ж, мали всі або майже всі, досить загальні знання про ті християнські репрезентації минулого, теперішнього і майбутнього світу, які найдужче вражали уяву. Але, поруч із цим, їхнє релігійне життя підживлювалося безліччю вірувань та обрядів, які або були передані їм у спадок тисячолітньою традицією магічних ритуалів, або народжені десь у зовсім недавній час, у лоні цивілізації, досі одухотвореної великою міфічною творчою силою, і які здійснювали на офіційну доктрину постійний тиск. У грозових хмарах люди досі не переставали бачити пересування фантазмагоричних армій мерців, казала юрба, ні, то армії лукавих демонів, казали вчені, менше схильні заперечувати ці візії, аніж знаходити для них більш або менш ортодоксальне пояснення. На лоні природи люди відправляли незліченну кількість ритуалів, серед яких поезія донесла нам особливо багато відомостей про свято травневого дерева. Одне слово, ніколи теологія не була такою далекою від релігії колективної, справді відчуті й пережиті»²⁶⁸. Таке світосприйняття сягає своїм корінням у глибоку давнину.

Спробуємо простежити особливості сприйняття низки важливих віронавчальних ідей у 1940–80-х роках. Головними з них були насамперед ті, що стосувалися Бога. Твердження «визнання бога – головна ознака

релігійного світогляду»²⁶⁹ незаперечне для більшості дослідників релігійної проблематики. Уявлення окремих віруючих про Бога впливало на сприйняття інших догматично-канонічних уявлень, надаючи їм специфічного індивідуального забарвлення. Тому аналіз цих уявлень промовисто свідчить про якісні та кількісні ознаки їхньої релігійності. Досліджуючи релігійність населення другої половини 1940-х–1980-х років, ми також не могли цього уникнути.

Важлива ідея християнського богослов'я – вчення про Трійцю. За цим вченням, єдиний Бог існує в трьох іпостасях – Бога-Отця, Бога-Сина і Святого Духа. Цей догмат є елементом загальнохристиянського вчення Символу віри, що був прийнятий на Першому Вселенському (Нікейському) соборі 325 року, а на Константинопольському 381 року доповнений. У трьох іпостасях – Отця, Сина і Святого Духа, які в одній істоті рівні й нероздільні, Бог розглядається у православ'ї, католицизмі і в більшості протестантських течій, зокрема й євангельських християн-баптистів, реформатів, п'ятидесятників. В адвентистському віровченні, яке визнає єдність Бога в трьох особах, Ісус Христос виступає посередником «між Богом і його творінням», а Святий Дух трактується як заступник Христа на Землі, якого він залишив, «пішовши до Отця». Триєдність Бога відкидає лише догматика свідків Єгови і визнає за єдиного й істинного Бога Єгову. Згідно з єговістським віровченням, Ісус Христос не рівний Богові, а є лише його «сином і посланцем, вважається духовною істотою»²⁷⁰. Різні дрібні деталі в погляді на Трійцю були характерні для віровчення усіх християнських течій. Однак простим віруючим були притаманні уявлення про Трійцю, які не завжди збігалися з богословськими. Часто теїзм замінювався пантеїстичними й деїстичними уявленнями.

Найкраще дозволяють проаналізувати уявлення про Бога соціологічні опитування. Використання інших джерел зазвичай мало можуть прислужитися. Соціологічні опитування, за допомогою яких вивчали стан релігійної свідомості в СРСР, почали проводити лише з кінця 1950-х років. Хоча ми не маємо даних, що стосуються ранішого часу, тобто другої половини 1940-х – першої половини 1950-х років, та з певним застереженням соціологічні дані 1960-х можна застосувати й до більш раннього періоду. Процеси в релігійній свідомості (як і в ментальності народу загалом) відбуваються значно повільніше, ніж ті, що стосуються релігійної поведінки. До того ж дані соціологічних досліджень не є точними, а відображають лише процеси, які відбувалися в цій сфері.

Одне з перших досліджень, що стосуються уявлення про Бога в середовищі віруючих, провели співробітники кафедри наукового атеїзму КДУ ім. Т. Г. Шевченка на початку 1960-х років. Тоді було опитано 299 віруючих (зокрема 85 православних). Результати наведено в таблиці 2.1²⁷¹.

Таблиця 2.1

Уявлення про Бога	Загальна кількість	Вік			Освіта					Релігійна приналежність					Відвідування молитовних зібрань				Пропагування релігії	
		До 30 років	30–50 років	Більше 50 років	Неписьменні	Початкова	5–7 класів	8–10 класів	Вища	Батисти	П'ятидесятники	Свідки Єгови	Адвентисти	Православні	Постійно	Періодично	Не відвідує	Не встановлено	У родині	Поза родиною
Конкретно-чуттєве	45	5	11	29	9	26	7	3	–	8	3	–	12	22	17	9	7	2	14	7
Абстрактне	113	14	50	49	13	71	21	6	2	60	22	21	–	10	59	36	4	14	31	14
Змішане (невизначене)	96	4	33	59	15	57	20	4	–	37	7	7	9	36	32	42	14	8	17	4
Не отримано відповіді	45	4	24	17	5	30	8	2	–	17	6	4	1	17	17	22	4	2	6	2
Усього	299	27	118	154	42	184	56	15	2	122	38	32	22	85	125	119	29	26	68	27

Як видно з таблиці 2.1, конкретні, антропоморфні уявлення про Бога були притаманні 45 особам (зокрема 22 православним), абстрактні – 113 (10 православним), не визначені (змішані) – 96 (36 православних) і не отримано відповіді від 45 (17 православних). Дані цього опитування свідчили, що до антропоморфних поглядів найбільше тяжіли православні. Чітко про це заявили більше чверті з них, і ще більше третини не визначилися із відповіддю. І лише трохи більше 1/8 православних повідомили про свої абстрактні уявлення про Бога. Протестанти віддали перевагу відповідям, які стосувалися абстрактних уявлень.

Здійснювались опитування, які охоплювали і більшу кількість людей. Зокрема, Інститут філософії АН УРСР у 1960-х роках проводив соціологічні дослідження серед 1759 осіб (див. таблицю 2.2)²⁷².

Таблиця 2.2

Уявлення про Бога	Православні	Баптисти	Свідки Єгови	Адвентисти	П'ятидесятники	Усього
Кількість опитаних	6867	3308	1174	3326	84	1759
Бог – людиноподібна істота	1162	444	221	112	14	253
Бог – всюдисущий дух	2230	1165	775	1178	39	687
Бог – природа, закони природи, Всесвіт, природна сила	334	224	228	224	13	123
Бог – лише першооснова, першоджерело	110	88	55	111	1	35
Бог – мораль (любов, совість, добро, істина)	115	227	33	553	1	104
Непевна відповідь	1102	113	117	118	9	159
Немає уявлення	2212	118	77	114	5	256
Не відповіли	1102	88	118	111	2	141

За даними таблиці 2.2, виразний антропоморфізм був притаманний поглядам лише 253 віруючих із 1759, тобто 14,3% опитаних. Православні більше тяжіли до антропоморфних поглядів, ніж протестанти. Відповідь «Бог – людиноподібна істота» обрали близько 18% з них і понад чверть обрали відповідь «Бог – всюдисущий дух». Серед протестантів найменша частка віруючих, які продемонстрували антропоморфні погляди, була в

адвентистів – 12 із 326. З усіх опитаних 139 осіб виявили дійстичне розуміння Бога, а уявлення абстрактного Бога-духа притаманне було 687 особам із 1759 опитаних, тобто 39,1%. Близько половини опитаних протестантів уявляли Бога як всюдисущого духа.

Згадані вище опитування, хоча й охоплювали віруючих різних конфесій, але не робили диференціації самих віруючих, а проте серед них, залежно від приналежності до тієї чи тієї умовної групи (які визначали ступінь релігійності), були значні відмінності. Не робилося також спроби виявити, як опитувана людина уявляла Бога раніше, що важливо для вивчення процесів, які характеризують зміну цих уявлень. Це було реалізовано пізніше, зокрема під час опитувань на Івано-Франківщині (1970 року). Результати наведено в таблиці 2.3²⁷³.

Таблиця 2.3

Зміст відповідей	Групи опитаних			
	Віруючі		Особи, які вагалися	
	Раніше	На момент опитування	Раніше	На момент опитування
Єдиний у трьох особах	39,9	38,6	15,2	11,2
В образі людини	15,7	15,4	15,2	13,7
Всюдисущий дух	17,8	18,5	11,6	10,8
Надприродна сила – Всесвіт, природа, закони природи	9,8	9,7	13,3	13,5
Бог – мораль, любов, совість, добро, істина	4,6	4,9	4,0	3,3
Ніяк не уявляють	11,8	12,7	38,5	46,2
Не вказали	0,3	0,3	1,2	1,3

Як показало це опитування, серед тих, що вагалися між вірою в Бога та невір'ям, частка осіб, які уявляли Бога як єдиного в трьох іпостасях, була більш ніж удвічі меншою, аніж серед віруючих. У 1,5–2 рази був менший відсоток осіб, які вірили в Бога як всюдисущого духа. Проте частка осіб із притаманними їм антропоморфними поглядами була майже однаковою. Своєю чергою серед тих, що вагалися, був більший відсоток осіб із пантеїстичними поглядами і людей, які взагалі нічого не могли сказати стосовно своїх уявлень про Бога. Останніх нараховувалося в три-чотири рази більше, ніж серед віруючих.

Традиційних уявлень про Бога дотримувалися 38,6% опитаних і 11,2% осіб, які вагалися між вірою та невір'ям. Схоже розуміння Бога було притаманне людям переважно старшого покоління. Для молодших поколінь характерне розкладання образу Бога на окремі іпостасі. Так, віруючі до 30 років уявляли собі Бога в образі людини – 23%, як духовну істоту – 41,7%, інше – 35,3%²⁷⁴.

Для виявлення змін у релігійній свідомості щодо уявлень про Бога нас цікавитимуть дослідження, які проводилися наприкінці досліджуваного періоду, тобто в 1980-х роках. Соціологічне опитування відділу наукового атеїзму Інституту філософії АН УРСР 1983 року на Івано-Франківщині (віруючих запитували: «Якщо ви вірите в Бога, то як його уявляєте?») дало результати, зафіксовані в таблиці 2.4²⁷⁵.

Таблиця 2.4

Варіанти відповідей	Ті, що вагалися між вірою в Бога та невір'ям		Ті, що вважали себе віруючими	
	Кількість відповідей	У %	Кількість відповідей	У %
Ніяк не уявляю	236	41,6	270	4,4
Єдиний у трьох особах	36	6,3	577	30,9
В образі людини	54	9,6	212	11,4
Лише дух	35	6,2	310	16,6
Якась надприродна невидима сила	169	29,0	298	15,9
Бог – мораль і любов, совість, добро, істина тощо	20	3,6	109	5,8
Бог – природа, світ	15	2,8	81	4,4
Інші уявлення	4	0,9	12	0,6
Усього	569	100	1869	100

Це опитування підтвердило багато даних, отриманих на Івано-Франківщині 1970 року. Залишилося таке ж співвідношення між віруючими й тими, що вагалися, з-поміж осіб, які не могли визначити своє уявлення (з-поміж тих, що вагалися, утричі менший відсоток). Майже не змінилася пропорція щодо антропоморфних поглядів (із невеликим збільшенням серед віруючих). Проте частка тих, що вагалися й уявляли Бога як єдиного в трьох особах, зменшилася.

Близькими до результатів дослідження 1983 року є дані, що їх отримали наприкінці 1970-х років львівські дослідники. За цими даними, серед віруючих, які ніяк не уявляють Бога, – 12%, як надприродну невидиму

силу – 13%, єдиного в трьох особах – 30,1%, в образі людини – 12%, як мораль, совість, любов, добро тощо – 18%²⁷⁶. Проведене 1970 року на Івано-Франківщині опитування також показало, що теїзм суттєво поступився своїми позиціями пантеїзму й деїзму²⁷⁷. Д. Бондаренко в монографії «Сучасне православ'я: тенденції еволюції» (1989) зазначав, що з 867 опитаних віруючих лише 162 особи уявляли Бога людиноподібною істотою²⁷⁸. Загальна кількість отриманих відповідей часто перевищувала в багатьох дослідженнях кількість опитаних віруючих, тому що деякі з них наводили кілька аргументів.

Православні віруючі, що дотримувалися антропоморфічних поглядів, були переважно особами похилого віку, чия віра була радше даниною традиції. Їхні уявлення про Бога склалися в дитинстві під впливом іконопису та релігійного фольклору і, як правило, не переглядалися із віком. Серед членів протестантських груп антропоморфні погляди були притаманні здебільшого колишнім православним, римо-католикам та греко-католикам²⁷⁹, тобто особам, вихованим у середовищі, де ці погляди були поширені.

Щоб краще зрозуміти релігійну свідомість віруючих, зупинімося детальніше на їхніх відповідях і проаналізуємо умовні групи віруючих, сформовані згідно з цими відповідями. Представники першої групи уявляли Бога у вигляді когось конкретного. Переважно це був образ досконалої людини. Антропоморфному уявленню про Бога сприяло великою мірою вчення про Ісуса Христа як боголюдину, рядки з Біблії про те, що Бог створив людину за своїм образом і подобою. Спираючись на учення про Ісуса Христа як боголюдину, багато віруючих уявляли Бога не у вигляді якоїсь істоти, а в конкретному образі євангельського Христа. «Ісус Христос, – відзначав В. Танчер, – це і є бог», – так відповідають вони (тобто опитувані віруючі. – прим. авт.) на поставлене запитання²⁸⁰. Віруючий Д. О. про Бога казав: «Бог – людина, спаситель, хто в нього вірить, тому він допомагає»²⁸¹.

Християнське вчення, за яким культ Бога в образі людини (Ісуса Христа) існував поряд із культом невидимого духа, було прийнятне для різних верств – від простої людини до богослова чи містика. Церква пропагувала двояке уявлення про Бога впродовж віків, однак внаслідок нерозвинутості абстрактного мислення широкі маси віруючих не могли сприйняти абстрактну змішану ідею і залишали у своїй свідомості бачення Бога як людини. До того ж слід додати, що антропоморфне уявлення віруючих про Бога не було однаковим. Століттями панували уявлення про Бога як особу, наділену рисами царя, князя; ототожнювався він також із мудрецем. Однак у досліджуваній період ікони з таким зображенням траплялися рідше.

Частина віруючих намагалася уникнути бачення специфічних рис образів Бога-Отця і Христа на користь уявлення про боголюдину взагалі: «Бог створив людину за образом і подобою своєю. Але всі люди різні, і більшість їх аж ніяк не подібні ні на Саваофа, ні на Христа»²⁸².

Схильність до антропоморфного бачення залежала не лише від освіти чи конфесійної приналежності, а й від віку. Серед віруючих дітей антропоморфні уявлення були більш поширені, ніж серед дорослих. М. Калашников зазначав: «Спостереження показують, що діти в дошкільному віці, а інколи і в молодшому шкільному віці дуже легко засвоюють антропоморфні уявлення. Будь-яке явище природи, будь-який предмет, зміни яких фіксуються органами чуттів, в їх уявленні швидко набувають тих чи тих атрибутів людини»²⁸³. Це відбувалося тому, що дітям притаманне образне мислення. Такі ж особливості сприйняття були характерні й для осіб із нерозвинутим абстрактним мисленням.

Нечисленність віруючих із антропоморфними уявленнями, на думку І. Акінчіца, свідчила не лише про розрив із релігійним світорозумінням, а й про відмирання найбільш архаїчних уявлень у релігійній свідомості, які поступалися витонченішим²⁸⁴. Із цим, очевидно, варто погодитися.

З-поміж віруючих, які уявляли Бога як антропоморфну істоту, можна виділити підгрупу, яка вважала, що Бог перебуває на небі. На думку віруючої Л. М., «Бог подібний до старого сивого діда з довгим волоссям, як у попів, із великим обличчям, широким носом і з сірими очима. Живе він у хмарах, так що видно тільки голову, плечі і руки»²⁸⁵. Багато із цих віруючих не вірили в реальність космічних польотів і вірогідність того, що «грішна» людина може ступити на небесне тіло. Один із керівників релігійної організації адвентистів сьомого дня заявив: «Якщо людина полетить на Місяць, я першим відмовлюся вірити в бога і своїх віруючих до цього закличу»²⁸⁶. У відсотковому співвідношенні частка таких поглядів упродовж 1940–80-х років ставала дедалі меншою.

Водночас багатьом віруючим була притаманна віра в абстрактного Бога. Вони вважали, що його не можна побачити тому, що він всюдисущий, всепроникний, все знає, є духом: «Бог є дух, котрий не має людського образу і не має форми» (віруюча М. П., с. Шпилі Київської області); «бог – це дух святий, він існує всюди, всепроникаючий, його уявити не можна»²⁸⁷; «бог – це дух святий, його ніхто не бачить. Він скрізь з кожним, хто йому молиться»; «бог всюдисущий, всевідаючий, безначальний і безкінечний»; «бог – це дух вічний, незмінний, який все бачить» і т. ін.²⁸⁸

Спостерігалася тенденція змішувати абстрактні й конкретні уявлення. Пенсіонерка Н. С. про Бога повідомляла наступне: «Бог – це дух святий. Він творець, завжди присутній незримо між нами. Бог приходиться до людей, коли вони сплять після трудів тяжких і недоумлює їх на все святе і

гоже. Я дівчиною бачила його. Дух святий вночі спускався до мене голубом і казав: “Іди, Насте, тільки за Левка – будеш щасливою”²⁸⁹. Хоча з перших слів може здатися, що образ Бога у свідомості Н. С. мав високий ступінь узагальненості, однак наступні слова показали наявність уособлених ознак, конкретно-чуттєвого та образного змісту. Дух не лише говорив, а й набирив форми голуба.

Віруюча О. К. заявляла: «Бог невидимий. Колись він ходив по землі і змінював своє обличчя, а потім злетів у небо, щоб його ніхто не бачив». Віруюча Г. Б. зазначала: «Бог – це невідома сила, яку ми не бачимо і не відчуваємо. Це дух. Колись, коли люди не були ще такими грішними, як тепер, то бачили бога. Він у вигляді вчителя ходив по землі. А тепер вже з’явиться на суд людей у вигляді вогню. Бог – це та сама природа». Віруюча Н. П. вважала: «Бог, як дух святий, невидимий. Прості смертні недостойні бачити його. Колись він захотів прийти на землю і переродився у Христа. Потім зійшов на небо»²⁹⁰. Отже, бачимо, що ці уявлення схематичні. Поряд із такими загальними й нечіткими образами як дух, невидимий, сила, наявні численні чуттєві ознаки: «ходив по землі», «змінював обличчя», «бачили бога», «бог – вчитель», «бог – вогонь» тощо. «Коли ми споглядаємо дух у його архетипічній формі, – відзначав К.-Г. Юнг, – яким він постає перед нами в казках і снах, то виходить образ, який різко відрізняється від свідомої ідеї духа, розколотої на багато значень»²⁹¹. Очевидно, що така специфіка теж має враховуватися.

Згідно з даними, наведеними в праці «Современный верующий», категорія осіб, які вірили в абстрактного Бога, у 1960-х роках складала близько 12% від загальної кількості опитаних православних²⁹². Однак слід зауважити, що це опитування здійснювалося в сільській місцевості. У містах, де освітній рівень був вищий, частка абстрактних уявлень теж була вищою. Дослідження в РРФСР, яке включало як сільських, так і міських жителів, дало вже іншу цифру – 23%²⁹³. Схожі дані показали і згадувані вище опитування, які здійснив Інститут філософії АН УРСР (1759 віруючих, із них 867 православних).

У досліджуваній період чимало богословів та лідерів різних течій, намагаючись виглядати сучасними і «йти в ногу» із розвитком науки, стверджували, що абстрактні погляди є тотожними офіційним уявленням про Бога різних християнських конфесій. Один із керівників Всесоюзної ради євангельських християн-баптистів О. Карєв зазначав: «...У Бозі немає нічого матеріального, нічого тілесного: він є винятково духовною істотою. Як дух, бог невидимий для людських очей, нечутний для людських вух і невідчутний для людських рук. Як дух, бог всюдисущий; він не зв’язаний ніяким місцем, ніяким простором, ніяким часом. Бог є всюди»²⁹⁴.

Найбільше віру в абстрактного Бога поділяли представники протестантських конфесій. Серед православних їх було значно менше. Це пояснювалося глибоко вкоріненими традиційними уявленнями. Хоча ідея абстрактного Бога і побутувала в богословських трактатах, серед простого народу насаджувалася віра в конкретного антропоморфного Бога. Ідея абстрактного Бога почала поширюватися в Росії з середини XIX століття, коли православна церква намагалася боротися проти філософського вільнодумства і релігійного скептицизму. Проте образ абстрактного Бога так і не вкорінився серед багатьох православних. Цьому перешкодив усталений антропоморфний образ Ісуса Христа. І лише в XX ст. серед пересічних православних віруючих починає різко зростати частка осіб із абстрактними уявленнями про Бога.

Загалом можна говорити, що процес зміни уявлень про Бога у свідомості віруючих у досліджуваній період відбувався шляхом звільнення цих уявлень від конкретних людських рис. Водночас збільшувалася частка віруючих із пантеїстичними уявленнями, однак осіб, які сповідували чистий пантеїзм, було небагато. Релігієзнавець Р. Лопаткін зазначав, що «поняття “всюдисущий бог” – ще не пантеїзм, але місток до пантеїзму»²⁹⁵. Хоча організатори опитування отримували такі відповіді: «Бог перебуває всюди. Від нього не можна нікуди сховатися, немає місця, де бога не було б»; «у бога немає конкретного місця існування, він усюди»; «закономірності всесвіту – прояв волі божої», – та свідомих цілісних уявлень, які суперечили християнському монотеїзму, не траплялося²⁹⁶ або траплялися рідко.

Р. Лопаткін вважав, що ідея абстрактного Бога шириться не лише і не так завдяки церковним проповідям, як завдяки критиці ідеї антропоморфного Бога, поширенню освіти та культури, розвитку здатності абстрактно мислити. Зміна акцентів із боку Церкви була кроком, який був покликаний зробити цю ідею більш прийнятною для освічених людей²⁹⁷.

Впливала ідея Бога як духа й на ідею Бога як абстрактної людини. Окремі віруючі заявляли: «Бог у образі людини сидить на небесах, все бачить і чує, всюдисущий». Такий погляд притаманний найбільше людям із невисоким освітнім рівнем.

Переживала певну еволюцію ідея творця й у напрямку дійстичних уявлень. Для окремих віруючих Бог був тільки першопричиною: він лише створив світ, від нього «все почалося», однак потім не втручався у його життя. Цікаво, що погляди окремих дослідників щодо міри поширення дійстичних уявлень інколи значно різнилися. Приміром, на думку О. Онищенко, ототожнення Бога у свідомості тодішніх віруючих із моральними категоріями відноситься до елементів деїзму. Р. Лопаткін вважав інакше: «...Віруючий, для якого бог – любов, совість, справедливість, глибоко переконаний у своєму повсякденному спілкуванні з богом, він упевнений,

що бог поступово впливає на його життя, бачить і оцінює його вчинки. Для такого віруючого культ, молитва, покладання на Бога – невід’ємна частина його релігійних уявлень. Зі своїм поняттям про всюдисущого, всевидячого, але безликого Бога він швидше наближається до пантеїстичних поглядів»²⁹⁸. Останнє твердження, на наш погляд, ближче до пересічних віруючих. Твердження О. Онищенко можна застосувати лише до окремих людей із розвинутим мисленням, хоча автор і намагався розширити межі поширення таких ідей. У середині 1960-х років він писав: «Свого часу деїзм був надбанням вузького кола філософів і природознавців, які піддали сумнівам істинність традиційного релігійного світогляду і, обмежуючи поняття бога ідеєю першопоштовху чи мораллю, намагалися розширити сферу науки. Нині ж дійстичні уявлення як натуралістичного (бог – першооснова, першопоштовх), так і етичного (бог – мораль) характеру поширюються і серед пересічних віруючих, що можна розглядати, з одного боку, як вияв загальної кризи релігійної ідеології, а з іншого, як доказ підвищення загального інтелектуального рівня самих віруючих»²⁹⁹. Він вважав, що моралізація бога є провідним елементом серед інших дійстичних поглядів тодішніх віруючих³⁰⁰.

Прикметно, що дійстичні погляди в цей період мали тенденцію до тісних контактів із пантеїстичними. «Дейстичні й пантеїстичні погляди взаємно переплітаються, хоч і мають свої специфічні властивості»³⁰¹, – зауважував В. Устиненко.

Загалом дійстичні уявлення, попри розвиток у досліджуваний період, мали певні обмеження в поширенні. Д. Угринович зазначав, що деїзм не може стати масовою релігією, тому що він розглядає Бога «по-філософськи» – лише як вище духовне начало, що є творцем світу, однак не втручається в його розвиток. Маса ж можуть вірити в такого Бога, який здатний допомогти їм задовольнити їхні прохання, бажання та прагнення. Д. Угринович іде навіть далі і вважає, що коли Бог уявляється, мислиться поза практичними стосунками із людиною, суспільством, народом, то такі уявлення є не релігійними, а такими, що стосуються ідеалістичної філософії³⁰². На наш погляд, це твердження перебільшене, хоча сама думка цікава.

Існувала також група віруючих, для яких абстрактні та конкретні уявлення про Бога були змішані, відтак люди не могли чітко визначитися, в якого Бога вони вірять. Багато віруючих із цієї групи, не знаходячи для себе пояснення, взагалі не давали конкретної відповіді. Їм були притаманні такі висловлювання: «Впевнений, що бог є, а який він – не знаю»; «не мені судити про це»; «мені на мою старість знати не треба»; «я ніяк собі бога не уявляю, але не думаю, що його немає»; «тільки вірю розповідям, а бога собі не уявляю»; «хто його знає, яким він може бути»;

«не можу собі бога уявити. Кажуть, що він – дух, і я так кажу»³⁰³. Подружжя баптистів Т. (обом понад 70 років) спершу відповіли, посилаючись на Біблію, що Бог «має образ людини», а потім заперечили це й сказали, що Бог «має бути чистим духом», і теж послалися на Біблію³⁰⁴. Невизначені уявлення про Бога мали й окремі священнослужителі. Приміром, православний священик Лисенко (62 роки) у розмові з атеїстами сказав: «Відчуваю, що бог є, а який він – не знаю, його ніхто не бачив. Довести, що він існує не беруся»³⁰⁵.

Проведені кафедрою історії і теорії атеїзму КДУ ім. Т. Г. Шевченка дослідження виявили, що серед православних близько 40% віруючих мають змішані уявлення про Бога. Однак у дослідженні до цієї групи було віднесено не лише віруючих, які мали уявлення про Бога як про особистість і духа одночасно, а й тих, що казали: «якась божа сила», «щось вище від людини», «щось, що всім керує», «якийсь дух», – а також тих, що не мали певних уявлень. Це було недопустимо, і такий підхід призвів до необґрунтованих висновків. У своїй статті В. Танчер та Є. Дулуман заявляли: «Така розпливчастість і невизначеність релігійних уявлень свідчить, на наш погляд, про вплив на світогляд віруючих атеїстичних ідей, що ще не призвів до повного витіснення релігійних поглядів, однак уже порушив їх стрункність та цілісність. В існуванні таких непевних і невизначених переконань можна також вбачати факт послаблення впливу на віруючих ідеології наявних релігійних організацій»³⁰⁶.

Однак ми не цілком погоджуємося із цим твердженням. Воно великою мірою однобоке. Р. Лопаткін зазначав із цього приводу: «Цілісність і стрункність християнської ідеї Бога якраз і виявляється у поєднанні уявлення про Бога-особистість і Бога-духа. Не змішування, а навпаки, розділення їх свідчить про розкладання християнської ідеї бога, про відступ від догмату, що колись вважалося ерессю і каралося відлученням від церкви»³⁰⁷. На думку зарубіжного антрополога Мішеля Парка, чистий монотеїзм – рідкісне явище. Наприклад, хоча християнство має єдиного всемогутнього Бога, та цей Бог уміщує в собі три особи, які мають окремі назви (Бог-Отець, Бог-Син, Святий Дух)³⁰⁸.

Слід зауважити, що тих, хто заявляв, ніби не має уявлень чи відповідав невизначено, не можна відносити до категорії маловіруючих чи мало-знайомих із релігійним віровченням. Для частини з них уявлення про Бога належало до сфери інтимного і глибоко зачіпало їхні почуття. Інші відповіді свідчать, що окремі з них регулярно відвідували церкву, читали релігійну літературу і виконували християнські обряди. До цієї категорії можна віднести також індивідуальних до релігії людей, які хоч і заявляли про свою віру, проте ніколи над релігійними питаннями не замислювалися, а тому і не мали релігійних уявлень³⁰⁹.

Навіть серед тієї частини населення, що відкидала релігійний культ і церковні догмати, було чимало людей, які визнавали існування Бога. Приміром, один із таких, Л. І., стверджував, що Бог – «це сила, що керує його життям, це вічний дух, нематеріальною клітиною (молекулою) якого є люди»³¹⁰. Ідея Бога завжди була довговічнішою за церковні догмати та культу.

У релігійній свідомості окремих людей вона зазнавала й індивідуальних доповнень. Прикладом індивідуального бачення Бога може служити уривок з оповідання В. Беднова «Син»: «Злого бога, що без потреби випробовує людей, Наталя Петрівна прийняти ніяк не могла, а взагалі без віри жити їй було незвично, і поступово вигадала вона собі іншого бога. Бог Наталі Петрівни був добрий і війни не хотів, і Мітю не вбивав, і нікого не випробовував. Він хотів усім лише добра, але від старості й надмірного тягаря свого завдання зовсім заплутався, і вийшло в нього не те, чого він домагався... Загалом бог Наталі Петрівни створив світ, запустив його, а тепер і сам не може дати ладу непутящому своєму творінню. Та й помічники його – ангели з архангелами, – по всьому видно, всієї правди йому не кажуть... Допомоги вона вже не чекала, а до церкви все-таки ходила»³¹¹.

Власне бачення Бога й погане знання церковного віровчення дозволяло православним робити такі припущення: «Свята трійця – це святий дух, Ісус Христос і богородиця діва Марія. Глава трійці – святий дух-отець»³¹² і схожі, які неодноразово вже в кінці ХХ – на початку ХХІ ст. чув і автор цієї праці. Звісно, такі твердження суперечили християнському віровченню.

На особливу увагу заслуговують члени тих християнських течій, віровчення яких певною мірою відходило від догматично-канонічних норм, поширених у більшості християнських конфесій. До них, зокрема, належать свідки Єгови і, меншою мірою, адвентисти сьомого дня. Опитування свідків Єгови (у 1960-х роках) показало: 70% опитаних вважали, що Єгова – дух, 8,8% – мораль, совість, добро; 3,9% – першооснова всього; 2,3% – невідома сила; 1,8% – людина; 12,7% зазначили, що не знають³¹³. Антропоморфні уявлення мали переважно ті люди, які раніше належали до православ'я чи католицизму³¹⁴. Майже цілковита відсутність антропоморфних уявлень про Бога серед свідків Єгови викликана тим, що в їхньому вченні відсутня догматична ідея про Ісуса Христа як боголюдину, і тим, що воно заперечувало антропоморфізм Бога.

Неоднозначні підходи властиві й адвентистам сьомого дня. У 1960–70-х роках адвентистська ідеологія трактувала Бога як безликого духа. Згідно із цим тлумаченням, «світ перебуває в Бозі, а Бог у світі». Відповідне світосприйняття було поширене серед багатьох адвентистів. Із 326 опитаних 178 осіб (54,6%) зазначили, що «бог – всюдисущий дух» і лише 12 (0,3%)

вважали, що «бог – людиноподібна істота». Загалом же існувало 6 типів різних суджень про Бога. 14 віруючих навіть не могли уявити, що таке Бог, а 24 опитаних (0,7%) відповіли, що «Бог – природа, закони природи, світ, природна сила»³¹⁵. Проте в 80-х роках серед адвентистів сьомого дня стають більш поширеними уявлення про Бога як про особу. На 53-й сесії Генеральної конференції (1980 рік) було затверджено «Віровчення християн-адвентистів сьомого дня (основні положення)», у зв'язку із чим зазначалося: «Бог єдиний. Отець, Син і Святий Дух – єдність трьох взаємовічних осіб. Бог безсмертний, всемогутній, над усе й всюдисущий»³¹⁶. Раніше поширені серед адвентистів абстрактні ідеї зазнавали критики. У «Настільному календарі служителя церкви християн-адвентистів сьомого дня» один із адвентистських ідеологів Р. Волковинський писав: «Якби Бог був безособовим, то люди, будучи особистостями, не могли б мати справжньої духовної спорідненості з ним, та й осягнення його і спілкування з ним було б неможливим». Абстрактні й пантеїстичні уявлення, за якими Бог розглядався «розмитим, розчиненим у природі», він трактував як неповноцінні³¹⁷. Така зміна офіційних поглядів на ідею Бога вплинула на уявлення пересічних членів течії адвентистів сьомого дня.

Згадувані вище опитування не охоплювали багатьох представників інших конфесій, поширених в УРСР, зокрема римо-католиків, старообрядців, істинно-православних християн та інших. Тому щоб мати певне уявлення про їхні погляди, скористаємося даними опитувань у РРФСР та Білорусії, де відбувалися подібні процеси, хоча з певними застереженнями (вплив українського соціуму тощо). Наприкінці 1970-х – на початку 1980-х років лише 16% римо-католиків Білорусії уявляли Бога в образі людини, близько 35% вважали Бога духом, розлитим у природі (деякі з них уявляли Бога як дух і як силу водночас), близько 20% ототожнювали його з невизначеною і непізнанною природною силою, 30% не мали чітких уявлень або вагалися у відповіді. Спостерігався і поступовий відхід від антропоморфізму: «Раніше уявляв собі бога як людину, а тепер думаю, що це – якась сила»³¹⁸. Загалом антропоморфні уявлення про Бога серед римо-католиків поступово замінювалися абстрактними.

З-поміж старообрядців частка людей, які дотримувалися антропоморфних, конкретних образних уявлень про Бога, була вищою, ніж серед православних, що належали до РПЦ (вислів «як на іконі написано»³¹⁹). Навіть вимога носити бороду та вуса раніше мотивувалася тим, що людина створена за образом і подобою Бога. Однак за радянських часів кількість тих, хто не поділяв такі погляди, збільшувалася.

Уявлення про Бога як про всюдисущого духа домінували серед тих старообрядців, які намагалися узгодити свої релігійні погляди із досягненнями матеріалістичної науки. Керівництво окремих старообрядницьких

громад пропагувало ідею Бога як всюдисущого духа, щоб зробити її менш доступною для атеїстичної критики. Проте таке сприйняття не надто ширилося серед старообрядців: у різних регіонах СРСР воно становило (за даними, наведеними у праці В. Миловидова) лише близько 14–18%, змішані уявлення – 11–16%, кількість тих, що дали непевні відповіді – від 12% до 53% у різних регіонах³²⁰.

Релігієзнавець Ю. Гагарін зазначає, що абстрактні уявлення про Бога були притаманні 17,8% старообрядців із 730 опитаних (дослідження, здійснене протягом 1968–1972 років). Близько 20% опитаних старообрядців уявляли собі Бога в конкретних образах, зазвичай асоційованих із людиною. Це було результатом впливу біблійних тверджень про створення людини за образом і подобою Бога. 15,4% старообрядців мали змішане уявлення, наділяючи Бога й ознаками всюдисущого духа, й ознаками конкретної особистості. Такі уявлення були сформовані під впливом християнських уявлень про Святу Трійцю. 24% старообрядців не дали чіткої відповіді. Вони зазвичай казали: «Нам про бога знати не годиться. Віримо, що є, а сказати не можемо». 18,2% взагалі ухилилися від відповіді³²¹. Багато віруючих відмовлялися говорити на цю тему не тому, що не знали, що сказати, а радше через те, що для них це було занадто інтимне питання, яке не потребує обговорення, ба більше – деякі сприймали такі бесіди як гріховні. Проте вплив дійсності позначився й на уявленнях старообрядців. У деяких віруючих абстрактні уявлення доходили до того, що Божественна Трійця, зокрема й Святий Дух, заперечувалися на користь пантеїстичних ідей. Бога такі люди уявляли не духом, а надприродною силою, розчиненою у природі. Цю думку один старообрядець висловив так: «Бог – це не Ісус Христос і не дух святий. Він, як повітря, всюди. Душа людини – це також частка єдиного бога. І якщо люди різні бувають, хоча в кожній людині одне і те саме божественне начало закладене, від плоті залежить»³²².

Однак такі уявлення серед старообрядців були не надто поширені, а переважно були притаманні людям із високим рівнем освіти. Ці віруючі відносили себе до старообрядців за традицією, їх зовсім не хвилювало, наприклад, питання про двоперсне чи триперсне хресне знамення, такі важливі для старообрядництва. Відтак дослідникові визначати таких людей як старообрядців, хоча вони себе так ідентифікували, дуже важко.

Старообрядці сприймали Бога здебільшого як караюче начало («Бог покарає» тощо). Пересічні старообрядці у своїй вірі у творчу здатність Бога не виходили за межі творення ним світу й покладалися більше на себе, ніж на Бога. Такий підхід спричинений столітніми переслідуваннями старообрядців, під час яких вони зверталися до Бога, а гоніння посилювалися. Ще протопоп Аввакум відзначав «потурання Бога», який допустив

на патріарший престол Нікона. Та позаяк Бог міг покарати, це призводило до ретельного виконання обрядових дій. Обряд, на думку старообрядців, міг забезпечити «вічне блаженство на тому світі й вирішити земні проблеми»³²³. Такі думки стимулювали господарську діяльність старообрядців.

Іншою конфесією, якої не зачепили соціологічні опитування, здійснювані в УРСР, були істинно-православні християни. Однак у областях Центральної Росії дослідження релігійної свідомості прибічників цієї течії були доволі поширені. Опитування показали, що серед істинно-православних християн 17% уявляли Бога у вигляді триєдиної істоти, 28% – у вигляді людиноподібної, 23% – як Бога-Духа, змішані (невизначені) уявлення притаманні були 15%, 10% вірили в непізнану вищу істоту і 8% не дали відповіді³²⁴. Уявлення про Бога як абстрактну істоту було внесене в середовище ІПХ ще священниками тихонівської орієнтації³²⁵.

На Чернігівщині прибічники ІПХ вважали, що оскільки Бог-Отець і Бог-Син можуть спілкуватися з віруючими через Святого Духа, то відтак немає потреби в церкві, адже з Богом можна спілкуватися всюди³²⁶.

З-поміж віруючих інших конфесій, що діяли в УРСР, варто згадати іудеїв. Тут спостерігався низький рівень антропоморфних уявлень про Бога: з усіх опитаних лише 22,58%. Відповіді інших зводилися до визнання абстрактного Бога: «Бог всевишній, але це не людиноподібна істота», а «надприродна сила», «всемогутня справедлива сила», «невидима велика і всемогутня сила», «сила, яка допомагає людині». Більшість віруючих молодшого і середнього віку на питання, чи вірять вони в прихід Месії, відповіли: «Не знаю, що це таке». Тоді як із віруючих похилого віку позитивну відповідь дали 51,61%. Отже, найбільш сильні секуляризаційні процеси спостерігалися серед осіб молодшого і середнього віку³²⁷.

На уявленнях про Бога позначалася атеїстична пропаганда, суспільний прогрес, НТР, зростання рівня культури тощо. Вплив тих чи інших чинників посилювався або послаблювався залежно від оточення віруючого, його рівня розумового та культурного розвитку, психічних характеристик.

Слід визнати й обмеженість людського розуму, що виявилось в намаганні скласти такі уявлення. «...Людина може скласти собі уявлення про Бога не більше, ніж мураха про експонати Британського музею», – писав К.-Г. Юнг³²⁸. Ці уявлення чимось нагадували відому притчу Рудакі «Суперечка про слона», де одна людина торкнулася хобота рукою і сказала, що він подібний до стічної труби; інша, помацавши вухо, заявляла, що слон схожий на віяло; третя, торкнувшись ноги, повідомила, що він подібний до товстої колоди; четверта, подивившись на слона знизу, сказала, що він подібний до тахти. Словом, «все представляли это существо / По-разному, не видевши его»³²⁹.

Загалом можна говорити, що і в 1940–80-х роках пересічний віруючий не наблизився до істини у вирішенні дилеми: «Який же є Бог?».

Прикметно, що в цей період траплялося приписування божественності й окремим людям. Згідно з уявленнями віруючих деяких напрямів істинно-православного християнства, Бог був духом, здатним утілюватися в людей. Федорівці вважали, що він утілювався в ченця Федора Рибалкіна, миколаївці називали Миколу П, чердашники – Миколу Хакілева, михайлівці – Михайла Єршова і т. ін. Близька до ППХ течія іоанітів вважала, що Святий Дух втілювався в Іоана Кронштадтського³³⁰. Божественність приписувалася й лідерам низки дрібних релігійних об'єднань – інокентіївців, мальованців та інших. Віруючий П. Іващенко (належав до ППХ федорівського толку) у розмові з уповноваженим РСРК у Ворошиловградській області Є. Костеничем зазначав, що він і його одновірці дотримуються істинно-православної віри і Христа вшановують в образі Федора, який зійшов на землю у двадцятих роках³³¹ (XX ст. – П. Б.).

Щоб зрозуміти краще феномен обожнювання релігійних лідерів, зупинімося на окремих постатях. Одним із них був Леонтій Грицан (1899 року народження, житель Рівненської області), якого частина дослідників, зокрема й автор цієї праці, ідентифікує з ППХ. Змалку він почав відвідувати православні монастирі, пізніше виступав не як паломник, а як проповідник власних релігійних поглядів. Привертав до себе увагу поведінкою юродивого, ходив босоніж по снігу, купався в ополонці на Водохреще тощо. Практикував і зцілення. Навколо нього поступово утворилося коло прибічників, для яких він встановив особливі правила поведінки: шанування чернецтва, акцент на обряді покаяння, заборона вживати м'ясо, утримання від шлюбу, подружнього життя³³². Він вибудував своєрідну ієрархію релігійної громади. Своїх помічників і помічниць називав апостолами й мирноносцями, а простих парафіян – «дітками». Після війни Леонтій був тричі засуджений за свою релігійну діяльність³³³. У середовищі послідовників його постать оцінювалася й оцінюється по-різному. Одні вважали його благочестивою людиною, інші – великим святым, треті вшановували його як самого Бога³³⁴. Серед прихильників течії побутувала легенда, що Леонтій – істота, яка зійшла з неба, щоб зібрати прибічників Бога і забрати із собою на небо³³⁵. Після смерті Леонтія багато його послідовників, як зазначає релігієзнавець Л. Шугаєва, «трансформували вчення, оголосивши його Богом Саваофом»³³⁶. Проте радше можна говорити не про трансформацію, а про подальше обожнювання його образу.

Наскільки ж можна вважати Леонтія парафіянином РПЦ? З одного боку, він часто відвідував православні храми, монастирі і спонукав до цього своїх послідовників, жив інтенсивним релігійним життям. З іншого боку, діяльність його виходила за межі канонічних норм РПЦ. Не маючи

жодних на це повноважень, він встановлював релігійні правила та заборони для своїх прибічників (а не просто шанувальників, як це спостерігалось в історії Церкви з боку окремих старців, церковних подвижників). Обожнення його особи з боку частини його прибічників спостерігалось ще за життя Леонтія і не викликало різкого заперечення з його боку. Фактично можна говорити, що, офіційно не пориваючи з РПЦ, він створював окрему релігійну течію («Церкву в Церкві») зі своїми правилами.

Цікаво, що серед православного духовенства було чимало леонтіївців. Частина православного духовенства ставилася до вчення Леонтія доволі помірковано через своє нерозуміння чи «загравання» з народом. Це спостерігалось і в період незалежності. Зокрема, у с. Рогачів Рівненського району Рівненської області є церква, яку власним коштом і коштом парафіян збудував протоієрей М. Данилюк, пропагандист вчення Леонтія. Церква належала до УПЦ Київського патріархату. Протоієрей Микола активно клопотався про канонізацію і перепоховання Леонтія на території Рогачівської церкви. Його ідею підтримувала й настоятелька Корецького жіночого монастиря (ставропігійний, тобто підпорядковується безпосередньо Патріархові Московському і всієї Русі – прим. П. Б.) Наталія³³⁷. Проти цих актів виступила Почаївська лавра, що належить УПЦ у єдності з Московським патріархатом.

Водночас представники УПЦ, не бажаючи втрачати парафіян, теж виказували своєю поведінкою «волю народу». Так, архієпископ Рівненський і Острозький Іриней 1992 року приїздив до могили Леонтія вшанувати його. Настоятель церкви в Новій Мощаниці також не заперечував проти канонізації Леонтія, як свідчить Л. Шугаєва³³⁸.

Зрештою Московська патріархія вирішила зупинити «леонтізацію» православ'я в окремих громадах. У висновках засідання Синодальної богословської комісії УПЦ в єдності з Московським патріархатом, яке відбулося 18 травня 2001 року, зазначалося: «Шанування Леонтія як самого Господа Саваофа, вияв йому почесней, що належать одному Богу, а також надання його особі сотеріологічного значення є запереченням православного вчення про святу Трійцю і спасіння нею людського роду. Це еретичне вчення знецінює і руйнує основу нашого спасіння, закладену Ісусом Христом. Ті, хто підтримує це псевдовчення, відлучили себе від Святої Православної Церкви. Хоча зовнішньо вони до неї і належать, невидимою дією Святого Духа вони від неї вже відлучені. Так само неприпустимо бачити в Леонтії будь-якого із святих пророків». Синодальна комісія рекомендувала заборонити послідовникам Леонтія – рівненським священикам, ченцям, що належали до УПЦ в єдності з Московським патріархатом, проповідувати, повчати та благословляти людей хресним знаменням чи класти руки на їхні голови³³⁹. Рішення Синодальної

богословської комісії можна вважати справедливим, адже вчення і поведінка Леонтія виходили за межі допустимих канонічних православних норм, як і дії вірних інших окремих напрямів ПХ, згадуваних вище.

Зміни в розумінні ідеї Бога зачіпали також мовну сферу. Вже в другій половині 1940-х років спостерігається зникнення із селянського лексикону таких висловів: «Боже», «Господи Ісусе», «не дай Боже», «спаси, Господи», «Господи, благослови». Про це, зокрема, повідомляв у інформаційному звіті за четвертий квартал 1948 року уповноважений у Волинській області М. Діденко³⁴⁰. Такі зміни характерні для багатьох регіонів. З боку церковного вчення вони не були негативними, оскільки воно не вітало згадку Бога всує. Зміни в мовленні населення великою мірою впливали на зміну його світосприйняття та ментальність.

Зазнавали трансформації й інші ідеї, пов'язані з Богом. Так, у людей, які казали, що вірять у Бога, не спостерігалось непорушної релігійної переконаності. Багато віруючих мали сумніви. Слова «всі вірять, і ми віримо» відображали відсутність глибокої та особистої набожності. Віра в Бога, не підкріплена вірою в інші догмати, теж втрачала своє колишнє значення. Вона переставала суттєво впливати на духовний світ і практичну діяльність віруючих³⁴¹.

Зупинімося детальніше на проблемі взаємин людини і Бога. У Біблії зазначено: «Господь твердиня моя, і пристановище моє, визволитель мій, Бог мій, поміч моя; на Нього моя надія...» (Псалом 17.3; Вид. УПЦ Київського Патріархату, 2007). Саме так, за церковним віровченням, його й мають сприймати віруючі. Проте впродовж досліджуваного періоду в радянському суспільстві посилювалося зростання невіри в отримання від Бога реальної допомоги. За даними у монографії О. Дем'янова «Релігійність: тенденції и особенности проявления» (1984), лише близько 38,4% опитаних (переважно православних) вірили в Божу допомогу, 18,1% – сумнівалися, 21,7% – зверталися до Бога «про всяк випадок», а 21,8% було важко відповісти³⁴². Отже, бачимо, що звернення до Бога почало дедалі більше набирати характеру звички. Довіра до його сили, могутності, здатності задовольнити потреби людини зникала з релігійної свідомості віруючих.

На питання: «До кого перш за все ви звертаєтесь по допомогу у важку хвилину?» – лише 7,4% віруючих відповіли: «Уповаю на Бога, прошу в нього допомоги й підтримки». 21% спочатку просили допомоги у Бога, а потім у людей; 40,5% зверталися до людей, але просили й у Бога; 17,5% – у родичів, сусідів, товаришів по роботі; 8,3% поклалися на власні сили; 5,3% не відповіли на питання³⁴³. Це опитування свідчить, що більшість віруючих зверталися по допомогу до інших людей, хоч і просили допомоги в Бога «про всяк випадок».

У «Настольной книге священнослужителя» зазначалося: «Маловір'я часто непомітно переходить у повне безвір'я, причому людина, яка страждає на нього, часто продовжує відвідувати богослужіння, вдається до сповіді. Вона не заперечує свідомо буття Божого, однак сумнівається в Його всемогутності, Милосерді чи Промислі. Своїми вчинками, прихильностями, усім способом життя вона суперечить вірі, яку визнає на словах. Така людина ніколи не заглиблювалася навіть у найпростіші догматичні питання, боячись загубити ті уявлення про християнство, часто неправильні й примітивні, які вона колись набула»³⁴⁴.

Такі ж процеси відбувалися і серед католиків та протестантів. Згідно із соціологічними опитуваннями (Інститут суспільних наук АН УРСР, 1970-ті – початок 1980-х років), із 477 п'ятидесятників на питання: «Як ви поєднуєте поняття “воля Бога” з необхідністю влаштувати своє життя?» – 30% віруючих відповіли: «Воля волею, а про своє життя потрібно потурбуватися самому»³⁴⁵. Наскільки ця позиція була секуляризованою, свідчать слова, французького соціолога-позитивіста Е. Дюркгайма, який зазначав: «Віруючий, який поєднався зі своїм богом, стає не просто людиною, що бачить нові невідомі невіруючому істини, він стає людиною, яка більше може. Він відчуває в собі більше сили чи то для того, щоб витримати труднощі існування, чи щоб їх подолати. Він немов би вивершується над людськими незгодами тому, що сам став понад своє існування, він вважає себе врятованим від зла, у якій би, зрештою, формі він його не осягав»³⁴⁶. Але попри таку роль ідеї Бога, для багатьох віруючих його значення як рятівника та помічника часто витісняється на периферію релігійної свідомості.

Різні погляди віруючі мали й на співвідношення людської волі й божого промислу. Опитування в Закарпатській, Івано-Франківській та Чернівецькій областях проведене в 1960-х роках дало такі результати (див. таблицю 2.5)³⁴⁷.

Таблиця 2.5

Область	Людина все робить із волі божої		Людина вільна у своїх вчинках	
	Кількість відповідей	У % від усіх опитаних	Кількість відповідей	У % від усіх опитаних
Закарпатська та Івано-Франківська	255	56,6	77	17,1
Чернівецька	356	71,7	67	13,6

Як бачимо, більшість вірили в божий промисел. Тих, хто вірив, що вчинки людини детерміновані її власною волею, було в кілька разів менше. Проте й вони вказували на неоднорідність уявлення про вплив Бога на життя людини. Часто полярними були й відповіді віруючих: «Бог людині дав розум і свободу. Людина робить, що хоче» (К-ар М. М., п'ятидесятник, с. Кострина Закарпатської обл.); «усе відбувається згідно з божим планом, навіть духовні суперечності між людьми, наприклад, існування віруючих і атеїстів» (М-ий М. М., с. Тур'я Бистра); «якщо комуністи не вірять у бога, то так захотів бог. Якщо лікар не вилікував хворого, то, значить, у цієї людини така доля, дана богом» (Р-га Д. П., с. Тур'я Бистра)³⁴⁸. На рівні буденної релігійної свідомості людей віра в жорстку регуляцію Богом їхніх дій і вчинків поступово слабшала³⁴⁹.

Щодо віри в детермінованість усіх подій відомий зарубіжний релігієзнавець, філософ, культуролог М. Еліаде писав: «Усяке нове історичне лихо в давніх євреїв вважалося карою, посланою богом Яхве, розгніваним через засилля гріхів, в які впадав вибраний народ. Жодна воєнна катастрофа не здавалася безглуздою, жодне страждання не було марним, тому що за “подією” можна було завжди розпізнати волю Яхве. Мало того, ці катастрофи, можна сказати, були необхідні, вони передбачалися богом, щоб єврейський народ не пішов усупереч власній долі, відступившись від релігійної спадщини, заповіданої Мойсеєм»³⁵⁰. Власне, такими тезами наповнена вся Біблія, і це позначилося на релігійному віровченні християнських конфесій. Однак у процесі секуляризації радянського суспільства, що особливо виявилось в 1940–80-х роках, значну частину великих лих і страждань пов'язували вже не з надприродними силами, а з природними катастрофами, діями уряду, окремих людей тощо.

Ослаблення віри в божий промисел призводило до зміни акцентів на догматичних ідеях, що стосуються його. Дослідник Б. Гальперін зазначав, що як серед прибічників РЦ ЄХБ, так і ВР ЄХБ спостерігалось перенесення акценту з традиційної протестантської думки про виправдання вірою на спасіння завдяки вірі й добрим вчинкам (що притаманно католикам. – П. Б.). Проте уявлення про добрі вчинки в послідовників цих течій було різним. ВР ЄХБ висувала віру як необхідну умову спасіння, яка поєднувалася із самовіддачею Богу і виконанням норм «християнського» життя. РЦ ЄХБ, яка пішла далі від традиційних протестантських поглядів, вважала, що смирення перед Богом вимагало активного протистояння «безбожному світу», фактично закликаючи покладатися не так на Бога, як на власні зусилля³⁵¹. Отже, тут можна

говорити про певний відхід від віровчення у сприйнятті найбільш важливих для релігійних течій догматів.

Аналіз досліджуваної проблеми свідчить, що на рівні буденної релігійної свідомості ідея Бога сприймалася по-різному. Поширені були як антропоморфні, так і абстрактні уявлення. Із кожним роком у середовищі віруючих зростала частка пантеїстичних та деїстичних поглядів. Впливала на сприйняття ідеї Бога й конфесійна приналежність. Найбільш характерним антропоморфізм був для православних та католиків, тоді як серед послідовників протестантських конфесій людей із такими поглядами було менше.

У середовищі віруючих існувала тенденція видозмінювати церковну ідею Бога, надавати їй іншого забарвлення. Це було зумовлене різними чинниками. Один із них – недостатня обізнаність віруючих різних конфесій (особливо православних) у релігійному віровченні. На сприйняття ідеї Бога впливала освіта людини, вік, її соціальний статус, психологічні риси. Багато важило також соціальне оточення, суспільний устрій. Радянська влада, обмежуючи діяльність Церкви, створювала значні перепони на шляху до засвоєння віруючими основ релігійного віровчення.

Якщо глибоко віруючим притаманні були погляди, за якими Бог визначав життя світу і людей, то особам із нижчими показниками релігійності – віра в менше втручання Бога в природні процеси, в долю людини тощо. Частка віруючих, які поклалися на Бога в різних сферах життя, із кожним десятиліттям поступово зменшувалася. Згасала також і сама надія на Божу допомогу. Релігія і віра для більшості віруючих переставали диктувати норми повсякденної поведінки і суспільної моралі. У своїх вчинках вони керувалися не так вірою, як розумом та почуттями. Властиве глибоко набожній людині кредо «із Богом, у Бозі і для Бога» спочатку замінювалося на інше – «за допомогою Бога для себе і своїх близьких», – а потім Бог ставав для неї дедалі віддаленіший і сприймався як такий, що мало втручається у людські справи.

§ 2. Сприйняття інших догматично-канонічних норм та загальне знання віровчення

Елементами християнського світогляду були біблійна картина світу, вчення про потойбічне життя та інші віронавчальні ідеї. Погляди віруючих на ці проблеми в окреслений період також зазнавали суттєвих змін, секуляризації, індивідуальної інтерпретації тощо. У 1940–80-х роках зберігалася тенденція до зменшення кількості віруючих, обізнаних у релігійному віровченні, що не могло не позначитися на сприйнятті ними церковних догматів та канонів.

У статті, опублікованій у «Журнале Московской патриархии» (1957 рік), кандидат богослов'я В. Протопопов, характеризуючи сприйняття віруючими релігійного віровчення та обрядів, писав: «Наші храми будують повні молільників, особливо в дні великих свят. І от, якщо звернутися до цих тисяч віруючих і молільників із питанням “Чи розумієте ви, що чуєте, що бачите у храмах на богослужінні, чи добре знаєте, в що віруєте?”, то напевне більшість із них дадуть... відповідь: “Як я можу розуміти, якщо ніхто не вчив мене?...”. Для багатьох присутніх на богослужінні незрозумілий глибокий потаємний зміст його, і те, що здійснюється у храмі, може здатися непотрібною обрядовістю, пережитком середньовіччя. Їх зворушує, навіть розчулює, прекрасний спів церковного хору, навіть окремі слова молитвословів, особливо якщо вони зворушливо промовляються священиком або ж гарно і чітко читаються на кліросі, що, на жаль, не завжди буває, але їх основний зміст, їх зв'язок із нашою вірою, з догматами православної церкви для багатьох залишаються прихованими»³⁵². Подібні оцінки з боку священнослужителів не були рідкісним явищем і вони є істинними й до більш раннього і пізнього періодів.

Найбільш уразливою з усіх релігійних ідей була біблійна картина світу. Залежно від ступеня віри, освіченості, індивідуальних психічних характеристик віруючі погоджувалися з релігійною картиною світу, викладеною в Біблії, або доповнювали її сучасними науковими поясненнями явищ природи. Інші заявляли, що Біблія передає істину не буквально, а символами і тому не варто сприймати окремі біблійні слова чи твердження буквально. Тим, хто визнавав пріоритет біблійної картини, були притаманні такі відповіді: «Бог створив світ, він усе може зробити, все, що відбувається у природі, відбувається за велінням бога»; «бог створив людину, він керує усім...»³⁵³; «Коли б не було бога, то у світі не було би порядку»³⁵⁴. Серед цієї групи віруючих були й особи, які визнавали природні закономірності: «Всі закономірності в природі від бога, інакше я не бачу, звідки виникла ця

закономірність»³⁵⁵. Богу часто приписувався розвиток науки: «Бог відкриває людям знання...»³⁵⁶.

Один віруючий (41 рік, освіта початкова) заявляв: «Я вірю всьому, що написано в Біблії, і навіть у те, що бог міг створити світ за 6 днів... Ми бачимо: все рухається у своїй колії, жодна планета не може зійти зі свого шляху. Адже якби не було бога, що впорядковує природу, то був би хаос». Інша віруюча (60 років, освіта початкова) стверджувала: «Все, що написано в Біблії, звичайно, правда. Всьому потрібен творець, без творця нічого не буває... Усе створив господь, всемогутня людина...»³⁵⁷.

Проповідник баптистської громади із Сумської області Слизь заявляв: «Годинник я можу розібрати й зібрати, а от створити годинник, розрахувати всі шестірні й коліщатка я не можу. Так і світ: людина може зрозуміти будову світу, а творцем його все-таки є більш мудра істота – бог». Баптист Л. Н. зазначав: «Сучасне наукове пояснення походження життя бездоказове, водночас Біблія дає вичерпні, обґрунтовані відповіді на це питання. Молодий православний Б. П. казав: «А хто ж створив світ, людину?.. Звідки ж воно все взялося? На ці й такі питання, по-моєму, правильно відповідає Біблія»³⁵⁸. Проте далеко не всі віруючі поділяли ці погляди.

Упродовж 1940–80-х років кількість віруючих, що дотримувалися біблійного бачення світу, постійно зменшувалася. Із ним були згодні лише 46% опитаних віруючих (1960-ті роки), однак 30% вважали за необхідне обґрунтовувати це бачення науково, а 33% заперечували боже втручання в матеріальний світ³⁵⁹. На Івано-Франківщині, де релігійність населення була однією з найвищих в УРСР, за даними опитувань, біблійне описання світу на початок 1970-х років розуміли буквально 44,6 % вірян, не думали і не проявляли інтересу до нього 51,3 %. Останні належали переважно до осіб із слабким рівнем релігійності; вони рідко зверталися до Бога зі своїми молитвами, а релігійні обряди виконували внаслідок впливу традиції, громадської думки тощо. У другій половині 1940-х – у 1950-х роках людей, що вірили в біблійну картину світу, було більше. Основна маса віруючих інтерпретувала її, поєднуючи релігійні та стихійно-матеріалістичні елементи, визнаючи наявність надприродних сил та водночас існування закономірностей розвитку суспільства й природи, які не потребували божественного втручання.

Опитування 1970 року в Івано-Франківській області щодо сприйняття населенням біблійного догмату про створення світу Богом дало такі результати (див. таблицю 2.6)³⁶⁰:

Таблиця 2.6

Зміст відповідей	Віруючі (%)	Особи, які вагалися між вірою та невір'ям (%)
Розумію буквально, так як сказано в Біблії	44,6	10
Розумію символічно, шість днів – це шість епох творення	2,7	1,6
Це міф про створення світу, в якому не варто шукати хронологічної послідовності	1,1	6,5
Не цікавлюся цим питанням	18,8	36,8
Не знаю	32,5	44,5
Інші думки	0,3	0,7

Дані, вміщені в таблиці 2.6, свідчать, що біблійну оповідь про створення світу приймали на віру менше половини опитаних. Ще близько третини не знали, що відповісти. Із тих, що вагалися між вірою в Бога та невір'ям, останні становили майже половину.

28,6% опитаних вважали, що світ існує вічно; 15,5% зазначили, що природа існує і розвивається за власними законами без втручання надприродної сили; 12,2% заявляли, що людина постала внаслідок еволюції матерії; 27,7% вважали, що доля людини залежить насамперед від соціальних умов, її здібностей, волі, знань, а не від Бога³⁶¹.

Такі процеси відбувалися не лише серед прибічників РПЦ, а й у середовищі найбільш консервативних конфесій. Зокрема, із 590 опитаних у РРФСР протягом 1968–1972 років старообрядців (опитування віруючих, що належали до цієї конфесії в УРСР, були рідкістю. – П. Б.) 50,1% були впевнені в тому, що Землю створив Бог; 40% заявили, що не замислювалися над цим і не можуть чітко відповісти; 9,9% поділяли науково-матеріалістичне трактування. Ці цифри стосувалися і питання про створення людини. Лише 50,6% старообрядців розділяли біблійне трактування, 10% дотримувалися еволюційного погляду³⁶².

Упродовж 1940–80-х років спостерігалось розкладання уявлень віруючих про безсмертя душі й потойбічний світ. Потойбіччя сприймали по-різному. Люди старшого покоління, які зазнали більшого впливу Церкви, мали уявлення, близькі до церковного віровчення. У віруючих молодшого покоління, які рідше відвідували храми, ці уявлення були більш індивідуалізовані. Варто згадати відоме прислів'я: «Людина шукає на небі те, чого їй не вистачає на землі». А залежно від різних побутових умов,

здоров'я чи соціальної диференціації віруючі мріяли про різне. Багато хто, зберігаючи віру в надприродне, відкидали віру в безсмертя душі, інші сподівалися на продовження свого життя по смерті. Приміром, віруючий М. К-й із Млинівського району Ровенської області заявляв: «Я сподіваюся, що любов до бога, слідування його заповідям забезпечать мені добробут у земному (достаток у їжі, одягу) житті. Про загробне життя не мрію». Віруюча Н. П-к із с. Ужинець цього ж району в потойбічне життя не вірила, а віру в Бога пов'язувала із досягненням добробуту і здоров'ям всіх членів сім'ї³⁶³.

Опитування на Івано-Франківщині (1970 рік) щодо віри в безсмертя душі та існування потойбічного життя дали такі результати (див. таблицю 2.7)³⁶⁴:

Таблиця 2.7

Питання	Відповіді (%)				
	Так	Ні	Сумніваюся	Не цікавлюся цим	Інше
Чи вірите в існування потойбічного життя (рай, пекло)?	46,6	9,9	27,4	16,1	–
Чи вірите у продовження життя після смерті?	36,7	16,1	32,8	14,4	–
Особи, які вагалися					
Чи вірите в існування потойбічного життя (рай, пекло)?	7,2	31,3	41,4	20,0	–
Чи вірите у продовження життя після смерті?	5,4	39,3	39,1	16,1	–

Отже, у масовій релігійній свідомості ідея безсмертя сприймалася неоднорідно. Прикметним було розмивання віри в потойбічне життя і безсмертя душі. Траплялися люди, які сумнівалися в правомірності цих уявлень або не цікавилися ними. Особливо багато їх було серед тих, що вагалися у вірі в Бога. Для деяких віруючих віра в потойбічне життя була неприйнятна тому, що розходила з даними матеріалістичної науки, якій вони звикли довіряти більше, ніж Церкві.

Згідно з дослідженням 1970 року в Івано-Франківській області, лише для 7% віруючих сенс життя полягав у підготовці до потойбічного життя. Зверталися до Бога з молитвами про прощення гріхів 13% опитаних, а 36,1% через молитви намагалися випрохати для себе та своїх ближніх допомогу в житейських справах³⁶⁵. 70,8% не дотримувалися релігійних моральних повчань у своєму повсякденному житті³⁶⁶. Отже, віра в потойбічне життя в релігійній свідомості більшості віруючих витіснялася на периферію.

У досліджуваний період віруючі також поступово втрачали віру в божу кару за гріхи. Раніше вона великою мірою сприяла тому, що віруючі намагалися їх відмолити чи виправити якимись учинками, зокрема пожертвами Церкві. У 1940–80-х роках ці внески переставали бути загальнопоширеними не лише в містах, а й у сільській місцевості. І хоча більшість продовжували вірити в існування пекла і раю, однак ці ідеї втрачали свій вплив на їхню поведінку, багато віруючих не надавали їм серйозного значення. У монографії «Особенности современного религиозного сознания» зазначається: «Тут ми явно маємо справу зі зміною і розкладанням релігійного уявлення про потойбічне життя...»³⁶⁷. Якщо розглядати конкретні вияви послаблення цього впливу, можна взяти до уваги обряди хрещення та вінчання. Згідно з православним віровченням, душам нехрещених людей і тих, що не вінчалися, але жили як подружжя, загрожувало пекло. Однак ці загрози не мали сильного впливу, і в більшості випадків обряди здійснювалися без «усвідомлення догматичного значення і не через страх перед покаранням, а просто за традицією, на прохання батьків чи через небажання виділятися серед односельців і сусідів»³⁶⁸.

Проте відмова від віри в безсмертя душі, загробне життя та розплату не означала, що людина переставала бути віруючою. Це лише свідчило, що її релігійність була ослабленою. Ідею про безсмертя душі значно пережила ідея Бога, позаяк вона була абстрактніша і могла поєднуватися у свідомості віруючого з більшою кількістю ідей та уявлень. З ідеєю потойбічного життя та безсмертя душі Бог був пов'язаний як суддя та спаситель. Однак він ще мав функції творця, промислителя тощо³⁶⁹. Ідея Бога була менш вразливою для критики, ніж більшість інших релігійних ідей.

Прикметно, що уявлення про потойбічне життя серед віруючих змінювалися повільно. Навіть багато тих, що заявляли про відсутність віри в Бога, все-таки мали дешицю віри в «життя після смерті». Очевидно, що З. Фрейд не надто перебільшував, коли говорив: «Наше неусвідомлене ставиться до смерті так само, як ставилася до неї первісна людина. У цьому плані, як у багатьох інших, у нас, як і раніше, живе первісна людина в її незмінному вигляді. Отож, неусвідомлене в нас не вірить у власну смерть. Воно змушене поводитися так, наче ми безсмертні. Можливо, якраз у цьому приховується таємниця героїзму»³⁷⁰. Ймовірно, з усіх найбільших відмов відмова від віри в існування після смерті була психологічно найтяжчою для людини. Можна говорити радше про пригнічення страху перед смертю в невіруючого населення досліджуваного періоду, ніж про звільнення від надій, пов'язаних із посмертним існуванням. Та й сама критика й висміювання потойбічного життя в радянській пресі мала явно ненауковий характер.

К.-Г. Юнг із приводу часто необгрунтованої критики потойбічного життя писав: «Сьогодні насміхаються над християнською вірою в життя на тому світі, але самі часто впадають у хіліазми, які устократ нерозсудливіші, ніж ідея про блаженний потойбічний світ без смерті! Диференційованій свідомості завжди загрозувало викорінення, тому їй була потрібна компенсація шляхом наявного стану дитинства»³⁷¹. Можна припустити, що двоє видатних психологів були неправі, однак ідея про потойбічне життя, безумовно, відіграла велику роль не лише в релігійному плані, а й у психологічному (можливо, навіть більшою мірою). Вона давала надію на краще майбутнє, сенс долати перешкоди і терпіти страждання багатьом віруючим, тому її важко було викоренити. За обставин повоєнного лихоліття ця надія часто була єдиною втіхою для людей.

Уявлення про рай і пекло також зазнавали змін. Якщо раніше абсолютна більшість віруючих розглядали пекельні муки як фізичні (асоційовані з геєною вогненною, казаном зі смолою, чортами, що розпалюють багаття тощо), то в досліджуваній період дедалі частіше можна було почути, що люди не знають, що таке рай і пекло, адже звідти ніхто не повертався. Окремим віруючим представників інтелігенції властиві були абстрактні уявлення про пекло і рай: вони сприймали їх не буквально, а символічно.

Багато віруючих уявляли рай як місце, де праведники насолоджуються усіма благами й нічого не роблять. Віруюча М. І. казала: «Земні турботи ніщо порівняно із загробним життям»³⁷². Хтось уважав, що рай відрізняється від комунізму відсутністю праці. Приміром, п'ятидесятниця Г. із с. Тур'я Бистра Закарпатської області відповіла: «У царстві суєти не буде. Працювати люди там не будуть». Її одновірець В. із с. Ставне цієї ж області сказав: «При комунізмі треба буде працювати, а на тому світі не потрібно, бо богом все буде уготоване». Баптист І. І.С-ач із с. Перерісль Івано-Франківської області заявляв: «Хто буде жити в раю, той не буде трудитись. Буде вічне блаженство. Ми цього й хочемо»³⁷³. Як бачимо, частина людей уявляли рай як протилежність важкому земному життю.

Стосовно збереження віри в безсмертя душі, потойбічного життя, покарання за гріхи між віруючими різних конфесій спостерігалася диференціація. У членів ЄХБ та інших протестантських течій спостерігалася стійкіша, ніж у парафіян РПЦ віра в безсмертя душі й потойбічне життя³⁷⁴. Це пояснювалося дуже просто: кількість активних віруючих серед членів невеликих протестантських груп суттєво перевищувала цю кількість серед православних. Проте й тут траплялися значні відхилення від церковного віровчення у сприйнятті цих ідей.

Розглянемо зміни в релігійній свідомості членів невеликих релігійних протестантських організацій закритого типу на прикладі «божого царства» свідків Єгови. Для віруючих, які зазнавали великої фінансово-матеріальної скрути, «боже царство» було насамперед царством матеріальних благ; ті, що часто хворіли, наголошували, що в «божому царстві» не буде хвороб і люди житимуть вічно; віруючі, які не могли створити сім'ю або мали погані сімейні стосунки, уявляли «царство боже» як таке, що втілить їхній ідеал у цій сфері³⁷⁵. Відтак серед вірних цієї течії існували суттєві розбіжності в уявленнях та поглядах на основні догмати єговізму. Конкретніше розглянемо це на прикладі трьох основних єговістських віронавчальних ідей (див. таблицю 2.8)³⁷⁶.

Таблиця 2.8

	Ідея про вічне царство	Ідея про Армагеддон	Ідея про Бога Єгову
Віруючі, чиї уявлення здебільшого збігалися зі змістом єговістської ідеології (%)	43,4	76,8	56
Віруючі, чиї уявлення не збігалися зі змістом єговістської ідеології (%)	56,6	23,2	44

Як бачимо, єговістська ідея про вічне царство в релігійній свідомості віруючих мала виразнішу тенденцію до змін, ніж інші. Така різниця зовсім не означала відсутність єдності. Вона лише доводила розбіжність конкретних уявлень. Єдність же полягала в тому, що вони всі визнавали Бога Єгову, хоча мали про нього різні уявлення. Їхнє життя було спрямоване на діяльність, «правильну» з погляду єговістської доктрини.

Позаяк ми зупинилися переважно на парафіянах РПЦ та протестантах, слід розглянути погляди на цю проблему віруючих інших конфесій. Через відсутність джерел, що стосуються діяльності низки течій в УРСР (ідеться передусім про римо-католиків, старообрядців та істинно-православних християн), але щоб мати уявлення про погляди цих віруючих, звернімося до соціологічних опитувань, що проводилися в Росії та Білорусії. Адже в цих країнах, на нашу думку, відбувалися схожі процеси. Близько 70% опитаних у Білорусії римо-католиків вірили в існування потойбічного життя, 19,3% – не вірили і 10,7% особам важко було відповісти. Ті, що не вірили, давали такі відповіді: «Краще жити на землі, ніякого раю не хочу»; «муки пекла мене не лякають»³⁷⁷. Кількість тих, хто якимось уявляв потойбічне життя, була значно меншою, ніж тих, що вірили в нього: 50% не мали конкретних уявлень про рай, пекло і чистилище. Лише 20% дотримувалися церковної інтерпретації, а 14% відходили від неї. Останні

зазвичай відповідали: «Рай може бути і в земному житті»; «де добре, там і рай» тощо³⁷⁸. К. Прокошина, характеризуючи уявлення римо-католиків про потойбічне життя, писала: «...Лише близько третини віруючих мають і зберігають конфесійний зміст цього догмату. Уявлення основної маси віруючих про цей предмет віри – поряд із вірою в потойбічне життя – різноманітні, дуже невизначені й розпливчасті. Потойбічному життю вони не надають значення, не замислюються над ним. Воно в цієї категорії віруючих існує в загальному сенсі винагороди за служіння богу чи як покарання за гріхи в земному житті. Важливо відзначити також наявність віруючих католиків, які заперечують існування раю і пекла, потойбічного світу (близько 20%). Вони не вірять у існування загробного життя, ніяк не уявляють його й дають вільне тлумачення раю, пекла. У цьому варто вбачати суттєву ознаку безсистемності конфесійного знання у віруючих, розмивання релігійної свідомості, із якої випадають суттєві її складові – уявлення про загробне життя»³⁷⁹. Далі автор порівнює невиразні уявлення католиків із чіткими уявленнями баптистів і адвентистів.

Доволі глибока віра в потойбіччя побутувала серед істинно-православних християн (ПХ). Більшість вірили в загробне життя, рай і пекло, безсмертя душі. Без цієї віри існування для багатьох віруючих втрачало будь-який сенс. Адже різні обмеження, ізоляція від радянського суспільства були викликані переважно саме прагненням досягти царства небесного. Проте уявлення цих віруючих про потойбічне життя не були однакові. Для одних рай був вічним блаженством, а пекло – вічною мукою; інші уявляли рай у вигляді «нового Єрусалима», зведеного із золота, дорогоцінного каменю і чистого скла, а пекло – у вигляді вогненного озера зі смолою, що горить тощо. Уявлення про рай і пекло в людей, не знайомих із Біблією, склалися під впливом народних оповідей: у пеклі грішники кипітимуть у казанах і сидітимуть на гарячому вугіллі, возитимуть на собі чортів. Не існувало спільної думки про місцезнаходження раю і пекла: одні вважали, що рай на небі, інші, навпаки, що він буде на оновленій землі, а пекло уявляли під землею; частина віруючих не мала чітких уявлень³⁸⁰. Такі погляди залежали як від впливу ідей, що поширювалися в окремій релігійній групі, так і від індивідуальних уявлень.

Відхилення від богословських трактувань потойбічного життя спостерігалось в старообрядців. Дослідник старообрядництва Ю. Гагарін відзначає: «Мати віру в загробне життя і мати уявлення про неї – не одне й те саме. У буденній свідомості уявлення про загробне життя, як і інші догмати, набуває індивідуальної інтерпретації, відмінної від богословської. Не випадково багато старообрядців висловлювали судження залежно від особистого розуміння поганого й доброго»³⁸¹. Були й такі віруючі, які визнавали потойбічне життя, однак уявлень про нього не мали³⁸².

Зникнення в багатьох людей віри в такі релігійні догмати як потойбічне життя супроводжувалося часто і зникненням страху перед Божою карою.

У досліджуваній період поступово згасала віра в потойбічне життя серед частини іудеїв. У воскресіння з мертвих на початку 1970-х років вірили понад 50% прибічників іудаїзму. Проте близько 77% іудеїв визнавали біблійні оповіді за історичне минуле єврейського народу і вірили у свою особливу долю та «богообраність»³⁸³.

До християнського догматичного комплексу також належить ідея про спокутування «перворідного гріха». Від віри в цей догмат великою мірою залежить збереження чи згасання віри в ідею безсмертя душі. Опитування на Івано-Франківщині показали, що в догмат спокутування вірять 72,1% віруючих, сумніваються – 13%, не замислюються про це – 12,6%, не вірять – 1,9%, висловили інші думки – 0,4%³⁸⁴. Отже, близько 27,5% виявили байдужість або не вірили, що Христос страждав і помер за людей, аби врятувати їх, хоча це принципово для християнського віровчення. Лише 14,2% висловили надію на прощення гріхів і 13,1% сподівалися на вічне життя³⁸⁵.

Міркування про релігійні догмати не завжди сприяло посиленню віри. К.-Г. Юнг зазначав: «Остання (бездумна віра. – П. Б.), як відомо, має звичай зникати, щойно про неї починають розмірковувати. Зміст віри тут вступає в суперечку зі знанням, причому нерідко ірраціональність першої поступається перед натиском раціональності другого. Віра і внутрішні відчуття аж ніяк не адекватні явища, там, де ці відчуття відсутні, навіть глибока віра, до якої людина долучилася дивовижним чином як до божої благодаті, у такий же дивовижний спосіб може зникнути»³⁸⁶. Цю тезу підтверджує й те, що чоловіки, яким притаманна менша міра релігійності, ніж жінкам, розбиралися в релігійному віровченні загалом краще.

Слід зауважити, що багато догматичних ідей відносилися до символів, які важко було передати через систему словесних знаків. «Його (справжній символ. – П. Б.) варто розуміти як висловлення інтуїтивної ідеї, яку поки що неможливо сформулювати в інший чи більш досконалий спосіб, – зазначав К.-Г. Юнг. – Коли Платон, наприклад, порушує проблему теорії пізнання у своїй притчі про печеру, чи коли Христос висловлює в притчах ідею Царства Божого, то це – справжні й істинні символи, тобто спроби висловити щось таке, для чого ще не існує словесного визначення»³⁸⁷. В іншій праці К.-Г. Юнг писав: «...Я глибоко переконаний у тому, що в нинішній ситуації не християнство є застарілим, а наше його тлумачення. Християнський символ – це жива субстанція, що містить у собі зерна подальшого розвитку, яке залежить лише від нас самих, від того, чи знайдемо ми в собі сили примусити себе глибоко осмислити посилення християнства»³⁸⁸. Догматичні ідеї були саме такими символами. Відчуження від них роз'єднувало віруючих із їхньою релігійною традицією.

На рівні буденної релігійної свідомості віруючих упродовж 1940–80-х років функціонували есхатологічні (есхатологія – вчення про кінець світу) та христологічні (ідеться про друге пришествя Христа) ідеї, які були особливо поширені серед свідків Єгови, адвентистів сьомого дня та істинно-православних. Згідно з дослідженнями відділу наукового атеїзму Інституту філософії АН УРСР, у Закарпатській, Івано-Франківській та Чернівецькій областях із 741 опитаних віруючих (представників протестантських релігійних організацій закритого типу) 604 мали більш-менш виражені есхатологічні, 603 – хіліастичні (від слова «хіліазм», інша назва – міленаризм; тисячолітнє Царство Боже на Землі та вчення про нього, у християнстві – тисячолітнє царювання Ісуса Христа після його другого пришествя) уявлення³⁸⁹. Висловлювалися такі думки про кінець світу: «Небо і Земля згорять, і всі справи Землі, а потім з'являться нові Небо і Земля, на якій перебуватиме правда», почнеться «загибель грішних людей на Землі, а справедливі (маються на увазі віруючі певного віросповідання. – Н. Сафронова) залишаться», «чорна страшна буря з блискавками, яка вражатиме невірних, а вірні лежатимуть обличчям до землі, їхній одяг стане білим, аби Бог міг відрізнити їх від невірних»³⁹⁰.

За даними соціологічних опитувань, які проводилися в другій половині 1970-х років, більшість свідків Єгови висловлювалися щодо поглядів на Армагеддон, суперечачи їхньому віровченню. Вони не приймали варіант «всесвітньої війни Армагеддон» як «конфронтацію політичних народів із Єговою», «кульмінаційну точку в міжнародній напрузі через спірне питання про світове панування» тощо. Із 3067 опитаних свідків Єгови лише 208 відповіли згідно з єговістським віровченням³⁹¹. Це свідчить, що навіть серед віруючих невеликих релігійних течій закритого типу (яким притаманний високий ступінь релігійності) буденна релігійна свідомість доволі суттєво відходила від основних постулатів віровчення. Часто цей відхід був зумовлений критичним налаштуванням щодо окремих ідей.

Цю тезу підтверджують відповіді й на інші питання, поставлені свідкам Єгови. На питання: «Як ви ставитеся до того, що ідеологи свідків Єгови неодноразово отримували конкретні дані про армагеддон?» – було отримано такі відповіді: «Вони помилялися» – 6,2%; «не мали божественного прозріння» – 5,5%; «робили це для підтримки згасаючої віри» – 6,1%; «мені невідомо, щоб колись призначалися точні дати армагеддону» – 37,8%; «армагеддон настане якщо не 1975 року, то 1976-го» – 1,8%; «нинішнє покоління буде свідком армагеддону» – 8,6%; «невідомо коли він буде» – 44,2%; «його ніколи не буде» – 6,8%; не відповіли 7,4%³⁹². Близько 25% дали кілька варіантів відповідей. Багато з опитаних осіб вважали, що «армагеддону не буде», а заяви бруклінського центру розглядали як такі, що робляться для підтримки віри³⁹³.

Свідок Єгови П. із Новоселицького району Чернівецької області вважав, що битва Армагеддон, яку він трактував як боротьбу добра й зла, розпочалася із Жовтневою революцією. При цьому він визначав окремі ідеали та цілі радянського суспільства як етапи Армагеддону. Він вважав, що завершення цієї битви настане, коли у всьому світі зникне зло й несправедливість³⁹⁴.

Детальніше уявлення свідків Єгови про Армагеддон демонструють наведені в таблиці 2.9 дані³⁹⁵.

Таблиця 2.9

Зміст відповідей віруючих	Кількість відповідей (%)
Суд Божий, суд страшний	35,0
Війна, зокрема і світова	5,4
Стихійні і природні лиха	5,0
Загибель світу	5,0
Власна смерть	1,2
Таємниця Бога	21,3
Не знають, нечітка відповідь	27,1

Як бачимо, близько третини віруючих уявляли Армагеддон як страшний суд Божий. Близько п'ятої частини опитаних вважали його таємницею Божою. Тих, хто не знав чи не дав конкретної відповіді, теж було чимало – близько 27%.

Соціологічні опитування 1970 року в Івано-Франківській області показали: 76,3% свідків Єгови вважали, що Армагеддон – це «війна між богом Єговою і сатаною». Окремі відповіді були близькі до таких: «Війна між сатаною і богом. Кожен із них має своїх ангелів. Війною буде охоплено весь світ. Переможе той, хто створив Всесвіт і дав життя людині» (К-к В. Ф., 1932 року народження, с. Старі Кути Косівського р-ну); «це велика боротьба між богом і сатаною. Все зле і несправедливе повинно бути знищене на землі» (І-н О. Ф., 1921 року народження, с. Дуба Рожнятівського р-ну).

Частина опитаних (6,9%) вважали, що Армагеддон – це війна між віруючими та невіруючими. На питання, як уявляють вони цю війну, можна було почути таке: «Це буде величезна битва, якої ще ніколи не було. Будуть знищені всі безбожні люди, так як було в потопі» (Т-к Є. В., 1920 року народження, освіта початкова, с. Лолин Долинського р-ну)³⁹⁶. 3,9% опитаних уявляли Армагеддон як війну між державами, народами: «Це війна бога, знищення всього народу. Люди будуть нищити один

одного. Велика битва народів за справедливість» (К-к М. С., 1925 року народження, с. Росільна Богородчанського р-ну). 5,4% свідків Єгови бачили «кінець світу» у вигляді «війни, світової війни». 12,5% опитаних не відповіли на питання. Третина віруючих уявляли «кінець світу» як «суд божий, страшний», 5% – як стихійні і природні лиха; 5% – як загибель світу; 21% вважали, що це – таємниця бога. Неконкретну відповідь дали 7,1%; не знали, що відповісти, 16,7% і не відповіли нічого – 2,4%³⁹⁷.

Такі ж процеси відбувалися і в інших протестантських течіях. 80% із 469 опитаних п'ятидесятників (соціологічні дослідження Академії суспільних наук, проведені в останній третині досліджуваного періоду) на запитання «Яка доля чекає прихильників інших віровчень?» відповіли, що Бог врятує лише їх, інші загинуть. 21% опитаних уявляли кінець світу як усесвітнє стихійне лихо, 29% – як суд Господній, 24% – як світову війну. Близько 60% не мали чітких уявлень і вважали це божою таємницею³⁹⁸. Наведене відсоткове співвідношення свідчить, що віруючий одразу міг дати кілька відповідей. На питання «Коли буде кінець світу?» (дослідження КДУ), поставлене адвентистам сьомого дня, відповіли «не знаю» – 18% чоловіків і 34% жінок, «скоро» – 29% чоловіків і 32% жінок, «скоро» з прикладами і доказами – 53% чоловіків і 34% жінок³⁹⁹.

Ідеї хіліазму, есхатології й антихристорології (вчення про прихід Антихриста перед другим пришестям Христа) одними з головних були в релігійній свідомості ППХ. О. Дем'янов поділяє віруючих ППХ (до них він відносить і прибічників ППЦ. – П. Б.) відповідно до їхніх есхатологічних уявлень на дві групи. До першої (близько 70% віруючих) він відносить тих, що тлумачили Священне писання буквально⁴⁰⁰. До другої (30%) – тих, яких умовно можна було назвати духовниками. Вони тлумачили Священне писання алегорично, пристосовуючи апокаліптичні пророцтва до сучасного життя. Сюди О. Дем'янов зараховує федорівців, михайлівців, миколаївців та інших⁴⁰¹.

Істинно-православні по-різному бачили кінець світу. Одні – так, як написано в Біблії, зокрема в Євангелії від Матвія (XXIV, 30), другі уявляли всесвітню катастрофу (як правило, термоядерну війну), треті називали природні причини (радіація, зменшення кисню, розповсюдження хімічних речовин, зіткнення планет), четверті («духовники») вважали, що кінець світу й оновлення землі вже відбувається в невидимій формі, п'яті давали нечіткі відповіді⁴⁰². Пік поширення есхатологічних ідей у досліджуваний період у істинно-православних християн припадав на другу половину 1940-х – початок 50-х років.

Істинно-православні християни мали також різні антихристорологічні уявлення. На це впливало: яка релігійна література була в них, спосіб тлумачення проповідниками біблійних пророцтв і їхнє власне розуміння

цього. В одкровенні Іоана Богослова антихриста змальовано у вигляді звіра із сімома головами і десятьма рогами (Одкровення Іоана Богослова, XIII, 1). Пророк Даниїл описував чотирьох страшних звірів, один із яких, найлютіший, воював з обраними Богом людьми (Книга пророка Даниїла, VII, 17–28). Окремі істинно-православні християни могли трактувати десять рогів як десять держав, що підкорилися антихристу, а сім голів – це сім царів, останній з яких – антихрист. Інші вважали, що чотири звіра, яких бачив Даниїл, – це Англія, Німеччина, Франція, Росія. Ще інші вважали, що антихристом є всякий, хто не сповідує Ісуса Христа⁴⁰³.

Свідомість прибічників ІПЦ яскраво характеризують їхні художні твори. Так, у вірші 1931 року прочитуємо:

Дьявола антихристова рвань,
 Ныне явно ведет с Церковью брань,
 Мы же содействующие Христу
 Дадим решительный отпор врагу.
 Враг не дремлет
 Пусть всяк сему внемлет,
 Но и гибель врага
 Не дальше, чем день, близка⁴⁰⁴.

Цей твір, хоча був написаний раніше досліджуваного періоду, дуже чітко відображає світовідчуття прибічників ІПЦ та ІПХ у другій половині 1940-х – на початку 1950-х років.

Велику увагу антихристологічним ідеям приділяли й старообрядці. Згідно з християнським віровченням, незадовго до другого пришествя Христа з'явиться антихрист. Хоча старообрядці вважали, що він уже запанував, проте одні старообрядницькі течії уявляли його як конкретну особистість, яка сприйняла «диявольську» дію, а за уявленнями інших він був утілений у формі еретичних учень. Останню думку поділяли поморці й федосіївці.

Свідомість пересічних старообрядців переважно була заповнена антихристологічними ідеями, які не відповідали їхньому віровченню. Багато з них мали невиразні уявлення про антихриста або взагалі не думали про нього. За твердженням Ю. Гагаріна, лише близько 15% старообрядців (1960-ті роки) твердо дотримувалися антихристологічних ідей. Від інших можна було почути, що антихрист – це Папа Римський, безбожна радянська влада абощо.⁴⁰⁵ Багато віруючих перебували поза впливом антихристології.

Значного відходу від релігійної ідеології на рівні буденної релігійної свідомості зазнавало і сприйняття догматів та канонів, притаманних лише одній конфесії. Для прикладу можна навести думку про переливання крові в єговістській доктрині, де цей процес вважався неприпустимим. Проте,

згідно з опитуваннями, 70% свідків Єгови у 1970-х роках не заперечували його. Так, Д. (45 років, освіта неповна середня, робітниця) заявила: «Я часто хворію і дістаю ефективну допомогу від лікарів. Щодо переливання крові, то визнаю це корисним. Лікарі знають, як лікувати хворих людей»; П. (22 роки, освіта неповна середня, робітниця) зазначала: «Я здійснювала переливання крові, і це не суперечить моїм релігійним поглядам. Лікарі знають, як можна врятувати життя. Медицина – авторитетна наука»⁴⁰⁶. Деякі свідки Єгови сприймали необхідність переливання крові із застереженням: «Я за переливання крові, якщо це врятує від смерті. Але прийму кров лише своїх рідних. Я проти вливання мені крові чужих людей» (П., 48 років, освіта початкова, колгоспниця)⁴⁰⁷. Слід зазначити, що така підтримка переливання крові серед представників цієї релігійної течії пояснювалася тиском із боку влади і необхідністю іти на компроміс із нею. У роки незалежності України кількість прибічників цієї процедури зменшилася, і більшість свідків Єгови знову виступали проти переливання крові.

Процеси секуляризації в досліджуваній період позначилися й у 1990-х роках, коли релігію перестали пригнічувати. Опитування Українського центру економічних і політичних досліджень у серпні 2000 року (опитано 2000 осіб) показали, що служіння Богу як необхідність визнали 71,6% віруючих, часто зверталися до Бога – 65,3% (переважно внаслідок гострих життєвих проблем, а не через глибоку духовну потребу), вірили в життя після смерті – 58,6%, в існування раю – 61%, пекла – 55,3%⁴⁰⁸. Як бачимо, сучасні погляди віруючих зазнали мало змін, навіть за умови вільного функціонування релігійних інститутів і поширення релігійної інформації.

Те саме спостерігаємо й у сучасній Росії. Тут 1996 року, згідно з російсько-фінським дослідженням (проект всесвітньої програми вивчення цінностей – World Values Survey), про свою віру в Бога заявили 47% осіб (34% визнали, що вони віруючі); опитано було 1664 осіб по всеросійській вибірці⁴⁰⁹. 38% опитаних уявляли Бога як особистість, 40% – як «життєву силу», лише 45% вірили в загробне існування душі, 20% – у воскресіння мертвих, 52% – в існування раю, 46% – пекла⁴¹⁰. Водночас лише 49% віруючих вважали, що життя має сенс тому, що є Бог, а 30% віруючих вірили в переселення душі і 41% – в астрологію⁴¹¹. Відвідували церкву 1991 року не рідше одного разу на місяць 6% віруючих.

Розуміючи, що релігійна свідомість багатьох віруючих наповнена ідеями, далекими від віровчення тих конфесій, до яких вони належали, духовенство окремих течій намагалася протидіяти цьому. Це не завжди приводило до позитивних результатів, а інколи змінювало свідомість, викликаючи страх перед життям. Так, у творі «Про святість і освячення», який поширювався у 1960-х роках поміж членами щойно утвореного об'єднання баптистів-ініціативників, було чітко визначено різні гріхи

(зокрема перераховувалися 60 варіантів зв'язку людини зі світом), відтак навіть віруючі, які намагалися дотримуватись усіх релігійних приписів, відчували себе грішними⁴¹². Такі крайнощі були характерні не лише для релігійних течій закритого типу. Уже в 1990-х роках у Києво-Печерській лаврі поширювалася брошура, в якій до гріхів було віднесено носіння футболки, шортів тощо.

Цікавим із погляду релігійності видається вивчення ставлення віруючих до таких церковних атрибутів як натільні хрестики, ікони тощо. Багато хто натільний хрест сприймав як оберег. Проте популярнішими серед віруючих були ікони. Вони зберігалися навіть у тих, що вагалися між вірою і невір'ям, а інколи навіть у невіруючих. Так, із 679 опитаних на Буковині в 1960-х роках лише 84 носили хрестики⁴¹³, натомість 544 відповіли, що мають у помешканнях ікони⁴¹⁴. Тут слід відзначити, що в той період хрестики в продажі було знайти дуже важко. Цікаву статистику наводить Ю. Сафронов щодо використання ікон. 145 осіб із 177 в одному з населених пунктів мали ікони. Причини їх наявності пояснювали так: для читання молитов – 24 особи; через віруючих членів сім'ї – 17; так заведено – 77; аби прикрасити житло – 22; жодних пояснень – 5⁴¹⁵. Відтак більшість віруючих аргументували зберігання ікон як данину традиції.

Звернімося до конкретних прикладів. Коли 15 сім'ям невіруючих активістів було запропоновано познімати ікони, реакція була дуже негативна, особливо з боку жінок. Висувалися такі аргументи: «Без ікон хата – як хлів, увійти огидно»; «треба було будинок без кутків будувати, тоді ікони не вішали б»; «Не буду забирати ікони!» – «Чому? Ви ж невіруюча!» – «Зі мною після цього сусіди не розмовлятимуть!»⁴¹⁶. Траплялися й такі висловлювання: «Ікони мені не заважають», «бабуся вірить у бога і не хоче зняти, а йти проти її волі не хочу»⁴¹⁷. Член КП(б)У, агроном І. Куш, який навчався у вищій партійній школі в Харкові, на питання чому не знімає ікони у своїй оселі раніше відповідав, що вони належать його батькам і він не хоче їх ображати, а потім, коли батьки померли, зазначав, що протестує дружина, для якої вони є пам'яттю про батьків⁴¹⁸. У с. Нова Слобода Путивльського району Сумської області (початок 1960-х років) жителі Сапегін, Черняков, Кочітін заявили, що не можуть зняти ікони, адже вони належать батькам, яких вони не хочуть образити. Деякі комуністи відповідали, що проти зняття ікон виступають їхні дружини, для яких це пам'ять про батьків. Із 96 членів ВЛКСМ у цьому селі ікони мали 92 особи⁴¹⁹. Більшість дітей дошкільного віку носили хрестики⁴²⁰.

Для багатьох людей, особливо селян, традиція прикрашати оселю іконами впродовж багатьох століть глибоко вкорінилася. І якщо для частини віруючих вони були насамперед релігійним атрибутом, то для більшості населення, зокрема й для віруючих, вони були невід'ємним елементом інтер'єру.

Частина віруючих сприймала ікони як амулети. У багатьох випадках вони трималися як обереги. У снігах, у дворі над вхідними дверима часто можна побачити образки, ікони, прибиті ще під час зведення будинків. Господарі пояснювали, що вони призначені оберігати житло від усього поганого⁴²¹. Такі традиції були зафіксовані як у Росії, так і в Україні. Це свідчить про збереження під християнською оболонкою дохристиянського змісту – намагання захистити власний дім і сім'ю за допомогою магії.

Відомі випадки підміни іконошанування іконопоклонінням. Архієпископ Павло, предстоятель автономної Фінської православної церкви, писав: «Церква ніколи не поклонялася нікому, крім Святої Трійці, Отцю, і Сину, і Святому Духові. Святі і все, через що Божественна благодать впливає на людину, вшановується, але не обожнюється»⁴²². Отже, поклоніння релігійним атрибутам (замість їх ушанування), було відходом від релігійного віровчення.

Деякі ікони називали чудотворними, їм приділяли надзвичайно велику увагу. Архієпископ Михаїл (Мудьюгін), колишній ректор Санкт-Петербурзької духовної академії, вказував, що «особливе шанування таких ікон, неминуче супроводжуване порівняно низькою оцінкою інших, звичайних ікон, інколи навіть зневагою до них, явно суперечить <...> канону VII Вселенського собору, який допускав шанування ікони лише за умови, щоб честь, яку виявляли іконі, “сходила б на першообразне”, тобто на зображену особу»⁴²³. Проте багато представників духовенства не є такими категоричними, як архієпископ Михаїл й низка інших православних богословів, і не вважають надмірне вшанування чудотворних ікон порівняно з іншими, певним відходом від церковного вчення.

Слід зазначити, що окремі пов'язані з іконами релігійні уявлення, далекі від православного віровчення, насаджували й самі представники духовенства та релігійна література. Так, стаття архієпископа Саратовського і Волгоградського Пімена, опублікована 1978 року в «Журнале Московской патриархии», запевняла, що чудотворна ікона Володимирська після вбивства князя Андрія Боголюбського 1173 року зупинила братовбивство, Федорівська ікона врятувала Кострому від татар 1260 року, Донська – Москву від татар 1591 року тощо⁴²⁴. У 1990-х роках багато православних богословів виступили із критикою таких чудес і проти приписування дій Бога релігійним атрибутам як такого, що суперечить християнству.

Траплялися й інші відхилення віруючих від релігійного віровчення. Низку прикладів поведінки людей, що вважали себе православними, однак їхня релігійна свідомість та релігійна поведінка не відповідали православному віровченню, наводить у своїй книзі архієпископ Михаїл (Мудьюгін). Вони стосуються Росії, проте схожі випадки були поширені і в Україні, тому їх варто згадати. Серед таких відхилень від православного віровчення,

крім випадків з іконами, були: гіпертрофоване пошанування окремих святих, що завдавало шкоди богошануванню і сприяло привнесенню у свідомість віруючих елементів язичницького політеїзму; звернення до деяких святих і очікування від них допомоги у важких життєвих обставинах, хворобах, так звана чітка спеціалізація святих; пряме обожнення святих. Відомі ситуації, коли священики були свідками того, що віруючі називали конкретних святих богами, чи коли люди замовляли молебні, скажімо, лише Казанській Божій Матері (тобто висловлювання означало богослужіння іконі) і Миколаю Чудотворцю, при цьому заявляючи, що Спасителєві – не потрібно⁴²⁵. Поширеним було і поклоніння (а не вшанування) мощам святих.

Для багатьох людей, які називали себе православними, запалювання свічок часто було єдиним актом богослужіння. До того ж користування ними набувало ознак магичності.

В окремих місцевостях побутовали перестороги, пов'язані з обиранням кумів. Так, «подекуди збереглося вірування, згідно з яким здоров'я і благополуччя залежатиме від того, яких і як обрати кумів»⁴²⁶. Існували й інші забобони та марновірства.

Помітні відхилення від богослов'я на рівні буденної релігійної свідомості були притаманні не лише пересічним віруючим, а іноді й ченцям і послушникам. Деякі з них ходили до бабусь позбавлятися причини («порчі»), вірили в різні вигадані «чаклунства» і навіть влаштовували самосуди над тими, кого підозрювали в цьому. Зокрема, так сталося в Овруцькому жіночому монастирі, де дві черниці побили третю. Послушниця Дарія, зізнаючись перед судом у побитті однієї з черниць, звинуваченої у чародійстві, заявила: «Свідчити про ересь і чародійство я перша іду, хоч про судини біса говорити ще рано... Виявила я чародійство так. В келії Магдаліни я шила їй мирське плаття. Вона спитала, чим я хворію. Я відповіла, що порчею і розповіла, що ходила до бабки. Вона пообіцяла, що коли бог допоможе, то й вона допоможе. Я пила п'ять днів ліки. Від цього вийшло на мене велике мучення... Магдаліна сказала, що я неправильно пила. Після цього я вилікувалась і встала. Значить вона напускала силу. Я її чародійство вивчила і боюся. <...> Коли Валерія жила з монахиною Купельовою, в них з-під ліжка виліз страшний біс... Одного разу, коли Валерія ночувала у сестри Марії, тоді до Валерії прийшов чорт»⁴²⁷.

Послушниця Павлова казала на суді: «В той час, як ми читали в келії правила, я помітила як Магдаліна взяла чорну книгу («Учень чародія» М. Шпанова із серії військових пригод. – П. Б.) і гортала її доти, поки ми читали правила. Потім я стала помічати її вранці і ввечері з цією книгою. Ця книга на мене сильно подіяла: я перестала ходити до церкви. Не стало молитви і здоров'я...»⁴²⁸. Очевидно, що журналісти, скориставшись із

цього випадку, перебільшили «забобонність» черниць. Проте такі епізоди були тоді не поодинокі, що підтверджує й сучасність. Критика «забобонності» православного духовенства та віруючих уже в 1990-х роках зачіпалася не в одній праці православних богословів. Зокрема, свою увагу на цій проблемі неодноразово зосереджував А. Кураєв.

Відхилення від релігійного віровчення у сприйнятті догматично-канонічних норм на рівні буденної релігійної свідомості мали масовий характер і були притаманні всім віковим групам віруючих. Дослідник протестантизму І. Акінчіц зазначав, що релігійні погляди та уявлення молодих (це стосується й інших вікових груп. – П. Б.) протестантів суттєво відрізняються від церковно-доктринальних. Для протестантської ідеології характерне оформлення ідей у більш-менш струнку систему. Релігійна ж свідомість молоді характеризувалася безсистемним набором ідей. Віруючі засвоювали переважно ті ідеї та погляди, які найбільше відповідали обставинам їхньої життєдіяльності. Однак і вони мірою соціалізації віруючого зазнавали трансформації, причому ці зміни відбувалися по-різному⁴²⁹. Оцінюючи вплив релігії в досліджуваній період, радянський соціолог І. Яблоков писав, що вона взагалі не має чи має дуже слабкий регульовальний вплив на свідомість і поведінку багатьох віруючих людей. Він зазначав також, що вплив релігійної ідеології слабшає і багато релігійних ідей у їх традиційному вигляді віруючі перестають сприймати⁴³⁰.

Релігійна свідомість віруючих зазнавала впливу різних чинників. На сприйняття догматично-канонічних норм впливала і психічна структура особи. К.-Г. Юнг зазначав, що «будь-яке слово має дещо відмінне значення в різних людей, навіть якщо вони мають однаковий культурний рівень. Так відбувається тому, що загальне поняття, пройшовши через призму людської індивідуальності, трактується і застосовується кожним дещо по-своєму. Відмінності в трактуванні, звісно, зростають, коли соціальний, політичний, релігійний чи психологічний досвід співрозмовників суттєво різняться»⁴³¹. Ця теза підтверджує, що релігійне вчення пересічні віруючі часто трактували зовсім не так, як високоосвічені церковні інтелектуали й навіть звичайні священики.

Попри вплив індивідуальної свідомості на сприйняття релігійних догматів, уявлення віруючих не були власне індивідуальними. Е. Дюркгайм у своїй відомій праці «Соціологія» зазначав: «Міфи, народні уявлення, всілякі релігійні погляди, моральні вірування тощо виражають не індивідуальну реальність...»⁴³². Він також наголошував, що вірування належать до соціальних фактів, але що стосується тих форм, які приймають колективні стани, передаючись індивідам, то це вже інше явище⁴³³; «соціальний факт відмінний від своїх індивідуальних втілень»⁴³⁴. Тобто Дюркгайм обстоював думку, що вірування й догмати, хоча і мають індивідуальні

втілення на рівні свідомості, проте не відображають індивідуальну реальність, а є соціальними фактами.

М. Еліаде вважав, що секуляризація була ефективна лише на свідомому рівні, де втрачали сенс старі теологічні ідеї, догми, вірування, ритуали. Але позаяк жодна людина не живе лише свідомим раціональним життям, а слухає музику, читає книги тощо, то про повне викорінення релігійності не може бути мови. Дії закоханого, його слова не раціональні, а ритуальні, він їх повторює багато разів, переживає те, чого не існує у природі. Вчений називає це «досвідом священного»⁴³⁵. Імітація парадигматичних зв'язків надчуттєвої свідомості теж є виявом релігійності – така думка М. Еліаде.

Цікаво, що послаблення релігійності серед представників різних конфесій відбувалося неоднаковими темпами. Найшвидше процес розкладання релігійних уявлень відбувався в православних. Порівняно з віруючими інших конфесій, вони також гірше знали основні релігійні догмати і канони. Поглиблене знайомство із віровченням Церкви ніколи не було характерним для руського православ'я. У 1940–80-х роках парафіяни теж погано знали основні положення православного віровчення і не розуміли змісту християнських свят. Дослідник В. Чертіхін зазначає: «Дедалі вужчим ставало коло віруючих, які змалечку завдяки особливостям дореволюційного виховання докладно познайомилися з віровченням православ'я, з обрядовою стороною православної церкви»⁴³⁶. До того ж ще до революції кількість тих, що мали таку підготовку, була незначною порівняно з основною масою населення внаслідок його неосвіченості чи малоосвіченості.

У четвертому томі «Настольной книги священнослужителя» (1983 року) вказувалося, що більшість парафіян – «це люди цілковито позбавлені систематичних знань про церкву, таїнства та догматику»⁴³⁷. На іншій сторінці цього видання згадується про незнання основних молитов і «Символу віри», нерозуміння здійснюваних церковних таїнств, а найголовніше – відсутність до всього цього інтересу⁴³⁸.

Відвідувачів православних храмів у 1970–80-х роках можна охарактеризувати словами настоятеля Сімферопольського кафедрального собору Г. Северина: «Більше 20 років я служу в соборі. За цей час майже повністю змінився склад парафіян. Є серед них глибоко віруючі люди, переважно похилого віку. Більшість же не мають релігійних знань і ходять до церкви за звичкою, через відсутність іншого місця для спілкування. Якесь частина приходить у зв'язку з особистим горем. Є й такі, які приходять лише для того, щоб поставити свічки, подати списки за упокій чи за здоров'я»⁴³⁹. Про слабкі знання церковних канонів та правил згадував настоятель Євпаторійського собору Л. Жила. Він також вважав, що через це й самі священники читають коротші та спрощені проповіді⁴⁴⁰.

Багато в чому подібні до відповідей опитаних православних в Україні, які характеризують рівень релігійності віруючих, науковці почули і в Росії, зокрема й у віддалених регіонах, що свідчить про схожість секуляризаційних процесів. Так, мешканець с. Суслово Алтайського краю (77 років) відповідав: «Свята (релігійні) знаю; у ці дні не працюємо. На пасху дружина паски святила. Я раніше і церковну грамоту розбирав, а тепер все забув. Молитви знав – “Достойну”, “Живі в допомозі”, “Вірую”, а тепер пам’ять не та, все забув. Тепер не молюся, але міцну віру маю. У душі в бога вірую – це головне. Хресне знамення роблю. Якби церква була, звичайно, сходяв би, послухав, подивився – красиво. Хоча я попам не вірю: грабують і дурять народ. А що вдома молитися? Ікона – це образ, це не бог, це як фотографія. Щодо пекла та раю – сумнів великий. Ніхто звідти не прийшов, не сказав, що це є. Думаю, дух спустив – і все. Так помremo. У нечисту силу не вірю і раніше не вірив»⁴⁴¹. Інший житель цього села (58 років) заявляв: «У бога вірю. Як раніше від батьків наших це пішло. Довести не можу, що бог є. Вірю і добре. Якщо немає його, теж погано не буде, що вірю... Молитов знаю багато, але ввечері і ранком молюся не завжди; працюю, забуваю, поспішаю. За їжею зовсім майже не молюся. Рай, пекло – скільки живемо, звідти жодної звістки не було. Може, й кипітиму в казані, хто знає? Душа – здається, є вона в нас. Кажуть: дух вийшов. А є рай чи пекло, так може летіти туди душа тисячу років. Так що тут один раз живемо. Загалом, думаю, нічого цього не буде. Свят дотримуюся: відчуваєш, що свято. Помолишся побільше»⁴⁴². Як бачимо, відповіді віруючих у далекому Алтаї нагадували отримані в Україні.

Схожа ситуація спостерігалася і в середовищі представників низки інших релігійних течій. В інформації, надісланій уповноваженим у Ворошиловградській області Д. Бабушкіним до Ради в справах релігій при РМ УРСР від 26 вересня 1978 року, зазначалося: «Актив старообрядницької церкви і самі віруючі не знаються на відмінностях у течіях старообрядців»⁴⁴³. Ці слова застосовні не лише до старообрядців, а й до прибічників РПЦ, адже останні загалом знали релігійне віровчення гірше від старообрядців.

Дослідники поділяли думку, що переважна більшість тодішніх віруючих не були знайомі з релігійною догматикою і не виявляли до цього охоти, а елементи релігійного комплексу, зокрема релігійної моралі, у пересічних віруючих були представлені на рівні побутової свідомості. О. Дем’янов відзначав дуже цікавий факт: підвищення освітнього рівня віруючих у СРСР не призводило до підвищення релігійної поінформованості. З усіх опитаних (1970-ті роки) лише близько 10% добре знали Біблію, зміст віровчення та культової практики, понад третина – погано, найчастіше вони отримували якусь поверхову інформацію від інших

віруючих. Більше половини зовсім не знали основ Біблії, головних догматів, біблійних моральних приписів, не знали сенсу релігійних свят⁴⁴⁴. Ці цифри стосувалися лише тих 15–20% населення України, яких визнавала віруючими радянська система. Проте слід завважити, що релігійні знання не завжди сприяли посиленню релігійності, часто бувало навпаки – що менше розуміння релігійного віровчення, то вища релігійність. На цьому неодноразово наголошували й зарубіжні вчені.

Пересічні віруючі не сильно переймалися поганим знанням основ свого релігійного вчення. Це стосується не лише православних, а нерідко і членів протестантських релігійних організацій закритого типу, де вивченню релігійних текстів приділялася значно більша увага, ніж у РПЦ. Наприклад, баптист Крамар казав: «Якщо я чогось не знаю в Біблії, то питаю у братів. Якщо і вони не знають – ну то нехай. І без цього можна полегшити душу»⁴⁴⁵.

Однією з причин незнання релігійного віровчення у православних була традиційна пасивність православної церкви в галузі просвіти широких мас. Відомий російський вчений Д. Лихачов писав: «Книжність була доступна народним масам через богослужіння, а у всьому іншому вони були виконавцями і слухачами фольклорних творів»⁴⁴⁶. Із цих слів напрашується висновок, що релігійні знання широкі народні маси отримували в процесі богослужіння. Однак і цю тезу можна піддати сумніву, адже, як справедливо зауважують автори книги «Культура, релігія, атеїзм», «...Протягом багатьох століть книжність була недоступна народові й через богослужіння, позаяк мова богослужбових книг застаріла і її не розуміли навіть священики, мало того, багато з них були неписьменні, що стало однією з причин відомої реформи патріарха Нікона»⁴⁴⁷. Церковнослов'янську мову, яка лунала в церкві, віруючі погано розуміли, тому вже в досліджуваний період поміж духовенства ширилися розмови про переклад богослужіння з «мертвої» на розмовну мову, а особливого розголосу вони набули в 1990-х роках. Те саме відбувалося й у католицизмі, де богослужіння почали відправляти не латиною, а національними мовами.

Інша причина обмежених релігійних знань на тлі відносної освіченості населення полягала також у тому, що радянська влада доклала чимало зусиль, аби релігійні знання стали недоступними для народних мас. Дуже проблематично було знайти Біблію, не кажучи про інші релігійні видання. Функціонування різних релігійних шкіл для широкого загалу теж належало до сфери «табу».

Із часу установа радянської влади по 1956 рік, як указує архієпископ Михаїл (Мудьюгін), у СРСР не було надруковано жодного примірника Біблії, та й потім половину невеличких накладів відправляли за кордон у зарубіжні парафії РПЦ. Не було можливостей випустити іншу церковну

літературу, зокрема богослужбові книги. Крім того, знищувалися книги, які залишалися після закриття храмів. Як рідкісне явище можна розглядати видання в кінці 1940-х – 1950-х роках чотиритомовика промов митрополита Миколая (Ярушевича) і чотиритомовика промов Патріарха Алексія (Симанського)⁴⁴⁸. Влада в такий спосіб намагалася переконати світ у існуванні у СРСР свободи совісті та церковної діяльності. Лише пізніше ситуація з виданням релігійної літератури поліпшилася, однак її накладди були недостатніми для задоволення потреб віруючих.

Голова Ради в справах релігій при РМ СРСР В. Куроедов у своїй книзі «Релігія і церква в Радянській державі», опублікованій 1981 року, зазначав, що за останні 15 років Біблія тричі видавалася масовим накладом, неодноразово – Новий Заповіт та Псалтир. Друкувалися також Тіпікон, Требник, Служебник та інші богослужбові книги. Був опублікований чотиритомовик праць колишнього Патріарха Московського і всієї Русі Алексія і том праць тодішнього Патріарха Пімена⁴⁴⁹. Це визнання чиновника свідчило радше проти, ніж за.

Відсутня була й церковна періодика. «Журнал Московской патриархии», єдиний друкований орган РПЦ упродовж багатьох років, почав виходити лише 1943 року.

Позаяк Біблія була недоступна для більшості віруючих (її можна було придбати лише на «чорному ринку» за великі гроші), уявлення, що побутували між людей, часто замінювали знання основ православного віровчення. Не сприяли цим знанням і богослужіння церковнослов'янською мовою. Багато вірян, які часто відвідували церкву і слухали «Символ віри» церковнослов'янською мовою, мало могли сказати про його основний зміст, хоча він і містив основні формули православного віровчення.

Упродовж 1940–80-х років спостерігалися зміни в співвідношенні релігійної, нерелігійної та антирелігійної інформації, яку отримували віруючі: внаслідок дедалі рідшого відвідування храмів обсяг засвоєння релігійної інформації зменшувався. Доступ до релігійних видань був обмежений, а із кожним десятиліттям суспільство ставало секуляризованишим, відтак і оточення віруючої людини ставало дедалі ненадійнішим джерелом релігійної інформації. Водночас віруючі отримували більше нерелігійної та антирелігійної інформації передусім через періодику, радіо, телебачення, вплив яких на свідомість населення невпинно зростав. Цьому сприяло і підвищення загального рівня письменності, що уможливлювало доступ до книг і преси; і розвиток техніки, який спричинив появу майже в кожному домі радіо і, в більшості – телебачення. Віра в Бога під впливом «матеріалістичної» інформації набувала різних відтінків. На зміну віри в Бога-Творця і Вседержителя прийшла віра в щось надприродне і таємне, яка ні до чого не зобов'язувала і не змінювала звичайного, переважно нерелігійного,

спосіб життя. Загалом можна говорити, що в релігійній свідомості багатьох віруючих спостерігався відхід від учення Церкви і наближення до еклектизму та світськості.

Очевидно й те, що в конфесіях, де на знанні релігійного віровчення не акцентувалася особлива увага, пересічні віруючі ставилися до цього як до чогось не дуже важливого. Протилежну позицію часто займали інтелектуали. Іспанський філософ Х. Ортега-і-Гасет у праці «Бунт мас» писав: «Дивуватися, подивляти – це початок розуміння. Це розвага й розкіш, властиві інтелектуалові. Його професійна риса – дивитися на світ розплющеними в подиві очима»⁴⁵⁰. Звісно, траплялися випадки, коли й малоосвічені люди зверталися до поглибленого вивчення релігійних текстів. Але це були радше винятки, які, як свідчить історія, інколи призводили до створення дрібних релігійних течій, сект, ересей.

Віра, не підтримувана дієвими соціально-психологічними факторами, зміщувалася у свідомості людей на периферію. Вона балансувала на межі з невірою, не маючи великого впливу на індивіда. Їй притаманний циклічний характер – вона активізувалася під впливом несприятливих для індивіда життєвих ситуацій, а їх зникнення призводило до безрелігійного періоду. Ці проміжки часу впродовж років ставали дедалі довшими.

Слід також зазначити, що успіхи радянської влади не були б такі великі, якби населення України було глибоко укріплене у вірі. Багатьом людям поверховий релігійний світогляд легко було замінити на атеїстичний. Дуже влучно про швидку й легку релігійну переорієнтацію неглибоко віруючих осіб висловився сучасний російський богослов А. Кураєв. Він зазначив: «Їм кажуть: “Ви атеїсти”, – і вони згоджуються: “Так, справді. Це попи навмисне від нас приховали, що ми від мавпи походимо”. Потім їм кажуть: “Та що ж ви, забули віру ваших батьків? Ми ж православні!”, – і вони знову згодні: “Як же це ми слухали байки цих комуністів і стали іванами безрідними”. Коли ж їм скажуть: “Та що ви! Християнство – це іноземна релігія, її євреї навмисне вигадали, щоб нашу споконвічну арійську, ведичну віру замінити, щоб примусити нас, слов’ян, замість Кришеня-Крішни служити їхньому Христу!” – натовп знову слухняно обуриться: “Та скільки ж можна від нас ховати нашу рідну екстрасенсорику та магію!”»⁴⁵¹.

Впливали на погане знання віровчення й самі процеси, що відбувалися в суспільстві. Під час НТР матеріальне становище людей значно покращилося, і частина за відсутності зовнішніх подразників відчувала свою меншу залежність від Бога, а відтак не бажала отримувати релігійні знання. Е. Фромм у праці «Здорове суспільство» писав: «Наші боги – це машини й ідея ефективності; сенс нашого життя полягає в тому, щоб рухатися, бути попереду, піднятися якомога вище до вершини. Але якщо під релігією ми розуміємо монотеїзм, тоді, звісно, наша релігія – не більш

ніж один із предметів споживання, виставлений напоказ»⁴⁵². Ті тенденції, що були властиві американському суспільству, хоч і меншою мірою, але проявилися й у радянському в 1940–80-х роках і притаманні нині, на початку третього тисячоліття, українському.

Процеси секуляризації, обумовлені суспільними тенденціями, освітою, НТР тощо (хоча тут і не проводилася антирелігійна політика з боку держави), в цей період відбувалися і на Заході. Там також кількість людей, які вірять у Бога й основні догмати, значно перевищувала кількість відвідувачів недільних мес. У релігійні догмати в середині 1960-х років у Італії вірили понад 51% населення, у Норвегії – 42%, у Бельгії – 33%, у Франції – 30%⁴⁵³. Тоді як кількість осіб, що регулярно відвідували богослужіння, могла бути нижчою щонайменше удвічі.

На Заході спостерігалася та сама, що й у СРСР, ситуація зі знанням релігійної літератури і біблійних персонажів. У США близько 98% опитаних у 1960 році людей заявляли про свою віру в Бога, проте 51% не могли назвати першу книгу Біблії, 60% не знали, що таке Трійця, 65% не могли вказати, хто виголосив Нагірну проповідь, 79% не знали імені жодного з пророків, згаданих у Старому Заповіті, 40% ніколи не читали Біблії, хоча 83% стверджували, що вона є богонатхненною книгою⁴⁵⁴. Це при тому, що в протестантських течіях (а в США протестантів було більше, ніж представників католицизму, не кажучи про інші течії. – П. Б.) вивченню Біблії приділялася велика увага.

Щоб краще зрозуміти, до яких наслідків призвело протистояння матеріалістичної науки, освіти й суспільних тенденцій із релігійністю, звернімося до зображення християнського світогляду у книжці Дж. Лінча «Середньовічна церква»: «Християнське уявлення про всесвіт охоплювало геть усе – од вічної мовчанки, що панувала перед початком творіння, до кінця всього суцього. Між сотворінням світу та його кінцем влада Бога над Його всесвітом виявилася у все більшому одкровенні Себе через низку заповітів – угод, що знайшла свою кульмінацію, коли Він послав на землю свого Сина. Було пояснено існування у світі зла і винайдено спосіб рятуватися від нього, звертаючись до Церкви, яка розподіляла Божу ласку, Його благодать. Бог довів, що Він любить людей, коли відмовився покинути напризволяще або знищити людський рід, попри його гріховність. Натомість Він запропонував людям спасіння (або принаймні частині людей) через власні страждання і залишив їм змогу будь-коли знаходити спасіння у Своему живому тілі, в Церкві. Всесвіт не був мертвою машиною, яким зображує його сучасна наука. Він був полем битви між добрими і лихими істотами, небесними, людськими й демонічними. Християнське пояснення світу навіювало індивідам оптимізм і водночас тривогу. Вони могли сподіватися на прощення своїх гріхів, на допомогу ангелів святих і Бога у

своїй життєвій борні, і свою недосконалість вони могли здолати за життя покутою...»⁴⁵⁵. Людина мала цілісну картину світу, яка визначала її дії, мала надію на божественну допомогу. Колапс віри зруйнував цей світогляд у більшості людей. Він зберігся лише в частини глибоковірних осіб.

Аналіз досліджуваної проблеми свідчить, що на рівні буденної релігійної свідомості догматично-канонічні ідеї сприймалися інакше, ніж їх подавало релігійне віровчення. Домінувала тенденція видозмінювати їх, надавати іншого забарвлення, доповнювати догматично-канонічні ідеї іншими складовими. Це було зумовлено багатьма факторами. На сприйняття різних релігійних догматичних ідей впливали ступінь релігійності, психічні особливості індивіда, його конфесійна приналежність тощо. Великий вплив мало соціальне оточення, суспільний устрій і релігійна політика влади. Очевидно, що вплив антирелігійної пропаганди, поширення наукових знань та розвиток освіти, які базувалися на матеріалістичному світогляді, відіграв не останню роль. Віруючі все частіше намагалися поглянути на релігійні ідеї з позицій матеріалістичного світогляду, що не завжди позитивно впливало на всю систему релігійних переконань. Часто наукоподібні атеїстичні посилання виявлялися привабливішими за богословські для нестійких у своїй вірі людей.

Багато віруючих втрачали довіру до біблійної картини світу, причому не лише до буквального її опису, а й до символічного тлумачення. Зазнавало змін і сприйняття потойбічного життя: погляди людей старшого покоління були ближчі до церковних, хоча великою мірою образні, тоді як дедалі більше віруючих молодшого покоління вкладали в них індивідуальний зміст. Це стосується представників усіх релігійних течій.

Чіткіше проаналізувати проблему сприйняття віруючими догматично-канонічних норм не дозволяє відсутність достовірних джерел. Дані соціологічних досліджень, на які ми спиралися під час висвітлення цього питання, далекі від точності. Це зумовлене як недостатнім рівнем професійності багатьох дослідників, які склали анкети (соціологічні дослідження в СРСР на той час перебували на етапі становлення), хоча звичайно траплялися винятки, так і самою жорсткою методологічною постановкою проблем, яка базувалася на матеріалістичному світогляді. Останній визначав ідею Бога як фантазію, пережиток минулого, тому часто в анкетах не було представлено тих варіантів відповідей, які міг обрати сам віруючий. Крім того, слід зважати й на формалізм окремих «соціопитувань» чи їх можливе складання «у кабінетах», – усе це автор залишив поза увагою, зважаючи на цілковиту очевидність ситуації. Тому наразі ми можемо лише говорити про процеси, які відбувалися у релігійному середовищі і які стосувалися сприйняття догматично-канонічних норм, а не давати точну картину об'єктивної реальності.

§ 3. Ставлення віруючих до виконання релігійних обрядів

Важливим у вивченні релігійної свідомості є дослідження ставлення вірян до здійснення окремих релігійних дій – відвідування храмів, виконання обрядів, святкування релігійних свят тощо. Зрозуміло, що для глибоко віруючих людей ці дії були невід’ємним атрибутом релігійного життя, але люди зі слабкою релігійністю могли думати інакше. Це стосується також невіруючих.

Воєнні лихоліття сприяли зростанню релігійності населення. Під час війни на окупованих територіях спостерігалось відновлення діяльності храмів, закритих у передвоєнні роки. У тих місцевостях, де таких споруд не було, відкривалися молитовні будинки. Релігійне життя активізувалось в багатьох регіонах і після війни. У більшості областей (хоча й не у всіх) кількість осіб, які брали участь у богослужіннях, була значна. В інформаційній доповіді уповноваженого Ради в справах РПЦ за I-й квартал 1945 року зазначалося, що в Сталінській області у звичайні, святкові та недільні дні в містах православні храми відвідують 300–800 осіб, у селищах – 200–600, у селах – 20–50. Серед відвідувачів переважали люди середнього віку обох статей. Молодь і діти складали 8–10%⁴⁵⁶. Під час великих свят у цьому регіоні окремі храми відвідували навіть десятки тисяч людей. Відповідно до документа, складеного на основі матеріалів уповноважених у справах РПЦ при облвиконкомах (травень 1948 року), в окремих храмах Києва у святкові дні бувало від 3 до 10 тис. осіб, у храмах Львова – до 15–20 тис. У м. Мукачеві під час свята Успіння Пресвятої Богородиці до монастиря на Чернечій горі збиралося близько 30 тис. віруючих⁴⁵⁷. (Раніше він був греко-католицьким. – П. Б.). Особливо людно в храмах було в такі свята, як Великдень, Різдво, Трійця.

В інформації про святкування Пасхи 2 травня 1948 року, поданій в управління агітації та пропаганди ЦК КП(б)У уповноваженим Ради в справах РПЦ в УРСР П. Ходченком зазначалося, що в цей день усі церкви були переповнені людьми. Храми не могли вмістити у своїх стінах усіх охочих туди потрапити⁴⁵⁸. Серед відвідувачів було чимало підлітків – дітей шкільного віку, а також військових. За свідченнями уповноваженого Ради в справах РПЦ у Дніпропетровській області Бабасова, на Пасху серед відвідувачів Троїцького собору в Дніпропетровську молодь і діти склали 20–25%, а загальна кількість відвідувачів собору сягала шести тисяч осіб. До Миколаївської церкви діти не лише приходили як відвідувачі, а й приносили паски для освячення⁴⁵⁹.

Уповноважений Ради в справах РПЦ у Харківській області Снежко стверджував, що великодні служби в православних церквах 1948 року були людніші, ніж попереднього. Він зазначив, що в храмах Харкова

багато молоді. Крім того, серед відвідувачів були окремі групи військових – не лише солдати, а й офіцери. Вони хрестилися і ставили свічки⁴⁶⁰. Про збільшення кількості осіб, які відвідали пасхальні богослужіння 1948 року, повідомляв і уповноважений Ради в справах РПЦ у Сталінській області. Він зазначав, що в церквах регіону тоді побувало понад 500 тис. осіб⁴⁶¹. Цифру 300–400 тис. відвідувачів великодніх служб у тому році назвав уповноважений у Чернігівській області⁴⁶². Уповноважений у Житомирській області повідомляв, що в деяких міських храмах підлітків налічувалося до 30–40%⁴⁶³. Ось як писали про релігійне життя на Житомирщині 1945 року представники ОУН–УПА: «Населення придержується національних звичаїв та строго сповняє релігійні обряди (під час коляд, та Великдень і т. п.). Матері вчать дітей молитися. У хатах багато образів (ікон). Майже немає нехрещених дітей»⁴⁶⁴. Хоча активізація релігійності була загалом притаманна Україні, проте траплялися і винятки. У деяких населених пунктах змін не відбувалось або, навпаки, спостерігалось зниження динаміки виявів релігійності.

Співвідношення між участю в богослужіннях віруючих у свята та звичайні дні показує статистика в Сталінській області (див. таблицю 2.10)⁴⁶⁵.

Таблиця 2.10

Населені пункти	Кількість людей, що брали участь у богослужіннях у окремих храмах		
	У великі свята	У недільні дні та малі свята	У несвяткові дні та в піст
Міста	300–2000	60–700	30–100
Селища	100–1000	50–500	20–80
Села	80–500	10–150	10–40

Отже бачимо, що найбільша диспропорція між відвідуванням храмів у великі свята та звичайні дні спостерігалася в містах; у селах та селищах розрив був менший. Однак ця статистика не враховувала даних у окремих великих храмах цієї області, де у святкові дні їх відвідувало більше 10 тис. осіб.

Загалом, орієнтуючись на дані, що фігурують по окремих населених пунктах, можна вважати, що на Пасху в другій половині 1940-х – середині 1950-х років храми РПЦ щорічно відвідували близько 7–9 млн. віруючих усіх конфесій. Менше – на Різдво, Трійцю, коли їх чисельність сягала 6–7 млн. осіб і 1,5–2 млн., а то й менше – у звичайні недільні дні. З-поміж вірних інших конфесій, які відвідували храми чи молитовні будинки в дні великих християнських свят, були католики (римського й східного обрядів), старообрядці, представники ІПЦ, ІПХ, низки протестантських течій.

Кінець 1950-х – початок 1960-х років ознаменувався активною анти-релігійною політикою. Влада вирішила перейти до наступу на Церкву, щоб назавжди покінчити з «релігійними пережитками». Лише протягом 1960–1963 років в УРСР припинили свою діяльність 3410 православних громад⁴⁶⁶. Це позначилося на зниженні рівня відвідуваності храмів, особливо в містах.

Згідно з документом від 27 травня 1964 року, що його подав уповноважений Ради в справах РПЦ в УРСР Г. Пінчук, у дні великодніх свят у православних церквах, за неповними офіційними даними, побувало понад 2 млн. осіб (у кілька разів менше, ніж 15–20 років тому. – П. Б.). Реальна кількість відвідувачів храмів на Пасху в цей період, на нашу думку, становила 2,5–3 млн. осіб. Храми в Києві, Одесі, Львові, Харкові, Донецьку хоч і були переповнені, однак їх відвідувало значно менше людей, ніж у 1940–50-х роках (слід врахувати, що зменшилася також кількість діючих храмів)⁴⁶⁷.

Для 1970–80-х років характерний подальший спад відвідування храмів віруючими РПЦ. Великою мірою це було викликано не лише згасанням самої віри, а й закриттям храмів, а відтак і зменшенням загальної кількості учасників богослужінь. Впливали на ослаблення релігійності як атеїстична пропаганда, так і більша довіра населення до матеріалістичної науки і пов'язаної з нею освіти та НТР. Крім того, партійні й комсомольські комітети, а також сексоти відстежували тих, хто відвідував церкви та молитовні будинки. Згідно з оцінками уповноважених Ради в справах релігій, які на наш погляд є заниженими, у православних храмах на великодньому богослужінні 1978 року були присутні близько 1,2 млн. осіб, що на 25% менше, ніж 1977 року⁴⁶⁸. Молитовні зібрання в невеликих релігійних організаціях закритого типу відвідували в середньому 70–80% усього складу громад⁴⁶⁹. Згідно з оцінками місцевих органів влади, у православних храмах у ніч із 25 на 26 квітня 1981 року (Пасха) перебували 1186 тис. осіб, із них близько 100 тис. молоді (більшість молоді – з цікавості) (за нашими підрахунками до 2 млн. – прим. П. Б.). Це трохи менше, ніж попереднього року. Однак у деяких областях (Донецькій, Кримській, Черкаській, Івано-Франківській) відвідувачів храмів було більше порівняно з попереднім роком⁴⁷⁰. До цієї кількості слід додати вірних інших релігійних об'єднань, як легальних, так і нелегальних, вірні яких також відвідували храми у святкові дні. Загалом можна зазначити, що рівень відвідування православних храмів знизився упродовж періоду другої половини 1940-х – 1980-х років у 5–7 разів, тоді як чисельність населення республіки збільшилася.

Відвідування богослужінь та виконання релігійних обрядів віруючими, зовсім не означало, що всі їх учасники ставляться до них з відповідним

пієтетом. Частина віруючих відвідувала храми та виконувала обряди доволі рідко. Для цієї групи вірян обрядова діяльність все більше носила формальний характер. Уже в повоєнний період про останній факт неодноразово повідомляли священники. В інформаційному звіті уповноваженого Ради в справах РПЦ в УРСР за січень-травень 1949 року зазначалося, що духовенство жаліється, ніби останнім часом віруючі, якщо й відвідують храм, то здійснюють це з незрозумілих для Церкви мотивів⁴⁷¹. Священик Сахаров (с. Гола Пристань Херсонської обл.) заявляв: «Дивне якое ставлення виникло в людей до церкви: заскочила в церкву, перехрестилася, поставила свічку і побігла на базар. Церква порожня, а на базарі тисячі людей»⁴⁷². В іншому документі уповноваженого РС РПЦ за 1947 рік вказувалося, що у великі свята храми відвідують не лише молільники, а й інші громадяни, зокрема молодь, бо їй немає куди піти розважитися⁴⁷³. Священнослужителям не подобалося формальне ставлення до богослужіння, яке порівняно з довоєнним періодом значно частіше простежувалося з боку віруючих.

Зауважимо, що частого відвідування православних храмів у центральних, південних та східних регіонах не спостерігалося й раніше, особливо в період польових робіт. У «Києвських єпархиальних ведомостях» (1882, № 6) священник із Радомишльського повіту писав: «Зайдіть у храм сільський у недільні чи святкові дні з 29 червня по 1 жовтня. Крім десятка хлопчаків та дівчаток та п'яти-восьми старших селян нікого більше не побачите. І це в парафії, яка налічує 700–800 парафіян, а в малолюдних парафіях і тих не буває. Мовчимо вже про дні високоповажні, коли відбувається молитва за государя... коли також дуже рідко збирається народ, за винятком сільських ярмарків». Багато селян замість відвідати церкву в недільні та святкові дні їхали на ярмарок або ж працювали в полі. У кінці XIX ст. у с. Паволоч Сквирського повіту на Київщині, де була зразкова за багатьма показниками православна громада, за словами священника, люди, «віддані церкві і православ'ю», на свято Преображення та Успіння Божої Матері замість відвідування храму «таскали снопи»⁴⁷⁴.

В одній із публікацій у «Церковно-общественном вестнике» (1913 рік) зазначалося: «Помічено всюди, що з кожним роком відвідування храму Божого стає все слабше. Храм, повний молільниками, тепер ми бачимо порівняно рідко, хіба в річні свята і такі дні, як Св. Миколая Чудотв., Св. Пр. Іллі, і то думається, зі свідомості народу: не прогнівати б шанованих молитовників! Служби недільних днів, інших шанованих св., здійснюються майже в порожніх стінах храму. Правильно сказав один публіцист, що якое сумно спостерігав, у храмах співають “Хваліте ім'я Господнє, хваліте раби Господа”, а рабів і немає! Якщо ви спитаєте тих, хто не відвідує храм Божий, про причину, то вони завжди цю причину

знайдуть: немає часу, самотність, вкажуть на бідність, тобто немає пристойного одягу, а в будь-чому совісно. І водночас ці “раби Господні” ніколи не пропустять якогось “бенкету” й бесіди у своїх рідних і знайомих. Для цього завжди знайдеться час, дістануть одяг, нікого не бентежать часто далекість відстані й погода, хоча б і найнесприятливіша»⁴⁷⁵. Боротьба радянської влади з релігією значно поглибила ті секуляризаційні процеси, які спостерігалися раніше, і надала їм більш активної ходи.

Коли воєнні лихоліття відступали в часі, й більш потужних обертів набирала маховик антирелігійної боротьби в останній третині 1950-х – першій половині 1960-х років, тенденції до рідкого відвідування богослужінь і формальне до них ставлення посилювалися в середовищі віруючих. У «Журнале Московской патриархии» (№ 10 за 1959 рік) констатовалося послаблення інтересів до богослужіння. Зазначалося, що нерідко особа, яка перебуває у храмі, «хреститься і кланяється абияк, а не як належить під час здійснюваного богослужіння, часто роблячи це без належної уваги, недбало, стає на коліна, похитає головою, помахує рукою, зображуючи якусь фігуру, але тільки не знамення хреста творить, встане з колін і знову хитання головою і махання рукою, причому думки її далеко перебувають від здійснюваного богослужіння і його внутрішнього змісту»⁴⁷⁶.

Характеризуючи відвідувачів храмів РПЦ, колишній настоятель Успенської церкви Запоріжжя О. Якушевич зазначав: «Є такі, і їх більшість, які, зайшовши до храму, кілька разів недбало хрестяться, ставлять свічку і поспішають вийти. При цьому вони збентежуються і червоніють, ніби вчинили щось погане»⁴⁷⁷. Віруюча Р. М-к (18 років, с. Колодязне Березнівського району Ровенської області) заявила: їй байдуже, що відбувається у храмі й що вона «більше часу проводить біля церкви, ніж у церкві»⁴⁷⁸. Така поведінка для багатьох відвідувачів храмів ставала дедалі характернішою із плином часу. Звичайно, не всі віруючі так ставилися до богослужінь. Приміром, одна бабуся, котра не могла стояти в храмі й просиділа всю літургію надворі, сказала: «Як можна не прийти, бог покарає, янгол моє ім'я до книги життя не запише. А на суді божому господь мене покарає»⁴⁷⁹.

Дослідження 1960-х років на Буковині показали, що майже всі опитані, хто дав позитивну відповідь на питання про віру в Бога, відвідували храм (але це не означало, що відвідування були регулярні, до того ж у цьому регіоні ситуація з кількістю діючих храмів була набагато кращою, ніж у більшості областей УРСР. – П. Б.). Ті ж, хто не бував у церкві, але зберігав релігійні переконання, вказали такі причини невідвідування: «У Бога вірю, але до церкви не ходжу: діти комуністи, і я не хочу їх компрометувати» (5 відповідей), «немає церкви» (26 відповідей), «не відвідую через погане здоров'я» (18 відповідей) і т. ін. Основними відвідувачами храмів були

особи понад 50 років (69%), з освітою не більше 4 класів (75%). Головними причинами, які спонукали до відвідування церкви, були: віра в Бога (205 відповідей), сила звички (159 відповідей), вплив громадської думки (89 відповідей). Існували віруючі, які ходили до церкви тому, що їх приваблювало богослужіння (52 відповідей), інші проводили там вільний час, відпочивали (51 відповідь), деякі відвідували під впливом батьків (8 відповідей)⁴⁸⁰.

У Ровенській області, яка характеризувалася доволі високою релігійністю порівняно з більшістю регіонів України, на середину другої половини 1960-х років менше 20% віруючих регулярно відвідували храми, близько 70% – відвідували епізодично, по релігійних святах, із них понад 12% – 1–2 рази на рік. Близько 11%, хоча й уважали себе віруючими, до церкви не ходили. Із відвідувачів менше 20% відчували внутрішню потребу в цьому. Інші робили це під впливом традиції, не бажаючи вступати в конфлікт із громадською думкою⁴⁸¹. Ще нижчий відсоток віруючих, що відвідували храми, був у центральних та південно-східних областях України.

У Чернівецькій та Івано-Франківській областях, за свідченням релігієзнавця А. Колодного, у першій половині 1960-х років лише 30% (здебільшого старші 35 років та з початковою освітою або неписьменні) опитаних виконували релігійні обряди й дотримувалися релігійних свят через глибокі релігійні мотиви. 38% (переважно не старші 40 років, із різним освітнім рівнем і здебільшого чоловіки) – щоб урізноманітнити побут, зустрітися з рідними, друзями, знайомими; 18% (переважно люди, не старші 35 років, із освітнім рівнем до 8 класів) віруючих притягувала пишність церковного богослужіння й обрядів; 14% (здебільшого не старші 40 років, освітній рівень – до 8 класів) здійснювали обряди й відвідували церкву під впливом рідних і під тиском громадської думки⁴⁸². Як бачимо, глибокі релігійні мотиви становили менше половини усіх мотивів обрядової активності віруючих.

Водночас не всі віруючі, що відвідували храми, бували на богослужінні від початку до кінця. Значна частина залишала храм, коли богослужіння ще не закінчилося. Багато віруючих приходили лише поставити свічку, прикластися до ікони. Нерідко так поводитися люди середнього та молодшого віку⁴⁸³, що свідчить про занепад інтересу до богослужіння в молодших поколіннях.

Частина людей приходили у свята до храмів не з релігійних переконань, а з цікавості. Уповноважений Ради в справах РПЦ у Кіровоградській області в довідці про святкування Різдва Христового 1956 року зазначав: «Я не помітив як у Преображенській церкві, так і в соборі, аби хтось із молоді чи дітей шкільного віку молився. Видно було, що вони прийшли

подивитися на релігійну обстановку й послухати хор...»⁴⁸⁴. Відсоток осіб, що приходили до храмів із цікавості, впродовж досліджуваного періоду мав тенденцію до зростання.

Віруючі, які проживали в сільській місцевості, мали більше можливостей святкувати окремі релігійні свята, що припадали на робочі дні, а відтак відвідувати в ці дні богослужіння – вони часто (особливо в Західній Україні) не виходили на роботу. В інформації уповноваженого в справах РПЦ у Тернопільській області У. Краглика від 22 січня 1960 року зазначалося: «...Частина колгоспників у релігійні свята не виходить на роботу, і не тому, що вони дуже релігійні люди, а тому, що так заведено здавна. На підприємствах, фабриках і заводах робітники на релігійні свята прогулів не роблять»⁴⁸⁵. Уповноважений, акцентуючи увагу на традиції, випускав з уваги той факт, що на підприємствах була значно суворіша трудова дисципліна, і проти працівника, який не вийшов на роботу, були б ужиті значно суворіші санкції, ніж проти колгоспника.

1970–80-і роки стали найвищим піком секуляризаційних процесів в УРСР, хоча порівняно з хрущовською добою для цього періоду характерна більш «м'якша» антирелігійна боротьба. Характеристики, які давали виконанню обрядів віруючими, нагадували більш ранні. У «Настольной книге священнослужителя» (1983) подано таку оцінку особливості нехтування віруючих церковною службою: «Цей гріх найчастіше всього виявляється у відсутності прагнення брати участь у таїнстві євхаристії, тобто довгочасне позбавлення себе Причастя Тіла і Крові Господа нашого Ісуса Христа при відсутності будь-яких обставин, що перешкоджають цьому; крім того, це взагалі відсутність церковної дисципліни, нелюбов до богослужіння. Для виправдання зазвичай наводиться зайнятість службовими чи побутовими справами, віддаленість храму від дому, тривалість богослужіння, незрозумілість літургійної церковнослов'янської мови. Деякі доволі акуратно відвідують богослужіння, але при цьому лише присутні на літургії, не причащаються і навіть не моляться під час богослужіння»⁴⁸⁶. Хоча ця характеристика нагадувала ті, що стосувалися більш раннього періоду, слід відзначити, що загальна кількість відвідувачів богослужінь в УРСР різко зменшилася порівняно з попереднім періодом. Якщо в перші повоєнні роки чисельність учасників пасхальних богослужінь, за нашими підрахунками, сягала до дев'яти мільйонів осіб, а то й більше, то в 1980-х роках не більше двох мільйонів, це при тому, що загальна кількість населення України зросла.

Дослідники в цей період також наголошували на відсутності набожності в деяких осіб, особливо молоді, що інколи відвідували храми. Радянський релігієзнавець М. Гордієнко у своїй праці «Современное русское православие» (1987) зазначав: «Духовенство одногласно визнає,

що молодь найчастіше заходить до храму не з релігійних міркувань, а з цікавості: подивитися на незвичайну обстановку, послухати спів хору»⁴⁸⁷. Ця характеристика підходила і для деяких відвідувачів храмів старшого віку.

Спостерігалось не лише зменшення релігійності пересічних мирян загалом, а й звуження впливу релігійності на інші аспекти життя. Релігійність охоплює лише сферу внутрішнього життя людини (і то частково) і не поширюється на її професійну та суспільну діяльність. Віруючі дедалі частіше переставали звертатися до Бога. Архієпископ Кирило (Гундяєв) (тепер Патріарх Московський і всієї Русі. – П. Б.) зазначав, що секуляризація свідомості сучасних парафіян сприяла відособленню релігійного життя, його обмеженню відвідуванням храму в неділю, у кращому разі виконанням церковних приписів⁴⁸⁸. У «Настольной книге священнослужителя» підкреслювалося: «Перетворюючи православ'я на національну, домашню традицію, набір зовнішніх обрядів, жестів чи зводячи його до насолоди гарним хоровим співом, мерехтінням свічок, тобто до зовнішньої благоподібності, маловіри втрачають головне в церкві – Господа нашого Ісуса Христа»⁴⁸⁹. Серед більшості парафіян побутувала думка, що релігійність проявляється в зовнішніх показниках: частоті відвідування храму, тривалості перебування в ньому, кількості поклонів і прикладання до ікон, куплених свічок і замовлених треб, поданих записок із проханням помолитися за здоров'я чи за упокій тощо⁴⁹⁰.

Рідкісні відвідування храмів і загальна низька обрядова активність населення в окреслений період були характерні не лише для СРСР. Значне зменшення кількості учасників богослужінь у храмах упродовж ХХ ст. спостерігалось і в західноєвропейських країнах. Приміром, у ФРН 1950 року месу відвідувало 50,6% католиків, а 1970 року – лише 32,4%. Недільні меси, згідно з дослідженнями 1950–1960-х років, у Парижі і його передмістях відвідувало лише 11–12% населення, у робітничих районах цей показник знижувався до 7–3%⁴⁹¹. 1967 року лише 36% міського населення відвідували храми в Італії. У Барселоні (Іспанія) недільну месу відвідувало 20% населення, у Лісабоні (Португалія) – 17%. Єпископ Граца Вебер повідомляв 1974 року, що 70% католиків Австрії пов'язані з Церквою формально⁴⁹².

Така ж ситуація спостерігалася не лише в католицьких, а й у протестантських країнах. Якщо 1851 року в Англії храми відвідувало в середньому близько 36% населення, то 1901 року в Лондоні – до 20%, а на початок 1970-х – не більше 15% населення Англії і Північної Ірландії, 35% ніколи не відвідували і близько 20% – у виняткових випадках. У робітничих районах частка осіб, які відвідували храми, складала 0,5–2,5% тих, що там проживали. Ще гірша ситуація спостерігалася в скандинавських країнах:

на межі XIX–XX ст. храми відвідувало 17% населення Швеції, 1927 року – 5,7%, 1960 року – 3%. У Норвегії 1960 року – близько 2% населення⁴⁹³. Очевидно, ці факти примусять замислитися, чи справді єдиним поборником релігії в УРСР була радянська влада. Як бачимо, у цих країнах теж спостерігався занепад релігійного життя, хоча антирелігійної політики тут не проводилося. Це ще раз підтверджує тезу, що на зниження релігійності, крім боротьби з релігією, впливали й інші фактори. У зазначених країнах спостерігалася втрата монопольного становища релігії в різних сферах духовної культури – науки, філософії, мистецтва. Церква поступово втрачала свій політичний і правовий вплив. Постійні міграції населення, нові соціальні орієнтації робітництва розмивали традиційну релігійність. Парафія переставала бути єднальним началом, центром громади і втрачала багато соціальних функцій. Падінню релігійності сприяла й НТР⁴⁹⁴.

Зрозуміло, що в УРСР ситуація була дещо інша, і секуляризаційні процеси на зразок тих, що відбувалися в західноєвропейських країнах, тут були інакші. Однак зовсім відкидати наведені вище фактори секуляризації не можна. Ми маємо визнати, що ці процеси відбувалися і в СРСР, хоча багато дослідників їх намагаються не помічати і єдиним агресором релігійної сфери бачать лише антирелігійну радянську політику й пов'язану з нею антирелігійну пропаганду. Це підтверджують і сьогоденні дані по УРСР. Протягом 1990–2000-х років, коли держава не практикувала дискримінаційної політики щодо Церкви та віруючих, а навпаки – допомагала зводити храми державним коштом, більшість віруючих брали участь у богослужіннях дуже рідко. У другій половині 1990-х років раз на місяць і частіше храми відвідували, за різними даними, 17,8% (Український центр економічних і політичних досліджень – УЦЕПД) і 18,7% опитаних («Aufbruch / New Departures» – (AND))⁴⁹⁵. Опитування в жовтні 2000 року фонду «Демократичні ініціативи» і фірми «Соціс» (опитано 1200 осіб) показали, що лише 16% виконували основні церковні обряди, а 15% взагалі ніколи не брали участі в богослужіннях⁴⁹⁶. Отже, навіть у 1990-х роках рівень воцерковленості населення і потреби участі в богослужіннях був мінімальний.

Однією зі складових дослідження релігійної свідомості, виконання обрядів є ставлення вірян до відзначення релігійних свят. Значний інтерес для цього становлять дані опитувань. Першокурсникам Слов'янського педагогічного інституту були роздані 210 анонімних анкет, в яких вказувалося питання: «Які релігійні свята відзначаються у вашій сім'ї?». На запитання 100 студентів (47,6%) відповіли, що в їхніх сім'ях святкуються не лише радянські свята, а й релігійні. 92 студенти (43,8%) назвали не більше трьох свят: Різдво, Великдень, Трійця та деякі інші. Відповіді студентів показали, що їхні батьки погано обізнані з релігійним

змістом і походженням цих свят, і відзначають їх під впливом оточення – рідних, родичів, сусідів. Студенти, які вказали, що їх батьки вважають себе невіруючими, зазначали: «Великдень у нашій сім'ї відзначають тому, що в цей день до нас завжди приїжджає бабуся і мої батьки не хочуть робити їй прикрість»; «На різдво і великдень до нас приходять сусіди або ми йдемо до них. Маємо на меті повеселитися, зустрітися, але аж ніяк не з релігійних мотивів»⁴⁹⁷.

І лише 18 (8,6%) опитаних студентів зазначили, що мають не лише віруючих родичів, а й батьків. Ці студенти перелічили більшість «дванадцятих» свят, які святкувала їх родина, а також свята, призначені окремим святом і храмові дні. Вони вважали себе невіруючими, проте їх приваблював зовнішній бік свят. Так, одна із студенток зазначала: «В сім'ї відзначають великдень, трійцю та інші свята. А мені це подобається. Хіба шкідливо їсти смачну паску або прибирати кімнату зеленою травицею?»⁴⁹⁸. Таким чином дане опитування показало, що число тих, які вибрали відповіді, яка передбачала віру в Бога становило лише більше 16%, тоді як відповіді з посиланнями на традицію, тиск оточення, бажання розважатися становило понад 76%.

Опитування 583 православних віруючих на Вінниччині товариством «Знання» у 1980-і роки щодо причин святкування релігійних свят дало такі результати: лише 16,3% опитаних заявили, що їх до цього акту штовхала віра в Бога; 29,85% зазначили, що віддавали данину традиції; для 25,22% опитаних осіб ці події були приводом для зустрічей із родичами та друзями, відпочинку, гулянки; 15,43% пояснювали тиском із боку батьків і бажанням уникнути осуду з боку сусідів та рідних; 11,15% заявили про те, що їм подобається святкова атмосфера⁴⁹⁹.

Багато пересічних віруючих погано розуміли значення релігійних свят. На питання: «Із чим пов'язує православна церква те чи інше свято?» – опитувачі часто отримували такі відповіді: «Я не знаю, з якої нагоди це свято, що воно означає. Я не читала ні Євангелії, ні Біблії»⁵⁰⁰. Зупинімося на конкретніших відповідях. Приміром, у день Усікновення голови Іоана Предтечі в храмі с. Ласки Народицького району Житомирської області віруючих спитали, що це за православне свято і хто такий Іоан Предтеча? Вони не змогли відповісти, і лише одна жінка заявила: «Хто ж його знає? Кажуть, якась жінка відрубала чоловікові голову. Мабуть, п'яні були»⁵⁰¹. У с. В'язівка цього ж району після відправи літня жінка відповіла: «Що було в церкві, й сама не знаю. А що вже гарно і красиво, то нема чого й казати»⁵⁰².

Важливим у вивченні релігійної свідомості вірян є їхнє ставлення до виконання релігійних обрядів життєвого циклу: хрещення, вінчання, поховання. Упродовж 1930-х років у зв'язку із жорстокою боротьбою з

Церквою та релігією, закриттям храмів кількість виконуваних обрядів значно скоротилася. Під час війни, коли відбувалося відновлення діяльності храмів і функціонування релігійних громад, спостерігалось поживлення цієї діяльності. Ця тенденція зберігалася й у повоєнний період, відтак релігійні обряди виконувалися часто. 1946 року на Волині, за офіційними даними (цифри яких були нижчі від реальних, оскільки не включали певну кількість не облікованих обрядів і часто були занижені), православні священники охрестили 70,7% новонароджених дітей, повінчали 52% усіх зареєстрованих пар молодят і виконали обряд поховання над 78% померлих⁵⁰³. У Жмеринському районі Вінницької області 1947 року було здійснено близько 5 тис. релігійних обрядів (хрещень, відспівувань тощо)⁵⁰⁴. Навіть 1957 року на Полтавщині, за офіційними даними, із 24 800 зареєстрованих новонароджених дітей 70% було охрещено. За церковним обрядом відбулося понад 40% поховань померлих⁵⁰⁵. Вагомий рівень обрядової активності спостерігався також у промислових регіонах, де релігійність населення була найнижчою. Зокрема, у Новомосковську Дніпропетровської області 1949 року із 633 народжених дітей було охрещено в церкві 569, 1951-го із 639 – 545⁵⁰⁶. У Синельниківському районі Кривого Рогу 1946 року було охрещено 45% новонароджених, повінчано – 3,6% пошлюблених, поховано за церковним обрядом 36% померлих; у Васильківському районі цього міста охрещено й поховано відповідно 45,4% і 73%⁵⁰⁷. У багатьох регіонах, особливо в західноукраїнських областях, показники виконання релігійних обрядів були ще вищі. Це лише зафіксовані виконані обряди життєвого циклу, а були ще й такі, які не обліковувалися, і відповідно не потрапляли в офіційні дані. Поширені ці обряди були і в низці інших конфесій, представники яких проживали в Україні, зокрема католиків (римського і східного обряду). Здійснення хрещення також практикувалося в протестантських течіях.

Зупинімося детальніше на ситуації в окремих населених пунктах. Уповноважений Ради в справах РПЦ Федотов після своєї поїздки по Києво-Святошинському району відзначав: «В с. Михайлівська Рубежівка (Михайлівка-Рубежівка. – П. Б.) всі церковні обряди жителі цього села акуратно виконують, всі хрестять дітей, жодного похорону без священника не буває. Немає жодного випадку в селі, щоб ті, що беруть шлюб, не вінчались у церкві. У 1946 р. хрещень було 63, вінчань – 43, похоронів – 27»⁵⁰⁸. Тут до виконання релігійних обрядів були причетні і члени партії: комуніст Ковтун (39 років) вінчався у церкві, була охрещена дитина комуніста Дудника, дочка голови колгоспу вінчалася у церкві⁵⁰⁹. Уповноважений РСРК у Волинській області М. Діденко у звіті за січень 1949 року, характеризуючи релігійне життя с. Пожарки Рожищенського району, писав: «У селі досі немає жодного народженого, над яким не здійснюють

хрещення, немає жодного шлюбу поза церковним вінчанням <...>, навіть голова сільради не зміг цього уникнути і хрестив дитину, тому, як він заявив, що якщо залишити дитину не хрещеною, то тоді жити у селі неможливо – засміють»⁵¹⁰.

Розповсюдження цих обрядів в Україні мало свою специфіку. Хрещення та поховання були значно поширеніші, ніж вінчання. У їх виконанні домінували західні області УРСР, тоді як південні, східні та центральні відставали. Крім того, жителі сільської місцевості були при цьому більш ревні, ніж городяни.

Як зазначалося раніше, в окреслений період спостерігається також виконання релігійних обрядів над членами сімей комуністів та за їхньої участі.

Як свідчать факти, в період середини 1940-х – середини 1950-х років спостерігалася тенденція до здійснення великої кількості обрядів в УРСР загалом. Це характерно для всіх великих та середніх конфесій. Проте були регіональні відмінності: у західноукраїнських областях виконувалося більше обрядів, ніж у південних, східних та центральних. Серед православних і католиків найпоширеніші були обряди хрещення та поховання.

Частка здійснених обрядів особливо зменшувалася впродовж кінця 50-х – початку 60-х років, коли здійснювалася активна антирелігійна політика. 1961 року в храмах РПЦ в УРСР, за офіційними даними, було охрещено 41% новонароджених (335 893 дитини), а 1962-го – 41,2% (340 963 дитини)⁵¹¹. 1961 року поховано за релігійним обрядом 35,7% померлих (103 347), а 1962 року – 33,9% (110 940). 1961 року в православних храмах вінчалася 28 014 пар із 433 501, що брали шлюб, а 1962-го кількість вінчань в Україні складала 5,4% від загальної кількості укладених шлюбів⁵¹². Очевидно, що ці цифри не відповідають дійсності, адже саме в цей період набирала сили практика заниження показників виконаних обрядів, до якої вдавалися органи влади, щоб успішно рапортувати про свої здобутки на ниві антирелігійної боротьби. Водночас чимало священників приховували інформацію про частину здійснених обрядів. До цього слід додати певну частку обрядів, що виконувалися духовенством інших конфесій, в яких практикувалося їх здійснення.

Впродовж 1970-80-х років частка виконаних обрядів життєвого циклу продовжувала знижуватися. Однак навіть і тоді в окремих населених пунктах обряд хрещення здійснювали над понад 90% новонароджених дітей. Зокрема, у доповідній записці «Про релігійну обстановку в Ровенській області» (1970 рік) вказувалося, що в регіоні є села, де майже кожна новонароджена дитина охрещена в церкві⁵¹³. Такі села були не лише в Західній Україні, а й у центральних областях. Зауважмо також, що сільська місцевість у здійсненні цього обряду випереджала міста.

У колективній монографії «Религиозная обрядность: содержание, оценки» дана така характеристика причин здійснення обряду хрещення: «Провідну роль серед них відіграють суб'єктивні фактори. У більшості випадків це відмова родичів доглядати за нехрещеною дитиною, погляд на хрещення як на магічний акт, що зберігає здоров'я новонародженому, данина традиції, «мода» тощо. При цьому домінують фактори нерелігійного характеру, як сила сімейних традицій, погляд на хрещення як на давній народний обряд, звичай тощо»⁵¹⁴. Інколи молоді батьки погоджувалися виконувати обряд внаслідок матеріальних обіцянок із боку їхніх родичів⁵¹⁵ тощо.

А. Чертков писав: «Як колишній священик я маю всі підстави стверджувати, що 99% тих, хто хрестить дітей, не можуть пояснити, для чого потрібне хрещення, що означають ті обряди, які під час хрещення здійснюються, яка користь від того, що дитину занурюють у купіль»⁵¹⁶. Хоча колишній священик перевищував загальну кількість вірян, які не розуміли сутності й змісту обряду хрещення, однак для більшої частини батьків, над дітьма яких здійснювався обряд хрещення, ці слова є справедливими. Як і для тих осіб, які виступали в ролі духовних батьків.

Звернімося до конкретних відповідей осіб, діти яких були охрещені. Невіруюча робітниця К. погодилася здійснити цей обряд під тиском матері: «Ну що тут особливого. Ми не віримо в бога, а їй від цього приємно. Вона вже стара, та й за дітьми буде краще дивитися. Загрозувала, що якщо діти будуть нехрещені, то навіть не підійде до них»⁵¹⁷. Ось низка прикладів по Черкасах, які відображали ситуацію в містах центральних регіонів УРСР. «Мати приїхала із села на 4 дні. Дуже хотіла хрестити внука. Нам незручно було їй відмовити. От і хрестили дитину» (слюсар хімкомбінату І. Шибко, 31 рік, освіта 7 класів); «Мати вірить у бога. Хотіла, щоб внук були хрещеним. Я нічого не мав проти, тому, що мені однаково – хрещений чи нехрещений» (робітник консервного заводу В. Лютенко, 25 років, освіта 7 класів)⁵¹⁸; «Ми не хотіли хрестити дитину. Але мати сказала, що якщо ми не хрестимо, то не буде няньчити. Довелося хрестити» (майстер будівельного училища М. Замедянський, 25 років, освіта середня)⁵¹⁹; «Я православна, хрещена, ходжу в церкву і діти мої мають бути хрещені» (робітниця заводу «Хімреактив» Є. Дробиш, 38 років, освіта 7 класів)⁵²⁰; «Як роблять всі, так і ми. Я теж хрещена і Артура (сина) хрестила. Що ж тут такого? Не нами заведено, так робилося завжди. А релігія мені ні до чого. Що в ній гарного?» (фельдшер «швидкої допомоги» Л. Зелезюліна, 24 роки, освіта середня спеціальна); «Звичай хрестити заведений давно. Тому і ми хрестили» (електрик будинку для глухонімих М. Захарченко); «У бога не вірю. Але ми хрещені і нехай діти наші будуть хрещеними» (М. Крят, 28 років, освіта 7 класів); «Я не вірю в

бога. Це все видумки. А дитину хрестила тому, що неприємно, коли він підросте і вийде на вулицю, а інші скажуть: “А ти нехрист”» (штукатур СМУ–4 Л. Лисецька (27 років, освіта 5 класів)⁵²¹; «Всі сусідські діти хрещені, будуть разом бігати, а мого почнуть дражнити “нехристь”. От і хрестила, щоб йому потім не було соромно» (І. Лузіна, 33 роки, освіта 3 класи)⁵²²; «Дитина в мене народилася слабенькою. Свекруха сказала, що потрібно хрестити, щоб не хворів. От ми і хрестили» (робітниця швейної фабрики Н. Курило, 29 років, освіта 7 класів); «Дитина захворіла, носили в лікарню, не допомогло, вирішили понести до “бабки”. А вона сказала, що якщо дитина нехрещена, то лікувати не буде. Довелося хрестити»⁵²³. В с. Маниківцях (Хмельницька обл.) з 89 опитаних молодих батьків, діти яких були охрещені в костьолі, на запитання про мотиви хрещення відповіли: «Зробили це за традицією» (38 осіб); «Тому, що хрестять інші» (32 особи), «За наполяганням батьків» (12 осіб), і лише 7 заявили: «Тому, що віримо в бога»⁵²⁴.

Проблему ставлення населення до релігійної обрядовості життєвого циклу яскраво відображає соціологічне дослідження Вінницької обласної організації товариства «Знання». На питання анонімної анкети «Чому ви охрестили свою дитину?» (питання неправильно сформульоване: обряд хрещення здійснює священник, а не батьки. – П. Б.) 25,17% опитаних (74 особи) послалися на віру в Бога, 20,41% (60 осіб) – на моральні міркування й батьківські почуття. Останні вважали, що хрещення гарантує їхнім дітям здоров'я та щастя, натомість релігійна мотивація в них була ослаблена. 26,87% (79 осіб) пояснювали здійснення обряду традицією. Зазвичай вони висловлювалися так: «Так уже повелося: діди та батьки наші хрестили дітей і ми хрестимо. Цей звичай не нами запроваджений, тож не нам його й скасовувати». 9,18% (27 осіб) хрестили своїх дітей, не бажаючи виокремлюватися. Деякі з них зазначали: «Всі так роблять». 11,91% опитаних (35 осіб) діяли під тиском батьків чи близьких родичів; 4,08% (12 осіб) приваблював сам обряд; 2,38% (12 осіб) ухилилися від відповіді⁵²⁵. Отже, як бачимо, осіб, що пояснювали здійснення обряду хрещення релігійними переконаннями було зовсім мало на тлі решти висловлених мотивацій.

Очевидно, що мотивацію щодо виконання цього обряду, яка стосувалася релігійної віри, багато опитуваних не висловили зі страху чи небажання заявити про свою релігійність. Однак це також свідчить, що в багатьох із них віра в Бога не була достатньо сильна і вагомою спонукальною силою до здійснення обряду хрещення для більшості батьків була традиція, суспільна думка, вплив рідних і близьких, бажання провести торжественний обряд над дитиною. Проте найбільш сильним мотивом було те, що він сприймався як «магічний акт захисту здоров'я

дітей. В основі його лежить одвічно присутнє будь-якій матері почуття страху за життя дитини, намагання забезпечити їй здоров'я, добробут, щастя»⁵²⁶. А обряд хрещення, згідно з поширеною думкою, давав таку надію, сприяв покращенню здоров'я, земної долі, захищав від майбутніх нещасть.

Серед мотивів здійснення обряду вінчання, крім віри в Бога, називалися традиційно народні («вінчалися наші діди і прадіди і ми не можемо відставати від них»), «вінчання – давня традиція нашого народу», «так заведено в нашому селі») та естетичні («вінчання – гарний обряд, хочемо, щоб він запам'ятався на все життя»). Крім того, часто до нього вдавалися під тиском батьків, родичів, громадської думки, а також із вірою, ніби він зміцнює сім'ю тощо⁵²⁷. Ці мотиви сприяли тому, що участь у цьому обряді могли брати й невіруючі. В інформаційному звіті уповноваженого в справах РПЦ за перший квартал 1946 р. вінчання молоді пояснювалося такими причинами: 1) спонуканням батьків; 2) наявністю співчуваючих вірі; 3) зацікавленістю церковною обрядовістю⁵²⁸. Із цією оцінкою можна погодитися частково, оскільки вона не включала всі фактори, а лише основні.

Із 93 опитаних на Вінниччині віруючих, над якими був здійснений обряд вінчання, 45,16% були спонукані вірою в Бога; 19,34% вважали, що вінчання сприятиме формуванню міцної сім'ї й унеможливить чвари; 17,2% зазначали прив'язаність до традиції; 14% виконували волю батьків; 4,3% приваблював естетичний бік обряду⁵²⁹. Загалом на Вінниччині обряд вінчання на той час становив менше 1,5% із загальної кількості шлюбів⁵³⁰. Як показало опитування, частка осіб, які його виконання мотивували своїми релігійними переконаннями, була значно меншою, ніж частка осіб, чії діти були охрещені з тих самих міркувань.

Мотивація здійснення церковного обряду поховання також відображена в соціологічних дослідженнях на Вінниччині. Із 309 опитаних людей, чії рідні були поховані за релігійним обрядом, 21,04% пояснювали свою поведінку релігійними переконаннями. До них можна додати 28% тих, які вважали, що такий обряд визначить подальшу долю небіжчика. 25,52% виконували волю померлого і не бажали відступати від традицій. 11,65% погодилися на здійснення цього акту під впливом родичів, 8,42% – щоб уникнути осуду знайомих та сусідів, 3,25% заявили, що їм подобається ритуал і 2,28% ухилилися від відповіді⁵³¹.

Похоронний обряд виявився найстійкішим тому, що смерть є найбільш важкою і травматичною подією не лише для осіб, які мають помирати, а й для живих. Людське розуміння наштовхується на багато викликів. Що трапиться з померлим? Яким буде життя без них для нас? Чи продовжується життя після смерті? Ці та схожі питання є життєвими, але люди

не можуть на них відповісти. Однак ритуали можуть підготувати до смерті й полегшити переживання тяжкої втрати⁵³². Тому вони й набули такого поширення в різних людських культурах, зокрема на теренах України. Похоронний обряд особливо був важливий для людей похилого віку, які усвідомлювали свої гріхи чи несправедні вчинки та відповідальність за них перед Богом.

Слід відзначити, що для багатьох слабо віруючих чи невіруючих людей (це стосується прибічників багатьох конфесій. – П. Б.), які брали участь у виконанні релігійних обрядів життєвого циклу (зокрема як хрещені батьки), вони сприймалися як мирські. Один із священників заявляв: «До церкви вони приходять як до цирку: нафарбовані, виряджені. Сміються в церкві. Хрестиків не носять. Молитов не знають і повторювати за служителем не хочуть. Який сенс від такого хрещення! Вони його сприймають як світську, а не церковну справу»⁵³³. Кількість таких осіб поступово збільшувалася.

Аналізуючи мотивацію здійснення релігійних обрядів життєвого циклу, звернімося до розуміння цих дій із боку невіруючих. Ось цікаві міркування про здійснення релігійних обрядів невіруючої людини, яка власну невіру та мотиви поширювала на інших людей: «Усіх малих хрестять. І церква закрита, і попів нема, та на це діло попа відшукують.

Чи вірять вони в якихось там богів?

Ні. Не вірять.

Роблять так, бо здавна так робили. А чому колись це робили? Вірили? Також ні. Багато у нас забобонів деяких, а віри нема.

Хрещення – це нічого не має до Бога. Це як день приєднання до своєї нації, до свого класу.

Якби бог був тут при чімсь, то логічно хрестити тоді треба як виросте і почне розуміти. Та цього не дозволяється. Хрестять, як тільки родяться.

В якій вірі родився, так і помирай. Такий неписаний закон. Зміна віри розцінюється як зрадянство, ренегатство.

Хрестять малим, щоб він став опорою своєї нації, класу, як його виховують. Адже в минулому, якби виріс і тоді обирав собі віру, то може вибрав би мусульманство, тоді їздив та арканив своїх братів по крові. І “на законном основанні”. Чи став би католиком і лани б допомагав орати братами і теж “на законном основанні”.

А так, коли іде проти закону, зраджує віру і братів своїх, то от такий Тарас Бульба скаже:

– Я тебе породив, я тебе і уб’ю! – На законном основанні. Такий закон: Смерть ренегату!»⁵³⁴. Отже, ця особа пов’язувала обряд із національною традицією.

Погляди віруючих на причини їхньої участі в релігійних обрядах загалом, без акценту на окремих обрядах, дозволяє простежити соціологічне дослідження відділу наукового атеїзму Інституту філософії АН УРСР, здійснене 1983 року на Івано-Франківщині. У ньому відображено погляди як віруючих, так і тих осіб, що вагалися між релігійною вірою і невір'ям (див. таблицю 2.11)⁵³⁵.

Таблиця 2.11

Варіанти відповідей	Ті, що вагалися		Ті, що вважали себе віруючими	
	Кількість відповідей	у %	Кількість відповідей	у %
Визнаю силу таїнств	7	1,3	197	10,6
Здійснення обряду заспокоює душу, відпускає гріхи	15	2,8	381	20,7
Приваблює емоційність, урочистість, пишність	49	9,0	81	4,4
Дотримуюся традицій	465	85,5	11,71	64,2
Інші мотиви	8	1,4	2	0,1
Усього	544	100	1832	100

Як показують дані цього дослідження, понад 64 % опитаних вибрало відповідь з посиланням на традицію. Суто релігійні та психологічні мотиви були включені менш, ніж у третину відповідей. Слід відзначити, що подібна ситуація була зумовлена й місцевим чинником. Вплив традицій на свідомість і поведінку людей на Івано-Франківщині, як і в Західній Україні загалом, був вищий, ніж в інших областях.

Однією зі сфер дослідження проблеми ставлення вірян до релігійних обрядів є також розуміння ними догматично-канонічного підґрунтя здійснюваних обрядів. Багато людей вкладали в них зовсім інший зміст, ніж це передбачено за церковним віровченням. Однією з особливостей релігійності українців було обрядовір'я. Воно проявлялося у поверховому знанні релігійного віровчення з одночасним неухильним дотриманням культових обрядів, релігійних звичаїв і традицій⁵³⁶. Згідно з даними опитувань 1960-х років, лише 6,3% віруючих знали релігійне пояснення обрядів і пов'язані з ними євангельські оповіді⁵³⁷. Це свідчило, що більшість мало замислювалися над значенням обрядів. Інколи розуміння обрядів опинялося поза межами релігійної свідомості віруючих: вони не вкладали в їх виконання жодного змісту або й уникали цього. Простежмо цю проблему на прикладі різних релігійних обрядів.

Найпоширеніший з обрядів життєвого циклу – обряд хрещення – віруючі розуміли по-різному. Л. Ульянов зазначає: «За церковним віровченням, головне значення обряду хрещення полягає в прилученні хрещеника до бога, в очищенні його від “перворідного гріха”, що в результаті нібито забезпечує “спасіння” і вхід до “царства небесного”. Однак, як показують дослідження, таке розуміння обряду хрещення не притаманне багатьом сучасним віруючим. У їхній свідомості домінувало не переконання у необхідності “спасіння”, а впевненість у власних силах, незалежних від бога. Перебуваючи в секуляризованому соціалістичному суспільстві, зазнаючи його впливу, особа переконується в тому, що з людьми, які не беруть участі в релігійних святах, не відвідують церкву, не пов’язують свою долю із залежністю від якихось неземних сил, нічого особливого не трапляється. А тому і для тих, хто бере участь в обряді хрещення, особливо для осіб молодшого й середнього віку, поступово втрачається його релігійний зміст і змінюється ставлення до нього»⁵³⁸. Цю характеристику можна також застосувати й до обряду вінчання. Поховальний обряд, на нашу думку, зазнав менше суб’єктивних тлумачень із боку віруючих. Позаяк його здійснювали для померлих, пересічні віруючі рідше вкладали в нього якийсь «магічний» сенс, як це було характерно для хрещення та вінчання.

Вагомими складовими релігійного життя є молитви та пости. Дотримання їх вказує на справжню, а не формальну релігійність. Ці акти здійснювали, як правило, віруючі люди, тоді як відвідувати богослужіння, брати участь в обрядах могли й невіруючі. Відомий французький соціолог, етнолог, антрополог Марсель Мосс так писав про роль молитви в релігійному житті: «З різних поглядів вона (молитва – П. Б.) справді є одним із головних релігійних фактів. Передусім у ній сходиться багато релігійних феноменів. Більш ніж будь-яка інша система, вона бере участь як у природі ритуалу, так і в природі вірування. Молитва є ритуалом, позаяк вона – усталений образ дії, дія, здійснювана перед священними предметами. Вона звертається до божества і впливає на нього; складається ж молитва з фізичних дій, від яких очікують результату. Але водночас тією чи тією мірою будь-яка молитва – це Символ віри (Credo). Навіть у ситуаціях, коли її зміст стирається в результаті частого повторення, вона, у крайньому разі, висловлює хоча б мінімальну кількість ідей і релігійних почуттів. У молитві віруючий і діє, і мислить. При цьому дія і думка тісно пов’язані, проявляючись в одні й ті самі моменти релігійного життя, в один і той самий час. Втім, таке злиття цілком природне. Молитва – це слово. Тоді як мова – дія, яка має мету і результат; зрештою, це завжди інструмент впливу. Цей вплив полягає в тому, що, виражаючи ідеї і почуття, мова переводить їх у зовнішню сферу і наділяє незалежним

існуванням. Говорити – це водночас діяти й мислити, тому молитва належить як до сфери вірувань, так і до сфери культу»⁵³⁹. Молитва – це спілкування людини з Богом, це діалог із сакральним і частота її виконання – свідчення того, що людина прагне близькості з ним.

Послаблення виконання багатьох обрядів, постів, молитов припадає ще на дореволюційний період, про що неодноразово писали сучасники. Спочатку така релігійна індиферентність захопила найбільш освічені кола населення царської Росії ще у XVIII ст. Серед дворян помітне ослаблення релігійності під впливом протестантських звичаїв виявилось в байдужому ставленні до обрядів, постів⁵⁴⁰, ікон⁵⁴¹. Більш релігійними залишалися простолюдці. Сучасний релігієзнавець І. Кремльова зазначає, що в наші дні досліднику релігійного світогляду важко уявити атмосферу, в якій православ'я пронизувало всі сфери народного життя. Постійне звернення до Бога, Богородиці і святих було нормою для віруючих людей. Повсякденне життя релігійного селянина починалося ранком із молитви до Бога і прохання благословити на трудовий день⁵⁴².

Встановлення радянської влади змінило ситуацію. Боротьба з релігією і Церквою, атеїстична пропаганда, атеїстичне виховання, отримане в результаті освітнього процесу, спричинили у віруючих ослаблення потреби молитися й особливо дотримуватися постів ще в довоєнний період, хоча більшість віруючих не відмовлялися від виконання індивідуальних молитов. Проте вже в 1940–50-х роках для частини віруючих молитовна практика переставала бути невід'ємною частиною їхнього життя. Митрополит Миколай (Ярушевич) писав: «Люди приходять у храм божий, але за звичкою. Такі люди беруть участь і в молитві у храмі божому, але без уваги і ретельності. Вони моляться лише зовні, а не душею»⁵⁴³. Отже, молитва втрачала свою роль у житті багатьох віруючих. Такі люди більше не відчували потреби у зверненні до Бога, хоча ще вірили в його існування. Пізніше ситуація погіршувалася. В. Павлюк стверджував, що близько однієї чверті віруючих у 1960-х – на початку 1970-х років не виконували такого найпоширенішого релігійного акту як молитва, масово відмовлялися від дотримання постів (незалежно від віросповідання)⁵⁴⁴. У 1970–80-х більшість віруючих не молилися регулярно.

Щоб детальніше розглянути ситуацію, пов'язану з молитовною практикою, звернімося до соціологічних опитувань. Одне з них було здійснене 1970 року працівниками кафедри історії й теорії атеїзму КДУ ім. Т. Г. Шевченка та Республіканським товариством «Знання» у селах Перечинського, Свалявського і Воловецького районів Закарпатської області (всього опитано 965 колгоспників (333 чоловіків – 35,25% і 626 жінок – 64,8%). Відповідно до його результатів, із 784 опитаних віруючих регулярно молилися 401, рідко – 282, не молилися – 101 осіб. Регулярно

молилися переважно глибоковіруючі люди (із 123 опитаних – 108)⁵⁴⁵. Особи, які рідко молилися, давали такі пояснення: «Молюся рідко тому, що зайнята роботою, інколи забуваю помолитися»; «молюся тому, що молилися батьки, але лише тоді, коли є вільний час». Але і в тих, хто молився регулярно, інколи домінували не духовні потреби. Так, домогосподарка К. (45 років, освіта незакінчена середня) казала: «Молюся, бо батьки говорили, що з молитвами легше спати»⁵⁴⁶. Молитва для частини віруючих переставала бути внутрішньою потребою і виходила з повсякденного вжитку. Багато хто молився лише у храмі, але й тут вони не виявляли ревності до молитви.

Чималий інтерес становлять соціологічні дослідження 1970 року в Івано-Франківській області, де було опитано 28 493 осіб. Їх проводили в три етапи: 1) на підприємствах і колгоспах; 2) у містах Івано-Франківську, Коломиї та Богородчанському, Верховинському і Снятинському районах; 3) обласне дослідження. Опитування здійснювали 6,5 тис. інструкторів та анкетерів⁵⁴⁷. За даними обласного дослідження, 29,6% опитаних вірили в Бога і лише 29,8% із них вказали, що моляться щоденно⁵⁴⁸. Соціологічні дослідження в цьому регіоні показали, що молилися 94,8% опитаних віруючих, проте 24,4% із них молилися зрідка або у важкі для них життєві моменти⁵⁴⁹. Проте лише 13% опитаних віруючих зверталися до Бога з проханням про прощення гріхів, а 36,1% намагалися випросити у своїх молитвах допомоги в життєвих справах для себе і своїх близьких, 3,2% – просили для колективу тощо. 13,4% віруючих вважали молитву засобом порятунку душі, а 23,4% – що молитва не задовольняє жодних потреб⁵⁵⁰. Як бачимо, у молитвах люди висловлювали здебільшого не власне духовні потреби, а матеріально-життєві.

Цю думку підтверджують і пізніші опитування. Згідно із соціологічним дослідженням відділу наукового атеїзму Інституту філософії АН УРСР 1983 року на Івано-Франківщині, 28,6% з тих осіб, що вагалися між вірою та невір'ям, та 4,5% із тих, що назвали себе віруючими, не молилися вдома, тобто не відчували потреби в особистому спілкуванні з Богом. Значення молитві не надавали відповідно 17,9% і 3,5%, інколи молилися у вільний час, 26,9% і 18,6%⁵⁵¹. 44,7% із тих, що вагалися, та 10,6% віруючих заявляли, що молитва не задовольняла їхніх потреб⁵⁵². Як бачимо, осіб, які молилися, було менше, ніж віруючих загалом. За даними соціологічного дослідження на промислових підприємствах Львівщини (1970-і роки), 16% віруючих не молилися. У селах Львівської області, де було проведено опитування, не відвідували храми – 8%, не молилися – 5% осіб релігійної орієнтації⁵⁵³. Зрозуміло, що дані соціологічних опитувань неточні і відображають лише особливості та загальні тенденції у

виконанні молитов віруючими. У центральних, східних та південних областях України кількість осіб, що молилися, була значно меншою.

Схожа ситуація склалася у СРСР загалом і в РРФСР, зокрема. За твердженням О. Дем'янова, який обстежував переважно Центральне Чорнозем'я, у 1970-х роках близько 40% віруючих молилися вдома більш-менш регулярно, близько 48% – нерегулярно і близько 12% не молилися взагалі⁵⁵⁴.

Упродовж 1940–80-х років кількість осіб, що знали офіційні молитви, невпинно зменшувалася. У 1970-х лише кожен десятий знав 3–4 молитви, близько двох третин – одну-дві. Зменшувалася і сама тривалість молитви. Багато віруючих лише хрестилися або й цього не робили⁵⁵⁵. Відомі молитви («Живий в допомозі» (Псалом 90), Богородице Діво, радуйся» («Хвалебна пісня Богородиці»), Символ віри) в селах пам'ятали нерідко лише кілька жінок похилого віку⁵⁵⁶. Систематичне читання молитов віруючі не вважали обов'язковим, вони пояснювали це зайнятістю господарством, нестачею часу, нездоров'ям, небажанням викликати невдоволення дітей тощо⁵⁵⁷. У «Настольной книге священнослужителя» зазначалося: «...Доводиться стикатися з такими сумними фактами як незнання основних молитов і Символа віри, нерозуміння здійснюваних таїнств, а головне – відсутність інтересу до цього»⁵⁵⁸. Навіть у регіонах із найвищою релігійністю не всі віруючі регулярно молилися.

Несистематичні молитви в цей період стають для багатьох віруючих звичкою, якої не можна було подолати вже в 1990-х роках, коли релігійність почали пропагувати як вагому духовну цінність. Згідно із соціологічним дослідженням, проведеним Відділенням релігієзнавства Інституту філософії НАН України, систематично молилися вдома і в церкві менше половини віруючих, понад 15% – лише в храмі, близько 25% – лише тоді, коли вирішувалася їхня особиста доля чи доля близьких людей, і майже 12% не молилися взагалі⁵⁵⁹. Як бачимо, якісно (систематичність та інші показники) ситуація змінилася зовсім мало. Збільшилася лише кількість молільників – за рахунок збільшення кількості віруючих.

Упродовж 1940–80-х років змінювався і характер прохань у молитвах: якщо раніше люди частіше просили про спасіння душі після смерті, відпущення гріхів, зміцнення віри, то тепер у молитвах пересічних віруючих переважали «мирські мотиви». У 1970-х, за даними опитувань, ледь більше 1/5 віруючих у СРСР просили Бога про вічне спасіння, 1/4 – про матеріальний добробут і сімейне щастя, трохи більше 1/5 – про здоров'я, близько 9% – про мир і близько 1/5 молилися за звичкою, традиційно⁵⁶⁰. Частка молитов, у яких висловлювалися духовні потреби, поступово зменшувалася.

Якщо скористатися класифікацією молитов на прохальні, заступництва, подяки, возлюблення, наведеною у книзі В. Москальця «Психологія релігії»⁵⁶¹, то в досліджуваній період ми спостерігаємо поступове зменшення частки тих молитов, що відносилися до двох останніх груп.

Водночас у середовищі віруючих послаблювалася віра в отримання відгуку на молитви. У 1970-х роках менше 40% віруючих вірили в Божу допомогу, близько 18% сумнівалися, майже 1/5 зверталися до Бога по допомогу про всяк випадок і стільки ж не змогли відповісти⁵⁶². Такі цифри свідчать про слабку релігійність більшості вірян.

Макс Вебер свого часу писав: «...Зовнішні мирські блага дедалі більше підкоряли собі людей, здобувши нарешті таку владу над ними, якої не знала вся попередня історія людства. Сьогодні дух аскези – хто знає, назавжди чи ні? – полишив цю мирську оболонку»⁵⁶³. Ці слова видатний соціолог застосовував до тодішнього капіталістичного суспільства. Правомірні вони й щодо радянського суспільства досліджуваного періоду.

Ламаючи старі традиції, секуляризаційні процеси інколи позитивно позначалися на духовності окремих людей. Це стосувалося заміни завчених формальних молитов тими, що йшли від серця. Інколи вони могли складатися з одного або кількох слів. Для прикладу можна навести молитви з однієї популяризаційної релігійної книги: «Зглянься...», «Змилосердися...», «Благаю...», «Сподоби...», «Посіти і зціли...»⁵⁶⁴. Така молитва для багатьох віруючих часто була прийнятніша, ніж традиційно усталені, адже інколи «молитва у певному сенсі відвертається від засобу так само, як і любов»⁵⁶⁵, хоча ці слова не є аксіомою.

Віруючі, які належали до інших релігійних течій (римо-католики, старообрядці, прибічники протестантських конфесій), демонстрували свою молитовну діяльність активніше, ніж вірні РПЦ. Уповноважений Ради в справах релігій у Чернівецькій області П. Подільський, характеризуючи діяльність старообрядців (звіт від 2 листопада 1976 року), зазначав: «Зараз у домівках старообрядців похилого віку, як правило, є ікони, перед якими в недільні і святкові (релігійні) дні запалюють лампадки, що висять перед ними... Молільники продовжують виявляти виразну зовнішню релігійність: шанобливо поводяться у церкві, старанно моляться, б'ють поклони, підходять під благословення священика, що здійснюється на кожному богослужінні майже всіма віруючими з обов'язковим цілуванням розп'яття... До глибокого розуміння релігійного вчення старообрядці, як православні віруючі, не вдаються. Та й самі служителі культу (на 5 релігійних громад 3 священики, всі мають початкову освіту, натомість не мають духовної) є практиками і не мають достатнього досвіду релігійного впливу»⁵⁶⁶. Як показують спостереження, старообрядці були більш ревні в молитві, ніж прибічники РПЦ.

Те саме можна сказати й про прибічників ППХ та ППЦ. В істинно-православних християн ревно молитва супроводжувалася поклонами. О. Клібанов зазначав, що відомі випадки, коли віруючі цієї течії здійснювали до 700 поклонів поспіль⁵⁶⁷. Прибічники цих течій демонстрували загалом вищу релігійність, ніж представники інших гілок православ'я. Більш ревними в молитві, ніж парафіяни РПЦ, також були члени протестантських громад.

Змін зазнавало і ставлення до посту, який був центральним елементом вчення православної церкви про аскезу. Сучасний російський історик Б. Миронов, аналізуючи статистичні дані народжуваності в окремі місяці, дійшов висновку, що неповне дотримання постів більшість віруючих у Російській імперії практикували ще до революції. Якщо в 1860-х роках частка осіб, які практикували статеве утримання під час постів, у православних становила 24%, а в католиків – 12%, то до 1901 року вона знизилася в православних до 14%, у католиків до 6%⁵⁶⁸. (католицька церква до постування ставилася не так суворо, як православна. – П. Б.). Б. Миронов дотримується думки, що якщо зовнішнє обрядове благочиння виконувалося суворо, внутрішнє мало легку ерозію⁵⁶⁹. Проте в радянський період невелика ерозія перетворилася на велику.

У 1920-х роках, коли в селах створювалися клуби, сільбуді, частина молоді, хоч і не поділяла церковних заборон, та боялася їх порушити. Під час Великого посту припинялися розваги, не було звичайних веселощів та шуму. Населення дотримувалося церковних обрядів, принаймні зовні. У повоєнні роки відхилення від традиції відбувалися постійно. Не лише молодь, а й навіть деякі люди похилого віку не вважали за потрібне дотримуватися церковних приписів щодо посту⁵⁷⁰. У 1960–80-х ці тенденції посилювалися. Хоча постування вважалося вагомою релігійною дією, більшість віруючих не практикували його.

Звернімося до кількісних показників постування. У Полтавській області 1969 року під час Великого посту постувало до 62 тис. осіб, 1968-го – до 66 тис.⁵⁷¹ У Запорізькій області 1974 року – понад 50 тис. осіб⁵⁷². На кілька тисяч менше людей постували в цьому регіоні в 1976–1977 роках⁵⁷³. У Харківській області 1976 року, за офіційними даними, великоднього посту дотримувалися до 100 тис. осіб (на 7–8 тис. менше, ніж попереднього року), серед них – переважно люди похилого віку (86–88% – жінки)⁵⁷⁴. Ці цифри були отримані в результаті підрахунку кількості осіб, що причащалися. Хоча вони є заниженими: не всі особи, які постували, мали змогу причаститися, враховуючи віддаленість храмів.

Із 679 опитаних віруючих на Буковині (де рівень релігійності населення був одним з найвищих в Україні) у 1960-х роках лише 169 відповіли, що дотримуються посту, 398 – дали негативну відповідь, 10 – невизначену,

102 не відповіли. Із тих, що постували, 36 – несуворо і найчастіше в Страсну п'ятницю⁵⁷⁵. Дослідження 1970 року на Івано-Франківщині показало, що лише близько 20% опитаних віруючих постували⁵⁷⁶. Але в Галичині, попри високу релігійність населення, ставлення до постів не було таким принциповим, як в інших регіонах, – через панування тут греко-католицьких традицій (де постам відводилося значно менше уваги, ніж у православ'ї).

У 1980-х роках, як зазначали у своїй книзі В. Цветков і М. Резніков, у СРСР регулярно постували тільки ті парафіяни, для яких відвідування храмів і участь у богослужінні не було лише даниною традиції⁵⁷⁷. На кінець 1970-х – початок 1980-х років у Радянському Союзі частка віруючих, які постували регулярно, згідно з дослідженням О. Дем'янова, сягала 12–13%; тих, що постували рідко, – до 40% і тих, що не дотримувалися посту, – до 50%⁵⁷⁸. Багато віруючих забули, що слід також постувати по середах і п'ятницях. Що ж стосується головного семитижневого посту перед Пасхою, то й тут спостерігалось порушення релігійних приписів: постували в перший і останній (Страсний) тиждень. Такі віруючі виправдовувалися слабким здоров'ям і відсутністю належних умов⁵⁷⁹, хоча причина переважно крилася в слабкій вірі.

Крім обмежень у вживанні їжі постування мало й інші форми. Як зазначає Г. Носова, часткове збереження постів полягало в тому, що в Страсну п'ятницю люди похилого віку намагалися не ходити до клубу, найбільш релігійні бабусі зберігали принаймні видимість посту – не дозволяли дітям та онукам вмикати телевізор та радіо в цей час. Найпоширенішою забороною під час посту залишалася заборона розваг⁵⁸⁰.

Відмова від постів ще у 1940–50-х роках спостерігалася не лише серед вірних РПЦ, а й у середовищі старообрядців. Ті самі тенденції були помічені пізніше серед прибічників ППЦ та ППХ. У 1970–80-х деякі з них не постували⁵⁸¹. Це стосується й представників інших релігійних течій, де піст вважався важливим релігійним актом.

У більшості протестантських течій постів не дотримувалися. Проте деякі з них, зокрема п'ятидесятники, надавали їм великої уваги. Зокрема, у Довжанській громаді Ворошиловградської області була поширена практика, коли віруючі не приймали їжі впродовж однієї-трьох діб і різко обмежували своє харчування на більш тривалий період⁵⁸². Пости сприяли переживанню релігійного досвіду.

Важливим у релігійному житті є читання Біблії та іншої літератури. Для послідовників протестантських течій один зі значущих релігійних принципів – це вивчення Біблії та слідування її приписам у житті. Дотримання цього принципу великою мірою відображає рівень релігійності населення, тому важливо простежити, скільки часу пересічні віряни

приділяли читанню релігійної літератури. Опитування Інституту суспільних наук АН УРСР показали такий результат: із 374 опитаних християн віри євангельської (п'ятидесятників) 35% відповіли – 2 години, 26% – одну годину, 18% – 30 хвилин⁵⁸³. Велику увагу вивченню Біблії та релігійної літератури як складової релігійного життя приділяли євангельські християни-баптисти, адвентисти сьомого дня і свідки Єгови. Для своїх потреб вони нерідко використовували літературу, видруковану нелегально. А більшість православних та католиків узагалі не читали Біблії та інших релігійних книжок. Це пояснювалося не лише небажанням віруючих, а насамперед відсутністю літератури.

Серед інших складових релігійної свідомості віруючих є віра в нечисту силу й ефективність обрядів націлених на її вигнання. Зокрема, практикувався в досліджуваній період у окремих конфесіях екзорцизм («вигнання бісів»). Рідше таке траплялося серед православних⁵⁸⁴ (радянська влада до таких дій ставилася вороже, і керівництво РПЦ забороняло священикам здійснювати їх), католиків і частіше – серед п'ятидесятників. Про екзорцизм у середовищі п'ятидесятників неодноразово згадувалося в документах органів влади⁵⁸⁵ та в книгах радянських авторів. Оскільки ця сфера релігійності є доволі малозрозумілою для більшості людей, варто на ній зупинитися детальніше. Звернімося до конкретних прикладів. Жителька м. Жданова, п'ятидесятниця К. Горова згадувала, що вона довго не могла навчитися говорити «іншомовами». «Проповідники» переконали її, що в ній «сидить біс». Оповідючи про те, що вона відчувала під час акту «вигнання біса», К. Горова зазначала: «Під час молитов, коли дух святий торкався нечистого духа <...>, який був у мені, бісівський дух знову виявляв себе, роздирав мою плоть, кричав через мої вуста, кидав мене на землю, доводячи мене до втрати свідомості, і не хотів виходити з мого тіла». Жінці знадобилося аж три роки, щоб «зцілитися»⁵⁸⁶. Основою цих випадків були переважно психічні феномени, які неодноразово аналізувалися у численних працях вітчизняних і зарубіжних дослідників.

Про один з актів екзорцизму, що трапився 1946 року в с. Галайківцях Муровано-Куриловецького району Вінницької області, повідомляв уповноважений в справах РПЦ. Православний священик Шумлянський організував монастир. Сюди в день святих Петра і Павла із села Котюжани привезли 30-річну жінку з нападом епілепсії. Священик визначив, що в ній сидить демон і вирішив вигнати його за допомогою молитви. Він оповідав: «Коли я почав читати молитву проти злих духів, так з цієї людини почав говорити внутрішній голос, тобто голос злого духа. Я спитав його: “Хто ти такий?” – і отримав відповідь: “Я Іцко”. – “Хто тебе послав?” – “Перля з Марією”. Далі йшло питання: “Коли ти в неї вселився?” – “Уже 20 років”. – “Чи довго ти будеш сидіти в рабі божій?” –

“Ще три роки”. – “Чого ти поселився в неї? Я пропоную тобі негайно забиратися на моря і океани, на дно морське. Там твоє місце”». Злий дух сказав, що вийде, якщо хвора перестане ходити до клубу, а ходитиме до церкви. Тоді священник відповів злому духові: «Якщо ти не залишиш раби божої, то я стану співати херувимську». Потім він набрав у рот освяченої води, влив до рота хворої й окропив її цією водою. Потім, за словами священника, злий дух зашумів та залишив хвору, «яка вже стала здоровою після процедури». За кілька днів жінка знову відчула себе хворою і звернулася до священника. Позаяк чутка про це диво поширилася в навколишніх районах, до села на храмове свято зібралось близько 7 тис. осіб. Було запрошено з навколишніх сіл представників духовенства. Знову відбувся «сеанс зцілення», але трапився курйоз. Благочинний спочатку виступив із викриттям цього заходу, а потім розплакався і сказав, що його прислали, аби він це зробив⁵⁸⁷.

Висновки уповноваженого РС РПЦ в УРСР про цей випадок були такі: «Правда, це одинокі факти, але вони характерні тим, що в середовищі священнослужителів деяких єпархій правобережної України є ще певні послідовники “Калинівських чудес”, що мали місце в перші роки революції»⁵⁸⁸. Пізніше здійснення актів екзорцизму духовенством РПЦ жорстко припиняла влада та ієрархи, хоча деякі священники продовжували виконувати їх. У цьому випадку важко визначити ступінь правдивості дива. За зовнішніми ознаками скидається радше на те, що зцілювана людина мала психічні відхилення.

Уже в 1990-х роках масові акти екзорцизму відбувалися в Києво-Печерській лаврі, Китаївській пустині, де було чимало осіб із психічними та нервовими захворюваннями. Пізніше до них ставилися суворіше. Сучасний російський богослов А. Кураєв із цього приводу іронізував: «Я читаю в житіях святих, що давнім святым вартувало величезної праці зцілити одну людину від одержимості. А коли я бачу, що на відчитування привозять цілими автобусами, недовірливо кажу до себе: чи наші ченці перевершили Сергія Радонежського, чи біси нині згодливіші стали»⁵⁸⁹.

Релігієзнавець О. Предко дає таке пояснення демономанії (крикливства, одержимості бісами), поширеної в Україні і досі: «Вірячи в те, що в них сидить біс, котрий не любить всього святого, крикливі відчували особливу нервову напругу під час церковної служби, і тому не дивно, що саме тут проявлялись істеричні випадки»⁵⁹⁰. Тобто спочатку віра у власну одержимість, у те, що вона посилюється в релігійних місцях чи в присутності людей, а вже потім маніфестація одержимості. Цікаво, що в більш ранні періоди, зокрема у XIX ст., зафіксовано цілі епідемії крикливства, які охоплювали чималу частину жителів населених пунктів, переважно жінок (ашепківська епідемія⁵⁹¹). Підґрунтям для них були

соціальні умови, релігійність і забобонність. Можна також припустити, що в низці випадків крикливо було зумовлене не психічними чи соціальними факторами, а парапсихологічними.

В окремих релігійних течіях, зокрема п'ятидесятників, поширеними були погляди щодо ефективності обрядів духовних «зцілень». Насправді зцілення траплялися, однак радше внаслідок психотерапевтичної, а не терапевтичної дії (останнє, очевидно, спостерігалось, проте рідше), яку справляли на хворих «зцілювальні» маніпуляції «цілителів». Їх здійснювали і представники духовенства інших конфесій, зокрема РПЦ, хоча й рідко.

Факти подібні до тих, що наводилися в радянських атеїстичних виданнях, нерідко стають відомі й у наш час. О. Предко зазначає: «Іноді під покрывом зцілення і позбавлення від причини починають діяти авантюристи і шарлатани різних мастей, використовуючи вельми вичурні прийоми і методи, що обертається для довірливих досить драматично»⁵⁹².

Підсумовуючи усе сказане, зазначимо, що ступінь відвідуваності храмів в Україні впродовж періоду другої половини 1940-х – першої половини 80-х років знизилася в 5–6 разів, тоді як кількість населення України значно збільшилася. Це було зумовлене не лише ослабленням релігійності, а й закриттям храмів, тому віруючі в більшості місцевостей не мали змоги відвідувати їх. Кількість учасників богослужінь залежала від того, чи це був святковий день чи звичайний недільний. Серед відвідувачів храмів переважали літні жінки. Чоловіки брали участь у богослужіннях значно рідше, не кажучи вже про молодь і дітей.

З усієї кількості осіб, які відвідували храм, було зовсім небагато тих, що сповідалися та причащалися. До того ж серед учасників богослужінь із часом зростав відсоток людей, які відвідували храми радше за традицією, ніж через духовні потреби. Багато віруючих залишалися в храмі недовго, заходячи туди вже після початку богослужіння і виходячи задовго до його завершення. Були й такі особи, чия участь у богослужіннях обмежувалася ставленням свічки.

Невпинно зменшувалася частка виконаних релігійних обрядів життєвого циклу, зокрема хрещення, вінчання та поховання. Найбільше знизилася частка вінчань пошлюблених

Як показує дослідження, віряни тих конфесій, для яких обрядовий бік багато важив у їхньому релігійному житті (найбільше православні), зазвичай дуже погано знали церковні приписи, пов'язані з різними обрядами. Для них часто важливіша обрядова форма, тоді як змістова частина обряду залишалася поза межами їхньої свідомості. Меншою мірою це стосується протестантів, в яких спостерігалось краще розуміння виконуваних обрядових дій. Водночас на відміну від православ'я та католицизму в

протестантизмі (це стосується всіх його гілок) було менше обрядів-таїнств або не було взагалі.

Впродовж досліджуваного періоду втрачали свою значущість у житті віруючих багато інших важливих релігійних дій, зокрема молитви, пости. Частина віруючих молилася лише час від часу, були й ті, для яких молитва не відігравала жодної ролі. Водночас змінювався і зміст молитов. Багато віруючих зверталися до Бога не з духовної потреби (послання Святого Духа, спасіння душі тощо), а матеріальних, прохаючи про добробут, здоров'я. Поступово зменшувалася і кількість тих осіб, які постували. Багато з них відмову від посту пояснювали слабким здоров'ям або важкою працею. Частина віруючих, які належали до конфесій, де піст був важливою релігійною практикою, не вважали за необхідне його виконувати з міркувань набуття духовних благ – в їхньому житті переважали матеріальні. Більшість православних і католиків дуже рідко, або й узагалі не читали Біблію та релігійну літературу. Це пояснювалося не так небажанням самих віруючих, як відсутністю літератури. Значно більшу увагу релігійній літературі, особливо Біблії, приділяли протестанти. Через заборону влади рідкісною стає практика духовних зцілень, екзорцизм. Проте із психологічних причин зберігається достатньо сильною віра в чудеса.

Розділ 3.

ПОЗАЦЕРКОВНІ РЕЛІГІЙНІ УЯВЛЕННЯ У СВІДОМОСТІ ВІРУЮЧИХ

§ 1. Язичницькі світоглядні елементи у віруваннях і традиціях українського народу

Складовою релігійної свідомості пересічних християн були не лише церковне віровчення й уявлення, що виникли в результаті його реінтерпретації на рівні буденної свідомості. Світогляд багатьох віруючих включав й релікти прадавніх вірувань, які впродовж багатьох століть зазнали вагомій трансформації. Таке поєднання догматичних тверджень та різних релігійних уявлень, що не базуються на офіційному віровченні, часто називають «двовір'ям». Цю проблему порушував ще М. Грушевський, називаючи масово-релігійний світогляд українського народу «народним християнством». На проблемі існування язичницьких світоглядних елементів у релігійній свідомості віруючих-християн зупинимося й ми. Звернімо увагу, що мова якраз йде не про слов'янську язичницьку релігію, яка на той час давно припинила своє існування, а лише про її елементи і частини архаїчного світогляду, що були привнесені в український соціум від інших народів. Водночас варто відзначити, що автор цієї монографії до язичницьких світоглядних елементів поширених на території України відносить як прадавні дохристиянські релікти (необов'язково слов'янського походження), видозмінені впродовж тривалого часу, так і різного роду вірування, що виникли пізніше, однак виразно позначені архаїчною міфологічною традицією.

Характеризуючи релігійність українського народу, український етнограф, фольклорист і літературознавець Г. Булашев зазначав, що після прийняття християнства на Русі церковна ідеологія вкорінилася лише серед невеликої групи населення. До набагато чисельнішої народної маси «вчення доходило уривками, книг вона не читала, хоча з плином часу звикла до обрядового зовнішнього вигляду, засвоїла деякі основні істини християнського віровчення, жадібно сприймала легенди, але в цілому порядку побуту тривалий час лишалась на колишньому своєму первісному щаблі. В народній масі відбувалося змішання предметів поклоніння, давніх богів із християнськими святими... Словом, з одного боку, під видимим зовнішнім християнським виглядом зберігалися залишки язичництва, а з другого боку, нове вірування переінакшувалося й засвоювалося під впливом давньої міфології. Народна маса, далека від книжності, не спроможна була відмовитися від звичної предківщини і приймала з

християнського вчення головним чином те, що в уявленнях її зближалося з цією предківщиною»⁵⁹³. Інший відомий український етнограф та фольклорист О. Воропай зазначав, що й досі (на середину ХХ ст. – П. Б.) ми маємо у своїх звичаях та народній творчості ознаки зустрічі дохристиянської та християнської культури. Звиклі до цього, ми не можемо розрізнити, де починається християнське і закінчується язичницьке, бо останні традиції «ввійшли у плоть і кров наших звичаїв»⁵⁹⁴. Як бачимо, погляди двох дослідників збігаються. Цю ж думку поділяє більшість радянських та сучасних вітчизняних і західних дослідників. Отже, в Україні існували два світогляди – церковний і народний двовірний, який упродовж століть набував дедалі більше християнських ознак, натомість язичницькі поступово відмирили, однак деякі їх елементи збереглися до наших днів.

Від часів прийняття християнства Церква вела постійну боротьбу з язичництвом. Народна творчість, що була носієм елементів язичницького віровчення, переслідувалася протягом багатьох століть. 1628 року в указі московської влади вимагалось, щоб «календы б и овсеня и плуги не кликали». У кінці ХVІ ст. І. Вишенський у посланні до князя Острозького вимагав: «Коляди з мест и сел учением вижените... Щедрий вечер из мест, из сел в болота зажените, нехай с дьяволом сидит, а не с християн ся ругает»⁵⁹⁵. Із цього приводу український дослідник-фольклорист О. Дей писав: «Відчуваючи, що викоренити народні звичаї та обряди адміністративно-насильницьким методом все ж не вдається, церковники пішли іншим... шляхом: скористалися обрядом колядування в інтересах церкви, прагнучи витиснути народну колядку церковною колядкою»⁵⁹⁶. Проте Церкві таки не вдалося до кінця здійснити цей симбіоз. Елементи, властиві календарно-обрядовій поезії, зберігалися й до новітніх часів, хоча виконання увіч язичницького фольклору переслідувалося Церквою і владою. Наприкінці ХІХ ст. М. Лисенко писав про обрядово-календарний цикл пісень, які вимірили на очах через поліцію, попів і старшину⁵⁹⁷. У більшовицькій газеті «Правда» (5 лютого 1913 року) було вміщено статтю «Пісня під заборною», в якій критикувалася місцева адміністрація містечок та сіл Полтавщини, де «за спів Коляди й пісень на Купала співаки потрапляють... до холодної»⁵⁹⁸. Радянська влада застосовувала до народних духовних традицій той самий метод, що й Церква, – намагалася наповнити їх своїм змістом.

Боротьба Церкви з язичницькими пережитками, хоча й менш інтенсивно, продовжувалася і в 1940–80-х роках. 6 червня 1969 року зі зверненням до місцевого духовенства проти чаклунських та інших подібних дій, поширених серед населення, виступило керівництво Чернівецько-Буковинської єпархії. Вказувалося, що такі дії – це невігластво й марновірство, заборонені церковними канонами⁵⁹⁹. Проте в 1940–80-х роках схожі звернення Церкви були рідкісним явищем і не мали впливу на свідомість населення.

Зупинімося детальніше на залишках язичницьких світоглядних елементів в українському соціумі в досліджуваній період. На духовне життя українського селянства на той час, особливо впродовж 1940–50-х років, продовжував певною мірою впливати традиційний побутовий календар. У ньому раціональний практичний досвід поєднувався з релігійними віруваннями, християнськими та язичницькими уявленнями. Народний календар містив чимало елементів магії, ворожінь, забобонів, церковних обрядів та звичаїв, адже консервативність селянського побуту сприяла їх збереженню. Загалом у народному календарі були присутні і язичницький магичний світогляд і елементи християнського містицизму, які відображали церковне ставлення до природи.

Дослідник В. Москалець вважав, що одним із суттєвих факторів збереження релігійних звичаїв є зв'язок із господарським календарем села. Релігійні свята та обряди фіксували початок і кінець сезонно-господарських циклів. Селяни протягом багатьох століть пов'язували свої надії на гарний урожай зі здійсненням різних обрядів. Тому відголоски ставлення селян до культової обрядності, пов'язаної з урожаєм, відчувалися на підсвідомому рівні⁶⁰⁰, вплив якого часто був значно сильніший, ніж усвідомленого обрядового матеріалу.

Багато науковців вважали, що сезонні святкування були актами спроби контролювати природу. Однак цю думку поділяли не всі дослідники. Сучасний філософ і культуролог Дж. Кемпбел вважав, що це хибне трактування. Він писав: «Чимало бажання контролювати є в кожній дії людини, й особливо багато його в тих магичних церемоніях, що покликані притягнути дощові хмари, вилікувати хворобу чи зупинити повінь – і все ж панівним моментом у всякій істинно релігійній (на противагу чорно-магічній) церемонії є тема смирення перед неминучостями судьби. А в сезонних святкуваннях цей мотив проступає особливо виразно. Досі так і не зафіксовано жодного племінного обряду, що був спрямований на відвернення зими; навпаки: всі ритуали готують спільноту до того, щоб разом із природою пережити пору страшного холоду. Й навесні обряди аж ніяк не намагаються змусити природу негайно видати злаки, боби та гарбузи для сходулі за зиму громади: навпаки, ритуали підключають весь народ до співпраці з порою пробудження природи. Святкується, окреслюється весь чудесний цикл року з його труднощами й періодами радості...»⁶⁰¹. Ця думка дозволяє зрозуміти й поведінку сільського населення в Україні.

Інший вчений, російський літературознавець і культуролог М. Бахтін, аналізуючи свята народного календаря, зазначав, що багато свят набували специфічного відтінку завдяки тим сезонам, в які святкувалися. Але особливо календарний момент свята оживав у його народно-сміховій позаофіційній формі. Вчений писав: «Тут оживав зв'язок зі зміною пір

року, з сонячними й місячними фазами, зі смертю й оновленням рослинності, зі зміною землеробських циклів. У цій зміні позитивно акцентувався момент нового, наступального, того, який оновлюється. І цей момент набував значення ширшого і глибшого: у нього вкладалися народні сподівання на краще майбутнє, справедливіший соціально-економічний лад, нову правду»⁶⁰².

За канву народного календаря правив список православних свят, розподілених по днях усього року. Православні свята стали заміником язичницького календаря, витіснили або трансформували язичницькі вірування. Проте народ пристосував частину язичницьких традицій до нової релігії. Осмислення свят на сільськогосподарському рівні призводило до створення «побутових свят», які з церковними мали спільні назви і дати, але виконували не релігійну, а виробничо-побутову функцію. В утвореному релігійному двовір'ї важко було вгадати, де закінчувалося язичництво і починалося християнство⁶⁰³. Традиційна церковна обрядовість перепліталася з вірою в можливість вплинути на майбутнє за допомогою магічних дій і церемоній. Особливого значення вони набували на зламі старого й нового років⁶⁰⁴, а також при зміні сезонів. Гуморист М. Савчук у своїх записах, присвячених духовним традиціям рідного с. Великого Ключа (Івано-Франківщина), зазначав: «На Святий вечір любили також ворожити»⁶⁰⁵. У с. Костьова Пастіль Великоберезнянського району Закарпатської області на Святий вечір ворожили за допомогою хліба: його клали на перехрестя, де він лежав цілий рік, а потім давали хворій дитині, худобі⁶⁰⁶. Вважалося, що на різдвяні свята пробуджувалася всіляка «нечиста сила». На ґрунті цих уявлень постала низка заборонів та обмежень, які мали захистити людину. Проте із часом їхня первісна функція забувалася⁶⁰⁷, особливо інтенсивно це відбувалося у досліджуваний період.

Віруючі мали своє розуміння православних обрядів і свят. Хресні ходи, молебні, водосвяття вони нерідко сприймали як певні магічні дії, що мали призвести до успіху в сільському господарстві. Навіть у зображенні багатьох православних святих на іконах і в присвяченій їм обрядовості відображалися потреби різних професійних груп. Радянський дослідник В. Чичеров зазначав, що побутовому православ'ю притаманна втрата абстрактно церковного характеру в будь-якому образі чи легенді, «спускання на землю» і застосовування їх у праці, земному житті, а не потойбічному⁶⁰⁸. Такі тенденції спостерігалися і в 1940–80-х роках.

У досліджуваний період, особливо в його першій половині, окремі православні віруючі продовжували вдаватися до християнізованих магічних заходів. Здебільшого такі акти були пов'язані з урожаєм, добробутом. Пізніше ми зупинимося детальніше на окремих із них, а наразі зосередимо увагу на загальних аспектах проблеми. М. Еліаде писав: «Сільська праця –

це ритуал, почасти тому, що здійснюється на тілі Матері-Землі і звільняє сакральні сили рослинності, але почасти й тому, що нерозривно зв'язує життя землероба зі сприятливими й згубними періодами часу; тому що ця праця приховує в собі небезпеку (наприклад, гнів духа – господаря тієї землі, яку розчищають під ниву); тому що вона передбачає здійснення низки церемоній, різних за формою і походженням, які мають на меті допомогти росту злаків і освятити роботу землероба; нарешті тому що вона долучає землероба до сфери, яка перебуває “під орудою” смерті”⁶⁰⁹. Звідси й величезна кількість ритуалів та вірувань, пов'язаних із землеробством. За радянських часів тенденція перетворення релігійної обрядовості на побутову дедалі більше посилювалася⁶¹⁰, що впливало й на зміст релігійності загалом.

Перехід сільського господарства на «соціалістичні рейки» згубно вплинув на елементи релігійно-побутових уявлень, пов'язаних із сільським господарством. Багато прикмет, повір'їв, магічних обрядів зникли із сільськогосподарського народного календаря, хоча в деяких віруючих вони в більш вихолощеній формі зберігаються й у наші дні.

Глибинних пластів язичницької ідеології слов'ян, а можливо й праслов'ян, сягає доволі популярне в досліджуваній період обрядове дійство «Маланка». Ще в кінці XIX ст. український письменник Ю. Федькович зафіксував легенду про Маланку, що засвідчувала язичницьке коріння цього свята і починалася словами: «Донька Бога-Вседержателя Лада мала двоє діточок: одного сина на ім'я Король-Радокнязь Місяць та доньку Весну-Маяну, яку потім почали звати: Милана-Маланка...»⁶¹¹. Окремі дослідники, зокрема О. Курочкін, зближують образ Маланки з образом давньослов'янської богині Макоші (Мокоші)⁶¹². Початковою функцією цього дійства була магічно-заклинальна. Члени сільської громади намагалися за допомогою певних ритуальних дій забезпечити врожай, добробут, здоров'я в новому році⁶¹³. Учасники дійства були вдягнуті в маски. Одну з головних ролей виконував хлопець, перевдягнений у Маланку. Територією поширення «Маланки» були придністровські землі Галичини, Поділля, Буковини та Молдови. У різних регіонах цей обряд набував різних відтінків. Рештки язичницької старовини з'єднувалися з українсько-білоруським обрядом «Коза». На території України це дійство поєднувалося з новорічними щедрівками про Маланку. О. Курочкін зазначав: «Незважаючи на пізніші нашарування, обряд зберіг відбиток глибокої архаїчності. До прийняття християнства він входив, очевидно, у систему міфологічних уявлень і язичеських молінь, пов'язаних із початком весняного нового року. У ньому яскраво виступає культ землі, родючості, зернових, худоби і людини»⁶¹⁴.

З аграрним циклом також була пов'язана пісня, яку співали (і співають нині. – П. Б.) 13 січня, напередодні Старого Нового року, учасники вертепу, ходячи з «козою»:

«Ой учора із-вечора
Пасла Маланка два качури
Пішла шукати, заблудила
У чистеє поле
А там Василько плужком оре
Ой оре-оре виорає
На Маланочку поглядає...»⁶¹⁵.

Як зазначає Л. Іваннікова, образ Іванка чи Василька за плугом у щедрівках є образом весняного сонця Ярила⁶¹⁶. Таке поширене дійство, як щедрівки, було глибоко пов'язане з язичницькими віруваннями, світоглядом.

Характеризуючи колядки, І. Франко зауважував: «Найстарші колядки, заховані переважно в глухих кутах Галичини, оповідають про створення світу в дусі не християнської, а властиво двоєвірної міфології...»⁶¹⁷. Ці слова відображали не вигадку, а реальну дійсність. На Закарпатті вже в другій половині ХХ ст. зберігалися колядки, де оспівувалися Сонце, Місяць і Дощ. Одна з таких колядок подає їх у образі трьох гостей, що йдуть колядувати до господаря⁶¹⁸. Цей фольклор зберігся переважно в карпатському регіоні.

Аграрно-магічним змістом був наділений також обряд засівання в день Старого Нового року (14 січня). Зранку по селах ходили посипальники (посівальники), які здійснювали символічне засівання, співаючи при цьому відповідних пісень. Зокрема, у с. Чернятка Бершадського району на Вінниччині поширені були такі слова:

«Сію, вію, посіваю
З Новим роком Вас вітаю.
Сійся, родися, жито-пшениця
Щоб на цей Новий рік
Ще краще вродило, ніж уторік»⁶¹⁹.

Не всі учасники цих дій усвідомлювали їх аграрно-магічний характер, для них це було побажання, розвага тощо. М. Еліаде підкреслював, що для людини, яка належить до традиційних культур, жити – означає «жити за позалюдськими моделями», відповідно до архетипів, «жити в серцевині реальності». Це означало дотримуватися «закону», повторювати парадигматичні дії й періодичні церемонії⁶²⁰. Для людини ХХ ст. світоглядні моделі, які були створені раніше й передавалися традицією, сприймалися

інакше. Хоча вона й виконувала певні ритуальні дії язичницького походження, проте вплив на неї архетипів колективного несвідомого, пов'язаних із ними, був значно слабший.

Зв'язок новорічної обрядовості з культом предків стає очевидним, коли згадати головну страву передріздвяної вечері – кутю, яка в усіх східно-слов'янських народів була обов'язковим елементом поминальних обрядів. Нею пригощали під час похорону і в дні поминання померлих (тоді її називали коливом)⁶²¹. Вживають цю страву й зараз. Хоча тут слід відзначити, що традиція вживання куті відображає християнський світогляд не менше, ніж язичницький.

Наведемо ще кілька прикладів архаїчних традицій, що продовжували практикуватися в досліджуваній період під час різдвяних свят. У Рахівському районі Закарпаття для того, щоб роїлися бджоли, господар-пасічник підкидав до стелі кутю. Щоб добре неслися кури, господиня насипала в рукав кукурудзу і, годуючи, промовляла: «Як ся тотя киндириця рясно сипле з мого рукава, так обися мої кури рясно неслися». Низка обрядових магічних дій були пов'язані із землеробством. Через нестачу родючої землі людей завжди дуже цікавив майбутній урожай. Тому на Святий вечір господар клав на дерев'яну дошку по одному вуглику з бука на урожай: картоплі, квасолі, яблук, малини тощо. Вранці він визначав, який буде урожай за тим, як вуглик згорів: якщо дотла, то мав бути добрий. У схожий спосіб визначалися опади по місяцях. Господиня ділила велику цибулину на 12 частин, вміщувала їх у різний посуд і клала туди однакову кількість солі. Де на ранок було багато соку, той місяць мав бути сонячний⁶²². Такі звичаї мали яскраво ворожбитський характер. У Міжгірському районі у Святий вечір селяни, щоб бути багатими, по черзі ставали на гроші. У с. Лозянський цього ж району умивалися водою з посудини, в якій лежали монети. На Закарпатті поміж дітей був поширений також звичай «умовного збирання» фруктів, ягід, горіхів, грибів. Потім кожен розповідав, який урожай зібрано. Учасники вірили в магічну силу таких ігор⁶²³. Щоб віднайти яструбів красти курей, на яблуню клали клоччя, примовляючи: «Ястреб має роботу прядиво прясти, а не наші кури красти»⁶²⁴. На Різдво в Родниковій Гуті побутував звичай тричі вмиватися чистою проточною водою, промовляючи такі слова: «Чиста водичка течеш од пана Ісуса Христа. Омиваєш пісок і каміння, омий з мене, раби божої (ім'я) усі нечистоти. Од нинішнього дня до судного»⁶²⁵.

Усі ці приклади свідчать, що багато збережених різдвяних народних традицій були спрямовані на здобуття врожаю, добробуту та здоров'я людини. Вони були пов'язані з архаїчним язичницьким світоглядом.

Збереглися і традиції, пов'язані з професійною діяльністю. У с. Адамівка Жашківського району на Черкащині на Різдво в перину ховали все

пряльне приладдя (для прядіння конопель)⁶²⁶. У с. Прелесне Слов'янського району Донецької області все пряльне приладдя (для прядіння льону) виносили з хати⁶²⁷. Різні регіони України мали свою специфіку архаїчних різдвяних елементів, хоча часто вони були схожі.

Низку архаїчних язичницьких мотивів у святкуванні Різдва можна краще зрозуміти, якщо зробити екскурс у давнину. Саме на цей період колись припадало язичницьке свято Корочуна, яке складалося з трьох етапів: свято родини – Вілія та Свята вечеря; носіння вечері до родичів і Коляда⁶²⁸. Більшість давніх елементів святкування існує досі.

Зберігалися язичницькі традиції у відзначенні таких свят, як Вербна неділя та її переддень. «Шоста субота – Вербна або Лазарева. Це свято дітей. Під час церковного обходу на вечірні діти носять вербу; кому трапиться найбільша гілка верби, той щасливий»⁶²⁹. Вербна як символ не була пов'язана лише з іудейсько-християнською традицією (хоча походження назви свята сягає часів, коли іудеї з гілками фінікової пальми, що називалася «єрусалимська верба», зустрічали Христа напередодні його смерті⁶³⁰). Мала вона й прадавньо-слов'янське символічне значення. «Бити свяченого галузкою верби, що її в Галичині та Буковині звать “шуткою”, – звичай ще дохристиянський: він має на меті передати тому, кого б'ють, творчої розбудженої енергії та здоров'я»⁶³¹, – писав Є. Онацький. Із вербою було пов'язано багато стародавніх повір'їв та звичаїв⁶³². В Україні в другій половині ХХ ст. звичай бити вербою зберігався, хоча більшість людей, вдаючись до нього, не здогадувалися про його символічне значення.

Частина атрибутів Великодніх свят також була запозичена з давньо-слов'янської релігії, зокрема приготування паски, виготовлення писанок і крашанок. Український етнолог В. Скуратівський пише, що писанки на Русі виготовляли ще до прийняття християнства⁶³³. З язичницьким світоглядом були пов'язані й великодні вогні. У давнину їх запалювали на честь сонця та богині весни й кохання Лади. Позаяк вони були пов'язані з язичництвом, Церква оголосила їм війну. Проте віковичну традицію не можна було так просто викоренити. Тому весняні вогні було дозволено палити в суботу напередодні Великодня лише біля церкви, але без ігрищ та співів. Вогні стали називати великодніми, відтак у них почали вкладати інший, християнський зміст⁶³⁴. Віра в силу цих вогнів так і не була викорінена. Навіть на початку ХХІ ст. окремі люди дотримуються традиції, несучи додому запалені в церкві свічки.

В окремих регіонах збереглися й інші весняні традиції, пов'язані з язичницьким світоглядом. У с. Біловіж Рокитнівського району на Рівненщині досі побутує магічне дійство «творить улья»: «Перед якимсь празником, ...перед Великоднем обично, ламаємо багон, чуть-чуть лешніку,

трошки берези – все це натираєм... вуліка всередині і... ставім з лозових палок, ну, так як вулік довжиною, ставім три палочки, багон натикаєм всередину»⁶³⁵. Ці символічні дії, вважалося, приманують бджіл.

Язичницькі елементи весняного циклу в традиціях українського народу були представлені й у веснянках та іграх. О. Гаврилук у книзі «Побут і релігія» (1968) зазначав, що й тепер у багатьох селах Поділля хлопці та дівчата збираються на лугах і левадах, щоб справляти веснянки, грати у «Воротаря», «Зелений шум», «Довгу лозу» та інші ігри, пов'язані з давніми весняними святами⁶³⁶.

Язичницькі впливи в 1940–80-х роках простежувалися і під час святкування Трійці, яку в народі нерідко називали Зеленими святами. Прикрашання житла зеленню в різних регіонах у ці дні мало свої особливості. У с. Чайківка Радомишльського району Житомирської області домівки прибирали зеленими гілками різних дерев (найчастіше кленом і липою) і травами: татарським зіллям, чебрецем, материнкою тощо. Гілля підвішували на дворі до стін і встромляли в стріху. Осикові гілки, які ставили перед ворітьми та біля хлівних дверей, мали слугувати оберегом від відьом і злих духів⁶³⁷. Ці звичаї, як і інші, впродовж досліджуваного періоду теж зазнавали певних змін та спрощень.

У деяких районах Полісся у перший день Трійці справляли архаїчний обряд водіння Куста⁶³⁸. Дівчину, одягнену в зелень та прикрашену стрічками, з піснями водили селом, отримуючи подарунки. У центральних областях України обряд був відомий під назвою «водити тополлю»⁶³⁹. Мали свою специфіку й інші регіони. Загалом це було пов'язано з тим, що святкування Трійці ввібрало в себе обряди кінця весни та початку літа, які святкували раніше. Ці давні ритуали були основані на вірі в магічні сили рослинності.

Із давнім слов'янським циклом весняних свят, часом поминання мертвих – Радуницею, пов'язані доволі поширені Проводи⁶⁴⁰. Як і в давнину, відбувалася тризна. Англійській етнограф Е. Тайлор писав: «Зрозуміло, що питання про долю матеріальної пожертви мало невелике значення для тих, хто дотримується звичаю влаштовувати свята на честь померлих, однаково, чи будуть вони пропонувати їжу лише символічно чи вважати-муть, що душа справді живиться у свій особливий духовний спосіб...»⁶⁴¹. Традиції українців у відзначенні Проводів були подібні до традицій багатьох інших народів, зокрема віддалених японців. Хоча Церква «християнізувала» цю традицію, та у свідомості населення вона не завжди пов'язувалася з релігією. У призначений для Проводів день на кладовищі збиралися і віруючі, й невіруючі. Для населення цей день був передусім днем пам'яті померлих, хоча деякі люди молилися за спасіння душ померлих чи відправляли спільну панахиду.

Найбільше язичницьких елементів, що збереглися в період 1940–80-х років, містило свято, яке в народі називалося «Івана Купала» (церковна назва – Різдво Іоанна Предтечі), і відзначалося 7 липня. Святкування, як правило, починалося звечора, 6 липня. Основними персонажами свята були Купало (язичницький бог земних плодів) та Морена (Марена, Мара, зимове божество, що морить землю стужею, а людей – голодом і хворобами, уособлення зими). Напередодні святкування виготовлялися їхні опудала. Залежно від традиції відбувалося виготовлення цих опудал і святкування самого свята. Воно найчастіше включало ходіння навколо Купала і Морени дівчат, що співали пісень, стрибання через вогнище, топлення опудала Морени, пускання вінків тощо⁶⁴². З язичницькими традиціями були пов'язані не лише основні персонажі свята, а деякі й дрібні елементи, які також мали певне світоглядне значення. «Пускання вінків на воду з палаючими свічками (символом сонця) – це ще одна з форм відтворення першоміфу, – зазначала Л. Іваннікова. – Вінок цієї ночі має чарівну силу – він знаходить дівчині нареченого. Купальська ніч – апогей розквіту сонячної сили, тож і любові, плодоносної сили юнаків і дівчат»⁶⁴³. З давнім дохристиянським світоглядом було пов'язане і стрибання через вогнище. Розпалювання ритуальних вогнів у період зимового та літнього сонцестояння, весняного та осіннього рівнодення було притаманне багатьом європейським народам. Ці ритуальні вогні багато дослідників пов'язували із сонячним культом⁶⁴⁴.

У різних регіонах це святкування мало власні відтінки і впродовж досліджуваного періоду втрачало деякі свої елементи. Ось фрагмент зі святкування в с. Чернятка Бершадського району Вінницької області в 1940–50-х роках, записаний зі слів В. Шаматієнко: «Хлопці вирубували вишню з ягідками, а дівчата обквічували те Купайло. Тоді йшли дівчата і хлопці. І навіть старші люди виходили дивитися. А потім Купайло йшли купати до ставка. Співали і купали. Пізніше його ділили і брали собі додому потроху. І клали на огірках»⁶⁴⁵. А нижче наведено фрагмент зі святкування в цьому ж селі в другій третині 1970-х років. Дітям робили «купайлики», виготовлені з квітів та ягід. Хлопці зрубували черешню чи вишню і ставили її на вулиці. Увечері збирався народ. Жінки співали:

«Ой Купайла, з верби, з верби
А ти, Петре, прийди, прийди»⁶⁴⁶.

Спогади про свято зафіксували якраз відмирання традиції в цьому селі. Уже за кілька років народний звичай тут відійшов у небуття.

У розпал боротьби з релігією спостерігалось і змішування надзвичайно відмінних ідеологічних елементів, скажімо, святкування Купала організоване місцевою владою, проводили з портретом Леніна і гаслом «Хай живе

молодість, дружба, мир!»⁶⁴⁷. Метою таких акцій було радянлізувати народні традиції, перетворити їх на засіб поширення комуністичної ідеології.

До святкування цього свята, яке збігається зі святкуванням дня народження Іоана Хрестителя, тому в народі називається Івана Купала, християнська Церква ставилася негативно, що спостерігається і зараз. У «Церковній православній газеті» зазначалося: «...На початку жнив язичники приносили жертви своєму богу плодів землі, ідолу Купалу. Через відродження традицій люди знову стали повертатися до цього свята. І ось коли Православна Церква відзначає народження Іоанна Хрестителя і священники у річках святять воду, люди, відзначаючи свято Купала, кидають у неї вінки, стрибають через вогонь, ворожать, виконують різні язичницькі ритуали, що є гріхом...»⁶⁴⁸. Ставлення РПЦ до Купала знаходило своє відображення у поглядах так званих воцерковлених православних віруючих, які налаштовані доволі насторожено до нього порівняно з основною масою населення.

Хоча Церква й засуджувала язичницький зміст у відзначенні низки свят, низка християнських церковних ієрархів в досліджуваній період підтверджували використання язичницьких свят для вшанування християнських святих. Так, Папа Римський Пій XII 1951 року в енцикліці «Євангельське проголошення» стверджував, що Церква ніколи не засуджувала народних традицій, навпаки, освячувала їх. Змінюючи їх форму і дух, Церква використовувала язичницькі свята, щоб вшанувати християнських мучеників і прославляти священні таїнства⁶⁴⁹.

У другій половині ХХ ст. зберігалися позахристиянські елементи, пов'язані з днем Усікновення голови Іоана Предтечі. Цікавий приклад уже на початку третього тисячоліття наводить офіційне видання УПЦ «Церковна православна газета»: «Одного разу афонський монах на свято Усікновення глави святого Іоанна Предтечі був у гостях у дуже благочестивих православних християн. Під час трапези він узяв ніж і хотів було різати велике яблуко, але господиня, побачивши це, раптом як закричить:

– Батюшка! Що ж ви робите??

– Що? – говорить монах. – Яблуко хотів розрізати.

– Та ви що?! Хіба ви на Афоні не знаєте, що цього дня не можна круглого різати?!

– Ні, не знаю. У нас на Афоні такого нема.

– Як це може бути?! – говорить господиня. – Всі знають, що цього дня не можна нічого круглого різати. Багато хто особливо з благочестивих взагалі нічого не ріжуть, навіть ножі ховають, тому що цього дня відсікли главу святому Іоанну Хрестителю.

– Так, я розумію, що цього дня відсікли главу святому Іоанну Предтечі і, як чернець, шаную цей день особливо, але не можу зрозуміти, який зв'язок ножа і круглих фруктів із главою Іоанна Хрестителя?»⁶⁵⁰.

Господиня відповіла монахові, що він недуховна людина й не розуміє глибини духовного зв'язку. У публікації доволі саркастично коментується: «Виходить, що чим більше ти марновірний, тим більше “духовний”»⁶⁵¹. І лише нагадування ченця господині про те, що священник на проскомідії різав круглі проскури, примусило її засумніватися в «духовності» цього марновірства.

Народні маси часто доповнювали церковні обряди низкою народних елементів, пов'язаних із архаїчним світоглядом. Ось як згадували ритуал хрещення жителі с. Джулинка Бершадського району Вінницької області: «Баба кладе кожух на землю, а зверху дитину. Кума кидає гроші і зерно на щастя, на здоров'я, на много лет; забирає дитину і всі йдуть до церкви. Як вертаються з церкви, кажуть: “Брали немолитвенне і нехрещене, а принесли молитвенне і хрещене”»⁶⁵². Схожий опис отримано від жителів с. Хрестище Слов'янського району Донецької області: «Кладуть кожух вовною наверх, кладуть новонародженого і сиплять гроші: кума у голову, а кум – у ноги і віддають породіллі. Дитину можна було готувати до хрещення. Як не спить дитина, матір іде під кури: “Здрастуйте курочки, свірідові дочки, я вам принесла нічниці, а мені дайте сонивці”»⁶⁵³. На Житомирщині в с. Слободище перед хрещенням дитину сповивали, клали на кожусі на підлогу посеред хати перед столом. Потім кум тричі хрестив дитину грішми і клав їх із правого боку. Потім те саме робила кума. Прийшовши з церкви куми казали: «Взяли рожене, принесли хрещене»⁶⁵⁴.

В окремих регіонах такий звичай переносився і на святкування народження дитини. Ось приклад, записаний у с. Зінове Путивльського району Сумської області: «Коли мати з дитиною поверталися з лікарні і входили в дім, їм під ноги клали газету, щоб Сергійко розумний був»⁶⁵⁵. Очевидно, що цей звичай виник вже у ХХ ст. або не раніше кінця ХІХ, але базою для нього послужили архаїчні традиції.

Побутували в цей час також інші звичаї, пов'язані з народженням дитини.

Дохристиянські вірування збереглися і в інших обрядах, які знаменували новий етап у житті людини. Щодо світських весільних обрядів колишній священнослужитель П. Дарманський справедливо зазначав: «І якщо й можна шляхом скрупульозного аналізу виявити в них якісь релігійні елементи, то лише як пережиток колишніх вірувань первісного суспільства чи інших дохристиянських епох, які давно забуті і вже перетворилися на традиційні звичаї народу»⁶⁵⁶. Ці слова не стосуються церковного обряду вінчання, а лише весільних народних традицій.

Елементи прадавньої родильно-хрестильної обрядовості збереглися і в релігійних меншин, що проживали в Україні, зокрема в приазовських греків. Це видно з матеріалів польових досліджень у Старобешівському і

Тельманівському районах Донецької області 1993 року⁶⁵⁷. Багата на ритуали була й болгарська обрядовість в Україні. Серед них «Коледа» (Коляда), «Лазаровден», «Гергьовден», «Пеперуда» (метелик), «Герман», «Еньовден» та інші⁶⁵⁸.

Архаїчним реліктовим явищем, що суперечив ортодоксальному християнському поховальному ритуалу, були так звані ігри біля мерця. Учасники молилися, слухали псалми й водночас веселилися і жартували, забавляли себе розвагами й театралізованими видовищами. Вони збереглися до середини 1950-х років у віддалених гірських селах Західної України. Учасники закарпатської експедиції Інституту етнографії АН СРСР (1946 року) записали близько 200 варіантів⁶⁵⁹. Наприкінці радянської доби від цієї традиції переважно залишилася гра в карти. Чоловіки впродовж ночі грали в будинку покійного.⁶⁶⁰ Цей звичай у багатьох місцевостях побутує досі. Зокрема, в деяких населених пунктах Покуття на столі залишають посудину з водою, щоб померлий міг напитися. Біля неї вартували люди з метою запобігти нещастю, яке могло трапитися з душею померлого в цей момент. Для учасників цього ритуалу гра в карти – це не самоціль, а засіб зберегти пильність і не заснути.

Традиційні ігри при мерцеві мали свої локальні назви: «лопатки», «грушки», «лубок», «посіжине», «привід», «фіглі», «забави», «свічініє», «камашня», «погребини», «тризна» тощо⁶⁶¹. За померлим доглядали вночі, щоб небіжчик, залишений без нагляду, не спричинив якое нещастя або не перетворився на упиря.

Зупинімося на цих іграх детальніше. Для прикладу візьмемо «лопатки», записані М. Парлачем зі слів жителів с. Буковець В. Панькулача (1892 року народження) і Ф. Ряшка (1906 року народження). Як і в інших селах, розташованих у долині річки Жданівська на Верховині Закарпатської області, тут цей звичай зберігся майже до 1950 року. Мешканці хати, де був небіжчик, не спали й сиділи коло нього. Біля услоны, де він лежав, були запалені свічки – так звані «усвітки». На «усвітки» сходилися старші жінки й чоловіки, щоб заспокоїти домашніх померлого, молитися й читати Псалтир. Молодь теж приходила до хати й справляла «лопатки». Як пояснював інформатор, «мабуть, щоб розважитися самим і відвернути увагу членів сім'ї від сумної події чи просто за старовинним звичаєм, який зберігся до 1950 року, але на цей час – 1964 рік – уже зовсім забутий».

Ігри, які проводилися на лопатках, класифікувалися на:

1) товариські (масові), які записувач М. Парлач поділяв на такі: «лопатки бити», «у колодязь падати», «мінянка», «відбирати хлопців», «коні гонити», «порохно дути» та інші;

2) монологи й діалоги, подібні до коротеньких театральних сценічних картин: «під і дяк», «дідо й баба у млині», «ціповки печи»;

3) ігри з тваринами: «мацура (кота) тягнути», «медвідя (ведмедя) збивати», «клювач (дятел)»⁶⁶².

У с. Лази цієї ж області 1965 року від В. Щербицького було записано гру «босорканя – відьма»: «Поки грачі грають у кімнаті... іншу гру, в сінях здібного юнака для ролі відьми вдягають у світле жіноче плаття чи обгортають його в простираadlo. Обличчя юнака посипають борошном – білять, в рот за нижні і горішні зуби вставляють йому вирізані з білого “квака”, кормового буряка, великі зуби – протези, які стирчать із рота. В руки грача-відьми дають березовий віник. Грач-відьма сідає на віника, ніби на коня, палицю-ручку віника тримає в руках, як коня за уздечку, і несподівано з крикливим верещанням скочить в кімнату поміж людей. Віником, який стирчить ззаду між ніг, ніби хвіст, помахує і б'є в кімнаті присутніх дівчат і хлопців. Плює крізь зуби-протези, ловить дівчат і хлопців, щоб поцілувати їх і залізати їх обличчя своїм борошнистим обличчям. У кімнаті присутні піднімають вереск, діти ховаються, дівчата рятуються і вибігають із кімнати, відьма не довго затримується і теж вибігає з кімнати»⁶⁶³. У цій грі та багатьох інших учасники вдаються до дій, що неминуче викликають сміх.

Такі розважальні поховальні звичаї побутували й у молдован, румунів, словаків та угорців. Простежувалися вони в поховальному ритуалі й інших народів. Відомий радянський фольклорист В. Пропп із цього приводу писав, що сміх – це належність до життя, і його сила у поховальному ритуалі забезпечує померлому нове життя та втілення⁶⁶⁴. Такі звичаї були далекі від традиційного православного та греко-католицького поховального обряду.

До релігійно-побутових пересторог обряду поховання (у них язичницький світогляд переплітався з побутовими марновірствами), які збереглися в другій половині ХХ ст., можна зарахувати винесення покійників вперед ногами; у кімнаті він також лежав ногами до дверей. В окремих селах Центральної України тоді, як покійника виносили з хати, відвідувачі виходили «щоб не мерли в цій хаті. За труною сипали жито та обсипали присутніх»⁶⁶⁵. Деякі згадки про заборони та магічні дії, які зберігалися в народних повір'ях, що стосувалися поховального обряду, наводить фольклористка С. Козяр: «Не можна їсти, коли несуть мерця; коли несуть селом, треба зачинити усі двері і ворота; не можна також виглядати у цей момент у вікно; не можна іти чи їхати проти похоронної процесії, обганяти похорон; не можна переходити дорогу померлому»⁶⁶⁶. Ці звичаї здавна побутували в народі, однак у 1940–80-х роках вони почали поступово зникати.

Язичницькі традиції пронизували і низку поминальних дій, які практикувалися в православному середовищі. Окремі віруючі вважали, що через

традиційну поминальну страву – коливо (в деяких місцевостях – канун⁶⁶⁷) – може здійснюватися зв'язок із небіжчиком. Вони розглядали її як велику милостиню, яка зарахується під час митарювання душі. Інколи коливо розуміли як символ причетності до роду (прадавнє значення). Коливо в різних місцевостях готувалося по-різному, однак завжди із зерна (варили пшеницю, рис з ізюмом та медом) або зі шматочків розмочених хлібних виробів, посипаних цукром. В окремих регіонах коливо обкладали ягодами та цукерками, додавали фрукти. У с. Мала Дівиця на Чернігівщині був записаний вислів: «Якщо похорон припадає на спаса, то і яблук кришать. Стараються, щоб канун був дуже солодкий»⁶⁶⁸. Коливо тричі вживали, перш ніж розпочати поминальний обід, який (його складові) у свою чергу, теж міг бути зумовлений характером як місцевого харчування, так і окремих забобонних пересторог⁶⁶⁹. У вживанні колива язичницькі традиції тісно перепліталися з християнськими.

Упродовж 1940–80-х років у народному побуті також виконувалися різні магічні дії. В основі багатьох звичаїв зимових свят була ініціальна магія, пов'язана з віруваннями в існування певних днів, які визначали долю року. За традицією, щоб рік прожити у злагоді, на Святий вечір та Різдво не можна було лягати, до свят намагалися повернути всі борги⁶⁷⁰. Про небезпеку лайки в перший день Нового року часто можна було почути навіть у 1970–80-х роках на Вінниччині⁶⁷¹. Певний ритуальний характер мала і кількість страв (12, 9, 7), і послідовність їх вживання.

Із магічним світоглядом пов'язане й розмальовування писанок. Полісемантичну символіку магічних вірувань, як зазначає мистецтвознавець Т. Кара-Васильєва, виявляє в обрядових діях писанка⁶⁷², така популярна й досі в багатьох регіонах України, особливо в Карпатах. У писанках збереглися давні образні структури – дерево життя, Берегиня тощо. З обрядами, започаткованими у контактній магії, пов'язаний і звичай обмінюватися писанками на знак побажання щастя⁶⁷³. «Більшість первісних символів, – писав М. Еліаде, – або замінюють стосунки людини із сакральними предметами, або слугують засобом увійти в ці відносини»⁶⁷⁴. Проте для населення символіка, пов'язана з давніми віруваннями, втратила свій язичницький зміст, продовжуючи однак впливати на людину через архетипи колективного несвідомого.

Багато елементів язичницького світогляду збереглися в народному лікуванні. Так, у с. Берлоги Рожнятівського району Івано-Франківської області існували такі повір'я: при коклюші – ходити над водою до схід сонця; при «уроках» (уїдь) – скидати у воду вугілля; коли плаче дитина – вилити купіль із дитини на сусіднє світло⁶⁷⁵. Існували схожі «методи» лікування й інших хвороб. Хоча на перший погляд вони видаються смішними, їх природа значно глибша за звичайне невігластво. Вони мали

певний зіцілювальний ефект, що пов'язано із символікою цих дій і їх впливом на тіло через психіку.

В окреслений період зберігалися і знахарські примовки та замовляння, які люди намагалися поєднати з християнством. Наведемо для прикладу кілька: «Огні, анголи і архангели: і палаєш, і потухаєш. Потуши народженому, хрещеному, молитвеному рабу божому Іванові Бех і Бешиху, і пожарну і пристрітну»; «в неділю рано Пречиста Діва плугом небо орала, руту сіяла. Рута не зійшла, щоб кров не йшла» (щоб зупинити кров)⁶⁷⁶. У 1990-х роках студенти філологічного факультету Київського університету імені Тараса Шевченка записали тексти замовлянь, які використовувалися в досліджуваній період: «На небі місяць, на місяці – море, на морі – білий камінь, на камені сидять святі Петро, Павло і Миколай, і божий храм стоїть. Вони сиділи і думали, як би з раба Божого (ім'я) хворобу вивести. Навіяну вітрами, принесену людьми і звірами. Звідки прийшла ця болізьнь – туди щоб і йшла, а раб Божий (ім'я) був здоровий, як камінь у воді»⁶⁷⁷; «ішла Христова Матушка з золотим хрестом, службу служити з Ісусом Христом. Бігла водиця з-під гір, з-під нижніх лук. Я цю водицю набирала, з рожденного (ім'я) всі хвороби Святим Духом виганяла. Цю святу воду буде рождена, хрещена (ім'я) випивать, а хліб поїдять. З рожденої, хрещеної, молитвеної (ім'я) ця свята вода і цей святий хліб всі хвороби і злого духа вигонить»⁶⁷⁸. Як бачимо, ці тексти демонструють нашарування християнських вірувань на язичницькі.

Фольклорист М. Василенко із цього приводу зазначав: «У замовляннях... вже надто проглядається охристиянення язичницької міфології, пристосування народного повір'я до християнських понять, молитов протягом тисячолітньої історії вкорінення церковної ідеології, і ми вже маємо дивне сполучення християнських постулатів з язичницькими. Боги замінювалися мало чи не механічно, що легко простежується в тканині тексту замовляння чи шептання. Місце, наприклад, Перуна (вогню – Сонця) посідає Христос і святі, їхня зброя така ж»⁶⁷⁹. Цю тезу важко спростувати. Глибше вона розвивається нижче.

Замовляння, на думку фольклористки М. Новикової, впродовж багатьох століть були «серцевинною святинєю язичницького світогляду та життєвого укладу. Замовляння – це молитвослов язичництва»⁶⁸⁰, «замовляння – це магія...»⁶⁸¹. Авторка зазначає, що замовляння супроводжує ідея блюзнірства, що походить від двовірної свідомості, яка не є ані цілком християнською, ані язичницькою, а такою, що прагне поєднати ці світобачення та світорозуміння⁶⁸². Подвійна система цінностей породжувала в людській душі підсвідомий комплекс провини, розладу, непевності. Кошунство християнських правок та доповнень «полягає навіть не в тому, що Богородиця та Зоря-Зоряниця можуть стояти в тексті поруч, а

в тому, що за магічною утилітарно-операційною функцією Богородицю від Зоряниці не відрізнити, внаслідок чого в деяких варіантах замовлянь вони взаємозамінні»⁶⁸³. Можна також стверджувати, що подвійна система цінностей впливала і на формування специфічної ментальності. Вже на початку третього тисячоліття автору доводилося чути думки, висловлені науковцями, про її негативний вплив на суспільно-політичне життя.

Для замовлянь використовувалися такі речі як свічковий віск, шка-ралуші від крашанок, крихти паски, нитки з ризи чи рушники, на яких святили паску, трісочки від церковного порога тощо⁶⁸⁴. Ці атрибути мали сприяти підсиленню замовлянь.

Замовляння мали широкий спектр розповсюдження. Сюди відносилися лікувальні, такі, що регулювали стосунки з природою, скотарські, соціально-побутові, молитви-обереги, що використовувалися у повсякденному житті⁶⁸⁵ та інші.

Християнського мотивування набирали не лише замовляння, шептання, а й ворожіння, які теж здійснювалися за допомогою християнської символіки (предметів культу (свічок, ікон), звернення до християнської Трійці, Ісуса Христа тощо). В. Келембетова підкреслювала, що названі язичницькі релікти «набирають чинності і дієвості тільки за умов додержання християнської символіки, молитви, віри в бога»⁶⁸⁶. Сучасний православний російський богослов А. Кураєв із приводу «християнськості» таких дій зазначав: «Нам усім відомі баби-цілительки, які сидять під православними іконами, читають православні молитви, але при цьому, по суті, чаклюють. Християнський антураж і лексикон не гарантують християнського внутрішнього настрою»⁶⁸⁷. Із цими словами не можна не погодитися. До того ж В. Келембетова перебільшувала значущість християнської форми в змісті замовлянь і ворожінь. Не всі знахарі, шептуни дотримувалися цих принципів.

Окремі замовляння були надзвичайно довгими. Текст промовляння і виконання (зокрема щодо переляку) міг займати до двох десятків рукописних сторінок⁶⁸⁸ і промовлятися кілька разів. До їх виконавців висувалися певні соціально-моральні вимоги. У с. Витягайлівка Тростянецького району Вінницької області від селянки (45 років) записано такі: «Коли хтось схоче повчитися промови, записувати не можна, не матиме сили. Промова передається тільки усно. Читати треба 9 разів. Коли після 9 разів слухач не запам'ятав, далі читати годі. Слухачеві не дано. Бабкою не бути, не придатна. Бабкою дозволено стати в такому віці, коли зникають властивості жінки і лишається тільки людина. Може, це тому, що у віці 50 літ людина має сталий авторитет. Людина має бути абсолютно чесна і некорислива. Людина, яка приділила себе служінню людям, нікому не

відмовляє в допомозі. Досить відмовити хворому, і бабка втратить силу. Промова перестане допомагати. “Твердого ангела маю”. Цей вислів має значення, що людина сильна духом. У разі потреби заступиться за скривдженого, здатна й узяти до рук зброю (партизани). Так само бабка тратить силу, коли вдається до корисливості. Промова не допомагатиме, і така бабка стає посміховищем. Плата мінімальна... Існує поняття, що від хвороби можна відкупитися. Що хворість чіпляється того, щоб довести людину до втрати... Часом платять бабці теж, аби відбути хворобу. До революції цих бабок було багато не з заробітку, а з-за авторитету. І для душі: багаж для царства небесного»⁶⁸⁹. Як бачимо, кваліфікація бабки-цілительки передбачала наявність певного специфічного духовно-морального світогляду.

Французький етнограф і філософ К. Леві-Строс вважав, що сила впливу багатьох магічних обрядів не викликає сумніву. Але щоб магія була дієвою, потрібна віра в неї, яка постає в трьох виглядах, що доповнюють одне одного. Насамперед у дієвість своїх зусиль має вірити чаклун, потім хворий, якого він лікує, чи жертва, яку він переслідує, і насамкінець – довіра суспільства, яка створює дещо подібне до «постійно діючого гравітаційного поля», в якому складаються взаємини чаклуна і тих осіб, для яких він чаклував⁶⁹⁰. В іншому місці він вказує, що шамани й їхні цивілізовані колеги досягають результатів лікування принаймні в деяких із тих випадків, коли до них звертаються по допомогу, і якби не було цієї відносної ефективності, магічні засоби не мали б широкого розповсюдження на всіх континентах у всі часи⁶⁹¹. Ці слова пояснюють також ситуацію із замовляннями в Україні.

Хоча деякі дослідники й намагалися довести тотожність релігійних та магічних обрядів, між ними є низка відмінних ознак. Як зазначав французький соціолог, етнолог, антрополог М. Мосс, «ефект магічних обрядів часто має примусовий характер: вони призводять до суворо визначених подій. Релігійні ж ритуали допускають більший ступінь свободи. Вони складаються зі звернень у формі підношень і прохань»⁶⁹². Проте він вважав, що магію не можна вмещати поза сферу релігійних феноменів⁶⁹³.

У народі різні замовляння, народні лікувальні рецепти-чари тощо інколи ставали об'єктом жартів та напівжартів. Так, на Івано-Франківщині в с. Красник Косівського району було записано пісню «Молодичі чари», де давалися поради, щоб «причарувати» чоловіка:

«Перше треба собі у рот
Сметани узяти,
Поки масло не зробити
Головов махати.

Але друге треба взяти
Кочіна сухого
Шурувати собі чоло
То добре до того
Але втретє треба взяти
Смереки живиці
Намастити кучирики
Та й рум'яні лиця.
А чітвірте треба взяти
Букового сала
Що би тобі молодичко
До серця припало»⁶⁹⁴.

Такий фольклор свідчить, що навіть у регіонах, де віра в магичні дії збереглася найбільше, частина людей не вірила в їх результативність і ставилася до них скептично.

Збереження архаїчних пережитків язичницького світогляду в окремих місцевостях виявлялося і в тому, що серед старших людей побутовав звичай звертатися до явищ природи як до близьких, наприклад: «Морозе, морозе, йди кутю їсти!»⁶⁹⁵. Так вони відображали єдність людини й природи, особливо притаманну язичницькому світогляду, яка великою мірою нівелювалася в період панування християнської релігії.

У побуті українців другої половини ХХ ст. продовжували існувати також звичаї, які, здавалося, повністю позбавлені релігійного відтінку, однак їх створення було пов'язане з прадавніми релігійними віруваннями. Е. Тайлор зазначав: «Загалом можна припустити, хоча і не з повною впевненістю, що звичай пити за здоров'я живих історично пов'язаний із релігійним обрядом пити на честь богів і померлих»⁶⁹⁶. Із прадавніми релігійними традиціями були пов'язані й побажання здоров'я при чханні⁶⁹⁷ та інші звичні дії.

Відгуки прадавніх вірувань знаходили свій вияв і в поширених серед багатьох людей лайках. Хоча вони і є особливим фамільярно-майданним мовним жанром, проте на них можна поглянути й під іншим кутом зору. М. Бахтін відзначав: «За своєю генезою лайки не однорідні і мали різні функції в умовах первісного спілкування, переважно магичного, заклинального характеру»⁶⁹⁸. За пізніших часів вони зазнали суттєвого переосмислення і втратили свій магичний зміст. Яскравим пережитком язичництва лихослів'я вважає й сучасний російський історик Б. Миронов, який у своїй фундаментальній праці «Социальная история России периода империи» пише: «В обрядах, пов'язаних із родючістю, лихослів'я було необхідним компонентом і мало ритуальний, але антихристиянський

характер. У багатьох випадках воно прирівнювалося до молитви. Наприклад, вважалося, що і молитва, й лайка допомагають позбутися лісовика, домовика або чорта, але останній засіб вважався більш ефективним»⁶⁹⁹.

Велика частина «язичницького матеріалу» продовжувала функціонувати, хоча втратила своє колишнє релігійне значення, залишившись хіба вкрапленням у народний фольклор. Однак вона все ще формувала ментальність народу, і про неї варто згадати. Багато віршованих текстів, які можна вважати прообразами замовлянь, зберігалися в казках, популярних у досліджуваний період. Влучно сказане слово в них часто вирішувало перебіг подій. У реальному житті ведмідь та вовк могли легко загризти козу, але у відомій казці про козу-дерезу вони лякалися, коли чули її слова⁷⁰⁰, що формували «реальність», в якій вона була сильнішою за них.

Для прикладу також можна взяти іншу відому казку «Котик і півник», де зберігаються елементи вербальної магії. У цій казці котик постійно приходив на допомогу своєму побратимові півникові, коли чув його плач. Перелік об'єктів, про які півник згадував у своєму плачі, на думку відомого українського фольклориста В. Давидюка, свідчив про його наближення до потойбічного світу. Відповідно до уявлень наших предків, «за зеленими лісками жовтими пісками, бистрими водами й високими горами знаходився “той світ”. Туди українські замовляння відсиляли різні хвороби»⁷⁰¹. Схожі елементи язичницького світогляду відображені і в інших казках, популярних у другій половині ХХ ст. Однак їх прадавній сенс був майже втрачений.

Хоча сучасна цивілізація позбавила міф його сакрального значення і витіснила його в сферу людського несвідомого, вона не позбавила його життя. Міфологічні образи й архетипи продовжують там існувати й за будь-якої нагоди прориваються в свідомість, зумовлюючи великою мірою поведінку людей. Український дослідник А. Поцелуйко справедливо зауважує: «Найбільш близьким до міфу, незважаючи на свою десаκραлізованість, є жанр чарівної казки, яка є носієм найархаїчніших архетипів. При виникненні ситуації, відповідної тому чи іншому архетипові, він активізується і з'являється побудження, яке, як і інстинктивний потяг, прокладає собі шлях всупереч всім раціональним доводам і волі»⁷⁰². Тому говорити про повне зникнення впливу на суспільство язичницьких світоглядних елементів, вкраплених у фольклор, на наш погляд, є перебільшенням.

Однією з особливостей релігійної свідомості пересічних віруючих було бажання інтерпретувати релігійне вчення за допомогою народних міфів, легенд, переказів. Міфологічні елементи впродовж досліджуваного періоду й пізніше продовжували побутувати в поширених у народі легендах із біблійними персонажами. До таких можна віднести легенду «Що на роду

написано» (записана на Поліссі), в якій ідеться про визначеність долі і про те, що Бог обирає для людини найкращий варіант з усіх можливих⁷⁰³. Певний вплив на буденну релігійну свідомість мали українські легенди та перекази, створені під впливом апокрифів⁷⁰⁴. Такі легенди з апокрифічними елементами як «Земля», «Створення землі», «Про землю», «З чого вийшли гори, могили та долини на землі», «Створіння гір і каміння на землі», «О потопі і однорозі», «Про Адама і Єву», «Соломонові роки»⁷⁰⁵ та інші були популярні в ХІХ–ХХ ст. Таких зразків фольклору в різних місцевостях України існує дуже багато. В. Гнатюк ще 1926 року видав у Львові збірку народних легенд «Як постав світ»⁷⁰⁶. Наразі такі збірки теж видаються. Зокрема, варто назвати збірник легенд, колядок та балад «Як виник світ», що його впорядкував фольклорист В. Сокіл⁷⁰⁷. У досліджуваній період ці твори стали менш відомі й менш популярні, хоча продовжували функціонувати і впливали на релігійну свідомість.

В. Сокіл із приводу біблійно-героїчних та агіографічних легенд зазначав, що фольклорна традиція не завжди дотримується канонічних текстів і вносить окремі національні або локальні елементи для зображення образів, місцеві етнографічно-побутові деталі. Переплітаючись із архаїчною міфологічною традицією, все це утворює оригінальний витвір «християнського й міфічного, історичного й побутового»⁷⁰⁸. Такий симбіоз і витворював специфічні національні традиції, культуру.

Побутували в народі легенди, в яких «переписувалися» окремі моменти з Біблії. Зокрема, такою легендою є «Звідки взялися жінка, коза і пани» (записана 1946 року в Кам'янці-Подільському): «Зліпив Бог з глини Адама. А чорт Богові назло видер із псячого хвоста клопоть, подув, закрутився вихор – закрутилася, затанцювала Єва. Тоді Бог чортаці назло зліпив корову, аби добре жилося чоловікові на землі. Чорт набрав повний посох смоли та як харкне зі всьої сили у вогонь, а звідти коза гиц – скок...»⁷⁰⁹. Біблійні сюжети в таких текстах народ використовував як тло для своєї фантазії. В окремих легендах, присвячених дню Івана Купала, зокрема «Як стало свято Івана Купала» (записана 1979 року В. Михасько на Вінниччині), головний персонаж зовсім не є біблійним, це син удовиці Іван, який переміг страшну змію⁷¹⁰. Траплялися й інші «переписування».

Були також поширені легенди та перекази, пов'язані із заборонаю працювати у свята⁷¹¹ та іншими табу.

На рівні буденної релігійної свідомості спостерігалася тенденція змішувати релігійні об'єкти в просторі. Як, наприклад, у легенді «Праведник на горі Ахон» (записано 1983 року в Запорізькій області). Очевидно, що в первісному варіанті йшлося про Афон. Легенда ж починається словами: «Є, кажуть, біля Києва гора Ахон»⁷¹². Такі процеси стосувалися не лише релігійних об'єктів, а й географічних: у свідомості малоосвічених людей

вони зміщувалися. Хоча, на перший погляд, у більшості згаданих творів ми маємо справу з християнськими сюжетами, однак вони переплітаються з архаїчною міфологічною традицією.

В окремих регіонах були поширені оповіді про місцевих героїв із надприродними силами. Зокрема, на Львівщині це була Бузинова пані⁷¹³. Легенди про неї зафіксовані й у деяких інших регіонах.

Попри збереження багатьох елементів міфічного світогляду на рівні буденної релігійної свідомості віруючих, їхнє сприйняття прадавніх вірувань мало свою специфіку. К.-Г. Юнг зазначав: «...Міфологічний бік людської натури сьогодні значно спростився. Людина більше не породжує сюжетів. Вона себе багато чого позбавляє... Ми не в змозі уявити собі інший світ, інші обставини інакше, ніж за образом і подобою того світу, в якому живемо, який сформував наш дух і визначив основні передумови нашої психіки. Ми існуємо в жорстких межах своєї внутрішньої структури і всіма своїми думками прив'язані до цього нашого світу. Міфологічна свідомість здатна подолати це, але наукове знання не може собі такого дозволити»⁷¹⁴. Міфотворчість, пов'язана з глибинними архетипами, дедалі менше себе виявляла.

Збереженню багатьох реліктів колишніх язичницьких вірувань сприяло те, що християнство абсорбувало уявлення про язичницьких богів – покровителів, численних духів, які в трансформованому вигляді були втілені в поглядах на християнських святих, а також нечисту силу⁷¹⁵. Міфологічно-релігійні культу стали базою для створення таких фольклорних образів, як водяник, лісовик, дивак, мавка, русалка, полудниця, чарівник, чаклун, ворожбит, духи-господарі тощо⁷¹⁶.

Відомий український дослідник-фольклорист В. Скуратівський виділяє вірування в богодухів-провісників, родинних опікунів, нечисту силу та злих духів. До богодухів-провісників він відносить такі образи: Посвитач, Див, Дива, Карна і Желя, Радуниця, Зюзя, Віли, Жмур, Журило, Додолони, Руф, Підземний, Ящур, Громовержець, Паликопа, Градівник, Бурівник, Лісовик Польовик, Водяник, Болотяник, Очеретяний, Бездонник, Мара, Мана, Гуковиця, Чугайстер. До родинних опікунів належали Дід, Домовик, Пічник, Покутній, Лазник, Дух-пасічник, Хлівник, Дворовий, полазник, Доля. До нечистої сили – образи чорта, Люципера, Пекуна, Дідька, Диявола, Сатани, бузувіра, біса, відьми, Баби-Яги, Кощія, Чорнобога, київських лисогорців. Окреме місце Скуратівський відводив і злим духам: вампірам, вовкулакам, Вію, Моровиці, Блуду, Переплуту, Щезуну, Злидням, Біді, Водилу, важкооком⁷¹⁷. Деякі із цих образів накладалися одне на одне або були тотожні. У другій половині ХХ ст. частина з них втратила своє поширення, крім того, звужувався ареал їх розповсюдження.

В українських народних віруваннях і фольклорі, які добре збереглися і в 1940–1980-х роках, особливо в карпатських та поліських регіонах, найбільш популярною та поширеною залишалася група духів природи, представлена лісовиком (жіночий двійник – полісунка (лісниця, лісовка)), блудом, що виступають у ролі володарів лісу; водяником – володарем водної стихії, бісами-вихорами та полівками – опікунами полів, повітрулями – мешканцями гірських вершин. Віра в останніх обмежувалася переважно карпатським регіоном. Близькі до духів природи також мавки, русалки. Провідне світоглядне місце в типах сьгоднішніх русалок і мавок, як свідчать дослідження на Поліссі, посідає культ предків⁷¹⁸.

Багато вірувань базувалися на анімізмі, який багато дослідників пов'язують із примітивними формами обробки ґрунту. У слов'янських народів відомий обряд завивання «бороди» – ритуальні дії з останнім снопом. Люди вірили, що польовий дух переховується в житі, а коли жито зжинали, він залишався в останній жмені колосся. Це породжувало забобонний страх і намагання задобрити духа⁷¹⁹. (Існували й інші версії виникнення цього обряду⁷²⁰). Ці погляди збереглися в багатьох народних легендах і переказах.

У релігійності народних мас України спостерігалися також залишки тотемізму. Персоніфікація богів і духів у образах тварин була в основі цілого тотемічного комплексу. Щоб зрозуміти теріоморфний чинник у обряді міфології та релігії, нідерландський культуролог Й. Гейзінга вважає, що можна застосувати терміни ігрової ситуації⁷²¹. Очевидно, у цьому він має рацію, якщо врахувати специфіку мислення прадавніх людей, з якими пов'язане формування язичницького світогляду. Український фольклорист В. Давидюк зазначає, що у вітчизняному фольклорі сліди тотемізму особливо відчутні в образах чаклуна та вовкулаки. З-поміж інших міфологічних образів вони були найбільш уживаними в легендах⁷²². Із культом предків пов'язані були образи мерців, упирів⁷²³ і, можливо, відьом⁷²⁴.

Упродовж досліджуваного періоду спостерігалася тенденція до зникання цих вірувань. Ю. Чорі, дослідник українського фольклору, бачив зниження популярності демонологічних легенд і переказів, з одного боку, в поширенні радянської ідеології, яка заперечувала як Бога, так і нечисту силу, а з іншого – у впливі досліджень у царині уфології, які своєю фантазією заступили застарілі розповіді⁷²⁵. Сюди ж можна віднести художню фантастику, яка певною мірою також заповнювала культурну нішу, що раніше належала нечистій силі.

У 1970–80-х роках, коли руйнування фольклорних традицій, які формували світогляд українського народу, зайшло дуже далеко, перекази та легенди про «нечисту» силу, однак, залишалися поширеними в районах

Полісся, Карпат, Прикарпаття і Закарпаття. Навіть у 1980–90-х дослідники продовжували їх записувати у великій кількості в різних регіонах України⁷²⁶. У 90-х роках студенти філологічного факультету Київського університету імені Т. Шевченка під час навчальної фольклорно-етнографічної практики записали десятки текстів, присвячених «духам, нечистій силі». Аналіз змісту цих текстів свідчив, що продовжували побутувати образи чорта (блуда), змія, нечистого скарбу, смерті (хвороби), відьми, відьмака-знахаря, перевертня-вовкулаки, мерців, русалок, мавок, літавиці, чугайстра, лісовика, водяника, болотяника, папоротевого цвіту, домового, дворового, духа-охоронця скарбів⁷²⁷. Проте порівняно з довоєнним періодом і особливо з ХІХ ст. спостерігався спад популярності цих персонажів.

Дії нечистої сили, за народними уявленнями, як правило, були спрямовані на підбурення людини проти Бога та схилення її до гріховності. У такий спосіб нечиста сила заволодівала людською душею і за це готова була виконати будь-яке бажання⁷²⁸. Такі ідеї знаходили своє втілення в художніх творах.

На рівні буденної релігійної свідомості окремих людей зберігалася віра у відьом. Їхні образи були сформовані на базі давньослов'янських язичницьких вірувань у добрих і злих духів, у чаклунство. Вплив на ці образи мала християнська демонологія. Можливо, у слов'янську добу відьмами називали жінок, які виконували певні жрецькі функції й були хранительками магічних знань. Під впливом християнства могла відбутися трансформація цього образу⁷²⁹. До того ж на його формування виливало й індивідуальне та регіональне бачення. Мешканка Житомирщини М. Грабчак зазначала, що відьма перекидається на всяку тварину. А прикметою відьми є те, що на неї сильно гавкають собаки⁷³⁰. У сільській місцевості в 1940–80-х неодноразово траплялися випадки звинувачувань жінок у відьомстві.

Про поширення образу відьми в народних повір'ях можуть свідчити численні назви переказів, записані Л. Іванніковою переважно в Хмельницькій, Черкаській та Чернігівській областях у 1980-х роках: «Про відьму», «Як чоловік відьму ловив», «Відьма корови доїла», «Відьма перетворюється в собаку», «Оце така відьма», «Як жінка хотіла відьмою стати», «Як відьма відбирає молоко», «Як жінка відьму підслідила», «Як жінка відьму викликала», «Як відьма вмирала», «Як ішли відьми», «Відьма-свиня», «Баба-відьма», «Як відьма чаклувала», «Відьма-колесо»⁷³¹. Це лише записи однієї дослідниці в кількох областях.

Віра у відьом була розповсюджена переважно серед літніх людей. Цей образ сприймали по-різному, одні опитувані казали, що це витвір народної фантазії, інші вірили, що це реальні істоти або такі, які «колись існували, а тепер вимерли»⁷³².

Поряд із образом відьми у народних повір'ях був поширений образ чорта. Хоча він і фігурував у багатьох християнських сюжетах, пов'язаних із пеклом, однак на цей образ накладалися певною мірою і ті язичницькі уявлення-релікти, які були популярні в українському соціумі. Навіть у 1980-х роках збирачам фольклору вдавалося записати багато переказів, де фігурував цей міфологічний образ⁷³³. Проте порівняно з образом відьми він вважався менш реальним у свідомості населення.

Розглянемо відповіді населення на питання, що стосувалися віри в нечисту силу. Вона часто виступала в образах, подібних як до людей, так і до тварин. Віруюча Т. Б. зазначала: «У нечисту силу я вірю. Вона подібна і на людину, і на звіра. Має шерсть, хвіст, роги, але розмовляє людською мовою. Вона проявляється ось у чому: може бути схожою на якусь знайому тобі людину. Може тоді з тобою розмовляти, ходити, може завести десь у болото або в ліс, може літати над землею, душити людину вночі. Проти неї є обряди: обкурюють хату і подвір'я святим зіллям, моляться». Про лісовика віруючий А. С. розказував так: «Лісовик у лісі стежить за порядком. Може так завести і закрутити людину, що як не знаєш проти нього закляття, то ніколи не вийдеш з лісу; буває, вночі він світиться весь; думаєш, що то чисте місце, ідеш за ним і грузнеш у болото. І тоді він сміється на весь ліс»⁷³⁴. Віруюча М. Є. змальовувала домовика: «Домовик є в кожному будинку. Домовик – це господар домівки. Якщо житель припаде йому до душі, то все буде добре, а якщо ні, то тоді біда. Проживала у нас край села Оксюта Падеріна, так її вижив домовик. Як вечір настане, двері – рип, чути, як хтось входить і по хаті починає свистіти вітер. Оксюта ясно чує: “Виходь!”. І так ходив він щовечора. Довелося продати хату і переїхати в інше місце. Там перестав її домовик відвідувати. Видно, новому домовику вона припала до душі. А як полубить кого домовик, то вночі заплітає йому косу і не можна її розплітати. Заплетена коса завжди несе вдачу». Віруюча Г. М. дала таке свідчення: «Один чоловік згрібав сіно і заколов вужа. Той заговорив людським голосом і сказав чоловіку: “Прийдеш додому і скажеш: “Домовий, я вбив польового”. Коли чоловік повернувся з роботи і це сказав, усе згоріло»⁷³⁵. Як бачимо, уявлення людей про нечисту силу містили різні деталі.

В окремих регіонах продовжували побутувати заборони й перестороги, пов'язані з вірою в перебування серед живих духів померлих. Зокрема, «заборона виносити з хати сміття та попіл увечері на різдво сформувалася під впливом побоювання, щоб “душі не винести”»⁷³⁶. Заборона в певні дні прясти, ткати та мести, що раніше означала кривдити заблукані душі померлих, дістала інше тлумачення – «порушення призведе до народження дітей-калік». Однак прикметно, що заборону, як правило, не пояснювали, а говорили «так кажуть старі люди», «так годиться»⁷³⁷, тобто поси-

лалися на традицію. М. Еліаде вказував, що народна пам'ять має позаісторичний характер. Тобто будучи колективною, вона не здатна зберігати інформацію про історичні події й осіб, і перетворює їх на архетипи, знищуючи в такий спосіб «історичні» й «особистісні» особливості⁷³⁸. Він пише: «Перетворення померлого на “предка” відповідає злиттю його з архетипічною категорією... Перетворення мертвих на ларв (злих духів) і т. ін. означає в певному сенсі їх возз'єднання з безособистісним архетипом “предка”»⁷³⁹. Із цих слів випливає, що заборони, пов'язані з вірою в існування духів небіжчиків серед живих, мали тісний зв'язок із архетипами і зникали дуже повільно.

В Україні в ХХ ст. спостерігалися й пережитки солярного культу. У повоєнний період у деяких селах Волинського Полісся в багатьох хатах на причілку мало бути «сонце». Вважалося, що воно відвертало грім, блискавку, різні лиха⁷⁴⁰. Проте вже в 1990-х такі знаки були радше реліктами.

Побутували також народні повір'я про цвітіння папороті в ніч на Івана Купала і надзвичайну силу того цвіту, яку отримає той, хто його зірве⁷⁴¹. Багато дослідників, зокрема М. Дмитренко, повір'я про цвітіння папороті пов'язують із культом Сонця як символом та джерелом життя природи й людини⁷⁴². В основі зв'язку цвітіння папороті зі святом Купала були народні уявлення про великі можливості природних сил у період їх розквіту, у час сонцестояння⁷⁴³. Ці вірування зберігалися не лише у фольклорі, а й були неодноразово відображені в художніх творах.

Однією з особливостей функціонування язичницьких реліктів є те, що люди ХХ століття інакше ставилися до них, ніж люди дохристиянського суспільства. Останні вважали, що в природі є інша реальність – «невидима», яка відкривається індивідам із особливим психічним складом та в особливих станах психіки. Сучасна людина була привчена думати, що природа – безособистісна, підпорядкована певним фізичним закономірностям⁷⁴⁴. Відповідно сприйняття багатьох символів язичницького походження було неадекватним тому змісту, який вкладали в нього наші пращури.

Релігійний синкретизм був поширений не лише в Україні, а й в усій Європі і в більшості країн світу. М. Еліаде в праці «Аспекти міфу» вказує: «Цілком очевидно, що в Євангелії багато від “міфології”. Крім того, християнство дуже рано асимілювало символи, образи й обряди єврейської і середземноморської цивілізації»⁷⁴⁵. Нижче він згадує про наявність у християнстві багатьох символів та елементів культу Сонця⁷⁴⁶. Проте, відзначає М. Еліаде, реальні труднощі виникли пізніше, коли християнські місіонери зіштовхнулися в Західній і Центральній Європі з народними релігіями. Тоді й довелося «християнізувати» особистості богів та міфи, які не можна було викоренити. «Можна сказати, – пише автор, – що якась

частина народної релігії дохристиянської Європи вижила і збереглася, прибравши форму календарних свят і трансформувались у культ святих»⁷⁴⁷. Ідеться про поєднання та змішування християнського віровчення з язичницькими віруваннями. Проте синкретичні вияви також спостерігалися, коли язичницькі уявлення змішувалися чи накладалися на віровчення інших нехристиянських релігійних течій.

Поширеними в Україні протягом 1940–80-х років були також різні побутові марновірства й забобони. Марновірства, як зазначав В. Букін, «складають особливий розділ вірувань, генетично пов'язаних із релігійними віруваннями, найчастіше це елементи чи ланки раніших панівних релігійних вірувань, що поступилися місцем іншим релігійним системам»⁷⁴⁸. В. Шевченко писав, що марновірства здавна прийнято називати пережитком нижчих ступенів релігійної свідомості під час панування вищих⁷⁴⁹. Вони були формою міфологічної свідомості. В Україні багато з них були пов'язані з колишніми дохристиянськими культурами, поширеними раніше. За своєю природою вони були близькі до магії. У вітчизняному соціумі поширювалося багато нових марновірств та забобонів. На перший погляд, вони, здається, не мали жодного відношення до архаїчних світоглядних елементів. Однак їх новизна була умовною. Можна говорити радше про нові форми втілення архаїчних побутових ритуалів. Багато нових марновірств були спричинені архетипами, пов'язаними з прадавніми віруваннями.

Серед побутових марновірств, забобонів – віра в амулети й талісмани, щасливу підкову, розбите дзеркало, щасливу сімку, чортову дюжину, важкі й легкі дні, «якщо чорний кіт дорогу перейде», магичні прикмети тощо⁷⁵⁰. До них належали такі заборони як «не свисти, а то господарство просвистиш», заборона класти на стіл ключі, перевертати хліб «догори дном», плюватися у громадських місцях, щоб не зазнати через слину магичного нападу, теж зараховуються до магичних ритуалів цього типу⁷⁵¹. Чисельними були ритуали, пов'язані з повсякденними справами. У багатьох селах недоїдену їжу викидали, а до трапези накривали кришкою, щоб не «нагадили чорти»⁷⁵².

Про поширення серед народу різних побутових забобонів згадувало неодноразово й духовенство. У «Настольной книге священнослужителя» вказувалося: «Часто в середовище віруючих проникають і ширяться там усілякі марновірства, віра в прикмети, ворожба, ворожіння на картах, різні еретичні уявлення про таїнства та обряди. Такі марновірства суперечать ученню Церкви і спричиняють псування душ і згасання віри, тому боротьба з ними аж до повного викорінення – священний обов'язок пастиря»⁷⁵³. Як бачимо, Церква засуджувала захоплення такими речами. Проте хоча представники духовенства виступали проти забобонів, ці виступи не завжди були послідовними.

Особливо схильними до побутових марновірств і забобонів були віруючі. Уже сучасні дослідження у Росії показали, що православні більш піддатливі активній забобонній поведінці, ніж невіруючі. Це підтверджує тезу про поєднання в певній частині православних релігійного церковного світогляду з елементами магічного язичницького світосприйняття⁷⁵⁴. Те саме можна сказати про віруючих України.

Наявність реліктів архаїчних вірувань на рівні буденної релігійної свідомості віруючих можна пояснювати по-різному. Однак різні дослідники мають спільні погляди на цю проблему. Доволі фахово, на нашу думку, суть питання підсумував відомий український релігієзнавець А. Колодний. У своєму розділі колективної «Історії релігії в Україні» він зазначає: «Позаяк християнство, по суті, не дало нашим предкам свого розуміння поточного життя, навколишнього природного середовища, господарської діяльності, то народ сприймав його через культ традиційних божеств, котрі поступово замінили з тими самими функціями, але вже з новими іменами християнські покровителі... І хоча усталені за часів язичества обряди вже не виконують свого магічного призначення і мають часто розважально-ігрові функції, без них релігійність вважається невивипненою, незначущою»⁷⁵⁵. Ці слова, на нашу думку, яскраво відображають роль язичницьких елементів у сучасному духовному житті населення України ХХ ст.

Підсумовуючи усе сказане, зазначимо, що в Україні у 1940–80-х роках релігійний світогляд більшості православних, греко-католиків та меншою мірою представників інших християнських конфесій зазнавав впливу як із боку християнського віровчення, так і з боку залишків язичницьких вірувань. Рештки язичницьких вірувань спостерігалися в особливостях святкування Різдва, Трійці, Різдва Іоана Хрестителя (в народі – Івана Купала), Старого нового року та інших. У народі зберігалася віра в надприродну силу язичницького походження. Інколи дохристиянські вірування у свідомості послідовників християнських течій займали більше місця, ніж християнські уявлення. Дохристиянські вірування часто не лише були міцніші, а й слугували основою для релігійності загалом.

Залишки язичницького світогляду також продовжували зберігатися в текстах магічних замовлянь, легендах, казках тощо. Аргументами віри в Бога були факти зцілення хворих знахарями, вгадування ворожками різних подій, що відбувалися, розповіді про перевертнів, домовиків, чаклунів. Релігійну поведінку православних, яка формувалася під впливом звичаїв і традицій, пов'язаних із прадавнім язичницьким світоглядом, дослідники розцінювали як «неправославну», таку, що суперечить православному віровченню. Язичницькі вірування також викликали осуд із боку духовенства.

§ 2. Функціонування елементів радянської ідеології як квазірелігійних: сакралізація профанного

Особливістю радянської ідеології в СРСР було те, що вона інколи включалася в релігійну свідомість віруючих як одна з її складових, і те, що вона сама виступала як система поглядів, що подібна до релігійної. В останньому випадку її можна назвати квазірелігійною (від лат. quasi – ніби, майже, немовби), тобто такою, що нагадувала релігійну, хоча й відрізнялася від неї. Таку ідеологію ще можна назвати псевдорелігійною, такою, що займає релігійну нішу, однак не є релігійною за своєю суттю. У цьому підрозділі ми зупинимося на згаданій специфіці радянської ідеології та її впливах на масову свідомість, процесах сакралізації профанного.

У досліджуваній період свідомість багатьох віруючих була складним конгломератом ідей, в яких релігійний світогляд переплітався з радянською ідеологією й окремими атеїстичними постулатами. Радянський релігієзнавець А. Єришев відзначав: «Це химерне переплетення протилежних ідей проявляється, головним чином, у поведінці віруючих. З одного боку, він не проти комунізму і сам бере участь в його будівництві, з другого – він прагне пояснити цю участь суто релігійними мотивами»⁷⁵⁶.

Ці погляди формувалися й за допомогою духовенства, яке намагалося поліпшити стосунки з радянською владою, і під її тиском. Зокрема, священник Белінський з Дрогобича казав: «Християнство і комунізм – одне і те ж, Ісус Христос мріяв про це. Він був за те, щоб всі люди були рівними, жили як брати, щасливі, в достатку. Програма комуністів втілила всі мрії Христа». В одній із проповідей священника Жарого (Житомирська область) відзначалося: «Комунізм побудований з основ всього християнського вчення, тому що вся система, весь кістяк, вся основа комунізму – християнство»⁷⁵⁷. Настоятель Воскресенської церкви в м. Чернігові в бесіді з уповноваженим Ради в справах РПЦ в Чернігівській області (лютий 1964 року) зазначив, що суспільне улаштування біблійського періоду співпадало з улаштуванням комуністичного суспільства, що будувалося, тому Церква закликає «використовувати ідеї комуністичного суспільства»⁷⁵⁸. Про спроби навіювання віруючим думок про тотожність комуністичної ідеології з релігійною, здійснювані духовенством у першій половині 1960-х рр., заявляв і уповноважений РС РПЦ у Житомирській області⁷⁵⁹. Подібних декларацій православного духовенства ми можемо зустріти десятки в документах органів влади.

Інколи представники православного духовенства відкрито прославляли радянську систему. Приміром, один із священнослужителів Горохівського району Волинської області написав вірш «На день 50-річчя» (92 рядки), в якому звучали слова:

«П'ятдесят літ, як залп “Аврори”
закуті стрепенув серця.
І рабства рухнули підпори,
Тріщать і досі без кінця...
П'ятдесят довгих літ зусилля,
Сміливих лєнінських дерзань.
І винесли крилатих крила
З руїн безодні і страждань...
Лиш комунізм один включає
В програму всіх людей,
В обіймах дружби зустрічає
Сьогоднішній цей ювілей»⁷⁶⁰.

Слід відзначити, що ці заяви не означали, що самі священники вірили в те, що говорили (вони могли і не вірити), а радше те, що вони в такий спосіб намагалися довести радянській владі, що релігія і духовенство не є шкідливі для радянського суспільства, або були свідченням їхньої конформістської позиції. Їх висловлювання також не завжди узгоджувалися з тим, що говорило керівництво РПЦ (незважаючи на його лояльні декларації щодо радянської влади і компартійних лідерів, які інколи переступали межі дозволеного з точки зору християнського віровчення). Зокрема, із приводу сумісності комунізму й християнства Патріарх Московський і всієї Русі Алексій заявляв таке: «Християнська релігія і комунізм повністю різні категорії. Християнська релігія встановлена Христом-спасителем, який створив Церкву, а не державу. Силою внутрішнього закону християнська релігія упорядковує внутрішнє і зовнішнє життя людей. Держава має свої правила й силою зовнішнього закону зберігає в порядку суспільне життя держави. Тому говорити про сумісність чи несумісність християнської релігії з тією чи іншою формою державного устрою – значить порівнювати, змішувати поняття не сумісні»⁷⁶¹. Слова Патріарха Алексія вказують на те, що слова окремих священників, згадані вище, не виражали суспільну доктрину РПЦ.

У пізніший період, у 1970–80-х роках, тенденція до тлумачення співзвучності комуністичних та євангельських ідей частіше спостерігалася і з боку найвищого керівництва РПЦ. Приміром, патріарший місцеблюститель (пізніше Патріарх Московський і всієї Русі) Пімен у своїй доповіді

на Помісному соборі (травень 1971 р.) зазначав: «Жовтнева революція оновила все єство життя нашого народу... і ми, церковнослужителі, разом із усіма нашими співвітчизниками відчуваємо глибоке задоволення, що всі ці починання співзвучні євангельським ідеалам»⁷⁶². Це зовсім не означало, що все духовенство підтримувало ці погляди. На тому самому Соборі знайшлася група ієрархів (6–7 осіб), які, спираючись на підтримку зарубіжних ієрархів, бажали, щоб на Соборі тією чи іншою мірою проявилася опозиційність духовенства щодо політики радянської влади⁷⁶³. Проте останні в РПЦ були в меншості.

Щодо компромісів керівництва РПЦ із радянською державою священник-дисидент Г. Якунін писав: «...Московська патріархія постійно низько вклонялася, плазувала й духовно солідаризувалася із громадянською владою»⁷⁶⁴. Ці слова, однак, не варто сприймати однозначно. Церковне керівництво змушене було йти на такі компроміси, щоб РПЦ не сприймалася радянською владою як її ворог. З одного боку, це давало їй можливість функціонувати в обмежених рамках, з іншого, – такі ідеологічні компроміси накладалися відповідним чином на свідомість пересічних віруючих. Опоненти РПЦ у православному середовищі – ІПЦ та ІПХ, як і частина духовенства і парафіян цієї течії вважали, що така церковна політика завдає більше шкоди, ніж користі, віруючим.

Загалом, у досліджуваній період соціальна доктрина РПЦ зазнала певної еволюції – від соціально-політичного індивідуалізму до виправдання активної участі в соціальному житті радянського суспільства. Ця участь мала здійснюватися з позицій прийняття соціалістичних ідей, проте не з позицій християнського соціалізму, а лівого християнства. Низка дослідників цього процесу, зокрема В. Танчер, вважають, що перехід православного богослов'я на позиції лівого християнства відбувся в середині 1960-х років⁷⁶⁵.

Вислови про пов'язаність низки християнських ідей із комуністичними належать і духовенству інших конфесій. Зокрема, 1947 року в баптистському журналі «Братский вестник» писалося: «Багато ясных висловів самого Христа і його апостолів говорять про те, що принципи, покладені в основу Жовтневої революції, близькі словам і вченню Христа і його апостолів»⁷⁶⁶. У цій самій статті зазначалося: «Господь наш, який керує народами й царствами, на місце тюрми народів – царської Росії – поставив славний радянський лад»⁷⁶⁷. Кожне з цих тверджень підкріплювалося кількома цитатами з Біблії.

Про те, що окремі комуністичні ідеї запозичені з Біблії, зокрема про працю, заявляли і равини. Так, одеський равин Шварц 1963 року в одній із своїх проповідей в синагозі заявив, що Тора виховує людей в дусі морального кодексу будівників комунізму⁷⁶⁸. Схожі висловлювання виражало

переважно духовенство тих конфесій, яким було офіційно дозволено існувати в радянській державі. Для священнослужителів нелегально діючих релігійних течій такі слова були винятком.

Ідеї про подібність християнства та комунізму висловлювали чимало пересічних вірян. Цьому сприяла їхня погана обізнаність із віровченням, вплив радянської ідеології та панегірики духовенства владі. Більшість вірян, людей із невисоким рівнем освіти, часто змішували несумісні поняття. Проникнення ідей про подібність комунізму та християнства спостерігалось не лише серед багатьох православних віруючих, а й поміж послідовників інших конфесій. Під час соціологічних досліджень у Чернівецькій області членам релігійних організацій закритого типу було задано питання: що віруючий бачить спільного між комуністичним і християнським віровченням? 18,5% віруючих (92 особи) заявили, що подібність комуністичного вчення й християнського; 13,5% (67 осіб) вважали, що комунізм і християнство – незалежні, співіснують самостійно, позитивні сторони є як у першому, так і в другому; 9,7% (48 осіб) зазначили, що комуністичне вчення протилежне християнському, нічого спільного між ними немає і не може бути. Більшість віруючих (58,3% – 289 осіб⁷⁶⁹) дали невиразні й ухильні відповіді, очевидно, боячись сказати те, що вони думають. Велика частка осіб, які заявили про тотожність християнських і комуністичних ідей, була зумовлена значною мірою тим, що чимало людей боялися висловлювати свої переконання, а інші погано розбиралися в релігійному віровченні і не могли чітко провести межу між комуністичною ідеологією та релігійним віровченням.

Окремі віруючі – п'ятидесятники із с. Тур'я Бистра (Закарпаття) заявили: «Комунізм – то буде таке життя, про яке і ми мріємо» (К-уб М. В.), «Комунізм треба будувати, бо то буде краще життя» (Г-ий Й. П.)⁷⁷⁰. Такі уявлення були властиві, як правило, вірянам із невисоким рівнем освіти. Схожі думки, хоч і дещо змінені, висловили й свідки Єгови із с. Рівне Закарпатської області: «Комунізм – це добре, це, може, те чого хоче бог, але люди не прагнуть у ньому духовної досконалості» (Т-ша Є. Й.), «Мета у нас одна, але шляхи її досягнення різні» (Б-сі Б. І.)⁷⁷¹. У свідомості віруючих, насамперед членів протестантських релігійних організацій закритого типу, християнські ідеї та моральні установки інколи зливалися з радянськими з тією різницею, що віруючі не визнавали атеїстичних аспектів комуністичної ідеології⁷⁷².

Злиття релігійної та радянської ідеології часто спостерігалось у свідомості віруючих дітей і проявлялося в їхній поведінці. Приміром, підліток 13–14 років, що перебував у церкві селища Пісочин Харківської області на Пасху (1963 рік), сказав: «У школі я піонер, а в церкві – віруючий. Я вірю в бога і тому сповідаюсь у церкві»⁷⁷³. Для багатьох

дітей, чие виховання здійснювалося одночасно під впливом двох світоглядів, не існувало різкої конфронтації між релігійними і радянськими атеїстичними цінностями.

Радянська ідеологія не лише включалася в релігійну свідомість віруючих як одна з її складових, вона водночас сама певною мірою виконувала функції релігії. Виявлятися схожі тенденції почали одразу ж після захоплення влади більшовиками. На захоплення релігійної ніші комуністичною ідеологією вказувала низка філософів, учених і політичних діячів. В. Ленін ще 1909 року у своїй праці «Про ставлення робітничої партії до релігії» висловився так: «Положення: “соціалізм є релігія” – для одних є форма переходу від релігії до соціалізму, для других – від соціалізму до релігії»⁷⁷⁴. Він вважав, що членів соціал-демократичної партії за заяву «соціалізм є моя релігія» і проповідь поглядів, що відповідають цій заяві, не можна осуджувати. Він зазначав: «Відступ від марксизму (а значить і від соціалізму) тут безперечний, але значення цього відступу, його, так би мовити, питома вага, можуть бути різні в різній обстановці»⁷⁷⁵. Ці слова були висловлені на захист соціал-демократів, які часто вели пропаганду в релігійному середовищі і цитували Біблію.

На виконанні більшовизмом окремих сакральних функцій наголошували і його опоненти. Український філософ А. Річинський зазначав: «Релігійний характер більшовизму полягає в домаганні вірити в комунізм, вірити в те, що людство осягне спасіння, тільки відкинувши будь-яку релігію, механізуючи людину й людське життя на всіх ділянках культури, політики й економіки та усунувши будь-яку гадку про духовну містичну сторону життя. Є це *matirialismus militans* – воюючий матеріалізм (термін Плеханова), який обіцяє спасіння і рай у вселюдському “муравлиську...”»⁷⁷⁶. Він вказував, що всяка релігія обіцяє спасіння, але також вимагає облаштувати своє життя згідно з нею. Таким безкомпромісним світоглядом, який вимагає безумовного послуху своїм приписам і жадає «чистоти віри» (ліквідації іншої віри) є і більшовицький матеріалізм⁷⁷⁷.

Думку про релігійний характер більшовизму висловлювали й російські філософи. М. Бердяєв писав: «Людина є релігійна тварина і, коли вона відкидає істинного, єдиного Бога, вона створює собі фальшивих богів, ідолів і кумирів і поклоняється їм»⁷⁷⁸. В іншій праці російський філософ зазначав, що марксизм є «релігією в атеїстичному одязі», в якій пролетаріат займає місце земного Бога, а сама ідеологія претендує на місію спасіння людства⁷⁷⁹. С. Булгаков наголошував, що непримиренність соціалізму до релігії криється в його бажанні самому стати релігією та витіснити іншу. Економічні закони постали в марксизмі як Божественний промисел⁷⁸⁰.

Про те, що радянська ідеологія в СРСР нагадувала релігійну, висловлювалися й сучасні науковці. Приміром, А. Артем'єв, даючи характеристику процесам радянської секуляризації, відзначав: «По суті, виникла свого роду примусова “секулярність”, що являла собою деяку подобу свого антипода – примусової, уніфікованої релігійності, що переважала в умовах феодального ладу»⁷⁸¹. В умовах поборювання релігії і насадження атеїстичного світогляду народжувалася нова ідеологічна система, що виконувала деякі функції релігійної.

Однак дослідники по-різному кваліфікували релігійність радянської ідеології. С.Московічі, французький соціальний психолог, визначає ідеологічні системи, що постають на місці справжніх релігій, як світські релігії. Останні не передбачають ні Бога, ні життя після смерті; їхніми послідовниками можуть бути й атеїсти. Дії світських релігій включали в себе «приступ безумства віри», описаної Золя в «Жерміналі». Вони містять догми, священні тексти, якими керуються, та героїв в якості святих. Така світська релігія точно відповідає певним психологічним потребам – «потребі в певності, регресії індивідів у масі» тощо. Вона не визнає втручання божественної істоти в людські справи, а навпаки, вона вважає себе «чимось – природою, історією, батьківщиною, індустрією і так далі, – що, як вважається, об'єктивно впливає на нашу долю». Світська релігія, звертаючись до відданості суспільства цінностям свободи, справедливості, революції тощо, здатна мобілізувати людей⁷⁸².

Вона мала різні функції. По-перше, світська релігія створювала єдину картину світу; по-друге, гармонізувала відносини між людиною і суспільством, примиряючи в ньому соціальні й антисоціальні тенденції; по-третє, приховувала таємницю⁷⁸³. Приміром, марксистська ідеологія запропонувала світогляд, де кожна проблема мала своє вирішення, вона створила універсальні принципи – боротьбу класів тощо. Водночас, марксистська ідеологія звужувала можливості вибору та адаптації, нав'язуючи подібні шляхи до досягнення щастя. Всі ці аспекти втілилися в житті радянського суспільства, де марксистська ідеологія стала офіційною.

Низка вчених, філософів вказували на спорідненість радянської ідеології з первісними релігіями. Скажімо, відомий американський психолог Е. Фромм, праці якого неодноразово піднімали питання релігійної психології, стверджував, що радянській системі притаманний тотемізм, оскільки людина, яка присвятила себе винятково служінню державі або партії, вважала державно-партійні інтереси єдиним критерієм істинності чи цінності. Для неї прапор як символ її групи був священним, така людина сповідувала кланову релігію і поклонялася тотему, хоча їй ця релігія могла уявлятися повністю раціональною системою⁷⁸⁴. Тому, якщо ми хочемо зрозуміти, яким чином фашизм чи сталінізм заволоділи умами

мільйонів людей, на думку Фромма, нам необхідно розглянути тотемітичні релігійні аспекти їхніх систем орієнтації.

Засновники марксистсько-ленінської ідеології, бажаючи вирвати народ із «тенет релігії», заганяли його в інші «релігійні» чи псевдорелігійні тенета, які для свідомості людини часто виявлялися згубними в сенсі розкриття людської особистості. Із цього приводу філософ і культуролог М. Еліаде писав: «По суті, безкарно переступити рівень архетипів і повторення можна лише прийнявши філософію свободи, яка не виключає бога. Втім, якраз це і підтвердилося, коли рівень архетипів і повторення був уперше перевершений іудео-християнством, яке ввело в релігійний досвід нову категорію – віру. Не варто забувати, що якщо віра Авраама визначається тим, що для бога все можливо, християнська віра проголошує, що все можливо також для людини... (у результаті віри – прим. П. Б.). ...Вона являє собою нову формулу співучасті людини в творінні, першу, а також і єдину з того часу, як був перевершений традиційний рівень архетипів і повторення». Тільки свобода, яка бере початок і знаходить свою гарантію і підтримку в Бозі, – зазначає він, – здатна захистити сучасну людину від жаху історії⁷⁸⁵. Тобто М. Еліаде вважав, що людина, яка вийшла з рівня архетипів і повторень, може захиститися від надломів свідомості лише за допомогою віри в Бога.

М. Еліаде зазначав, що ще К. Маркс використав один із найесхатологічніших міфів середземноморсько-азіатського світу – міф про справедливого героя-спокутника, поставивши на його місце пролетаріат, страждання якого змінило онтологічний світовий статус. Марксове безкласове суспільство і, як наслідок цього, зникнення історичного напруження є не чим іншим, – писав він, – як міфом про золоту добу, яка за багатьма традиціями є водночас і початком, і кінцем історії. Маркс додав до цього міфу елементи «месіанської та іудейсько-християнської ідеології: з одного боку, сотеріологічна функція і профетична роль пролетаріату, з другого боку, останній і рішучий бій між Добром і Злом, який легко зрівняти з апокаліптичним конфліктом між Христом й Антихристом, що закінчується перемогою першого». До того ж Маркс поділяв есхатологічні сподівання на абсолютний кінець історії⁷⁸⁶. Після 1930-х років, коли народу було показано, до чого можуть призвести шляхи інакомислення, радянська ідеологія частково зайняла місце релігійної, витіснивши останню з багатьох сфер. Світогляд багатьох радянських людей, широко відданих «будівництву комунізму», багато чим нагадував релігійний фанатизм. Для того, щоб комуністична ідеологія частково зайняла нішу релігії, потрібно було лише підірвати або знищити міць релігійних інституцій.

Власне кажучи, часткове зайняття цієї ніші виявилось зовсім неважкою справою. К.-Г. Юнг відзначав, що в суспільстві існує потреба відшукати якогось героя, досконалого мудреця, вождя і батька, тобто фігуру, яка має безперечний авторитет, щоб здійснювати обряди в його ім'я. Це не тільки вияв поведінки осіб позбавлених власної думки, а й психологічний закон природи⁷⁸⁷. В іншій своїй праці він писав: «Будь-хто, хто колись відрікся від свого одвічного права на свободу і обов'язку індивідуальної відповідальності, цілком підкорившись колективній вірі буде наполегливо за неї чіплятися. І більше того, він буде з точно такою ж вірою, так само бездумно марширувати в зворотному напрямку, якщо йому нав'яжуть іншу, зовнішню “привабливішу” віру»⁷⁸⁸. Для прикладу вчений наводить гітлерівську Німеччину.

У точці зору цих філософів і вчених був здоровий глузд, а не просто бажання покритикувати радянський лад. Адже радянська ідеологія створила своїх «святих» – К. Маркса, Ф. Енгельса та В. Леніна, свої «Святі писання» – твори класиків марксизму-ленінізму та радянські догми, відхід від яких піддавався нещадній критиці та репресіям (подібно до боротьби з ересями), відбувалася сакралізація вибраного народу – радянського.

Для життя секуляризованого суспільства, де релігія була оголошена пережитком, важливо було заповнити духовну нішу. Це заповнення певною мірою здійснювалося через реміфологізацію. Джерелом її була «незадоволена потреба в цілісному погляді на світ»⁷⁸⁹, який раніше формувала релігія. А оскільки ця потреба залишалася незадоволеною, необхідно було створити якийсь міф чи «власну релігію», в якій перемішувалися різні символи й уявлення або реальні події. Таким типовим міфом ставали легенди про всесильну Радянську державу та Комуністичну партію, здатну потурбуватися про пересічних громадян СРСР, про «мудрих вождів» В. Леніна та Й. Сталіна, які можуть вирішити всі проблеми.

Цікавий факт, що «мудрість», «всесильність», «всеохоплюваність», «вселюблячість» вождів підкреслювалася і низкою найвищих духовних ієрархів. Часто це доходило до відкритого блюзнірства – месіанських сподівань, прив'язаних до особистості Й. Сталіна. Наприклад, Патріарх Алексій говорив: «Церква вчить, що благословенного миру, міцного добробуту і справжнього спокою для праці можна досягнути не інакше, як шляхом правди; що зі справами правди народів невидимим, але дієвим союзом поєднані справи Правди Божої, що в такий спосіб із Правдою Божою поєднано і прагнення сучасних миролюбних народів жити в мирі і справедливості. Ми щасливі, що цю правду здійснює наш народ під твердим проводом усім світом визнаного Вождя і натхненника миролюбних народів Йосипа Віссаріоновича Сталіна»⁷⁹⁰. Не менш блюзнірський

образ створив митрополит Миколай (Ярушевич), який на конференції всіх церков і релігійних об'єднань у СРСР 1952 року промовив: «Непрístupною цитаделлю миру піднімається Радянський Союз над каламутними хвилями неспокійного океану. Наша цитадель вища від Монбланів та Еверестів. На вартовій вежі її беззмінно стоїть перша людина світу. Пильні очі його, міцна рука, яка вказує людям дорогу життя, розмірено б'ється його всеохопне серце, яке ввібрало в себе весь біль страждених, наповнене спокійним, але невтомним гнівом до катів і великою любов'ю до людей. Він не дасть приректи на нові муки людство, що його недавно порятував... Слава Великому Сталіну»⁷⁹¹. Зрозуміло, що ці слова суперечили внутрішнім переконанням самих ієрархів.

Так Й. Сталіна прославляло не лише духовенство РПЦ, а й інших конфесій. У телеграмі-співчутті з приводу його смерті на ім'я уповноваженого РСРК в УРСР П. Вільхового від старообрядців (Руської православної старообрядницької церкви (РПСЦ) Білокриницької згоди) диктатора називали «великим вождем всього радянського народу»⁷⁹², у телеграмі евангельських християн-баптистів – «найвизначнішим прапороносцем світу, вождем усього прогресивного людства, творцем великої Сталінської Конституції, нашим рідним і любимим»⁷⁹³.

Російський історик В. Якунін пояснює хвалу Сталіну і радянській владі та невихід за межі дозволеного тим, що РПЦ намагалася використати сприятливий момент для зміцнення церковних позицій і боялася повтору ситуації 1920–30-х років⁷⁹⁴. Німецький дослідник Г. Зімон зазначав, що після безуспішних спроб опозиції патріарша Церква бачила в покірній терпимості єдину надію спротиву⁷⁹⁵. Очевидно, інших шляхів для легального функціонування релігійних об'єднань в СРСР не було.

Радянська ідеологія була ідеологічною системою нової цивілізації – радянської. Традиційна цивілізація, основою якої було село, була зруйнована. Нині маловідомий, російський поет В. Александровський писав:

«Русь! Сгнила? Умерла? Подохла?
Что же! Вечная память тебе.
Не жила ты, а только охала
В полутемной и тесной избе»⁷⁹⁶.

Під ракурсом створення нової цивілізації дещо по-іншому сприймаються колективізація, розкуркулення і голод 1932–33 років. Вони мали змінити образ села, щоб воно органічно пов'язувалося з новою цивілізаційною моделлю. Колективізація й розкуркулення були часом зламу старих духовних основ народу. Вони часто супроводжувалися закриттям храмів. Злам старих основ здійснювався і шляхом репресій, які завдали

значного удару духовній еліті суспільства й різко зменшили кількість духовенства.

Вплетення радянської ідеології в релігійне життя населення почалося невдовзі після революції. Розглянемо вплив смерті В. Леніна на цей процес. Західний історик І. Дойчер писав, що навіть процедура поховання, бальзамування Леніна як єгипетського фараона була спрямована на те, щоб зачарувати уми народу і прищепити йому палке почуття до нового ленінського культу. Такі функції виконував і Мавзолей на Красній площі, в якому було поміщене тіло Леніна. Муміфікація була засобом боротьби зі зникненням його образу й підтримання існування цього образу в умах людей назавжди⁷⁹⁷. Бальзамування В. Леніна стало своєрідною публічною демонстрацією революційного стирання межі між життям і смертю. Траурна ритуалістика наповнюється новим змістом. Могила В. Леніна (Мавзолей) для комуністів постає колискою світової революції. Для мас образ померлого вождя поєднав два символи: загальної жертви (лихоліття громадянської війни) і спільного предка (людину, яка керувала здійсненям революції). Країна почала новий відлік, в якому через засліпленість привидом майбутнього не залишалося місця минулому⁷⁹⁸. Цікавий факт: після смерті В. Леніна в низці храмів були відслужені панахиди за упокій його душі. Ще при житті вождя його портрети поміщалися в багатьох селянських оселях поруч із іконами⁷⁹⁹. Це, звичайно, не виключало існування протилежних настроїв.

Сучасний православний богослов А. Кураєв вважає, що вже слова В. Маяковського «Ленін живий, Ленін буде жити» мають релігійний відтінок. Твердження «Ми кажемо Ленін – розуміємо партія, ми кажемо партія – розуміємо Ленін» точно відображають християнську формулу взаємин Христа і Церкви. У поемі «Володимир Ілліч Ленін» навіть показано різницю між Леніним та Ульяновим. Ленін – це дух революції, а Ульянов – лише тимчасове втілення цього духа⁸⁰⁰. Далі ця догматична ідея була розвинута А. Вознесенським:

«Но вот в стране
узкоколейной,
шугнув испуганную шваль,
в Ульянова вселился Ленин
так что пиджак трещал по
швам!
Он диктовал его декреты.
Ульянов был его техредом...
И часто от бессонных
планов,

Упав лицом на кулаки,
Устало говорил Улянов:
“Мне трудно, Ленин.
Помоги”!>⁸⁰¹

Улянов, як бачимо з цих слів, постає лише особою, в яку втілювався дух Ленін. Таке сприйняття доволі близьке до низки поширених орієнталістських релігійних ідей. І хоча А. Вознесенський називає його народним духом, однак він сприймався і як дух Комуністичної партії, і як дух радянської системи тощо.

Образ вождів у СРСР як релігійний символ мав такі атрибути: всюдисущість, безсмертя і досконалість вищої істоти. Багаточисельні зображення Леніна, присутність його імені в назвах вулиць, установ створювала ілюзію всюдисущості. Вона відображала намагання продовжити в часі, «обезсмертити» функцію, яку виконував цей образ щодо соціалізації нових поколінь, забезпечити спадковість влади. Підтримувати ілюзію всюдисущості вождь продовжував і після своєї смерті. Всюдисущість В. Леніна підкреслювали широким спектром лозунгів. Зокрема, у них звучало: «Ленін мовчить, але ми робітники, чуємо його голос всередині нас».

Найяскравіше ідея безсмертя вождя проявилася в збереженні його тіла в Мавзолеї. Для партійного керівництва це була ознака легітимізації влади, а для масової свідомості муміфікований вождь виступав релігійним символом. Збереження забальзамованого тіла В. Леніна давало привід для виникнення ідеї його воскресіння у фольклорі. Виникали казки про його воскресіння, доведені до відчаю люди залишали у Мавзолеї листи Іллічу тощо⁸⁰². Ідею безсмертя посилювало гасло «Ленін завжди живий».

Значення його образу як досконалої істоти відображалось в лексичі. Вже 1918 року Г. Зінов'єв назвав його «апостолом соціалістичної революції», а його книгу «Что делать» (1902) порівнював з Євангелієм. Г. Плеханов ще 1913 року нарік цю працю «катехізисом для наших практиків». Л. Троцький 1923 року писав: «Маркс – пророк із скрижалями, а Ленін – найвизначніший виконавець завітів»⁸⁰³. Відтак засновник радянської держави виступав у ролі релігійного символу вищої істоти.

Навіть особи, які не визнавали радянську систему цінностей, нерідко бачили тодішній світ у релігійних символах: як арену боротьби божественних і сатанинських сил. В очах своїх опонентів В. Ленін нерідко набував демонічних рис, його називали антихристом, дияволом. В одному з приватних листів, які були відкриті цензурою (березень 1924 року), писалось: «У нас відреклися від Бога істинного і визнали Богом чорта,

кровопивцю, людоїда Леніна і Троцького». Схожі образи озвучувалися і в процесі розвінчування його культу в роки перебудови. Приміром, на мітингу 1990 року низка ораторів, які вимагали перейменування Ленінграда, називали вождя сатаною⁸⁰⁴. В одному з віршів ІПЦ, що датується 1931 роком, читаємо:

«Дьявола антихристовая рвань,
 Ныне явно ведет с Церковью брань,
 Мы же содействующие Христу
 Дадим решительный отпор врагу.
 Враг не дремлет
 Пусть всяк всему внемлет,
 Но и гибель врага
 Не дальше, чем день, близка»⁸⁰⁵.

Із рядків цього твору ми бачимо, що окремі противники радянської влади ототожнювали її вождів і прибічників із демонічними силами.

Сучасники нерідко в приватних розмовах та листах теж відзначали факт виникнення нової релігії. Так, у приватному листі (1925) писалося: «Тепер тут нова релігія, так званий ленінізм. Повсюди бачиш портрет цієї людини, як у старий час ікони...»⁸⁰⁶. Візуальні образи відігравали вагомую роль у поширенні нового культу.

В. Ленін у колективних уявленнях грав також роль родового символу, відповідав людським прагненням мати покровителя, який вирішить важкі проблеми, і візьме на себе відповідальність за життя простих людей. Він обіцяв припинити війну, дати землю, побудувати світле майбутнє – комунізм. Образ батька-захисника був присутній у суспільстві увесь радянський період. Після смерті вождя одна робітниця писала в ЦК РКП(б): «Я увірувала в Ілліча... Зараз я зрозуміла, чому ми так побиваємося за товаришем Леніним: тому, що він нам захисник і покровитель всіх пригнічених»⁸⁰⁷.

Окремі люди, називаючи своїх дітей Володимир, Еді (Это дитя Ильича), Вілен, Вілор (Владимир Ильич Ленин, Октябрьская революция), нерідко позначали Леніна «святим покровителем». Образи В. Леніна як покровителя були присутні й у фольклорі. Зокрема, у 1960-роках була поширена частівка:

«Ленин, батюшка, проснись
 И с Хрущевым разберись.
 Водка стала двадцать семь,
 Мяса, масла нет совсем»⁸⁰⁸.

Можна також стверджувати, що в свідомості мас В. Ленін існував у трьох іпостасях: як дитина, як революціонер і як керівник першої у світі соціалістичної держави. Г. Почепцов вважає, що Ленін 1 був прерогативою школи, зображався на жовтеньській зірочці, у підручниках, дитячих книгах. Ленін 2 був прерогативою вузів, Ленін 3 – офіціозу⁸⁰⁹. Постійне використання його як символу ставало причиною сприйняття його народними масами як суперлюдини, своєрідного титана, на кшталт Прометея, месії тощо.

Процеси обожнення зачепили й образ Й. Сталіна. Культ його особистості в СРСР, який встановився ще в міжвоєнні роки, нагадував класичні релігії. Це визнавали й самі радянські вожді. Зокрема, М. Хрущов зазначав: «Культ особистості дещо нагадує релігію»⁸¹⁰. Сталін, який був вождем нації, партії, присвоїв усі титули та привілеї обожненого батька.

Хоча його влада супроводжувалася широкомасштабним терором, проте попри жорстокість його заходів, він був оточений пошаною і навіть безмежною любов'ю з боку мільйонів радянських людей. Цей феномен до певної міри приголомшує. Його по-різному пояснюють. М. Хрущов зазначав: «Я віддав би справедливість Сталіну в одному: він завоював наш розум і тіло не клинком. Ні, він володів надзвичайними здібностями підкоряти людей і маніпулювати ними – що є якістю, важливою і необхідною для великого вождя»⁸¹¹. Радянський філософ О. Зінов'єв писав, що сталінські чистки більше зробили для його обожнення, ніж його політика, що мала метою знизити ціну на продукти на кілька копійок. Цю думку підтримує С. Московічі, який вважає, що для популяризації Й. Сталіна і його звеличення як Бога, жах який він навіював, був ефективнішим, ніж благополуччя, що міг забезпечити його режим⁸¹². Російський філософ, політемігрант Г. Федотов зазначав, що число жертв, яке виражається шести-, семизначними цифрами, вже піднімає діяча світу злочинного у світ великий⁸¹³. Останнє твердження можна застосувати й до багатьох інших тиранів.

Існують й інші причини обожнення образу Й. Сталіна. За його правління марксистсько-ленінська ідеологія була перетворена у світогляд, який давав пояснення всьому. Спочатку це відбулося, зокрема, шляхом видання серії канонічних радянських текстів. Переписування історії призвело до створення нової, де багато старих революціонерів постали злими істотами. Сталін виступав як переможець їх, як святий Георгій. У такий спосіб створювалася демонологія ворогів, без якої не існує жодна віра⁸¹⁴. Він підносився в образі Леніна, який воскрес. До нього можна застосувати слова З. Фрейда, який зазначав, що «видумка героїчного міфу досягає своєї кульмінації в обожненні героя»⁸¹⁵. До Й. Сталіна зверталися як до напівбога, всемогутнього, всезнаючого і непогрішного.

Американський дослідник М. Маля у своїй праці «Радянська трагедія: історія соціалізму в Росії. 1917–1991» зазначав: «Сталін – Ленін його часу та нове уособлення несхильності та невмирущості партії – неминуче адаптував цей культ до власного керівництва. Справді, посідаючи панівне становище, було безглуздо не скористатися з нього. Але коли «культ вождя» стосується живої людини, він надто посилюється цим фактом. І коли Вождь веде народ від одного революційного перелому до іншого, зосередження на майже магічній владі особи вождя чимдалі посилюється. У ситуації постійної кризи герой політичної теорії є природним джерелом навіть для нетоталітарного суспільства – це підтверджує кар'єра численних американських найвищих керівників або Черчїлля, або де Голля. У суспільстві тоталітаризму згаданий герой перетворюється на суперлюдину майже божественних пропорцій. У такий спосіб Сталін, який майже не мав безпосередніх контактів з народом своєї країни, перетворився за допомогою всюдисущих його зображень з гіпсу, в живописі або на плівках на харизматичну ікону для мас»⁸¹⁶. Культ героя, що виник, був відходом від класичного марксизму, однак відповідав вимогам і потребам нового суспільства.

Радянський письменник І. Еренбург у своїх мемуарах теж пише, що починаючи з 1938 року справедливо використовувати культ у його основному релігійному сенсі, оскільки у свідомості мільйонів Й. Сталін перетворився в міфічного Бога. Цю думку підтверджували й ті, що відчували це. М. Джілас зазначав: «Я наближався до Сталіна в стані свідомості, близькому до релігійної віри»⁸¹⁷. Сталін ставав для мільйонів радянських громадян недоступним владикою, животворним сонцем, особою, яка визначала їх життя і розвиток суспільства.

За християнськими канонами створювалися візуальні образи Й. Сталіна: Сталін з дитиною повторював Богородицю з малям, Сталін серед соратників – Христа з апостолами, Сталін серед робітників – Христа з людьми.⁸¹⁸ Образ Сталіна як аскета теж відповідав християнському модусу⁸¹⁹. А Церква, яка займала ті ніші, на які претендувала радянська ідеологія, жорстко пригнічувалася.

До формування сталінського культу як релігійного долучалися й люди, творчість яких сприймалася радянською цензурою насторожено (А. Ахматова), а то й вороже (О. Мандельштам). Зокрема, 1950 року в «Огоньке» (№ 14, с. 20) був надрукований вірш А. Ахматової, де звучало:

«И благодатного народа
Он слышит голос: Мы пришли
Сказать: где Сталин, там свобода,
Мир и величие земли...»⁸²⁰

Й. Сталін тут постає як істота з надприродними функціями, яка привносить свободу, мир і велич.

Навіть О. Мандельштам перед своїм другим арештом і загибеллю писав:

«Глазами Сталина раздвинута гора
И вдаль прищурилась равнина...»⁸²¹

Слід відзначити, що багато дослідників хоча і визнавали, що в СРСР відбувалося обожнення особи Сталіна, проте вважали, що цей процес мав певні межі. Так, британський історик Дж. Хоскінг до сфери його обожнення, зокрема, відносив претендування на те, що він пізнав людську природу, і навіть Всесвіт, за допомогою діалектичного матеріалізму. Фоном цієї ідеології служили ритуали та церемонії, що певною мірою нагадували релігійні. Проте Дж. Хоскінг вважав, що сталінській доктрині не вдалося досягнути успіхів у виконанні деяких релігійних функцій, тому що вона була переважно політичною та економічною. А людська віра та духовні цінності за марксистсько-ленінським вченням були вторинними, похідними. Оскільки це викликало почуття незаповнення, певного незадоволення, то в тому варіанті ідеології, що спрямовувався на широкі маси, було допущено відродження «автономної суб'єктивності». У художній творчості, зокрема, дістав поширення культ поклоніння герою, сімейної прив'язаності та романтичної любові⁸²². На наш погляд, Дж. Хоскінг доволі точно виразив деякі основні параметри використання образу Й. Сталіна як релігійного, хоча й оминув низку аспектів.

Смерть Й. Сталіна, як і смерть В. Леніна, на деякий час пробуджувала в окремих людях есхатологічні настрої, їм здавалося, що із смертю вождя з радянським народом трапиться щось погане. Доволі цікаво реакцію на смерть тирана зображує історик Н. Хоменко, досліджуючи реакцію студентської молоді на викриття культу особи Сталіна. Студенти згадували: «Повідомлення про смерть тирана зустріли таким плачем, що я аж не повірив своїм очам та вухам. Якось дівчина істерично вигукнула: “Краще б я померла, чим до цього дожила!”» (В. Андрушко), «Мое навчання в університеті почалося в... – рік смерті Сталіна. Цю подію я сприйняла як особисту та всенародну трагедію» (Н. Світлична)⁸²³, «...Коли він помер, це було велике горе. Пригадую: 6-година ранку, коли повідомили по радіо, – і в один момент увесь гуртожиток здригнувся від плачу. Такий всенародний рев разом піднявся, що задримали стіни гуртожитку. Всі плакали, і я плакав...» (І. Дзюба)⁸²⁴. Закрита доповідь М. Хрущова на XX з'їзді для багатьох людей стала шоком, надзвичайно глибоким потрясінням. «Всі знали про наближення XX з'їзду КПРС. ...Чогось чекали. Але те, що трапилося, шокувало всіх. Сталіна, якого

разом із Леніним стільки років вважали, ні, не святим, – Богом, Хрущов розвінчав» – згадував В. Кравцов⁸²⁵, хоча, звичайно, в багатьох людей спостерігалися полярні реакції.

Цікаво, що навіть за кордоном не було нестачі в захопленні Й. Сталіним із боку відомих умів. А. Вюрмсер писав: «Скільки сотень і сотень тисяч відчувають найсвітлішу любов до маршала Сталіна». П. Елюар присвятив деспоту поему, в якій звучали слова: «І Сталін виганяє біду, довіра властива його ясному розуму». На честь його сімдесятиліття у Франції масово збиралися йому подарунки, які відправлялися у Москву цілими вагонами. Коли він помер, на вулицях було багато людей у сльозах. Л. Арагон писав: «Щоразу, коли хтось тиснув мені руку, хто б це не був – Фернан, Франсуа чи Даніель, – ми обидва боялися дивитися одне одному у вічі, щоб не побачити сльози, тому що інакше неможливо було б стримати власні»⁸²⁶. Така реакція можлива лише за втрати дуже дорогої людини або кумира.

Радянська ідеологія заволодівала умами широких мас не лише тому, що вона насаджувалася за допомогою різноманітних засобів, в тому числі репресій. Вона ще перемогла тому, що багато явищ тоталітаризму пов'язані з прадосвідом, прапам'яттю людей. Повторення архетипу чи його імітація, як зазначає М. Еліаде, робили предмет чи дію реальними⁸²⁷. Г. Почепцов виділяє такі елементи дотиків до міфологічного часу, входу в нього як: жертва, прачас, сакральний простір, шаманізм, близнюки, ініціації, дуальна структура суспільства, міфологічні моделі (вбивство брата), ритуали, гарний/поганий простір⁸²⁸. Так, жертвами в післяреволюційних ходах виступали опудала буржуїв, що несли демонстранти. Аксиоматика жертвовності визначала хід радянської історії. При цьому повторювалися християнські ідеї: на зміну сьогоднішньому стражданню прийде радісне завтра. Етапом нового часу виступала Жовтнева революція (Лютнева знаходилася за межею сакрального часу). Демонстрації і паради повторювали включення населення в цей час. Сакральним простором виступали музеї Леніна, ленінські кімнати. Шаманізм, зокрема, проявлявся в непомилковості партійних керівників й інституцій. Близнюками в довоєнний і повоєнний періоди стали Ленін і Сталін. Вони зображувалися разом. Після критики культу Й. Сталіна на роль близнюка – вірного продовжувача справи В. Леніна, вірного ленінця, претендували інші генсеки. Утворювалися навіть дві пари: Маркс й Енгельс, Ленін та діючий генсек. Великого значення в радянській системі надавалося ініціаціям: прийомам у жовтєнята, піонери, комсомольці, члени партії, прийняття військової присяги.

У чіткій класовій структурі відродилася дуальна побудова архаїчного суспільства. Робітники-колгоспники як трудова структура протиставлялися зіпсутій інтелігенції (яка була навіть не класом, а прошарком, а в

системі відділу кадрів іменувалася «службовцями»). При цьому робітники мали вищий статус, ніж колгоспники. Їхній сакральний статус – пролетаріат. Агіографічні оповіді нагадувала біографія В. Леніна. У боротьбі з ворогами гине брат. Інший брат мстить за нього і перемагає ворогів. Тоталітарне суспільство створило різні ритуали й обряди, зокрема багатогодинні партійні зібрання. Простір був поділений на гарний і поганий. «Гарних» від «поганих» людей охороняли прикордонники⁸²⁹. Можна по-різному ставитися до цієї концепції Г. Почепцова. Однак багато в чому він має рацію, якщо врахувати вагомий вплив архетипів колективного несвідомого на суспільну та індивідуальну свідомість. Очевидно, що можна назвати й інші елементи посилення на архетипи, а не лише, ті, що наводить у своїй книзі цей автор. До цього варто додати, що ці точки дотику мали системний характер: між ними існував тісний взаємозв'язок, вони доповнювали одна одну.

Окремі дослідники вважають, що радянська ідеологія також перейняла деякі ідеологічні штампи руського православ'я. Зокрема, Я. Любивий пов'язує утвердження в період сталінізму міфу про історичну місію комунізму і визначеність існуючого політичного режиму тим, що в Росії впродовж тривалого періоду функціонували міфи про праведність православ'я, особливу месіанську долю російського народу⁸³⁰. Очевидно, що ментальні стереотипи певним чином функціонували і у створенні нової радянської міфології.

Загалом комуністичний режим використовував для вкорінення своєї ідеології в масах давно відпрацьовані в історії дії. Цікаво те, що для обожнення радянських вождів, піднесення радянської ідеології на постамент релігії значну роль відігравали політичні міфи. На відміну від архаїчних, релігійних вони є гранично актуальні, конкретні, адресні, прагматичні, хоча в них можуть відображатися віковічні сподівання та вірування. Доволі влучну характеристику політичним міфам дає російський політолог, філософ С. Кара-Мурза: «Методи пригнічення і примусу завжди використовувалися в політичному житті. Але в більшості випадків ці методи орієнтувалися на “матеріальні” результати. Навіть суворі деспотичні режими задовольнялися лише нав'язуванням людині певних правил дії. Вони не цікавилися почуттями і думками людей... Сучасні політичні міфи діють зовсім по-іншому... Політичні міфи діють так само, як змія, що паралізує кролика перед тим як атакувати його. Люди стають жертвами міфів без серйозного опору. Вони переможені, скорені ще до того, як виявляються здатними усвідомити, що ж насправді відбувалося»⁸³¹. Всі ці засоби сприяли становленню радянської ідеології як такої, що нагадувала релігійну.

Радянська система у 1940–80-і рр. активно впроваджувала в життя і свої обряди та ритуали, які мали замінити релігійні. Це стосується як обрядів життєвого циклу (при народженні, одруженні та похоронах), так і обрядів, пов'язаних з певними сезонами (Новим роком, жнивими). Як християнські обряди привносили у свідомість мас християнські ідеї, так і радянські обряди та ритуали були не лише засобом протиставлення релігії та церковним обрядам, а також засобом внесення радянської ідеології в широкий спектр повсякденного життя.

Ідею причетності до спільної справи виражали ритуали містеріального типу: паради, демонстрації, мітинги. Створювалися й емоційно насичувалися образи держави, батьківщини (Батьківщина-Мати), політичного устрою⁸³² тощо. В. Булдаков відзначає, що характеру жертвовної ритуалістики набували навіть пошуки ворогів⁸³³. Деякі функції християнського хреста перебрала на себе радянська зірка. Зокрема, її почали встановлювати над могилами комуністів та комсомольців, які загинули в громадянську війну. Пізніше ця традиція продовжувалася в мирний час, хоча і не стала поширеною. Американська газета «Нью-Йорк Таймс» (15 березня 1983 р.) писала: «Спроби замінити символіку і традиції святої Русі є характерною рисою всього радянського періоду з самого початку. Портрети Леніна й інших радянських героїв імітують церковну іконографію»⁸³⁴.

Замість релігійних свят вводилися радянські, які на офіційному рівні святкувалися з великою помпезністю, поклонінням вождям. Для прикладу можна взяти святкування річниці Жовтневої революції. Школярі, студенти, робітники, службовці та інші категорії населення зобов'язані були брати участь у демонстраціях. Учасники цих дійств несли портрети вождів та плакати, які прославляли Комуністичну партію. Тут ми бачимо, що на зміну релігійному приходило світське, яке починало виконувати сакральні функції.

Звертання до радянських вождів нерідко нагадувало молитви, зокрема молитви-подяки. Наприклад, діти часто на офіційних урочистостях промовляли: «Дякуємо товаришу Сталіну за наше щасливе дитинство». Почуття вдячності до нього пізніше закріплювалося всіма закладами. Н. Світлична згадувала, що її вчителька української мови закінчувала кожний урок «здравницею мудрому вчителеві та вождеві»⁸³⁵. Така поведінка була притаманна багатьом людям.

Радянські обряди та ритуали нерідко містили значний елемент примусовості, штучності та формалізму. Свого часу доволі влучно їх охарактеризували І. Ільф і Є. Петров у статті «Мати» на прикладі октябрин: «...Була нашвидко скомпонована жахлива музично-профспілкова містерія під назвою “октябрини”. Новонародженого несли до місцевкому. Тут

відбувався церемоніал вручення подарунка. Дарували завжди одне і те саме – червону сатинову ковдру. Але вже за цю ковдру голова місцевому брав реванш: над люлькою немовляти він проголошував двогодинну доповідь про міжнародне становище... Після закінчення доповіді ледь посинілому немовляті давали ім'я: хлопчика називали Доброхім, а дівчинку – Кувалда, сподіваючись, що дітей називатимуть так усе життя»⁸³⁶. На наш погляд, багато радянських обрядів не прижилося саме тому, що радянські чиновники не завжди враховували специфіку обряду як символу, а ставилися до нього як до простого звичаю, який досить кілька разів чи кілька десятків разів провести, щоб він вкорінився в побуті населення.

У радянській обрядовості також використовувалися елементи обрядів язичницького походження. Для прикладу можна взяти святкування Купала за сприяння місцевої влади в окремих населених пунктах. Приміром, у селищі Новоархангельськ Кіровоградської області готувалися до свята заздалегідь: «Оргкомітет складав план. До роботи залучають художників, масовиків, учителів, музикантів. Гарно оформляють автомашини, виготовляють гойдалки, човни, казкові містки»⁸³⁷. Ще з кінця 50-х – початку 1960-х рр. в УРСР здійснювалася спроба відродити масницю. Під назвою «Проводи зими» вона поширювалася в багатьох регіонах. Так, у Жовтневому районі Кривого Рогу в 1967 р. на це свято зібрали близько 40 тис. людей⁸³⁸. Радянізувалися колядки та щедрівки, співи яких практикувалися в будинках культури, транслювалися по телебаченню. Радянська влада запозичувала в християнській релігії її ж засоби для насадження своєї атеїстичної віри, використовуючи для цього, як і Церква в минулому, багато язичницьких традицій.

Атеїстична переконаність значної кількості громадян Радянського Союзу в досліджуваній період нагадувала багато чим релігійний фанатизм. Та сама абсолютизація віри, яка, однак, спрямована була не на Бога, а на ствердження його відсутності. Така сама нетерпимість до поглядів інших людей, які опиралися цій вірі. Таке саме бажання утверджувати свою віру різними способами. Український релігієзнавець А. Колодний виділяв такі структурні елементи атеїстичної переконаності, як: атеїстичне світорозуміння, емоційно-чуттєвий світ атеїста, атеїстична націленість й атеїстична діяльність як засіб вираження переконаності атеїста⁸³⁹. Як бачимо, атеїстичній переконаності радянських громадян були властиві такі самі елементи, які можна застосувати до релігійної віри.

Підсумовуючи зазначимо, що релігійна свідомість окремих віруючих у досліджуваній період включала також елементи радянської ідеології. Окремі радянські ідеї й атрибути виконували функції релігійних. Низка філософів кваліфікували радянську ідеологію як релігійну (щодо останніх поглядів існують протилежні думки) чи квазірелігійну (таку, що подібна

до релігійної, псевдорелігійна). Навіть супротивники радянської влади визнавали, що радянська ідеологія виконувала чимало функцій релігійної. Комуністичні вожді В. Ленін та Й. Сталін (у роки його правління) у свідомості мас поставали надприродними істотами, напівміфічними героями, яким властива надзвичайна досконалість, всюдисущість тощо. Подібні погляди насаджувалися радянською ідеологією різноманітними засобами. Комуністичні ідеї подавалися як виключно правильні. Була розроблена ціла система радянських обрядів, ритуалів, свят, ініціацій, метою яких було витіснення релігійних. Радянська система створила і власні «святі писання», які включали твори К. Маркса, Ф. Енгельса, В. Леніна та Й. Сталіна (у період його правління). Атеїстична переконаність багатьох громадян нагадувала релігійний фанатизм. Власне можна стверджувати, що в радянський період сакральне замінювалося профанним, яке перебирало на себе функції першого, тобто відбувалася сакралізація профанного.

Часткове виконання радянською ідеологією функцій релігійної дозволяє називати її окремі елементи квазірелігійними, такими, що нагадували релігійні, хоча автор цієї монографії не поділяє думки низки дослідників та мислителів про те, що їх можна кваліфікувати, як релігійні.

Розділ 4. ВІРУЮЧІ Й СУСПІЛЬНЕ ЖИТТЯ

§ 1. Ставлення віруючих до праці, суспільного оточення, сім'ї, побуту

Релігійний світогляд впливав і на суспільне життя віруючих. Релігійне та соціальне в їхньому повсякденному житті тісно перепліталися, суспільне набувало релігійного забарвлення. Відтак, аналізуючи релігійну свідомість вірян, ми не можемо оминати розгляду впливу релігійних переконань на їхнє соціальне буття. Через обмежений обсяг монографії основна увага в цьому розділі звернена на соціальну свідомість та поведінку вірян тих течій, які часто були в опозиції до радянських суспільних цінностей.

Суспільні цінності в різні епохи по-різному сприймалися віруючими. Це диктувалося в першу чергу зміною світогляду населення впродовж багатьох століть історичного розвитку. Російський історик А. Гуревич зазначав: «Під знаком спасіння душі, гріха і спокутування розцінювалися в ту епоху (середньовіччю – П. Б.) не лише господарство, а й шлюбне життя, стосунки батьків і дітей, порядок спадщини і багато іншого»⁸⁴⁰. Всі бесіди про господарство, багатство, власність тощо велися переважно в межах теологічного дискурсу⁸⁴¹. Часи змінили релігійний світогляд, переосмислюючи та включаючи його в нові контексти, «осучаснюючи». До таких переосмислень в окреслений період потрапило ставлення до праці, сім'ї, культури тощо. Цю тенденцію можна охарактеризувати як секуляризаційну.

Однією зі сфер, щодо якої світогляд віруючих зазнав найменших змін, була трудова діяльність. Доктрина багатьох релігійних організацій стосовно неї мало змінилася. Насамперед це стосується РПЦ, РКЦ, іудеїв, реформатської церкви й окремих протестантських об'єднань закритого типу. Хоч окремі автори й стверджували, що в минулому православне духовенство пропагувало негативне ставлення або байдужість до праці, а в досліджуваній період стало на шлях його благословення⁸⁴², однак у дійсності це не зовсім точно. Праця «в поті чола» за Біблією є карою за первородний гріх. Проте зі Святого Письма зовсім не витікає, що якщо праця є покаранням Бога, то її можна занедбати. Християнські богослови, навпаки, пропагували необхідність праці. Православний митрополит Платон зазначав: «Християни повинні працювати»⁸⁴³. Відомий православний теолог М. Тареев по-вчав: «Щоб зрозуміти євангельські слова про птахів небесних, які не сіють, не жнуть і не збирають у житниці... немає ніякої потреби уявляти собі благодатне небо півдня, де природа дає людині все необхідне без зусиль з її боку. Ідеал горобиної безтурботності і забезпеченості не є євангельський ідеал»⁸⁴⁴. У катехізичному підручнику М. Березіна (1912 р.) зазначалося:

«Ніяка праця не може вважатися зневаженою, якщо вона... має на увазі розумну мету. Праця має бути обов'язком кожного християнина»⁸⁴⁵. Ці висловлювання свідчать, що змінилося не ставлення православного духовенства до праці, а зміст і цілі, до яких вона спрямовувалася, а вони великою мірою визначалися суспільним устроєм та ідеологією різних формацій.

Відтак у дореволюційному суспільстві у соціальній доктрині православної церкви наголос робився на смиренній добросовісній праці експлуатованих на панівні верстви, обіцяючи взамін блаженство в раю. Панівним світоглядом до 1917 року в царській Росії був релігійний. І відповідно домінуючий зміст праці, як зазначав радянський релігієзнавець В. Безпальчий, не протистояв релігійним переконанням, а вживався з ними⁸⁴⁶. У радянському суспільстві духовенство, виражаючи своє ставлення до праці, часто апелювало до соціальної справедливості; реалізації божих планів, які «подібні» до соціалістичних; до громадянського обов'язку щодо сім'ї, Батьківщини, суспільства; до тези: «Хто не працює, той не їсть» тощо. Ставлення РПЦ до праці в той час доволі яскраво відображено у виробленій 1978 року «літургії після літургії» (тобто неперервності релігійного життя і поза храмом): «Добросовісна, цілеспрямована праця на благо ближніх, суспільства, держави»⁸⁴⁷. Отже, церковне вчення опосередковано чи прямо відображало соціальні умови, в яких воно існувало. Відповідно, під впливом церковної ідеології, до праці ставилися пересічні віруючі.

В окреслений період, коли відбувалася активна пропаганда «побудови комуністичного майбутнього» і вже панував новий радянський атеїстичний світогляд, релігійні мотиви відкидалися ним як хибні. Такі погляди насаджувалися не лише серед невіруючого населення, а й поміж більшості віруючих. Хоча їм були властиві релігійні переконання, проте радянські матеріалістичні ідеї могли легко співіснувати з релігійними. Це стосується переважно осіб із невисокими показниками релігійності, які становили більшість віруючих. На противагу їм, глибоко віруючі люди не могли сприйняти повністю той зміст праці, який вклала у нього радянська ідеологія, він би вступав у конфлікт з їхнім світоглядом. Їх трудова діяльність відображала їхні релігійні переконання.

Уже в 1940–50-х роках у середовищі вірних РПЦ секуляризаційні процеси в трудовій сфері зайшли доволі далеко. Цей процес почався після Жовтневої революції, із часом розповсюджуючись на дедалі більше людей, з одночасним зростанням якісних показників. Наприкінці 1960-х – початку 1970-х років, за даними деяких радянських дослідників, лише п'ята частина віруючих у трудовій діяльності бачила служіння Богу чи «спокутування гріха»⁸⁴⁸. Хоча деякі з опитуваних боялися відкрито висловити свої справжні переконання, проте для більшості віруючих трудова діяльність була віддаленою від релігійної сфери.

Опитування, проведені у середині 1980-х років, засвідчили подальше зближення соціальних характеристик віруючих та невіруючих у їх ставленні до праці. Згідно із соціологічним дослідженням у Львівській області 1985 року, проведеного серед 530 православних і такого ж числа невіруючих, основними мотивами праці у 35% віруючих та 37% невіруючих були зарплата та зміст праці; відповідно 13% і 11,6% назвали моральне задоволення від роботи; суспільні доручення виконували 25% віруючих і 27,1% невіруючих, при цьому у віруючих була така сама мотивація відмов, що і в невіруючих⁸⁴⁹.

Упродовж досліджуваного періоду під впливом радянської дійсності змінювалося ставлення православних до праці у вихідні дні. Більшість вірян у 1970–1980-х роках допускали можливість трудової діяльності у неділю та в релігійні свята, за винятком Пасхи, Різдва чи храмових свят⁸⁵⁰. Виняток становили західноукраїнські області, де частка людей, які відмовлялися працювати у неділю, була вищою, ніж в інших областях. У 1940–50-х роках віруючих, які погоджувалися працювати на релігійні свята без примусу, було менше, хоча їхня кількість так само була велика. Виконання робіт у неділю було пов'язане з тим, що звичай, за яким неділя вважалася днем відпочинку, був зламаний ще в довоєнний період, як шестиденкою на підприємствах, так і примусовою працею колгоспників у селах у недільні дні. Священнослужителі, розуміючи наявний стан речей, не наполягали активно на відпочинку від праці в неділю. Заклики до праці на благо суспільства з боку духовенства лунали у досліджуваній період набагато частіше, ніж раніше чи після.

Зазначимо, що секуляризаційні процеси в трудовій сфері зачепили парафіян РПЦ найбільше, дещо слабшими вони були поміж римо-католиків, греко-католиків, старообрядців, і ще слабшими серед прибічників ПЦ, ІПХ, євангельських християн-баптистів, адвентистів сьомого дня, п'ятидесятників та свідків Єгови.

З боку віруючих, що належали до окремих релігійних течій, продовжувало також зберігатися і специфічне ставлення до трудової діяльності. Це було притаманно не лише вірянам релігійних об'єднань віддалених від православ'я (таких як свідки Єгови чи п'ятидесятники), а й тим, які недавно ще були парафіянами РПЦ (ІПЦ, ІПХ). Приміром, специфічне (зумовлене великою мірою їхньою антирадянською ідеологією) ставлення до трудової діяльності було властиве прибічникам ПЦ та ІПХ. Багато прибічників ІПХ були противниками багатопілля; вони вважали, що має бути трипілля, оскільки Бог існує в трьох іпостасях. Вони виступали проти сільськогосподарської техніки, яка, на їхню думку, опоганює землю; вважали агрономів слугами антихриста. Порвавши з аграрним виробництвом, вони відмовилися від хресних ходів із іконами та окроплення

посівів «посвяченою водою». Багато з них вважали, що грішним є молитися Богу, аби послав дощ і урожай на колгоспні поля⁸⁵¹. Істинно-православні християни негативно ставилися до промислової праці, технічного прогресу. В їхньому уявленні вони асоціювалися з «вугільним смородом фабрик, заводів, паровозів, огидливим смородом бензинових двигунів, які над хмарами борознили блискавкоподібно у всіх напрямках землю»⁸⁵².

Прибічники ППЦ та ППХ тривалий час не бажали вступати в кооперації та профспілки. Частина цих людей проживала в містах, приміських районах або в робітничих селищах. З-поміж тих істинно-православних, що жили в селі, було багато таких, що працювали за договором в колгоспах і радгоспах, не влаштовуючись, однак, на постійну роботу. Частина цих віруючих не бажала йти на компроміс і працювала за наймом у приватних осіб, займалася городництвом, в'язанням, пошиттям одяжі, виготовленням свічок, ікон тощо⁸⁵³. Така їхня поведінка впродовж досліджуваного періоду поступово змінювалася в бік наближення до загальносуспільних радянських норм.

На 1970–80-і роки прибічники ППЦ та ППХ відмовилися від багатьох антирадянських установок. Більшість із них працювали за договорами на державних підприємствах, колгоспах, установах і були також членами колгоспів⁸⁵⁴.

Виділялися серед населення своєю працьовитістю та іншими якостями старообрядці. Ще 1783 року австрійський губернатор Буковини граф Енценбер писав придворному військовому раднику: «Ці липовани (так називали старообрядців в низці регіонів Південно-Східної Європи – прим. П. Б.) надзвичайно спокійний, старанний, тихий, працьовитий, охайний, дуже тямущий і загалом сильний рослий народ. Кожний із них зобов'язаний володіти ремеслом, яким вони, поряд із землеробством, забезпечують себе найкращим способом. Вони вважають величезними вадами пияцтво і брудну лайку і, як говорять, нетверезих липован бачили дуже рідко. Їхня одяга, особливо у жінок, пригожа, охайна і гідна, і вони вельми схильні робити добро ближньому, ким би він не був. І впродовж всієї моєї служби ще не надходило жодної скарги на цих дійсно гідних, добрих людей, і про виконання ними повинностей не вимагається другого нагадування»⁸⁵⁵. Ця характеристика була властива їм і в досліджуваній період. Проте невелика їх частина уникала праці в колгоспах та радянських підприємствах, займаючись кустарною трудовою діяльністю. Їх працелюбство і часто прагматичні трудові підходи сприяли тому, що вони загалом виділялися з-поміж населення своєю матеріальною забезпеченістю.

Зміни в зниженні релігійності старообрядців виявилися у послабленні виконання релігійних норм щодо праці в недільні дні в колгоспах і на присадибних ділянках⁸⁵⁶. У цьому вони поступово ставали схожими до парафіян РПЦ.

Значну увагу праці, як одному із релігійних засобів, приділяли протестанти. Для багатьох з них вона була засобом особистого спасіння, діяльністю, що спрямована на угоду Богу. В опублікованій у «Братском вестнике» статті «Праця і молитва» (1956 рік) писалося: «... Усяка справжня праця – релігійна і немає релігії, яка відкидала б її. Згадаймо вислів древніх: «Трудитись – значить молитися»... Настане день, коли людині, яка не бажає трудитися, неможливо буде показатися в межах нашої сонячної системи... Праця – земне покликання людини. Працюючи і молячись, вона відчуває себе такою, що втілює волю Бога»⁸⁵⁷. «Праця – це молитва, трудитися – значить молитися», – відзначали баптистські проповідники⁸⁵⁸. Для євангельських християн-баптистів праця була обов'язком людини перед Богом. Вони зазначали: «Бог дивиться на працю як на необхідне заняття, як на обов'язок, не виконуючи якого людина позбавляється права на отримання хліба»⁸⁵⁹. Проповідники ЄХБ закликали до чесної і добросовісної праці, наголошували на її величезному моральному значенні: «Господь ніколи не позбавив би духовного смислу половину людського життя, заповнюючи його працею, якби праця була лише працею і нічим більше. Праця – це не лише виконання дорученої роботи. Праця – це станок, на якому тчеться душа людини. Точність, акуратність, свідомість, чесність, вірність, терпіння – ці якості душі створюються працею» – зазначалося в одній із статей в «Братском вестнике» (1947 рік)⁸⁶⁰. Праця в євангельських християн-баптистів виконувалася як волевиявлення Бога, вона призначалася для нього. У цьому полягає сутність баптистської трудової етики, хоча, звичайно, не всі віруючі дотримувалися цих правил. Баптистська етика корінним чином різнилася від радянської трудової етики, за якою праця полягала у служінні радянському суспільству.

Радянський релігієзнавець Л. Митрохін відзначав, що баптисти, як правило, працювали добросовісно і суворо дотримувалися трудової дисципліни. Аргументи на користь того, що це відбувається під впливом всієї нашої дійсності, а не під впливом релігії, він вважав помилковими, оскільки релігія була також фрагментом дійсності⁸⁶¹. Він вважав, що баптистське розуміння є постійним у всі часи, а нині (на 1960-і роки) змінилась лише зовнішня, понятійна сторона, яка зближається із нашою загальноживаною термінологією⁸⁶².

Проте зауважимо, що впродовж 1940–80-х років погляди багатьох євангельських християн-баптистів на працю зазнавали значної секуляризації. Матеріалістичне ставлення до праці у 1970–80-х роках було поширене поміж багатьох членів цієї течії, хоча ці погляди не дістали такого поширення як у середовищі православних, католиків й іудеїв.

Більшість євангельських християн-баптистів відзначалися своїм працелюбством. Ось як уповноважений РСРК при РМ СРСР у Сталінській

області К. Гущик в інформаційному звіті за перше півріччя 1954 року характеризував євангельських християн-баптистів: «Баптисти завжди акуратні і чесні в роботі, не пиячать, не палять, не лаються, не крадуть, ведуть християнський спосіб життя і в такому ж дусі виховують своїх дітей»⁸⁶³. Пресвітер громади ЄХБ із Рокитнянського району Київської області К. Назаренко, за словами чиновника з РСРК, був авторитетом у керівництві села і колгоспу. Він старався, аби члени громади були передовиками в роботі й у виконанні державних зобов'язань⁸⁶⁴. Схожі оцінки євангельським християнам-баптистам давали й інші радянські посадовці.

Під працею в середовищі ЄХБ часто розумілася і місіонерська діяльність. В одному із їхніх гімнів звучало:

«О трудитесь, божьи дети
 День проходит, ночь близка
 И, пока не поздно, души
 Вы вербуйте для Христа»⁸⁶⁵.

Великою мірою ставлення євангельських християн-баптистів до праці було зумовлене їхніми проповідями. «...Баптистська проповідь здатна стимулювати працю віруючого, робити її інтенсивнішою»⁸⁶⁶, – зазначав Л. Митрохін.

Подібні процеси щодо трудової діяльності відбувалися і в середовищі п'ятидесятників. Традиційні ідеї про працю як свідчення служіння Богові, засіб майбутнього спасіння, які були доволі поширеними поміж віруючих у повоєнний період, у 1970–80-х роках поступово у багатьох віруючих відступали на другий план і витіснялись іншими. Приміром, багато п'ятидесятників на запитання про мотиви трудової діяльності відповідали: «Хорошою є та робота, що приносить більше користі людям» або «головне – зміст роботи». Із 403 п'ятидесятників (опитаних співробітниками Інституту суспільних наук АН УРСР), 9%, на запитання «Які мотиви стимулюють Вашу трудову діяльність?», відзначили моральне задоволення від праці, 23% вважали, що робота є сенсом життя⁸⁶⁷.

Інколи п'ятидесятникам, як і членам інших релігійних організацій закритого типу, що проживали у сільській місцевості, вдавалося сформуванню трудові підрозділи лише із членів їхньої течії. Наприклад, у с. Рокосово Хустського району Закарпатської області суботствующим п'ятидесятникам, членам колгоспу, дозволили створити дві ланки з одновірців⁸⁶⁸. Проте такі випадки були радше винятками, позаяк влада намагалася не допускати формування трудових підрозділів за релігійним принципом.

Добросовісна праця, суворе виконання трудової дисципліни були притаманними адвентистам сьомого дня. Дослідник адвентизму А. Белов зазначав, що багато адвентистів сьомого дня чесно відносилися до

професійних обов'язків, вони вважали чесне ставлення до праці справою своєї совісті. Довгий час у свідомості адвентистів сьомого дня уявлення про необхідність сумлінно працювати співіснувало з уявленням про працю як кару божу. Проте уже в 1960-х роках і пізніше в адвентизмі, як і багатьох інших християнських конфесіях, увага на тому, що праця є карою Божою, не акцентувалася в проповідях⁸⁶⁹.

Працелюбність адвентистів підтверджували й радянські чиновники. У документі, що датується початком 1950-х років, за підписом уповноваженого Ради в справах релігійних культів при РМ СРСР в УРСР П. Вільхового, вказується, що під час посівної кампанії члени громади адвентистів сьомого дня першими вивели корів на роботу (с. Безугляки, Великополовецького району Київської області). Ініціатор акції – адвентист Куземка був внесений колгоспним керівництвом на червону дошку⁸⁷⁰. У с. Велика Вулига Шпиківського району Вінницької області члени релігійної громади адвентистів сьомого дня були організовані в окремі ланки. Голова колгоспу добре відгукувався про їхню роботу (однак вони були розпущені за вказівками влади)⁸⁷¹. Як бачимо, уже в повоєнний період адвентисти сьомого дня активно включалися в колгоспне життя.

Водночас робота у колгоспах і радянських підприємствах не перешкоджала віруючим вкладати в неї релігійний зміст. Приміром, Д. П. Я-о (с. Сухоліси, Білоцерківського району) був переконаний в тому, що «хліб насущний людям дає Бог». Водночас він чесно працював комбайнером і перевиконував план. Починаючи роботу, він неодмінно казав: «Виконаю, якщо допоможе бог»⁸⁷².

Однією зі сторін віровчення адвентистів сьомого дня була відмова від праці в суботу. Тому їх нерідко звинувачували у поганому ставленні до праці, хоча як показують попередні приклади, це не відповідало дійсності. В інформаційному звіті (початок 1950-х років) уповноваженого РСРК відзначається, що члени однієї з громад АСД Бердичівського району Житомирської області до колгоспної праці ставилися погано, за півтори години до кінця роботи у п'ятницю припиняли її. Ніякої роботи в суботу не робили, печі не топили⁸⁷³. Один із адвентистів сьомого дня, мешканець с. Скаківки Бердичівського району, який працював конюхом, був засуджений на 5 років за те, що не поїв і не годував щосуботи коней⁸⁷⁴. Ці звинувачення демонструють небажання працювати у суботу через їхнє віровчення, а не ставлення до самої праці.

Серед відмов адвентистів сьомого дня від діяльності у суботу було і те, що окремі батьки не пускали дітей у школу в цей день. До цього їх нерідко закликали їхні пресвітери. Зокрема, одному з них, Макієвцю (Волинська область) належать слова: «Не посилайте дітей у школу в суботу і не допускайте їх до участі у шкільних гуртках»⁸⁷⁵. Однак, як

відзначалось у документі РСРК, такого типу висловлювання в останній час з його боку не спостерігалися⁸⁷⁶. Радянська влада жорстко придушувала будь-який спротив, спрямований проти уніфікації суспільного життя.

Упродовж досліджуваного періоду зазнали певних змін і погляди свідків Єгови на працю на радянських підприємствах і в колгоспах. У 1940–50-х роках було чимало випадків їхньої відмови працювати в колгоспах, що були зумовлені виступами єговістських ватажків. Пересічні віруючі, наслуховавшись таких проповідей, часто переставали працювати на колгоспних роботах і проповідували таку поведінку. Зокрема, Василь К. із с. Хмельове Кіровоградської обл. заявляв: «Чесною працею в колгоспі ми примножуємо його багатства і тим самим губимо свої душі, бо святе письмо говорить, що “скоріше верблюд пройде крізь вушко голки, ніж багатий потрапить в царство боже”»⁸⁷⁷. Пізніше такі висловлювання з боку свідків Єгови були рідшими.

Дослідник єговізму П. Яроцький у своїй монографії (1976 р.) писав, що свідки Єгови, «як правило, працюють добре». Він зазначав, що вони спілкуються із товаришами по роботі, часто розмовляють на теми далекі від релігії. Свідки Єгови мали телевізори, радіоприймачі, передплачували періодику. «Ні зовнішнім виглядом, ні своїм побутом, ставленням до життя та оточуючого світу віруючі єговісти нібито нічим не відрізняються від інших людей. Їхня релігійна приналежність часто лишається непоміченою для оточуючих»⁸⁷⁸.

Ставлення свідків Єгови до праці доволі чітко відображають соціологічні дослідження, проведені в 1960–80-х роках. Загалом щодо ставлення до праці (на підставі соціологічних опитувань 1960-х років) можна виділити три групи свідків Єгови (див. таблицю 4.1)⁸⁷⁹.

Таблиця 4.1

	Праця – обов'язок перед Богом	Невизначене ставлення до праці	Праця – це суспільний обов'язок
Чоловіки	34,3	3,8	58,8
Жінки	36,4	6,3	55,0
До 30 років	29,1	12,0	58,3
30–40 років	35,1	4,3	58,3
50 років і старші	37,8	5,3	52,6
Робітники	30,6	2,4	65,1
Колгоспники	35,4	3,4	55,2
Не працюють	51,8	6,4	39,2

Отже, як бачимо з таблиці 4.1, погляди на працю, як насамперед обов'язок перед Богом, були притаманні більше, ніж третині опитаних свідків Єгови. Вони мали певні вікові та професійні варіації. Зокрема, поміж віруючих старших 50-ти років була більша частка осіб, які вважали, що праця – обов'язок перед Богом, ніж у віковій групі до 30 років. Цікаво, що лише 30,6% опитаних робітників і 35,4% колгоспників дотримувалися цієї думки, тоді як серед осіб, що не працювали – 51,8%. Відповідно, віруючим були властиві різні висловлювання щодо праці: «Головне бути вірним богові. Людина мусить працювати все життя, щоб прославляти бога, тому що бог створив людину і наділив її силою, мудрістю і здоров'ям» (І., 27 років, 7 класів освіти, домогосподарка; 1-а група)⁸⁸⁰, «Людина мусить працювати для себе, для людей, для держави. Бог створив її, щоб вона все своє життя працювала. Наприклад, я працюю в колгоспі, але мені потрібне взуття, одяг та інші речі домашнього вжитку. Тому люди мусять працювати в різному ремеслі» (Г., 36 років, освіта початкова, колгоспниця; 2-а група)⁸⁸¹, «Людина повинна працювати, щоб мати що їсти, пити й одягатися, щоб від її праці була користь людям і державі» (В., 38 років, освіта початкова, робітник, 3-я група)⁸⁸².

Нетерпимо ставилися до відсутності трудової ініціативи та невміння збагачуватися молокани. Добре працювати було однією із основних заповідей етики «добрих справ» молокан, які вірили, що добрі справи є запорукою спасіння⁸⁸³. Добросовісним ставленням до праці вони були схожі до інших течій «духовного християнства» (христовірів, духоборів та ін.) і старообрядців, хоча всі ці течії у ХХ ст. зазнали вагомих секуляризаційних впливів.

Упродовж досліджуваного періоду зазнавали змін і погляди багатьох віруючих на мету та сенс життя. Для частини віруючих ця проблема залишалася позарелігійною, хоча релігійна ідеологія їхніх конфесій пропагувала протилежне. В одному із п'ятидесятницьких гімнів звучало:

«Все на свете ищут счастье
Всех оно к себе манит
Но Христос его по вере
Всем и каждому дарит,
Хочешь счастье получить –
Нужно господу служить»⁸⁸⁴.

Схожі моменти відображені у віровченнях усіх конфесій. Оскільки Бог, за релігійним віровченням, дарував віруючим життя, то сенс їхнього життя полягав у служінні йому. Однак це було характерно далеко не для всіх віруючих, хоча для більшості ця ідея, якщо навіть не була визначальною, то щось значила.

Звернімо увагу як нерідко викривлювалася дійсність у низці досліджень радянських авторів. Зокрема, за даними, наведеними у статті Т. Безковайної та Л. Ситенко (1968 рік), 94% віруючих на запитання анкети «В чому сенс вашого життя?» назвали нерелігійні мотиви. Переважали відповіді: виховання дітей, корисність людям та інші⁸⁸⁵. Це дослідження занижувало частку релігійних мотивів. Очевидно, що таке «опитування» було черговим замовленням антирелігійної пропаганди. На наш погляд, поза ними опинилася група глибоко віруючих осіб, і тому воно не відображало тодішню дійсність.

Коректнішим, на наш погляд, є дослідження радянського дослідника І. Яблокова, що проводилися в Росії, однак їх можна застосувати деякою мірою до України, враховуючи, що в західноукраїнських областях частка віруючих була набагато вищою, ніж по СРСР загалом. Отримані матеріали дозволяють виділити кілька груп віруючих. До першої групи, яка була невелика поміж православних і охоплювала досить велику частину баптистів, зараховували тих, які сенс життя бачили переважно у служінні Богу і «завоюванні» «потойбічного блаженства». До другої групи зараховували віруючих, які сенс життя бачили не лише у служінні Богу, а й людям. Представники третьої групи не бачили свого земного призначення як такого, що пов'язане із релігійними мотивами. Загалом, кількість людей, які пов'язували своє життя переважно чи виключно з виконанням релігійних обов'язків, поміж православних була у 5–6 разів менша у відсотковому співвідношенні, ніж серед баптистів. Виконання релігійних завдань (служіння Богу, спасіння душі тощо) віддали перевагу лише 9,37% опитаних православних і 48,89% баптистів, одночасному виконання релігійних і земних завдань – 7,29% православних і 8,89% баптистів⁸⁸⁶.

З-поміж членів різних течій чи не найкраще у цьому плані, завдяки соціологічним опитуванням, ми можемо простежити погляди свідків Єгови. Для прикладу, 65% опитаних у 1960-х роках (питання «В чому Ви вбачаєте мету і сенс життя?») зазначали, що мета життя полягає у підготовці до «тисячолітнього царства» через служіння Єгови. 9,5% вказали, що вони вбачають мету і сенс життя в боротьбі за щастя людей, у тому, щоб своєю працею створити краще життя. 25,5% не дали конкретної відповіді або ж зазначили, що не знають, що відповісти⁸⁸⁷. Згідно із соціологічними дослідженнями другої половини 1970-х років, нерелігійні погляди в оцінці сенсу і цілі життя дістали більше поширення в середовищі свідків Єгови. Так, на питання «Що Ви вважаєте головним у своєму житті?» віруючі відповіли: «Чесна праця для себе і суспільства» – 25,9%; «Порядна поведінка в особистому і суспільному житті» – 25,1%; «Дотримання приписів релігійної моралі» – 14,9%; «Проповідування божого слова (місіонерська діяльність)» – 7,8%⁸⁸⁸. Однак порівнюючи дані двох опитувань, слід зробити

ремарку. Хоча секуляризаційні процеси у цей період були потужними, проте їх динаміка була не настільки швидка за півтори десятиліття, як це виглядає у розбіжностях між обома опитуваннями. Очевидно, що не останню роль у цих відмінностях відіграло і саме формулювання запитань. Останнє опитування не акцентувало уваги на служінні Богу, інакше співвідношення між відповідями у цьому опитуванні було б дещо інше.

Певний інтерес у вивченні цієї проблеми становить порівняння поглядів віруючих та осіб, що вагалися. Розбіжність їх поглядів показує дослідження на Івано-Франківщині, яке проводилося 1983 року відділом атеїзму Інституту філософії АН УРСР. Ставилося питання «В чому вбачаєте сенс життя?» і були отримані такі результати (див. таблицю 4.2)⁸⁸⁹.

Таблиця 4.2

Варіанти відповідей	Особи, які вагалися		Особи які вважали себе віруючими	
	Число відповідей	у %	Число відповідей	у %
У боротьбі за комуністичний ідеал	16	2,4	14	0,7
У творчій праці на благо суспільства	189	28,8	329	16,8
У постійному розвитку своїх здібностей і їх практичному застосуванні	62	9,4	76	3,9
У праці на благо суспільства і створенні власного благополуччя	318	48,5	776	39,7
У створенні власного благополуччя	69	10,5	434	22,6
У служінні Богу	1	0,2	204	10,4
У підготовці земного життя до Царства Божого	1	0,2	114	5,9
Інші відповіді	–	–	–	–
Всього	656	100	1947	100

Як показало це опитування, частка осіб, які вибрали відповіді, що стосувалися позарелігійних цінностей, у групі тих, що вагалися, була значно більшою, ніж у групі віруючих людей. Ті, що вагалися, дуже рідко вибирали варіанти відповідей, що стосувалися служіння Богу і приготування в земному житті до потойбічного.

Звернімо увагу на інші, менш масштабні питання, що стосувалися загальної проблеми – сенсу і мети життя. У цьому плані ставлення віруючих до суспільних цінностей суттєво розкриває опитування, що стосувалося особистого щастя, проведене серед п'ятидесятників. Із 476 віруючих (соціологічне опитування Академії суспільних наук АН УРСР,

1970-і – початок 1980-х років), яким поставили питання «В чому, на Вашу думку, полягає особисте щастя?» 16% відповіли: у тому, щоб допомогти іншим знайти дорогу до Бога, 48% – у вірному служінні Богу⁸⁹⁰. Відповідь, що ставила Бога на перше місце, обирали чимало членів релігійних організацій закритого типу і значно менше у відсотковому співвідношенні православних, католиків та іудеїв.

У контексті висвітлення сенсу життя для віруючих варто звернути увагу на їхню допомогу іншим особам. Багато віруючих допомагали іншим людям безкорисливо. Так, 53,1% опитаних (1980-і роки) на Чернігівщині євангельських християн-баптистів допомагали людям через співчуття до них і лише 26,1% заявили, що допомога направлялася Богом та 18,3% сказали, що допомога людям – це шлях до спасіння (інші не відповіли)⁸⁹¹. Релігієзнавець С. Мащенко зазначав, що серед баптистів більшість людей з важкою долею, а саме люди, які зазнали горя, швидше приходять на допомогу іншим⁸⁹². Очевидно, що для багатьох віруючих людей, як православних, католиків, протестантів, так і інших, допомога іншим, в тому числі невіруючим, була не лише бажанням досягнення якоїсь мети (нехай і духовної), а виявом їхньої моральності та доброти.

Важливим елементом суспільного життя була соціальна активність віруючих, ставлення їх до контактів і спілкування з іновірцями та невіруючими, навколишнього світу загалом. Радянський поет В. Маяковський писав:

«Коммунизм
не только
у земли,
у фабрик в поту.
Он и дома
за столиком,
в отношениях
в семье,
в быту».

Радянська влада намагалася витіснити релігію із цих сфер. Розглянемо цю проблему на прикладі вірян різних релігійних течій. Так, у СРСР упродовж усього досліджуваного періоду з боку РПЦ лунали заклики до віруючих з метою активізації суспільного життя. У «Журнале Московской патриархии» писалося: «Економічний, технічний і науковий прогрес вимагають підвищення особистої активності і супроводжуються ширшим втягуванням особистості в активну участь в житті свого суспільства...»⁸⁹³. Професор-протоієрей Л. Воронов зазначав: «Людина є соціальною істотою, яка не може бути відірваною від конкретних умов її життя і діяльності. Але ця соціальна істота не є пасивним продуктом середовища, а

навпаки є активною й діючою силою, яка перетворює світ і змінюється сама в ході цього перетворення»⁸⁹⁴. Доцент одного з духовних освітніх закладів М. Заболотний писав: «Він (християнин – П. Б.) – активно діюча індивідуальність, не відірвана і не викинута з цього світу, але яка перебуває в ньому, з'єднана з ним незліченними зв'язками і відношеннями, яка зазнає впливу світу і сама впливає на нього»⁸⁹⁵.

Характерною ознакою православних віруючих було те, що вони зазвичай не відчужувалися від світських цінностей, не надавали явну перевагу у спілкуванні одновірцям перед невіруючими чи прибічниками інших конфесій, як це спостерігалось у віруючих, що належали до релігійних організацій закритого типу⁸⁹⁶. Така сама поведінка була властива римокатоликам, греко-католикам та іудеям, тобто віруючим, що належали до релігійних об'єднань, які визначаються як церкви.

Втім траплялися й винятки. Приміром, 1974 року був засуджений до чотирьох років ув'язнення активіст однієї з полтавських православних громад за доведення до самовбивства доньки. Учениця 9 класу м. Полтави 16 лютого 1974 року кинулася під поїзд. У своєму блокноті, який знайшли після смерті, вона записала: «Кого я більш за все ненавиджу? Це вас, батьків. ... Не здумайте мене ховати з попом. Ви зіпсували мені все життя. Будьте ви прокляті... Вони з малих років тягнули мене в церкву, хотіли святою зробити, але не вдалося. Я не прожила, а прокипіла... Якщо те пекло є, то на землі не краще. Не дозволяли ні до подруг, ні в кіно, ні до дідуся, ні до своїх родичів не пускали. Як ви мене били, як лише знущалися... Якби я хотіла жити, як і всі люди, хоча б один тиждень. При житті не була я ні в якій-небудь секції, зроду в піонерському таборі не була, на річці ніколи. Я жила як дикуна... Більше не можу, сил немає... Вони хочуть зжити мене зі світу, що я не така, як попова донька... Яке прекрасне життя! Лише не для мене...!»⁸⁹⁷ У цьому випадку різко зіштовхнулися радянське атеїстичне виховання та релігійне, що призвело до трагедії.

Випадки виховання дітей у дусі несприйняття радянського суспільства, його цінностей спостерігалися в середовищі ІПЦ й ІПХ і течій близьких до останньої. Звернімося до одного з випадків. Жителька одного із населених пунктів Бердичівського району Житомирської області зі згоди матері зірвала з навчання двох учениць 8 класу (сестер-близнят) і возила їх п'ять тижнів по різних монастирях і храмах (передбачалося на два дні)⁸⁹⁸. Після того як діти були знайдені міліцією, на запитання як вони могли залишити школу і піти на богомільля дівчата відповідали: «Одночасно ходити в дві церкви не можна. Ми пізнали бога й пішли в його школу-церкву. Лише вона дає справжні знання». На запитання «Ваші улюблені книги?» діти відповіли: «Євангеліє. Вона свята, сама правдива і головна книга для людини. Вона вчить як потрібно жити. Всі інші книги –

обман». – «Як же ви жили ці дні? Хто вас утримував?» – «Матір божа нам все давала, вона годувала і поїла нас, вона охоронниця наша». – «А ваша мати, невже її вам не жаль?» – «У нас одна мати – матір божа. Без її допомоги і наша мати не родила б нас й не виховала. Ми любимо матір божу і слідуємо за нею»⁸⁹⁹.

Подальше розслідування показало, що Н. Москалик (жінка, яка возила дітей) належить до леонтіївців (автор цієї праці класифікує їх як один з напрямів ПХ). Вона разом із сестрами Любою і Лідєю Постій зустрічалися з керівником течії Леонтієм, якого називали єпископом, що проживав у с. Нова Мощаниця Дубнівського району Ровенської області. Після молитов про покровительство над дітьми Божої Матері Леондій здійснив над дітьми обряд постригу їх у черниці⁹⁰⁰. Після того дітей знайшли, вони були поміщені в обласну лікарню, де відмовлялися їсти і не розмовляли з медперсоналом. Їх штучно годували⁹⁰¹. Цікавий факт, що в домі матері дівчат було розміщено 72 ікони, які періодично освітлювалися двома лампадами⁹⁰². Н. Москалик була засуджена на два роки позбавлення волі, а мати позбавлена батьківських прав⁹⁰³. Наставник Леондій помер через два місяці після цього випадку⁹⁰⁴. Цей випадок був добре висвітлений в низці документів РСРК. Зрозуміло, що він подавався в радянських документах суб'єктивно. Радянські чиновники по-своєму трактували факт прояву вищезгаданої релігійності, віруючими він сприймався по-іншому.

Антагоністична позиція до світських цінностей часто була притаманна нелегальним протестантським релігійним громадам закритого типу. Їхні лідери розуміли, що багато світських суспільних цінностей, комунікація віруючого поза межами релігійної громади можуть послабити релігійність; інтереси віруючого через їхній вплив можуть менше співвідноситися зі стереотипами та установками, які панували в релігійній громаді і нею культивувалися. Тому вони намагалися відчужити віруючого від суспільства, від його негативного впливу на релігійні стереотипи й установки.

Для прикладу, соціологічні опитування, які проводилися у 1960–70-х роках на Закарпатті, показали, що в громадах свідків Єгови переважали особи з вузькими соціальними зв'язками⁹⁰⁵, тобто віруючі здебільшого замикалися у сімейному й релігійному колективі. Схожі тенденції спостерігалися і в більшості нелегальних п'ятидесятницьких громад.

У легальних релігійних протестантських організаціях ситуація була дещо складнішою. У баптизмі проводилася доволі гнучка політика: керівництво об'єднання орієнтувало вірних не на втечу від світу, а на вживання у нього і пристосування до нових соціальних умов, інтеграцію громад⁹⁰⁶. Керівництво легальних протестантських об'єднань добре розуміло, що ізоляція віруючих від життя радянського суспільства буде виставляти їх у

«поганому світлі» перед владою і відтак може служити посиленню державного гніту щодо протестантських об'єднань. Чимало духовних пастирів легальних протестантських громад закритого типу заявляли, що відірваність від суспільного життя не є чимось добродійним для Бога, як це стверджували багато керівників нелегальних громад. Приміром, О. Карєв, один із лідерів ВР ЄХБ, писав: «Адже є християни, які щиро думають, що у віруючої у Христа людини думки мають бути зайняті лише небесною вітчизною, а стосовно земної Батьківщини ми, християни, маємо вважати себе лише “блукальцями і прибульцями” і не надавати їй ніякого місця у своєму серці. ...Але ми не маємо забувати, що християнин не індивідуум, закинутий, як Робінзон Крузо, на безлюдний острів, і що християнин живе не лише в церкві чи у своїй сім'ї – він живе також і в суспільстві, у середовищі свого народу і в державі»⁹⁰⁷. У «Братском вестнике» (1978, № 5) підкреслювалося, що «віруючий не має відриватися від навколишнього середовища, бути самотником, який стоїть у стороні від життя свого народу»⁹⁰⁸. Такі висловлювання керівників ВР ЄХБ рекомендувалося використовувати для проведення бесід із виховання віруючих у дусі патріотизму та громадянськості⁹⁰⁹. Однак схожі заклики нерідко залишалися лозунговими. Хоча керівництво ЄХБ під тиском влади і націлювало евангельських християн-баптистів на активну суспільну поведінку, проте з боку пересічних віруючих часто спостерігалось протилежне.

Більшість пересічних евангельських християн-баптистів, і навіть пресвітери, ставилися до радянської дійсності насторожено, оскільки радянська влада пригнічувала їхню релігію. Як приклад, наведемо випадок із життя однієї громади ЄХБ, духовні лідери якої пропагували втечу від суспільства. Пастор Геллер, після того як його запросили допомагати у богослужінні члени однієї із баптистських громад, заявив: «Дорогі брати, ось що хочу я донести до вашого серця. Я готовий служити вам, якщо ви послухаетесь мене і відмовитесь від світських звичаїв. По-перше, всі жінки та дівчата, які відвідують зібрання, повинні постійно приходити з покритою головою. Братам не личить носити у верхній кишені авторучки, а також зав'язувати на шиї краватки, і, взагалі, необхідно облишити всю цю світську парадність. Не слід хизуватися наручним годинником, а сестрам одягати білі блузки. Ми не повинні забувати про справжню християнську скромність»⁹¹⁰.

Один із віруючих пізніше (у пострадянську добу) відзначав, що підкоряючись вимогам Геллера, віруючі не помітили як перетворилися на «зашкарублу, неосвічену групу індивідуалістів, котру жоден нормальний громадянин не спроможний сприймати всерйоз». Вони мали стояти осторонь життя країни. Це в них називалося «святістю». «На жаль, ми не помітили, – згадував він, – наскільки антиєвангельським було це законництво,

ці сварки з приводу дівочого волосся, спідниць, тому подібного, ця “рихтовка”, позбавлена будь-якої любові. Це все лежало на нас, немов прокляття, тому що багато віруючих читало Біблію, як зведення законів та заборон»⁹¹¹. Оцінюючи тогочасні події, спостерігач зазначав, що Геллер з раннього дитинства страждав, оцінюючи себе зневаженим та скривдженим, і тому пізніше намагався постійно самоствердитися. Оскільки його посада дозволяла йому керувати членами громади, це приносило йому задоволення. Він міг диктувати свою волю іншим і відчував себе сильним та впливовим. До того ж він користувався повагою серед віруючих і бажав членам громади добра⁹¹² (згідно з власним баченням – П. Б.). Такі випадки неодноразово спостерігалися в релігійних громадах закритого типу.

Заперечення цього світу, світовідчуття віруючих, що належали до «сектантських» організацій, відображені і в художній творчості. Скажімо, у поміщеному в «Свангельському листку» баптистів-ініціативників вірші «Юнак і дві сестри» звучало:

«Цей світ приваблював так мило
І як той хитрий райський змій
Мені причіплював він крила
І поривав кудись в вирій.
А потім кинув до безодні,
І я загинула б була...»⁹¹³

Варто відзначити, що ізоляція членів релігійних організацій закритого типу також була зумовлена й атмосферою ворожості з боку «світу», переслідуванням незареєстрованих громад, утисками в навчанні й на роботі тощо. «І тоді члени баптистської громади, – як зазначав Л. Митрохін, – постануть перед нами не лише людьми, які добровільно прийняли баптистське віросповідання, а й у якості жертв безжалісного суспільства, і тому їх заклик “світ полюбиш – тебе він погубить” – не лише фрагмент давньої баптистської доктрини, а й драматичний і глибоко проникнутий в душу висновок, підказаний власним життєвим досвідом»⁹¹⁴. Ці слова підтверджує і той факт, що починаючи з кінця 1980-х, коли влада почала змінювати своє ставлення до релігії, багато релігійних об’єднань поступово відмовлялися від ізоляції від «світу» і позитивніше ставилися до світських культурних надбань.

За умов жорсткого тиску на них віруючі були готові до переслідувань в ім’я віри в Бога. Це знаходило відображення в настроях, що яскраво демонструє їхня художня творчість. 12 березня 1967 року на вокзалі було затримано учнів 7-го класу, мешканців м. Арциза (з родин баптистів-ініціативників), в яких було знайдено блокноти з релігійними псалмами й віршами такого типу:

«Земля суровая, бесплодные просторы
Далекий край таежный Воркута
Ты принесла железные оковы
От юга изгнанных свидетелей Христа».
«Край родной, неземной в небесах
Несравним здесь с земной суетой
Не страшусь я угроз никаких
За Христа я умру молодой»⁹¹⁵.

Таких творів, що розповсюджувалися у середовищі членів протестантських релігійних організацій закритого типу, у досліджуваній період було чимало.

Неоднозначним було ставлення вірних однієї конфесії до віруючих інших віросповідань. Дослідження проведене впродовж 1967–68 років у Івано-Франківській області показало, що більшість віруючих (від 55 до 75 % у різних населених пунктах) висловили своє байдуже ставлення до інших вірувань, деякі позитивне, а значна кількість вірян (від 15 до 30 %) – негативне і навіть вороже⁹¹⁶. Згідно із соціологічними опитуваннями, проведеними у середині 1960-х років, 73 % опитаних у західноукраїнських областях свідки Єгови на питання «Як ви ставитесь до віруючих інших віросповідань?» відповіли: негативно, і лише 9,6 % ставилися доброзичливо. У п'ятидесятників ці цифри становили відповідно 42 % і 14 %, у євангельських християн-баптистів негативно налаштованих до віруючих інших віросповідань було 32 %, тих, що висловилися за терпиме ставлення налічувалося 24 %. Такі високі показники негативних установок до віруючих інших віросповідань були зумовлені тим, що хоча в цих громадах і пропагувалося братерство людей, однак не менш сильними були акценти і на тому, що інші віросповідання є помилковими, а то навіть антихристиянськими тощо⁹¹⁷. Траплялося, що не лише пересічні віруючі, а й лідери громад допускали брутальні закиди стосовно інших релігійних течій. Зокрема, уповноважений Ради в справах релігій у Ровенській області Сулима зазначав, що пресвітер ровенської міської громади «із презирством ставиться до п'ятидесятників, брутально і безтактно веде себе з адвентистами сьомого дня, які у суботу проводять молитовні зібрання в тому самому будинку молитви»⁹¹⁸.

Релігійна нетерпимість нерідко зумовлювалася переконаністю у «більшій істинності» віровчення однієї конфесії порівняно з іншими або взагалі уявленнями про істинність лише однієї релігійної течії. Інші конфесії нерідко сприймалися як антиподи християнства.

Нерідко релігійна нетерпимість виникала між віруючими, що донедавна належали до однієї конфесії. Приміром, більшість істинно-православних християн у повоєнний період відкидали Московську патріархію і тих православних, які визнавали її як керівний орган православної церкви в СРСР. Московська патріархія в одному з видінь називалася «вавилонська блудниця, яка сидить на червоному звірі, а сама течія ППХ уявлялася як «дружина, яка тікає в пустелю від дракона»⁹¹⁹.

Релігійна нетерпимість могла провокуватися релігійними проповідями чи релігійною літературою. Наприклад, у рукописній «Чудо книжке или Дивных предсказаниях Бога Богов Еговы» (течія еговістів-ільїнців) писалося:

«Зверства, войны истребил
Христиан-псов усмирил
Во весь мах стальным жезлом
Гладом, язвами, огнем
Рабства узы разорвал,
Всем свободу даровал!
Православье-ж адских псов
Чашу с мерзостью попов
Мощи, лики дурь ханжей...»⁹²⁰

У книзі «Объявления от Бога воскрешающего мертвых на весь адски-возмутившийся мир» християни називалися сатанинськими, іудеї – пекельними⁹²¹. В іншій книзі цієї течії антипод Бога йменувався «Сатана із всією його пекельно-християнською і талмудно-іудейською злобою»⁹²². Очевидно, що слова шанованої віруючими релігійної літератури формували відповідне сприйняття віруючими інших людей, що не належали до цього релігійного об'єднання.

Вагоме значення мала і проблема шлюбу між представниками різних конфесій. Вірні РПЦ переважно мало рахувалися з нею. Схоже ставлення було притаманне й частині римо-католиків, і навіть старообрядців. Приміром, на середину 1960-х років шлюби між представниками різних старообрядницьких церков і між старообрядцями та парафіянами РПЦ були розповсюджені⁹²³. Уповноважений Ради в справах релігій у Ворошиловградській області 1978 року відзначав, що зближення старообрядців із канонічним православ'ям виявляється в тому, що батьки-старообрядці не забороняють дітям вступати в шлюб із віруючими, що належать до РПЦ, і невіруючими⁹²⁴. Слід відзначити, що така зміна поглядів була доволі революційною, позаяк у довоєнний період і, навіть, у 1940–50-х роках така поведінка з боку віруючих-старообрядців була вагомою причиною для виключення їх із громади.

Одруження членів протестантських громад закритого типу, особливо нелегальних, з особами, що не були членами громад, засуджувалось або заборонялося (за подібні акти навіть виключали з громади). Прикладом агітації проти таких дій служить вірш «Не спіши сестричко», в якому віруючих дівчат закликали не виходити заміж за невіруючих чоловіків:

«Не спіши сестричко скоро
Не йди замож за мирського
Бо з мирським тобі не жити
Бо він тебе буде бити
Він не раз тебе обманить
І облає, і обдурить
І в невазі буде мати
Він не буде шанувати»⁹²⁵.

Немало було випадків, коли навіть керівники громад ЄХБ готові були відлучити від церкви віруючих, що покохали людину, яка належала до іншої конфесії. Про один із таких випадків повідомлялося в «Братском вестнике»: «Не дуже давно мені прийшлося зустрітися із таким випадком. Один молодий брат зустрічався з дівчиною, яка ще не була членом церкви, однак відвідувала зібрання. Пресвітер церкви, дізнавшись про це, попередив брата, що він буде відлучений. Молода людина засмутилася і перестала ходити на богослужіння. Тепер його духовний стан такий, що вернути його в церкву дуже важко»⁹²⁶.

Заборони одружуватися з інакочисельними чи невіруючими особливо були поширені в середовищі нелегальних громад. Колишня віруюча Є. Бражникова (з громади баптистів-ініціативників) згадувала: «Коли ми з Іваном вирішили побратися і сказали про це моїй матері, вона категорично заявила: «За орудника бога тебе не віддам, так собі і знай». Після цього “їла” мене поїдом. А на зборах примушувала каятись. А коли ми всупереч забороні все ж одружилися, мати вигнала мене з дому – без грошей, без одягу і навіть без паспорта, сказавши на прощання: “Ти мені не дочка. Краще б ти померла”»⁹²⁷.

Схожі погляди на одруження також спостерігалися в середовищі свідків Єгови. Нерідко на них впливали й очікування кінця світу, поширені в середовищі членів цієї течії. На Закарпатті один з їхніх ватажків Кадощ, ходячи від села до села пропагував, що до Армагеддона залишилося близько п'яти років. Усім свідкам Єгови він радив не одружуватися, а сам жив із «сестрою в душі» О. із с. Вилок. В одному із сіл Рахівського району жила Г. Сухан – член єговістської громади. Вона мала знайомого, який хотів створити з нею сім'ю. Проте громада не дала дозволу. Застерігав її від «лихої справи» – одруження і Кадощ. Ганна була

доведена до відчаю і померла⁹²⁸. Слід відзначити, що впродовж 1940–80-х років погляди віруючих, що належали до релігійних громад закритого типу (як легальних, так і нелегальних), лібералізувалися, і дедалі частіше траплялися такі шлюби.

Спостерігалися випадки, коли окремі керівники релігійних громад свідків Єгови давали вказівки, аби віруючі члени сім'ї залишили невіруючих. Про один із них згадується в брошурі І. Даниленка. «Перетворивши Тетяну в релігійну фанатичку, в людину, покірну чужій волі, П. Пуко (проповідник – П. Б.) міг вільно помикати нею. Після того, як Микола Сидоров (чоловік – П. Б.) попросив його більше не приходити, Тетяна отримала вказівку Пуко залишити чоловіка, піти з дому»⁹²⁹. Однак такі випадки не були поширеними. Траплялися вони й в інших релігійних організаціях закритого типу.

Доволі консервативними у сфері одружень з інаковіруючими були п'ятидесятники. У 1970-х роках, згідно з даними, наведеними в брошурі Є. Гриніва, 80% вступили у шлюб з одновірцями, тоді як серед свідків Єгови – 72%, адвентистів сьомого дня – 66%⁹³⁰.

Висока частка одружень з одновірцями не лише свідчить про заборони у шлюбній сфері, про те, що багато віруючих ставилися негативно до одружень з людьми інших віросповідань; вона була й результатом того, що віруючим було легше познайомитися та одружитися з одновірцями, з якими вони часто контактували. Цю думку підтверджують і наведені нижче дані. Упродовж 1974–1978 років соціологічні дослідження буденної релігійної свідомості та життєвої практики віруючих провели співробітники відділу історії і теорії атеїзму Інституту суспільних наук АН УРСР м. Львова, які проанкетували по 530 чоловік із свідків Єгови, п'ятидесятників та адвентистів сьомого дня. На запитання «Як ви оцінюєте шлюб людей різних віросповідань?» були отримані такі відповіді (див. таблицю 4.3)⁹³¹.

Таблиця 4.3

	Схвалюю	Не схвалюю	Байдужий	Важко сказати
Адвентисти сьомого дня	38	12	34	16
П'ятидесятники	43	12	39	6
Свідки Єгови	31	20	38	11
У середньому	37,3	14,6	37	11,6

Як бачимо з таблиці 4.3, секуляризаційні процеси у свідомості віруючих розвинулися порівняно з 1950–60-ми роками, позаяк більшість опитаних давали крамольну, з погляду їхніх віровчень, відповідь. Кількість тих, які схвалювали одруження з іновірцями й не задумувалися над цими питаннями, становила 85,9%. Така висока частка останніх дозволяє

стверджувати, що шлюби з одновірцями у середовищі членів нелегальних релігійних організацій закритого типу були зумовлені не лише тим, що до інших шлюбів багато цих людей ставилися негативно, а й тим, що їм було легше знайти собі пару поміж віруючих своєї конфесії.

У питаннях оцінки цієї проблеми не було різкої відмінності поглядів людей різних вікових груп. Зокрема, це стосується свідків Єгови. На згадане вище питання, поставлене їм (представникам різних вікових груп) в іншому опитуванні, були отримані такі відповіді (див. таблицю 4.4)⁹³².

Таблиця 4.4

	16–19 років	20–25 років	26–29 років	30–39 років	40–49 років	50–59 років	60–69 років	70 і більше років
Схвалюю	8	6	4	20	33	20	8	1
Байдужий	7	6	13	18	20	22	11	3

Наведені дані свідчать, що різкої диференціації у поглядах на одруження з інаковіруючими серед різних вікових груп не існувало. Окремі відмінності були викликані радше недосконалістю самих досліджень (мала кількість опитаних тощо), ніж реальним станом речей.

Релігійна відособленість та відчуття власної вибраності характерними були для молокан, хоча до інших віросповідань вони ставились терпимо («У всіх вірах є спасіння»)⁹³³. Однак у питаннях шлюбу з інаковіруючими деякі молокани виявляли релігійну нетерпимість⁹³⁴.

Чимала частина віруючих попри свої релігійні переконання у своїх сімейних стосунках не дотримувалася їх. З опитаних на Чернігівщині (1980-і рр.) лише 46,9% євангельських християн-баптистів зазначили, що у їхніх сім'ях панують «божі заповіді», 39,2% відповіли, що вони цього не дотримуються, а 13,9% не відповіли⁹³⁵. На наш погляд, з твердженням окремих авторів, що це наслідки секуляризації, важко погодитися. Так, це одна з причин, однак не менш важливим є психологічний бік проблеми. Буває, що навіть глибоко побожні люди не переносять свою віру на всі аспекти сімейного життя.

Релігійні правила багатьох невеликих конфесій регулювали й особисте життя молодих людей. Скажімо, приписи свідків Єгови наполегливо рекомендували: «Ні в якому разі не дозволяйте залишатися на самоті сімнадцятирічним юнакам і дівчатам, які б протягом тривалого часу веселилися і були схильні до самозадовольняючих приємностей»⁹³⁶. Схожі традиції існують і нині в багатьох громадах закритого типу, зокрема баптистських, п'ятидесятницьких та інших.

Серед проблематичних моментів у сім'ї були стосунки між віруючими та невіруючими членами. Траплялися випадки, коли віруючі батьки чи

діти стосовно інших невіруючих членів сімей займали відчужену, а то й, навіть, ворожу позицію. П'ятидесятниця із с. Башуки Тернопільської області на питання «А де будуть ваші діти – піонери і комсомольці – після страшного суду?» різко відповіла: «А що мені діти?! Тільки б мені самій врятуватися!»⁹³⁷. Радянська періодика часто повідомляла про сімейні конфлікти навколо проблеми релігійної віри і ті утиски, яких зазнавали невіруючі діти з боку віруючих батьків, хоча, звичайно, вона перебільшувала масштаби цих негативів.

У різних конфесіях спостерігалися відмінності у ставленні до жінок і батьків. Наприклад, п'ятидесятництво зняло обмеження, що сковувало активну роль жінки в громаді, на відміну від евангельських християн-баптистів, адвентистів сьомого дня і власних канонічних постулатів («Дружини мають коритися своїм чоловікам» тощо). При громадах утворювалися сестринські ради, різного роду гуртки⁹³⁸, тобто активістська релігійна діяльність жінок виокремлювалася.

У старообрядців, порівняно з православними та іншими конфесіями, було більш виражене шанування авторитету батьків⁹³⁹. Останнє було пов'язане із патріархальними російськими традиціями, і мало витоки у періоді виникнення старообрядництва в Росії – XVII ст. Такого типу відмінності спостерігалися й поміж прибічників інших конфесій.

Секуляризаційні процеси в релігійному середовищі впливали на формування нового типу віруючого. У 1970–80-х роках він значною мірою відрізнявся від свого попередника повоєнного періоду. У колективній монографії «Современная религиозность» відзначалося: «У громадах ЄХБ дедалі помітнішим стає новий тип віруючих – так званий світський віруючий, який намагається узгодити релігійні погляди зі своїми світськими потребами і діяльністю поза межами громади»⁹⁴⁰. Такі самі оцінки в 1970–80-х роках також давали дослідники, які вивчали релігійність адвентистів сьомого дня, п'ятидесятників, свідків Єгови, старообрядців та послідовників інших релігійних течій.

Чимало окремих особливостей життя віруючих окремих конфесій зберігалося у сфері побуту. Віросповідна належність часто накладала на нього свій відбиток. Найглибше, на нашу думку, це проявилось серед старообрядців, які пронесли через століття багато побутових традицій минулого і доповнили їх своїми релігійними уявленнями.

Характерною рисою старообрядництва в минулому – у дореволюційний період – було протиставлення старообрядців «світові», в якому панував антихрист: старообрядці утримувалися від «спілкування» зі «світськими», які, на їхню думку, були представниками «світу» антихриста в молитві, їжі і питті⁹⁴¹. Ось як описує старообрядців (членів РПСЦ), у тому числі їх побут, до революції, один із дослідників цієї конфесії А. Бельський:

«Обов'язкове дотримання релігійних обрядів, присутність на службах, заборона тютюнопаління, розпивання алкогольних напоїв, лихослів'я... Бороди не голили під страхом небезпечних наслідків. Якщо старообрядець помирав напідпитку, то його було заборонено вносити в храм. Всілякого роду провини суворо засуджувалися. Виїзди за межі громади не заохочувалися. Шлюби приписувалися лише з одновірцями чи тими, хто приймав старообрядництво. І обов'язково з вінчанням. Дітей хрестили «правильно», з трикратним зануренням. Спілкування зі сторонніми особами було вельми важке. Не рекомендувалося користуватися одним посудом із не членами громади, вимагалися очисні молитви»⁹⁴². Окремі старообрядці тримали «світський» посуд, призначений для гостей, які не були старообрядцями⁹⁴³. І навіть на початку третього тисячоліття цей звичай все ще побутує поміж окремих старообрядців – викидається посуд (чи переводиться в ранг «світського»), яким користувався інаквовіруючий.

Старообрядці також вважали, що посуд не має бути відкритий. Він закривався (необов'язково чим) і обов'язково з молитвою, щоб перекрити шлях нечистій силі до нього. У старообрядців нерідко можна було побачити накрите однією скіпкою відро води. Дотримання форми стосувалося і миття рук. Старообрядці вважали, що неприпустимо починати день не умившись ранком і приступати до їжі не помивши руки. Хоча ця вимога є природна, однак старообрядці могли замінювати її імітацією⁹⁴⁴.

Наскільки згадана специфіка побутової поведінки старообрядців збереглася в окреслений період? Щодо повоєнного періоду Ф. Гаркавенко писав: «Вони забороняють навіть голити бороду, носити одягу сучасного покрою, пити чай і каву... Вони уникають медичних щеплень, оголошуючи їх «знаком» антихриста... Фанатизм деяких із старообрядців доходить до того, що вони не їдять із посуду, до якого доторкалася людина іншої віри»⁹⁴⁵. Пізніше така поведінка ставала дедалі рідшою, особливо, що стосується зовнішнього вигляду й одяжі. Загалом, у досліджуваній період спостерігалось зменшення виконання побутових дій, зумовлених віровченням цієї конфесії.

Старообрядці, як прихильники РПСЦ Білокриницької згоди, так і безпопівці, зміною в побуті певним чином показували занепад своєї віри. У звіті про роботу уповноваженого Ради в справах релігійних культур в УРСР за 1960 рік вказувалося, що серед старообрядців переважали люди похилого віку. Молодь не виявляла прихильності «до прадавнього благочестя», старини не дотримувалася⁹⁴⁶. У звіті про роботу уповноваженого РСРК в УРСР за 1961 рік повідомлялося те саме. Вказувалося, що «теперішні старообрядці – не ті, що були колись». Вимоги «давнього благочестя» виконувалися здебільшого людьми похилого віку, які належали до РПСЦ (Білокриницької згоди). Молодь із старообрядницьких сімей

під впливом радянської дійсності, атеїстичної пропаганди не висловлювала прихильності до старини – палила, голилася (що суперечило старообрядницьким традиціям – П. Б.), не цуралася світських спокус, читала світську літературу, газети, слухала радіо, відвідувала кіно і театр. Люди похилого віку із цим примирилися, однак вимагали виконувати церковні обряди хрещення, вінчання, похорон⁹⁴⁷. Чинovníки РСРК в цьому випадку не перебільшували, а лише зафіксували реальні факти.

На початок 1970-х років у більшості старообрядницьких громад такі обмеження як носіння сучасної одєжі, гоління бороди, використання раніше заборонених продуктів тощо вже виглядали застарілою традицією, знятою давно офіційно чи з мовчазної згоди⁹⁴⁸. Однак ще навіть у другій половині 1970-х років багато старообрядців намагалися самоізолюватися від навколишнього середовища та впливу зовнішнього світу, вели замкнутий спосіб життя, про що повідомляли документи Ради в справах релігій в УРСР⁹⁴⁹.

Низка специфічних побутових елементів, деякі з яких пов'язані з ізоляцією від суспільства, продовжувала побутувати в середовищі істинно-православних християн, особливо у повоєнний період. Для багатьох із них вживання м'ясної їжі, бакалійних продуктів, носіння фабричної одєжі асоціювалося з антихристом⁹⁵⁰. Частина їх відмовлялися від новорічних колядок, народних масничних гулянь. Чимало істинно-православних християн, які мали худобу, продовжували здійснювати замовляння проти «поганого ока», обкурювали тварин ладаном, хоча ефективнішим засобом лікування вважали окроплення «святою» водою і молитву⁹⁵¹. Вони вважали, що нечиста сила говорить по радіо, біжить проводами, горить в електричних лампочках, бореться з Богом за допомогою космічних супутників. У своїх будинках на дверях, вікнах малювали крейдою хрести і тексти молитов. Перед вечерею вони хрестили вікна, двері і все навколо себе, щоб перешкодити нечистій силі проникнути в їхні домівки. Деякі віруючі (найбільш фанатичні) після відвідувань невіруючими їхнього житла виносили із хати сміття, мили лавки і все в хаті кропили «святою» водою⁹⁵². Хоча, звичайно, така поведінка була характерна далеко не для всіх істинно-православних християн.

Внутрішня обстановка життя істинно-православних часто була доволі аскетичною: кілька предметів ужитку (стіл, лавка, табурет); одєжа була поношена і виляняла, часто виготовлялася з домотканої тканини. Їх побут відповідав (як зазначали їх критики, не завжди об'єктивно – П. Б.) їхній зовнішності «фанатично-похмурих, які дивилися спідлоба і цідили слова»⁹⁵³. Через відособленість, неприйняття антирелігійної пропаганди, намагання триматися за старі релігійно-побутові уявлення, секуляризаційні процеси серед них відбувалися набагато повільнішими темпами, ніж серед віруючих, що належали до РПЦ або інших конфесій.

У 1970–80-х роках істинно-православні християни переважно відмовилися від заборон у їжі. Купляли різні товари та продукти в магазинах, що в 1950-х роках було радше винятком⁹⁵⁴. Чимало послідовників ППХ працювали в колгоспах і на державних підприємствах. Переставало вважатися гріхом користування громадським транспортом, звернення до лікаря, контакти з невіруючими⁹⁵⁵. Згідно зі спостереженнями вчителя С. Самсоненка на Полтавщині: «...Почали віддавати дітей в школу... Раніше члени ППХ не визнавали радянських грошей, боялись гріха, не користувалися автотранспортом, жили натуральним господарством. Тепер вже їздять автобусами, мають власні мопеди, мотоцикли, купують продукти і промислові вироби в магазинах... Раніше сектанти вважали за великий гріх написати заяву в радянську установу, а тепер – один з найбільших їхніх активістів... зрозумів, що наближається старість, а пенсії немає, бо ніде не працював, коли був молодий. – Кому можна подати заяву про призначення пенсії? – запитав він нас»⁹⁵⁶. Отже, соціально-побутова сфера навіть віруючих, що належали до релігійних течій, які певний час дотримувалися жорсткої самоізоляції, зазнавала вагомих змін.

Загалом, члени більшості конфесій не відрізнялися одягом, вживанням їжі, обстановкою осель. Члени невеликих протестантських громад закритого типу стосовно побуту часто наголошували: «Ми як всі».

Одними із суспільних цінностей були охорона здоров'я, заняття фізкультурою. Однак ставлення релігійних організацій, а відтак і віруючих до занять фізкультурою і спортом було неоднозначним. РПЦ до таких занять здебільшого ставилася нейтрально. Такі погляди були притаманні і більшості пересічних православних віруючих. На противагу їй, РКЦ на Заході проводила активну роботу зі створення різного роду релігійних спортивних клубів і спортивних організацій тощо. Приміром, 1947 року у ФРН були відновлені «Дойчен Югендкрафт», розпущені раніше Гітлером, які до 1958 року налічували 400 тис. осіб. У США діяли Об'єднана рада католицької молоді, Національна федерація студентів-католиків, які займалися питаннями фізичного виховання. В Італії був створений Католицький союз спортсменів. Діяла світова Міжнародна спортивна федерація католицького навчання⁹⁵⁷ та інші. У СРСР через обмеженість дій релігійних організацій такі заходи не проводилися, однак заняття фізкультурою і спортом загалом сприймалися позитивно католицьким духовенством. У Західній Україні ще в довоєнний період за сприяння багатьох представників греко-католицького духовенства функціонували різного роду спортивні молодіжні організації.

Пропаганда спорту спостерігалася і з боку деяких пасторів реформатської церкви на Закарпатті, хоча для кальвінізму, на відміну від лютеранства та англіканства, з часу його виникнення було характерне переважно

негативне ставлення до занять спортом. Зокрема, пастор Балог із с. Гараздівки входив у сільську футбольну команду, пізніше, вже у віці, став футбольним суддею. Він часто відвідував клуб, бібліотеку (був одним із активних читачів), брав участь у сільських змаганнях із шахів⁹⁵⁸.

Велику увагу охороні здоров'я приділяли адвентисти сьомого дня. Однією із норм їхньої релігійної поведінки було виконання рекомендації так званої санітарної реформи, яка передбачала обмеження деяких видів продуктів та установлювала певний порядок поведінки віруючих. Адвентисти сьомого дня заявляють, що її метою було збереження здоров'я віруючих⁹⁵⁹. Н. Жукалюк (один із керівників адвентистів сьомого дня) та В. Любашенко пишуть: «Церква Адвентистів сьомого дня вважає здоров'я однією із важливих цінностей людського буття»⁹⁶⁰. Адвентисти сьомого дня також позитивно ставилися до фізкультури і спорту. Вони визнавали, що «фізкультура і спорт відіграють суттєву роль в підтриманні здоров'я як окремої особистості, так і народу загалом. Адвентисти були противниками лише тих видів спорту, які були пов'язані з ризиком для здоров'я і формували жорстокість»⁹⁶¹. Слід відзначити, що санітарна реформа, попри низку цінних вказівок, не завжди співпадала з медично-профілактичними рекомендаціями і деякі її приписи щодо невживання окремих продуктів мали сумнівний оздоровчий ефект.

Отже, розгляд поданих вище проблем свідчить, що одним із потужних чинників впливу на суспільну свідомість та поведінку віруючих була належність тих або інших осіб до релігійних течій відкритого типу – церков, деномінацій чи релігійних об'єднань закритого типу, які більшість радянських дослідників називали сектами. Проте багато з останніх течій проходили складний процес у напрямку від секти до деномінації. Іншими важливими чинниками впливу на соціальне життя були ступінь релігійності й власні погляди людей, освітній рівень, психічна структура людини тощо. Вплив цих факторів визначав ставлення віруючих до праці, їхню соціальну активність.

Упродовж досліджуваного періоду через секуляризаційні процеси чимало віруючих певною мірою змінили ставлення до праці, суспільного оточення, сім'ї та побуту. Для них праця дедалі рідше була дією, спрямованою на служіння Богу, засобом досягнення спасіння і вони дедалі частіше трактували її винятково як засіб для задоволення матеріально-фінансових потреб. У царині соціальних контактів спостерігалися тенденції до зменшення самоізоляції з боку членів релігійних громад закритого типу. Поступово зникали й побутові відмінності між віруючими, що належали до різних конфесій, а також між ними та невіруючими.

§ 2. Сприйняття світських культурних цінностей

Залежно від членства в тому чи іншому релігійному об'єднанні, освіти віруючі також по-різному сприймали світську культуру. Проте в досліджуваний період, на наш погляд, найвпливовішим фактором була конфесійна приналежність. І річ тут була не в самому віровченні (адже більшість конфесій належали до християнства), а в суспільній доктрині релігійного об'єднання. Релігійні організації відкритого типу (РПЦ, РКЦ та інші), як правило, декларували переважно позитивне ставлення до світської культури, тоді як релігійні об'єднання закритого типу (п'ятидесятники, свідки Єгови та інші) – часто негативне. Впродовж 1940–80-х років ці відмінності поступово зникали.

Парафіяни РПЦ не заперечували проти читання художньої та науково-популярної літератури, періодики, перегляду телепередач, відвідування театрів і кіно. Лише одиниці серед фанатично налаштованих осіб вважали ці культурні дії гріхом. У монографії «Современное религиозное сознание» зазначалося: «... У середовищі православних віруючих, особливо молодих і навіть середнього віку, рідко можна зустріти людину, яка уникала відвідування концертів, перегляду кінофільмів чи читання художньої літератури. Навпаки, багато з них поєднують виконання обрядів і дотримання інших релігійних приписів із більш чи менш частим відвідуванням кіно і концертів, слуханням радіо тощо»⁹⁶². Під час опитування православних віруючих у 1960-х роках було виявлено, що більшість із них позитивно ставиться і до досягнень науки⁹⁶³. Від багатьох віруючих нерідко можна було почути: «Бог дає людям великий розум, а тому вони й творять такі чудеса»⁹⁶⁴, «Людина робить відкриття, але тільки тому, що бог вкладає в її голову знання, а в руки – вміння»⁹⁶⁵ і тому подібне. Хоча можна було почути й полярні висловлювання.

З-поміж тих, хто відкидав низку надбань світської культури, у середовищі РПЦ слід назвати осташів (рух у православ'ї на Буковині й Румунії). Зокрема, вони відмовлялися від переглядів кінофільмів, читання художньої літератури. Хоча їх кількість була доволі малою (на початок 1970-х років у Чернівецькій області їх налічувалося близько 600 осіб), однак вплив в окремих населених пунктах регіону вони мали вагомий, позаяк вирізнялися своєю моральністю, побожністю, відмовою від вживання алкогольних напоїв, тютюнових виробів, і часто займали керівні посади в парафіяльних органах⁹⁶⁶.

Загалом же РПЦ не була противником світської культури, крім тих аспектів останньої, що були несприятливими для релігійного життя. Багато художніх творів мистецтва, літератури були створені глибоко віруючими людьми. Можна стверджувати, що духовенство РПЦ переважно

позитивно оцінювало досягнення світської культури і ніколи не заперечувало повноцінного суспільно-культурного життя, якщо воно не розходилося з релігійними нормами. Для прикладу, в «Журнале Московской патриархии» писалося: «Нехай ніхто не думає, що йти за Христом – це означає завдавати якоїсь шкоди своїм справам земним: домашнім чи службовим, робочим!»⁹⁶⁷ Церква «виражає радість, що життя людей завдяки великим науковим і технічним відкриттям стало багатшим і повнішим»⁹⁶⁸. Православне духовенство загалом не бачило якогось ворога релігії і в науці. Більшість богословів вважали, що суперечності мають тимчасовий характер, позаяк «із багатьма новими відкриттями науки можуть ці розбіжності стиратися»⁹⁶⁹. Те, що наука суперечила низкою аксіом релігійному віровченню, богослови відносили до обмеженості людського розуму⁹⁷⁰.

Слід зазначити, що православне духовенство, як в Україні, так і в СРСР загалом, у своєму ставленні до світської культури було консервативнішим у своєму побуті, дозвіллі, ніж православні священики із деяких західних країн. Скажімо, делегація православного духовенства із США (травень 1965 р.) віддала перевагу відвідуванню театрів перед храмами, задля чого довелося змінювати програму їх перебування⁹⁷¹. Отже бачимо, що якщо і проявлявся з боку православного духовенства певний консерватизм щодо світської культури, то він був зумовлений не так церковним віровченням, як тим, що духовенство в умовах радянської системи зберігало традиції більш ранньої епохи.

Порівняно з вірними РПЦ щодо ставлення до світської культури істинно-православні християни (переважно представники неосвіченого селянства), які ще донедавна були її парафіянами, часто займали полярну позицію. Вони нерідко заявляли, що світська культура – це сатанинські вигадки. Науково-технічний прогрес, перетворення в культурному житті зачіпали прибічників ІПХ менше, ніж представників інших конфесій⁹⁷². Проте уже в 1970-х роках більшість сімей ІПХ мали радіо, передплачували періодику⁹⁷³. Прибічники ІПЦ порівняно з ІПХ були менш консервативні у цьому відношенні (в їхньому середовищі в довоєнний період була доволі велика частка високоосвічених осіб, в т.ч. представників культурної еліти Росії, аж поки репресії міжвоєнного періоду не змінили соціально-демографічний склад цієї течії на користь малоосвічених верств населення), хоча їхня позиція в цій царині була негативніша, ніж прибічників РПЦ. Проте погляди вірних ІПЦ упродовж досліджуваного періоду теж зазнавали корекції. Тобто, спостерігається цікава ситуація: навіть віруючі, що належали до течій, які пропагували консерватизм щодо світської культури, впродовж впливу двох-трьох десятиліть радянської системи переглядали свої погляди.

Певну еволюцію в цей час у ставленні до світської культури пройшли старообрядці. Ось яку характеристику старообрядцям повоєнного періоду

давав Ф. Гаркавенко: «... Керівники старообрядницьких сект забороняють своїй пастві ходити в театри, вчитися грамоті, читати газети і книги, дивитися кінофільми... Старообрядці неохоче посилають своїх дітей до шкіл»⁹⁷⁴. Зрозуміло, що автор перебільшував негативне ставлення старообрядців до світської культури, адже ще до революції багато старообрядців виступали в ролі меценатів культури, були високоосвіченими людьми. Проте з боку багатьох пересічних старообрядців у повоєнний період насторожене, а інколи й негативне ставлення до світської культури неодноразово проявлялося. Пізніше, у 1960–80-х роках, пересічні старообрядці у ставленні до світських культурних цінностей дедалі більше зближувалися з вірними РПЦ та невірними.

Позитивно до збагачення надбаннями світової світської культури, крім тих, що заперечували християнську віру, ставилися католики. На Другому Ватиканському соборі зазначалося: «Підняти людську особистість як того хоче Собор, значить виявити особливу увагу до того неповторного і необхідного вираження особистості, яким є культура»; «Між звісткою про спасіння і людською культурою існують численні зв'язки»⁹⁷⁵. Для католицизму був характерний тісний зв'язок із культурними надбаннями людства впродовж усього історичного періоду. Культура довгий час сприяла релігійному вихованню населення. Доволі тривала традиція гармонійного співіснування та взаємовпливів релігії та культури сприяла тому, що католики часто сприймали культуру як щось позитивне, навіть не роздумуючи над цим. Для греко-католиків це доповнювалося тим, що в національно-культурному відродженні XIX—XX ст. у Західній Україні активну роль відігравало духовенство.

Доволі лояльно ставилася Римо-католицька церква до науки. Католицький теолог Вальтер фон Ловенич писав: «Хоча сучасний католицизм і визнає загалом наукове пізнання істини, але визнає їх лише тією мірою, наскільки вони не вступають у протиріччя з церковною догмою»⁹⁷⁶. Папа Римський Іоан XXIII зазначав: «Церква не залишалася байдужою до чудесного прогресу відкриттів людського генія і не відстала в справедливій оцінці їх»⁹⁷⁷. Загалом можна стверджувати, що РКЦ та РПЦ займали позитивну позицію щодо науки і пов'язаного з нею науково-технічного прогресу до тих пір, поки вони не зачіпали релігійного віровчення і не відвертали людину від Бога.

Інтерес до надбань масової культури виявляли реформати. Із 200 опитаних осіб (1971 рік) лише 7 (3,6 %) взагалі не цікавилися газетами і журналами, а 105 (54,5 %) читали їх інколи⁹⁷⁸. Віровчення реформатів не стримувало зацікавленість віруючих культурними надбаннями. Загалом потяг вірян до них зумовлювався не вірою, а культурно-інтелектуальними потребами.

Складніша ситуація була в середовищі євангельських християн-баптистів, в якому спостерігалось негативне ставлення до низки сфер світської культури. В одному з опублікованих духовних баптистських віршів звучало:

«Невеждами нас считают,
В познаньях с большим изъясном—,
Что Библию мы читаем,
Оставив пылится романы.
...Нас называют бедными,
Но мы этой бедности рады»⁹⁷⁹.

Особливо поширена опозиція щодо світської культури була сильна в нелегальних громадах. Колишня баптистка-ініціативниця П. Прокопчук згадувала: «Нам... заборонялося ходити до клубу, читати художню літературу, оскільки все це, як навчав нас пресвітер, – гріховне. Прожила я майже 20 років, а ні разу не була в кіно»⁹⁸⁰.

Керівник однієї з кримських громад баптистів-ініціативників В. Дубовик у своїй проповіді зазначав: «Молодим християнам не варто брати участь у виробничих зібраннях, вступати в комсомол, ходити в кіно, читати художню літературу, слухати телепередачі, дивитися телевізор»⁹⁸¹. Коли один із його підопічних Андрій С. (м. Белогорськ) запитав його: «Чому не можна ходити в кіно? Адже є фільми гарні, що не торкаються віри?», то Дубовик відповів: «Якщо полізеш в шахту в білій сорочці, то обов'язково її вимажеш. Якщо віруючий піде в кіно, то після цього буде думати не про бога, а про зміст фільму»⁹⁸².

Слід зауважити, що не всі віруючі, що належали до течій, яким була притаманна негативна ідеологія щодо телебачення, кіно, театрів, художніх книг, дотримувалися таких поглядів. Скажімо, колишній пресвітер А. Корко-сенко згадував, що він намагався довести членам громади, що дивитися телепередачі і фільми, слухати радіо не є гріхом. Він їм говорив: «Сам візьму своїх дітей і відведу в кіно»⁹⁸³. Така поведінка була характерна здебільшого для членів легальних громад.

Однією з культурних девіацій можна вважати відмову членів баптистських та низки інших протестантських громад закритого типу від телебачення. За придбання телевізора членам громади загрожувало відлучення від церкви. Переважно така ситуація спостерігалася в нелегальних релігійних громадах, хоча часті випадки траплялися і в легальних. Один із прикладів негативних поглядів баптистів на телебачення наводиться в книзі пастора Г. Гартфельда. Він писав, що одного разу (початок 1980-х років) шістнадцятирічний син одного пастора притягнув зі звалища старий телевізор і відремонтував його разом зі своїм братом. Радощам дітей не було меж. Вони запросили на перегляд телебачення і друзів. Один з них

похвалився своїй бабусі. Вона жахнулася цієї новини і побігла до дому диякона: «Наш пастор відцурався від віри! Він перетворився на язичника! – обурювалася вона. – Син диявола! Я завжди мала підозру! Він мусить покаятись!» Диякон, який шанував пастора, був приголомшений, він думав, що відлучення пастора від церкви буде втратою для них. Однак пастора попередили і він обдумав текст виступу-захисту. «Я добре пам'ятаю, – зазначав він, – як наприкінці 50-х років з нашої церкви було виключено тих, хто придбав собі радіо. Радіо – непоганий передавач інформації, чи не так? Та до цього переконання ми дійшли лише в 60-х роках. Коли це розуміння дістало достатню підтримку серед братів та сестер, радіо в домі вже перестало бути причиною відлучення від церкви... Невже слід чекати завтрашнього дня, коли телебачення також буде реабілітовано? На Заході існують християнські телепередачі і це може статись і в нас, якщо Бог подарує нам таку можливість. І що ж тоді?...»⁹⁸⁴.

Слід відзначити, що попри значний вплив пастора, група консерваторів продовжувала залишатися сильною. І коли донька цього пастора хотіла прийняти водне хрещення, більшістю голосів їй було відмовлено. Пізніше поширилися чутки, що деякі молоді люди бачили, як вона сиділа перед телевізором у будинку своєї тітки, де вона інколи наглядала за дітьми. Тому, очевидно, що вона його не раз дивилася. І лише після того як донька пастора покалася, її допустили до хрещення⁹⁸⁵. Проте в дівчини після того випадку щось зламалося. Вона стала мовчазною, обличчя виражало смуток і вона весь час худла. Лікарі поставили діагноз – цукровий діабет. Пастор-батько не сумнівався, що причиною цього послужив психічний тиск та безпідставні звинувачення в громаді, хвилювання із приводу хрещення⁹⁸⁶. Як бачимо, несприйняття окремими віруючими технічних новинок навіть мало трагічний відбиток на долі окремих людей.

Упродовж 1940–80-х років у ставленні євангельських християн-баптистів до тих сфер світської культури, які вони раніше заперечували, відбувалися деякі зміни. Релігієзнавець П. Яшин відзначав, що кількість віруючих, які читали книги (і навіть мали свої бібліотеки), слухали радіо та дивилися телебачення, зростала, хоч і повільно⁹⁸⁷. Керівництво Союзу ЄХБ під тиском влади націлювало віруючих на вихід з культурної ізоляції. Уже в інформаційному звіті про роботу уповноваженого Ради в справах релігійних культів в УРСР за перший квартал 1953 року вказувалося, що якщо раніше членам громади ЄХБ вважалося неможливим передплачувати і читати періодики, відвідувати бібліотеку, кіно, то нині представники духовного центру ЄХБ в Україні переглянули ці питання⁹⁸⁸. Старший пресвітер ЄХБ у Київській області (одночасно керуючий справами старшого пресвітера в УРСР) Міцкевич, у річному звіті своєму духовному центру за 1952 рік писав, що з керівництвом громад велася виховна робота, аби

віруючі не замикались у вузьких межах винятково духовного життя, і брали участь в радянських заходах, були розвиненими висококультурними людьми, читали періодику, книги тощо⁹⁸⁹. «Інструктивний лист старшим пресвітерам ВР ЄХБ», затверджений на пленумі ВР ЄХБ наприкінці 1959 року під тиском влади, та публікації в релігійній періодиці закликали євангельських християн-баптистів «позбуватися вузьких поглядів на мистецтво, літературу, радіо, кіно, телебачення тощо»⁹⁹⁰. У «Братском вестнике» (1979. – № 2) писалося: «Служитель має читати газети, журнали, щоб не відставати від часу і бути добре обізнаним у різних сторонах життя. Він має бути в курсі найновіших подій та інтересів оточуючого суспільства, сприймаючи все в світлі божественних істин»⁹⁹¹.

Проводирі Союзу ЄХБ розуміли, що чимало творів художньої літератури не лише не будуть негативно впливати на релігійність, а певним чином стимулюватимуть її. Тому вони намагалися подолати тенденції щодо несприйняття нецерковної літератури з боку пересічних віруючих. У «Братском вестнике» за 1970 рік писалося: «Ми захоплюємося письменниками нашої країни і нам, як віруючим, особливо дорогі і близькі такі письменники як Л. Толстой, Ф. Достоєвський, М. Лесков та інші письменники – носії релігійних ідей»⁹⁹². Отже, керівництво ЄХБ переоцінювало низку складових світської культури, що не суперечили церковному віровченню, і дедалі частіше проголошувало їх необхідними для повноцінного розвитку віруючого.

Загалом у середовищі легальних релігійних організацій закритого типу, зокрема євангельських християн-баптистів, у ставленні до науки, культури спостерігалася роздвоєність. На офіційному рівні (зокрема через журнал «Братский вестник») віруючі закликалися до засвоєння досягнень науки, підвищення освітнього рівня. Протилежне спостерігалася на рівні масової свідомості, де світська культура часто виступала антиподом віри, символом безбожного світу. Тому ще довго багато пересічних віруючих опозиціонували себе стосовно неї.

Проте, навіть тоді, коли суспільно-культурна ізоляція, здавалося, вже подолана, і світська культура широко входила в життя віруючих, багато з них не надавали їм значення. Релігієзнавець Л. Митрохін наводить цікаву розмову з молодою баптисткою, в кімнаті якої було багато книг: «Я запитав: «А хто ваш улюблений письменник?». Відповідь прозвучала миттєво: «Важко сказати. Я ж все Біблію читаю, інше мене не притягує»⁹⁹³. У цьому випадку ми бачимо, що хоча віруюча і не ставилася до художньої літератури як до чогось антицерковного, проте вона надавала беззаперечну перевагу Біблії.

Цікаву порівняльну статистику православних і євангельських християн-баптистів щодо задоволення духовних запитів у нерелігійній сфері у 1960-х

роках зробили білоруські дослідники. Певним чином її можна екстраполювати й на віруючих УРСР. Наприклад, серед православних, із групи найбільш глибоко віруючих, 73,7% слухали радіо, 24% дивилися телебачення, 19,4% читали газети та журнали. Із-поміж євангельських християн-баптистів, навіть не виділяючи групи за ступенем релігійності, лише 19,3% віруючих дивилися телепередачі, 15,1% читали художню літературу та журнали, 9,4% відвідували кіно, театри, концерти⁹⁹⁴. Як бачимо з наведеної інформації, євангельські християни-баптисти значно поступалися щодо задоволення культурних потреб православним. Однак упродовж 1970–80-х років спостерігалася тенденція до вирівнювання показників. До того ж наведені дані не завжди можна співвідносити з різними часовими відрізками. У 1970–80-х роках кількість тих, хто дивився передачі, зростає як поміж євангельських християн-баптистів, так і серед православних не так за рахунок зміни у ставленні до телебачення, як за рахунок розширення телемережі – у 1960-х роках телебачення не було навіть у багатьох невіруючих.

Відмова багатьох членів релігійних організацій закритого типу від багатьох здобутків світської культури була значною мірою зумовлена і тим, що в умовах боротьби з релігією ця культура була орієнтована на викорінення релігійної віри. «У результаті, – як пише Л. Митрохін, – щирі християни, а ми є вправі зараховувати до них і більшість баптистів, ставали вигнанцями в суспільстві, заганялися в особливі духовні “зони”. І тому вони, зазвичай безповоротно, йшли з цього світу, від досягнень високої культури, від дійсного багатства, накопиченого віковою людською думкою. І це безперечна трагедія і суспільства й конкретних людей»⁹⁹⁵. Ці слова можна з таким самим успіхом застосувати й до істинно-православних християн, адвентистів сьомого дня, п’ятидесятників, свідків Єгови та інших. Вони були жертвами безбожного світу, світу, що поборював Бога, який для багатьох з них стояв на першому місці в їхньому житті.

Чимало віруючих, що належали до багатьох нелегальних груп, також не були загалом супротивниками світської культури, а лише тієї, що суперечила їх релігійним принципам або негативно впливала на них. Те, що чимало прибічників протестантських «сектантських» організацій ігнорували саме атеїстичну культуру, а не культуру загалом, підтверджують і бесіди з віруючими. Коли віруючому п’ятидесятникові було поставлено питання: «Чому закордоном ваші одновірці ходять в кіно, театри, на спортивні видовища, активно використовують найновіші засоби масової інформації, а ви їх ігноруйте?» була отримана відповідь: «Закордоном передачі не ті»⁹⁹⁶. Один із баптистів-ініціативників І. Здоров заявив лектору-атеїсту: «Ви говорите, що ми проти культури, а ми не проти. Ми створили оркестри, хори, граємо і співаємо, залучаємо дітей і молодь до мистецтва»⁹⁹⁷. Схожі настрої стосуються й інших суспільних реалій.

Радянська дійсність внесла корективи на користь реверансів баптистського керівництва і в бік науки. Зокрема, «Братский вестник» у низці статей (1960. – № 1. – С. 54–55; 1952. – № 6. – С. 7 та ін.) закликав до освоєння досягнень науки і техніки. Однак на рівні буденної свідомості багатьох євангельських християн-баптистів наука нерідко виступала антиподом віри, символом ворожого безбожного світу. Особливо таке світовідчуття відображено в рукописній літературі. Улюбленою темою тут є викриття науки як свідоцтва бездуховності, людської сліпоті, причини людських бід⁹⁹⁸. Присвячувалися бездуховності світу, в якому панує наука, і баптистські художні твори:

«Да наш век просвещен, не нуждается он
В благодатной любви всепрощенья...
Но лишь жаждут одно – веселись, пей вино
И купайся в аду наслажденья»⁹⁹⁹.

Проте слід відзначити, що таке сприйняття наукових і технічних відкриттів не було властивим всім віруючим, членам релігійних організацій закритого типу. Багато їх вважали досягнення науки одкровенням Бога людям. Були такі, які заявляли, що наукові відкриття – «справа не людського розуму, а одкровення мудрості господньої»¹⁰⁰⁰. І такі погляди не були поодинокі, хоча, звичайно, вони й не були панівними.

Насторожене ставлення до світської культури та науки загалом було поширеним поміж усіх вікових категорій віруючих, а не лише серед старшого покоління. Радянський дослідник І. Акінчіц зазначав, що багатьом молодим «сектантам» була притаманна пасивність, небажання пізнавати нове. Для них основним джерелом знань служила Біблія. Він наголошував, що «сектантська» молодь за характером релігійності багато в чому відрізняється від православної і католицької релігійної молоді¹⁰⁰¹. Останнє полягало в тому, що молоді, що належала до релігійних організацій закритого типу, загалом були притаманні вищий рівень релігійності й замкненість у межах релігійної організації.

Упродовж 1940–80-х років процеси наближення до світської культури спостерігалися у середовищі адвентистів сьомого дня. Радянський дослідник адвентизму А. Белов відзначав, що інколи в радянській літературі безапеляційно стверджувалося, що в «секті адвентистів сьомого дня існує найсуворіша заборона читати газети, слухати радіо тощо. Схожі твердження не мають основи». І далі автор зазначав, що офіційних заборон немає і тому деякі віруючі не відмовляються від «спілкування із світом». Хоча тут же він вказував, що деякі віруючі намагаються здійснити протилежне і керівники громад не намагаються напоумити їх, а навпаки сприяють цій відмові¹⁰⁰². Останню позицію виражали такими висловлюваннями: «Ми

нічого не маємо робити, ні слухати, ні дивитися, ні читати і не говорити ні за яких обставин того, що було заборонено божественним правилом»¹⁰⁰³.

Адвентисти сьомого дня, на відміну від більшості віруючих, що належали до інших невеликих християнських течій, не відкидали віру в прогрес. Дослідження кафедри історії та теорії атеїзму Київського державного університету ім. Т. Г. Шевченка показали, що серед них на початок 1960-х років було більше віруючих, які вважали, що науково-технічний прогрес корисний та необхідний, ніж серед баптистів та свідків Єгови¹⁰⁰⁴. Адвентистські богослови стверджували, що сенс появи телебачення та радіо полягає в тому, що вони покликані сприяти євангелізації людства¹⁰⁰⁵. Сприйняття вірянами цієї течії досягнень науки і техніки переважно було позначене релігійним світоглядом.

Ще більше заборон, ніж у легальних громадах ЄХБ та АСД, існувало в нелегальних п'ятидесятницьких громадах. Членам їхніх громад тривалий час заборонялося відвідувати кіно, театр, займатися фізкультурою та спортом, читати художню літературу, слухати нерелігійну музику, співати нерелігійні пісні, брати участь у громадському житті¹⁰⁰⁶. Проте процеси секуляризації зачепили і культурні аспекти їхнього життя. П'ятидесятники дедалі частіше проявляли інтерес до нерелігійної літератури, перегляду телепередач тощо. На питання «Яким програмам радіо і телебачення віддаєте перевагу?» (соціологічні дослідження Інституту суспільних наук АН УРСР, 1970-і – початок 1980-х років) із 477 осіб 35% віруючих відповіли: на суспільно-політичні теми, 10% – про міжнародні події, 6% – на природничо-наукові теми, 9% – на атеїстичні теми¹⁰⁰⁷. На питання «Яка література є у Вашому домі?» 16% з 357 відповіли: загальнополітична, 14% – історична, 7% – природничо-наукова, 6% – наукова, 10% – художня¹⁰⁰⁸. 3% із 430 опитаних на питання «Чи читали Ви літературу на атеїстичну тему?» відповіли: «Систематично», 12% – «Інколи», 15% – «Хотів би та не знаю де її придбати»¹⁰⁰⁹.

Низка заборон щодо світської культури побутувала і в середовищі свідків Єгови. Г. Саварин (жителька м. Самбора), що була членом громади ЄХБ, зазначала: «За вченням єговістів членам секти не можна гарно одягатися, відвідувати кіно, слухати радіо, читати газети, перелюбствувати, бо це робить затримку до “царства божого”»¹⁰¹⁰. Однак жорстка культурна ізоляція більшості свідків Єгови спостерігалася переважно в першій половині досліджуваного періоду – повоєнні роки.

До того ж не слід перебільшувати роль формальних заборон у релігійних громадах закритого типу. Відомий радянський дослідник сектантства О. Клібанов зазначав: «У релігійному сектантстві ставлення віруючих до дійсності регулюється, як правило, не формальними заборонами, а системами духовних цінностей, що прийняті віруючими»¹⁰¹¹. На наш

погляд, роль духовних цінностей як «фільтрувального» засобу щодо ставлення вірян до оточуючого світу хоча і була вагомою, однак О. Клібанов дещо перебільшив її, проте не можна і погодитись із тими дослідниками, які формальним заборонам відводили виняткове місце.

Упродовж 1940–1980-х років погляди свідків Єгови на радіо та телебачення зазнали деяких змін. Опитування, проведене в другій половині 1970-х років, показало, що 27,1% віруючих дивилися телевізійні фільми, 8,15% цікавилися розважальними передачами, 5,9% переглядали атеїстичні передачі. 35,3% свідків Єгови не бажали дати відповідь на це питання і лише 14,9% заявили, що вони не дивляться телевізійні передачі¹⁰¹². Український релігієзнавець П. Яроцький у своїй монографії (1981) зазначав, що характерною рисою еволюції буденної релігійної свідомості свідків Єгови є дедалі зростаючий інтерес до перегляду телефільмів (особливо багатосерійних), музично-пісенних, розважальних передач¹⁰¹³.

Негативнішу позицію займали свідки Єгови щодо кінотеатрів та театрів. На питання «Як часто ви відвідуєте кінотеатр, клуб, інші культурно-освітні установи?» 63,6% віруючих заявили, що вони не відвідують ці установи через релігійні переконання, 17,3% – через те, щоб не дізнались одновірці¹⁰¹⁴.

433 свідки Єгови (14,1% від загальної кількості опитаних) передплачували журнали «Наука і релігія», «Людина і світ» (цей журнал безкоштовно отримували багато пенсіонерів в УРСР – П. Б.), 1473 (48,1%) – центральні республіканські та обласні газети (деякі газети, зокрема «Патріот Батьківщини», пенсіонери отримували безкоштовно – П. Б.). Із 3067 опитаних 614 передплачували журнали «За рубезом», «Вокруг света». Виявляли свідки Єгови інтерес до гумористичних журналів «Крокодил», «Перець», жіночих суспільно-політичних журналів «Работница», «Крестьянка», «Радянська жінка», науково-популярних журналів «Наука и жизнь», «Знание – сила», «Техника молодежи», «Здоровье»¹⁰¹⁵. Слід відзначити, що певну популяризацію наукових знань, які не суперечили вченню свідків Єгови, здійснювали і їхні видання.

Інформацію про культурну активність свідків Єгови підтверджували й працівники Ради в справах релігій. Старший інспектор Ради В. Сапіга у доповідній записці про результати відрядження у Львівську область від 27 жовтня 1978 року писав, що багато свідків Єгови мають телевізори, радіоприймачі, передплачують періодику та читають художню і наукову літературу. У с. Бережниця Жидачівського району всі 15 свідків Єгови передплачували обласну та районну газети, 3 – журнал «Людина і світ», 2 – журнал «Наука и техника», 1 – журнал «За рулем», 5 – «Малютко» тощо. 6 свідків Єгови мали телевізори, 3 – транзисторні приймачі і всі – радіоточки¹⁰¹⁶.

Схожа ситуація у 1970-х роках спостерігалася у селах Добринівці (28 осіб) і Боянчук (45 осіб) Заставнівського району Чернівецької області.

Там всі свідки Єгови мали радіоточки та передплатили обласну й районну газети. Із 28 свідків Єгови с. Добринівці 9 мали телевізори, 4 – баяни та інші музичні інструменти¹⁰¹⁷. Наявність значної кількості музичних інструментів у невеликої кількості людей, очевидно, була зумовлена їх використанням для музичного супроводу релігійних пісень.

Важливим для вивчення ставлення віруючих до світських культурних цінностей є порівняння поглядів членів різних релігійних об'єднань. Різницю у ставленні до науки й культури членів різних протестантських течій на середину 1960-х років, за соціологічними опитуваннями, відображено в таблиці 4.5¹⁰¹⁸.

Таблиця 4.5

Конфесії	Кількість опитаних	Ставляться позитивно		Ставляться негативно		Ставляться байдуже	
		до науки	до культури	до науки	до культури	до науки	до культури
Євангельські християни-баптисти	199	106	70	15	11	12	23
Свідки Єгови	174	64	39	26	50	21	34
П'ятидесятники	84	39	12	6	39	16	9
Адвентисти сьомого дня	11	9	2	–	1	1	1
Усього	468	218	123	47	101	50	67

Як бачимо з таблиці 4.5, на той період (середина 1960-х років) своє відверте негативне ставлення до світської культури висловили майже 29 % опитаних свідків Єгови та понад 45 % п'ятидесятників, хоча до науки вони були прихильнішими. Адвентисти сьомого дня, ставлячись насторожено до світської культури (хоча значно рідше виражаючи своє негативне ставлення до неї, порівняно із п'ятидесятниками та свідками Єгови), виявляли повагу до науки, вважаючи наукові досягнення божим даром. Найбільша частка осіб, що позитивно ставилися до світської культури, серед членів чотирьох конфесій припадала на євангельських християн-баптистів.

З-поміж інших невеликих релігійних об'єднань були молокани. Процеси їхнього наближення до світської культури припадають ще на ХІХ ст. У ХХ ст. вони лише поглиблюються. Багато віруючих молокан, переважно чоловіків, які активно відвідували релігійні зібрання, одночасно були активними читачами, слухали радіо і цікавилися питаннями міжнародної політики. Віруючі, що належали до дрібних релігійних груп, діяльність яких в досліджуваній період згасала – мальованці, підгорнівці тощо, переважно належали до малоосвіченої селянської верстви і багато надбань світської культури, окрім народної, їм були чужі не лише внаслідок їхньої

релігійної віри, а й через брак освіти. До народної культури чимало членів дрібних течій ставилися так само насторожено.

Однією з важливих сторін суспільної активності віруючих є їхнє ставлення до освіти. Як правило, православні, католики, реформати та іудеї щодо отримання освіти займали позитивну позицію. Їхні погляди не відрізнялися від більшості людей, тому ми не будемо їх розглядати окремо.

Схожі тенденції у досліджуваній період розвивалися у старообрядців. Рада в справах релігій в УРСР зазначала: «Починаючи з 60-х років спостерігається тенденція спаду релігійної активності старообрядницької церкви, віруючі виявляють пасивність й індиферентність в питаннях релігії. Важливою ознакою згасання старообрядництва є відхід молоді від церкви. Переважна частина дітей віруючих, в т.ч. священників, не підтримує традиції батьків. Вийшовши з-під їхнього впливу, вони поривають з релігією, влаштовують своє життя по-новому, продовжують навчання у вузах, беруть активну участь у виробничій діяльності, культурному і суспільно-політичному житті. Наприклад, у с. Біла Криниця Чернівецької області (місце зародження РПСЦ (Білокриницької згоди)) вищу освіту отримали 20 чоловік із сімей старообрядців, з-поміж них – два аспіранти Чернівецького держуніверситету»¹⁰¹⁹. Пов'язуючи неосвіченість з релігійністю, а освіченість – із згасанням релігійних традицій старообрядців, автор документу перебільшував їх зв'язок. Ще до Жовтневої революції в середовищі старообрядців було чимало високоосвічених осіб, хоча старообрядці насторожено ставилися до багатьох нових традицій. У досліджуваній період сильна консервативність у старообрядницькому середовищі, зокрема й щодо освіти, зберігалася переважно у віддалених районах Росії.

Важливим, на нашу думку, є порівняння старообрядців Росії й України. О. Катунський у своїй книзі (1972 р.) відзначав, що низка безпопівських старообрядницьких громад північної європейської частини СРСР, Уралу, Сибіру і Далекого Сходу вважала допустимим давати дітям лише початкову освіту. А щоб не вступати в конфлікт із радянськими органами, вони йшли на різного роду «викручування». Спостерігалися випадки, коли окремі батьки-старообрядці забороняли дітям займатися фізкультурою, малюванням, співами, які оголошувалися «диявольськими заняттями». З-поміж заборон були: участь у суспільному житті школи, вступ у піонери тощо¹⁰²⁰. Не кажучи вже про життя в скитах странників – в ізоляції від суспільства¹⁰²¹. Такі випадки в Україні були набагато рідші.

Прибічники ІПХ (які переважно були представниками малоосвічених верств) у повоєнний період займали щодо освіти негативнішу позицію. Багато з них вважали, що освіта буде сприяти відходу від Бога, позаяк вона отримується в радянських школах, що є розсадниками радянської «сатанинської ідеології». Істинно-православні християни часто не дозволяли

дітям відвідувати радянські школи, або дозволяли лише до 3–5 класів для отримання освітнього мінімуму, щоб читати релігійну літературу¹⁰²². Такі тенденції, як правило, були сильними упродовж повоєнного періоду. Проте спостерігалися випадки, коли прибічники ППХ забороняли своїм дітям відвідувати школи і в 1960-х роках¹⁰²³. Пізніше ми спостерігали значне їх послаблення. Уже в 1970-х роках діти істинно-православних християн здебільшого отримували середню освіту¹⁰²⁴. Отже, процеси «наближення до світу» відбувалися і в середовищі найбільш опозиційних щодо радянської влади течій.

Багато в чому подібні до ППХ у ставленні до радянської влади прибічники ППЦ, вони щодо навчання в радянських школах були менш опозиційними, ніж перші, хоча тут також спостерігалось несприйняття радянської системи освіти. Останнє диктувалося не страхом, що освіта негативно вплине на релігійність (у міжвоєнний період цей рух у православ'ї очолювали високоосвічені люди, серед його активних учасників був, зокрема, російський філософ О. Лосев), а антирадянською, антиатеїстичною позицією членів цієї течії. Хоча тут так само була своя специфіка. Після того як у міжвоєнний період було знищено більшість духовенства та активних членів руху, а багато людей під страхом репресій відійшли від участі в ньому, там стали переважати малоосвічені верстви, багато з яких були фанатично налаштованими особами. Вони сприяли тому, що в багатьох місцевостях він отримав сектантське забарвлення, і відтоді ППЦ важко вже називати рухом, а слід кваліфікувати як окрему течію. Уже в повоєнний період відмінності між ППЦ та ППХ поступово стиралися. Зміни, що відбулися в ППЦ, вплинули й на загальне ставлення членів течії до освітньо-культурної сфери.

Ситуацію, подібну до тієї, що існувала в середовищі істинно-православних християн упродовж другої половини 1940-х – початку 50-х років, уже в 1960-х роках ми спостерігаємо в середовищі релігійної течії покутників, яка виникла на базі греко-католицької релігійної традиції. Вони займали щодо державних радянських установ і закладів войовничу позицію, не визнаючи їхнього права нав'язувати покутникам свої цінності. Це виявилось, зокрема, і в тому, що вони не дозволяли своїм дітям відвідувати школу або радше переконували їх не ходити на уроки. Наприклад, у селищі Перегінське Рожнятівського району Івано-Франківської області, де членами течії покутників були 94 особи, до школи не ходили 13 школярів. Всього на Івано-Франківщині було виявлено 31 учня, що не відвідували школу через релігійні причини¹⁰²⁵. Такі самі випадки зафіксовано в с. Нижні Ворота (Закарпаття)¹⁰²⁶. Одна з жінок-покутниць в результаті залякування карою божою, тривалими постами та молитвами довела свою доньку до психічного і фізичного розладу. Дівчинці не дозволялося відвідувати

школу, мати переконувала її в тому, що школа є сатанинською, а вчителі безбожники, що Марія є грішницею і може звільнитися від кари божої за свої гріхи лише молитвами, постом і святою водою із Середнянської гори¹⁰²⁷. Загалом невідвідування шкіл дітьми покутників спостерігалося в різних західноукраїнських областях. Подолати ці негативи влада змогла лише за допомогою примусових дій.

Члени легальних протестантських організацій закритого типу, таких як баптистські й адвентистські, переважно не проявляли відкрито в ставленні до освіти негативну позицію. Лідери їхніх об'єднань ще упродовж 1940–50-х років навіть закликали до оволодіння знаннями. Проте на місцях ситуація була складнішою. Чимало пресвітерів пояснювали віруючим, що освіта, отримана в радянських школах, буде культивувати у дітей антирелігійний дух. Тому «освітня атмосфера» в громадах була досить важка, хоча діти, виховані в сім'ях членів таких об'єднань, переважно не зустрічали спротиву на шляху до освіти з боку батьків чи духовних наставників. Однак існували й негативні винятки в цьому відношенні. Приміром, 1960 року зафіксовані випадки, коли члени громад АСД не пускали своїх дітей до школи в с. Сутиски Тиврівського району, у с. Рахни Лісові Шпиківського району Вінницької області¹⁰²⁸. Проте отримання мінімального рівня освіти для того, щоб віруючі могли читати Біблію та іншу релігійну літературу, заохочувалося в усіх громадах. Віруючим отримати вищий, ніж середній, рівень освіти – у технікумах і вузах, особливо в педагогічних, – було надзвичайно важко. Цьому вже перешкоджала радянська система. Тому загальний освітній рівень членів цих громад, як правило, був низький.

Для прикладу, на початок 1964 р. загальноосвітній рівень членів адвентистських громад був такий: особи із вищою освітою складали 0,02%, з середньою – 1,9%, з освітою 7-9 класів – 14,6%, з освітою 1-6 класів – 63,1%, неписьменні – 20,2%¹⁰²⁹. У свою чергу невисока частка людей із вищою освітою, що також було зумовлено радянською політикою, дозволяла владі формувати через ЗМІ образ неосвічених, некультурних, фанатичних віруючих. Хоча тут слід відзначити, що членами релігійних громад були переважно особи, які належали до тих професійних та соціальних верств, яким здебільшого був властивий низький рівень освіти.

Траплялися випадки, коли члени громад АСД, в т.ч. і зареєстрованих (найбільше в Закарпатській області), не пускали своїх дітей до школи в суботу. Однак, внаслідок дій влади, діти членів зареєстрованих громад АСД на кінець 1970-х років переважно відвідували школу в цей день. Це менше стосується членів нелегальних адвентистських груп. Так, адвентисти-реформісти, зокрема, із с. Олександрівка Хустського району (34 чол.), у суботу продовжували не пускати своїх дітей до школи. До цих дій схилились і члени зареєстрованої там громади АСД¹⁰³⁰.

Негативну позицію щодо освіти в радянських школах упродовж 1940–50-х років займали члени нелегальних п'ятидесятницьких та єгови́стських громад. Будучи загнані в підпілля, переслідувані за свою релігійну діяльність, вони свою нелюбов до влади переносили й на радянські школи. Тому в цей період у сім'ях п'ятидесятників ми спостерігаємо тенденції до отримання мінімального рівня освіти. Проте така позиція дозволяла владі проводити проти них репресії, тому вони змушені були відмовлятися від відкрито вираженої опозиції щодо радянських шкіл.

На середину 1960-х років дітей не пускали до школи лише найфанатичніше налаштовані батьки. Основна маса п'ятидесятників були гнучкими в цьому питанні, дотримуючись принципу «Нехай школа вчить дітей, а виховувати їх ми будемо самі». Тому вони не перешкоджали дітям вчитися, хоча багато з них були проти членства своїх дітей у дитячих громадських організаціях, проти відвідування ними кінотеатрів, перегляду телебачення тощо¹⁰³¹.

Слід відзначити, що впродовж 1960–1970-х років освітній рівень членів п'ятидесятницьких громад зріс. Якщо упродовж 1940–1950-х років поміж них домінували переважно люди з мінімальним рівнем освіти, то на початку 1980-х із 485 опитаних п'ятидесятників 65 осіб мали середню, 8 – вищу освіту, (початкову освіту – 43%, неповну середню – 35%)¹⁰³². На питання «Яку освіту хочете дати своїм дітям?» 272 (49%) віруючих зазначили, що восьмирічну, 41% бажали дати загальну середню, 6% – середню спеціальну і 3% – вищу¹⁰³³. Очевидно, що рівень освіти у віруючих протестантів міг бути набагато нижчий, якби не те значення, яке вони надавали вивченню Біблії.

Процеси у ставленні до освіти, схожі до тих, що спостерігалися у середовищі євангельських християн-баптистів, адвентистів сьомого дня, п'ятидесятників, притаманні й свідкам Єгови. Для отримання освіти їм дозволялося посилати дітей до школи, однак з умовою, «щоб дитина в школі обходила шкільні активності..., не стикалась близько з іншими і не приймала світських звичаїв»¹⁰³⁴. Багато пересічних свідків Єгови були противниками середньої та вищої освіти, тому більшість дітей із єгови́стських сімей у 1950–60-х роках не закінчувала навіть 7–8 класів¹⁰³⁵. Таке ставлення до освіти з боку батьків відображалося і в свідомості дітей. Учениця 2-го класу з м. Мелітополя Запорізької області, з родини свідків Єгови, заявила директору школи: «Я не люблю дивитися кіно, не хочу читати ваші книжки. Мені більше подобаються божі книжки»¹⁰³⁶. Як бачимо, свідки Єгови щодо освіти поводити себе подібно до п'ятидесятників та членів інших нелегальних релігійних громад.

Ще суворіше, ніж до середньої освіти, ставилися свідки Єгови до отримання вищої освіти. У багатьох єгови́стських громадах здійснювалася пропаганда «гріховності» світської освіти. Свідки Єгови також боялися,

що довга відірваність від єговістського середовища може призвести до зупинення «теократичного» виховання особи. У журналі «Сторожевая башня» писалося: «Вища школа дуже часто є інструментом старого світу. Звідси витікає, що такий шлях міг би відволікти розум молодого людини від теократичної освіти і теократичних принципів... Величезним ризиком була б спокуса слухати різні університетські лекції»¹⁰³⁷. М. Куц у своїй книзі «Єговізм без маски» (1969) пише, що донедавна бруклінське керівництво забороняло радянським свідкам Єгови здобувати вищу освіту. Однак він зазначає, що останнім часом вказівки змінилися: хоча вищі і сприймаються єговістськими керівниками як знаряддя «безбожного комунізму», проте деякій частині єговістської молоді (непохитній у своїй вірі) рекомендується закінчувати вищі навчальні заклади¹⁰³⁸.

Серед опитаних 989 свідків Єгови, п'ятидесятників та адвентистів сьомого дня, яким ставили питання (соціологічне опитування відділу історії і теорії атеїзму Інституту суспільних наук АН УРСР м. Львова, 1974–1978 роки) «Яку освіту намагаєтеся дати своїм дітям?», 30% висловилися за восьмирічну освіту, 32% – середню загальну, 25% – середню спеціальну, 10% – вищу. І лише 3% не бажали, щоб їхні діти навчалися¹⁰³⁹. Як бачимо, більшість віруючих (62 %) орієнтувалася на освіту в межах шкільної програми і лише чверть опитаних бажала дати дітям середню спеціальну освіту, а десята частина – вищу.

Водночас керівництво свідків Єгови ніколи не було проти чистої освіти, як це часто подавалося в радянських атеїстичних виданнях. Приміром, засновник цієї течії Ч. Рассел у своїй праці «Божественний план віків» наголошував, що розумова освіта зближає людей із царями (у цьому випадку він говорив, що багатство хоч і приносить зло, проте воно дає і деякі сприяння, зокрема можливість отримати гарну освіту). Ч. Рассел лише виступав проти тієї шкоди, що часто неминуче розвивається в освіченої людини – різних вад зарозумілості¹⁰⁴⁰. Про це писав В. Поташов, колишній лідер свідків Єгови в СРСР, у своїй атеїстичній брошурі, хоча він і намагався подати слова Ч. Рассела в негативному контексті. Загалом бачення Ч. Расселом освіти не відрізнялося корінним чином від бачення провідних православних, католицьких чи протестантських богословів ХХ століття. У процесі розвитку й реформації цієї течії в роки керівництва нею Рутерфорда щодо ставлення до освіти не відбулося різких змін. Критичні акценти переважно робилися на її змісті, наскільки вона перешкоджає релігійній вірі. Негативне ставлення свідків Єгови, як і представників багатьох інших течій у СРСР, до освіти переважно зумовлювалося тим, що освіта в радянських школах націлювалася, зокрема, й на подолання релігійності. Сприяло негативному ставленню й те, що єговістське вчення в СРСР здебільшого поширювалося в середовищі людей з невисоким рівнем освіти.

Однак під впливом суспільних умов погляди свідків Єгови на освіту зазнавали певних змін – вони толерантніше ставилися до неї. У їхній свідомості освіта переставала сприйматись як щось неугодне Богу чи шкідливе для релігійності людини. Деякою мірою на цю ситуацію вплинув і розпад 1991 року СРСР, а в незалежних країнах, що виникли, атеїзм перестав бути державною ідеологією. До таких переосмислень їх спонукало і читання літератури їхньої конфесії, яка теж зазнавала певної трансформації. У брошурі «Свідки Єгови й освіта», розрахованій у першу чергу на освітян, опублікованій 1995 року, зазначалося: «Як і більшість батьків, свідки Єгови хочуть, щоб їхні діти отримали більше користі від навчання у школі. Для цього вони вчать своїх дітей співпрацювати з вчителями»¹⁰⁴¹, і «свідки намагаються реалістично дивитися на життя і, отже, відводять важливе місце питанню освіти. Тому вони бажають якнайкраще співпрацювати з вами. Зі свого боку вдома і в місцях поклоніння по цілому світу вони і далі заохочуватимуть своїх дітей робити все, що залежить від них у цій плідній співпраці»¹⁰⁴². У досліджуваній період через схожі трансформації свідомості щодо ставлення до освіти проходили члени різних релігійних течій, навіть тих, що різнилися своїм віровченням.

Слід відзначити, що окремі випадки різко негативного ставлення членів релігійних організацій закритого типу до освіти і членства в різного роду шкільних громадських організаціях, нерідко поширювалися засобами масової інформації на всіх віруючих, що належали до цих об'єднань. Населення під впливом такої інформації «бачило» «сектантські ухили» навіть там, де їх не було. Про такі випадки неодноразово повідомляли й самі чиновники з апарату Ради в справах релігій. Приміром, учителька однієї із шкіл заявляла, що дружина М. Савченка (прибічника РЦ ЄХБ) обливала доньку холодною водою за те, що та носила зірочку і тому дитина захворіла. Насправді ж причиною хвороби була звичайна застуда, що підтверджував інспектор уповноваженого Ради в справах релігій в УРСР Л. Палажченко¹⁰⁴³. А слухів такого типу серед населення поширювалося чимало, масова свідомість «на ура» сприйняла інформацію про принесення «сектантами» Богу людських жертв тощо.

Були у сфері освіти окремі дисципліни, яким віддавали перевагу віруючі, що належали до окремих релігійних течій. Зокрема, члени протестантських організацій закритого типу вагому увагу приділяли музичній освіті. Наприклад, якщо у м. Чернівці з-поміж учнів загальноосвітніх шкіл різними формами музичної освіти було охоплено загалом 9,1% дітей, то з-поміж учнів із «сектантських» сімей – 21%¹⁰⁴⁴. Серед адвентистів сьомого дня поширеним було прагнення до отримання медичної освіти, щоб за допомогою «білих халатів» пропагувати своє віровчення.

Гірше становище, як ми відзначали раніше, було щодо отримання вищої освіти віруючими. Якщо за невідвідування шкіл дітьми влада карала батьків, то на шляху до отримання вищої освіти, і, навіть, середньої спеціальної, віруючим за вказівками «зверху» часто чинилися всілякі перепони. Характеристика була одним із поширених «аргументів» боротьби з релігійними переконаннями віруючих, хоч і не завжди впливових. Для підтвердження цього факту глянемо на одну з копій характеристик, що була видана учневі 10-го класу Чернівецької школи № 25 М. Іванову: «В середній школі № 25 Іванов навчається з дев'ятого класу. Іванов – учень здібний, навчається на добре, надає допомогу відсталим, скромний, акуратний в особистій гігієні. Іванов виховується з малих років у сім'ї сектантів і сам є активним сектантом. Він відвідує молитовний будинок баптистів і співає в хорі баптистів. Вчителі школи і дирекція систематично впродовж півтора року проводять з ним значну пояснювальну роботу, але Іванов реально захищає своє релігійне переконання. У комсомол відмовився вступити. Іванов по нинішній час залишався переконаним сектантом, як і всі його рідні»¹⁰⁴⁵.

Із такою характеристикою шлях у вищі навчальні, а то й середні спеціальні заклади був закритий. І навіть якщо вчитель давав позитивну характеристику, то учневі доводилось їхати далеко, оскільки відомості про те, що він віруючий, негайно проникали до вишу. Наприклад, А. Липак, який був здібний до навчання й отримав позитивну характеристику, поїхав навчатися до Харкова, де вступив до радіоелектронного інституту. Проте йому вдалося провчитися лише три роки, а потім керівництво інституту дізналося, що він є членом громади ЄХБ і його виключили з вишу¹⁰⁴⁶. Низку таких випадків наводять документи радянських органів влади. Зокрема, Г. Шпарлюк керівники Ровенського педучилища перешкоджали закінчити цей заклад. Студентка А. Романюха була виключена з Дніпропетровського економічного технікуму, студентку 3-го курсу медінституту М. Клопот-Макарук змусили припинити навчання. М. Суховію відмовляли у вступі в інститут¹⁰⁴⁷. Ці випадки припадають на другу половину 1960-х років, коли влада відмовлялася від попередніх жорстких кроків щодо релігії та Церкви. Вони були численними серед віруючих, що належали до протестантських громад закритого типу.

Спостерігалися «освітні репресії» і серед православних вірян. Ув'язнений український православний священник у зверненні до редакції газети «Обсерваторе романо» (1977 рік) зазначав, що його сина вигнали з Львівського університету на безпосередню вимогу КДБ¹⁰⁴⁸. Однак такі випадки щодо православних були значно рідшими, ніж щодо протестантів.

Віруючим дітям часто занижували оцінки або щодо них застосовували інші методи тиску. Для прикладу, М. Лунга (м. Житомир, віруючий із

родини свідків Єгови) після закінчення школи чотири роки чекав видачі атестату, а І. Анкуца (м. Ямпіль Вінницької області), який навчався найкраще за всіх у класі, через свою віру не отримав похвального листа¹⁰⁴⁹. Релігійна віра сприймалася багатьма радянськими педагогами як синонім поганої, незадовільної поведінки.

Належність студентства до невеликих протестантських релігійних організацій (якщо їх членам вдавалося стати студентами) не була причиною поганого навчання чи пасивної громадської діяльності, як це часто намагалися показати у своїх атеїстичних брошурах та статтях радянські агітатори. Зокрема, низку протилежних прикладів наведено в «Закритому листі» ЦК КП(б)У «Про посилення діяльності релігійних організацій». У ньому вказується: «У Горлівському гірничому технікумі (Сталінська область) троє відмінників навчання і гарних громадських працівників є водночас переконаними баптистами»¹⁰⁵⁰. Інший приклад стосується Києва. У листі зазначається, що в складі віруючих громади євангельських християн-баптистів у м. Києві перебуває 45 осіб молоді віком до 25 років. Нижче наводилися короткі дані про 7 київських студентів (6 навчалися у вузах, 1 – у технікумі). П'ятеро з них були відмінниками навчання, двоє – хорошистами¹⁰⁵¹. Як бачимо, релігійна віра могла й стимулювати навчання.

Слід відзначити, що наявність релігійної віри в окремих громадян у СРСР часто означала і кінець кар'єри чи професійної діяльності за фахом для них. Наприклад, у Ворошиловградському сільськогосподарському інституті працювала асистентом на кафедрі овочівництва В. Кротова. Коли керівництво установи дізналося, що вона є віруючою, з нею бесідували директор інституту та секретар партбюро. Під час розмови Кротова заявила, що не може порвати з релігією, оскільки її мати та чоловік теж є віруючими. Вона була звільнена з роботи нібито за власним бажанням¹⁰⁵². Інший випадок трапився у Сумській області. Секретар народного суду м. Кролевеця готувалася вийти заміж. У зв'язку з цією подією районний прокурор заявив їй, що якщо вона буде вінчатись у церкві, то її звільнять і видадуть такий документ, що ніде не буде прийнята на роботу¹⁰⁵³. Віруюча В. Черних, яка працювала керівником гуртка крою та шиття при міськкомі будуправління тресту «Сталінвугілля», у липні 1954 року була звільнена «у зв'язку з недовірою» за вказівкою компартійних органів як учасниця баптистської громади¹⁰⁵⁴.

Учительці історії А. Колесник (дочці священника), яка викладала в школі № 5 м. Кременчука, завідувачем міськвн було запропоновано у червні 1953 року звільнитися з роботи за власним бажанням. Натомість була запропонована гарна характеристика. Пропозиція про звільнення була мотивована тим, що їй як дочці священника не можна викладати історію. Після її відмови написати заяву, на її місце був направлений інший вчитель, а вона була відкомандирована в розпорядження полтавського облвн, де завідувач цієї

інституції знову повторив подібну пропозицію, пригрозивши звільненням як такої, що не справляється з роботою. Хоча наказ не був підготовлений, проте роботи теж не було. Тяганина по різних інстанціях тривала рік. Нарешті завідувач облвно заявив, що вона буде працювати лише в тому випадку, коли її батько залишить роботу священика. Батько пішов на пенсію, але це теж нічого не змінило. Біганина по інстанціях продовжувалася. Секретар Кременчуцького райкому партії на деякий час 1955 року запропонував пошукати роботу в іншому місці, оскільки в місті з працевлаштуванням важко, знаючи що А. Колесник не зможе це зробити (її чоловік був головним лікарем району, а відтак не міг змінити роботу, поїхати сама з грудною дитиною вона теж не могла). Із прохання, поданого до уповноваженого Ради в справах РПЦ, від 4 липня 1956 року було зрозуміло, що справа так і не була вирішена впродовж трьох років. Не будучи офіційно звільненою, людина (лише за те, що її батько був священиком) була позбавлена можливості працювати за фахом¹⁰⁵⁵. Такі випадки спонукали віруючих із вищою освітою приховувати свою побожність, і це теж є причиною того, що показники, які фігурували в радянських релігієзнавців та в державних документах стосовно віруючих з вищою освітою, були дуже низькими.

Підсумовуючи сказане вище зазначимо, що ставлення віруючих до світських культурних цінностей, загалом залежало насамперед від належності до тієї чи іншої конфесії. І впливало на ставлення до культури й освіти не саме релігійне віровчення, а суспільна доктрина релігійної течії, ступінь ізолюваності тих чи інших релігійних громад від суспільства. Вірні тих конфесій, які можна кваліфікувати як церкви (РПЦ, РКЦ, іудейська течія), як правило (крім окремих винятків), сприймали світські культурні цінності позитивно. Члени легальних релігійних громад закритого типу – ЄХБ, АСД у цьому відношенні були стриманіші. Найбільш антагоністична позиція до світської культури загалом властива членам нелегальних релігійних організацій – п'ятидесятникам, свідкам Єгови, істинно-православним християнам, покутникам тощо. Звичайно, впливали і ступінь релігійності, й освіта, і виховання тощо.

Упродовж досліджуваного періоду в ставленні до світської культури з боку членів релігійних організацій закритого типу загалом відбулися вагомні зміни в бік наближення до неї. Віруючі дедалі частіше слухали радіо, дивилися телебачення, читали періодику, художню літературу. Одночасно серед віруючих збільшувалася частка осіб, які бажали отримати середню, середню спеціальну та вищу освіту. Впливало не так послаблення релігійності (позаяк негативне ставлення до світських культурних цінностей було зумовлене насамперед суспільною доктриною релігійних об'єднань, а не віровченням), як поступовий вихід низки релігійних організацій із суспільної ізоляції.

§ 3. Ставлення віруючих до виконання громадянських обов'язків та громадських доручень

Одне з питань, яке стосується ставлення віруючих до суспільних цінностей і їхньої суспільної поведінки й відображає їхні релігійні переконання, є їхня громадянська позиція, виконання ними різного роду громадянських обов'язків, громадських доручень, участь у роботі громадських організацій. Розглянемо цю проблему на прикладах віруючих, що належали до різних конфесій.

РПЦ, як ми зазначали раніше, щодо радянського режиму займала в досліджуваній період лояльну позицію. Радянський дослідник П. Курочкін писав, що вона заявила про політичну підтримку соціалістичного суспільного ладу і принцип лояльності лежить в основі політичного курсу сучасного руського православ'я¹⁰⁵⁶. Віряни спрямовувалися на сумлінне виконання громадянських обов'язків. «Християнин, який замкнувся у вузькому колі своїх власних, хоча б і високих духовно-моральних інтересів, який думає лише про власне спасіння, – заявляв митрополит Никодим – не може вважатися відповідним ідеалу братолюбства й жертвності»¹⁰⁵⁷. «Сучасний православний віруючий – це громадянин СРСР, що добросовісно виконує свої обов'язки перед радянським суспільством... Прибічники руського православ'я є патріотами своєї країни»¹⁰⁵⁸ – відзначали радянські автори.

У посланні Патріарха до Синоду РПЦ з нагоди 40-ліття перемоги радянського народу у Великій Вітчизняній війні 1941–1945 років вказувалося: «Будучи вірними дітьми Руської православної церкви, ми одночасно є відданими громадянами своєї земної Вітчизни, любов до якої намагаємося виявити в живому і дієвому патріотизмі»¹⁰⁵⁹. Такі заклики і проповіді позитивно впливали на готовність парафіян РПЦ щодо виконання громадянських обов'язків – захищати Вітчизну зі зброєю в руках, служити в лавах Радянської армії. Не спостерігалися серед парафіян РПЦ і відмови (за окремими винятками) брати участь у виборах до органів радянської влади через релігійні переконання.

Дещо частіше спостерігалися поміж них випадки відмови від участі в радянських громадських організаціях, оскільки такий спротив тягнув за собою менші утиски чи репресії на відміну від відмови служити в Радянській армії. Зокрема, інколи вірні РПЦ не дозволяли своїм дітям вступати в піонерську організацію. Наприклад, Феодосія Варавва, жителька м. Мінська, а пізніше м. Львова, заявила директору школи, що вона не дозволить своєму сину стати піонером, тому що це безбожна організація, а вона, як віруюча мати, не може дозволити своїм дітям

вступати в атеїстичні організації¹⁰⁶⁰. Вона постійно водила своїх дітей – сина і дочку – в церкву і пояснювала, що «це наш бальзам, який зцілює наші душі і тіла»¹⁰⁶¹. Проте така поведінка з боку православних віруючих у досліджуваний період була нетиповою, хоча у 1920-х роках вона була доволі поширена.

Римо-католики, іудеї та ті з греко-католиків, які залишилися вірні своїй релігійній традиції, хоча загалом не відчували такого патріотизму як парафіяни РПЦ до радянської держави, однак, як правило, не відмовлялися від виконання своїх громадянських обов'язків. В їхньому середовищі не спостерігалось поширених випадків відмови від служби в Радянській армії (за окремими винятками), участі у виборах до радянських органів влади через релігійні переконання. Вони, як і вірні РПЦ, займали щодо радянської держави переважно лояльну позицію.

Ігнорування радянських громадських організацій католиками, іудеями спостерігалось частіше. Такі випадки спостерігалися навіть серед тих католиків, що працювали в державних структурах. Уповноважений Ради в справах релігійних культів у Житомирській області 1950 року писав: «У районній газеті редакції газети «Сталінець» працюють троє дівчат католицького віросповідання, двоє з них – набирачі і одна – помічник набирача, останні в дні релігійних свят відвідують костюл в м. Довбиш, в комсомол не вступають»¹⁰⁶². Переважно така поведінка була притаманна віруючим з високим або середнім ступенем релігійності, або серед тих, які зазнавали сильного впливу з боку релігійних членів сім'ї, родичів.

Віруючі не всіх конфесій, що знаходилися на території УРСР, виявляли лояльне ставлення до радянської влади. Відмовлялися брати участь у виборах до Верховної Ради та місцевих Рад у цей період віруючі, що належали до ІПЦ та ІПХ¹⁰⁶³. Хоча тут слід відзначити, що прибічники ІПХ проявляли більш виражену антирадянську позицію, ніж ІПЦ.

Ставлення ІПЦ до радянської влади відображено у відомій брошурі ІПЦ «Что должен знать православный христианин?», авторство якої належить протоієрею Ф. Андрееву і професору М. Новосолову. У ній писалося: «На сучасну нам громадянську владу кожний християнин має дивитися як на потурання Боже для нашого покарання і напоумлення... Християнство і комунізм взаємно виключають одне одного і боротьба між ними неминуча... Введений громадянський шлюб, який у самому корінні знищує ідею сім'ї, встановленої самим Богом, і виходить твариняче життя... Громадянська влада висуває Православній Церкві вимогу виправдати її осоружні Християнству дії, тобто визнати революцію, яка є насиллям і Церквою ніколи виправдана бути не може... Причина гоніння на Церкву з боку невіруючої влади полягає в намаганні підкорити Церкву своєму впливу і через Церкву приготувати народ до майбутнього

прийняття антихриста як політичного і духовного голови пропашного людства... Богоборство закінчиться тоді, коли нечестивець (антихрист) задумає стати проти самого Бога і побачимо царів земних і воїнства їх зібрані, щоб зіткнутися із антихристом, що перебуває при владі, і воїнством його... якщо православного християнина звинувачують у контрреволюції – цим не варто бентежитися; це обвинувачення неправдиве і видумане ворогом Христа і є долею всіх сповідників віри»¹⁰⁶⁴.

Старший інспектор уповноваженого Ради в справах релігій при РМ СРСР в УРСР Р. Швайка давав таку характеристику прибічникам ІПЦ (1973 рік): «Ведуть замкнутий спосіб життя, не працюють у колгоспі і на підприємстві, не беруть участі в суспільному житті, відмовляються від участі у виборах, не приймають пенсій, не пускають дітей до школи далі 4-х класів, не дозволяють вступати в піонери і комсомол. Для них характерний строгий аскетизм, часто призначають пости»¹⁰⁶⁵. Проте слід відзначити, що цю характеристику на початок 1970-х років можна було застосувати не щодо всіх істинно-православних, оскільки впродовж досліджуваного періоду в середовищі ІПЦ та ІПХ у світоглядних пріоритетах відбулися певні зміни. До того ж радянський чиновник, даючи таку характеристику прибічникам ІПЦ, орієнтувався на здебільшого малокваліфіковані, малописьменні прошарки населення. Адже після репресій, яких у 1930-х роках зазнала ІПЦ (коли було знищено еліту та священство цієї течії, а частина віруючих визнала РПЦ), саме вони склали більшість ІПЦ.

В основі ідеології ІПХ (багато в чому подібної до ІПЦ і тому чимало дослідників ідентифікують їх як одну течію) лежав антикомунізм. Він мав специфічний релігійний відтінок: «Із самого початку на всіх рівнях від єпископів до малописьменних бабусь... утвердився погляд на радянську владу як на владу антихриста, а на Леніна як на сущого антихриста»¹⁰⁶⁶. Деякі радянські атрибути сприймалися, як антихристові, зокрема п'ятикутна зірка вважалася його печаткою. Небажання вшановувати антихриста лежало в основі відмови від державної служби, праці в колгоспах, служби в армії, участі в радянських громадських організаціях. Тими самими мотивами диктувалися відмови від участі у виборах в органи державної влади, реєстрацій, паспортів, користування електрикою та радіо. Прибічники ІПЦ, на відміну від ІПХ, таких крайностей у ставленні до влади та досягнень технічного прогресу переважно не виявляли¹⁰⁶⁷. Войовниче відношення у більшості істинно-православних християн до радянської влади (як влади антихриста) і її законів вважалося більшою чеснотою, ніж смирення, молитви і сорокаденні пости¹⁰⁶⁸.

Особливо проявляли свою антирадянську позицію істинно-православні християни у повоєнний період. Приміром, не бажали брати участь у

виборах до органів радянської влади «краснодраконівці» із сіл Китайгород і Демківка цієї області¹⁰⁶⁹. Така поведінка представників різних напрямів ПХ спостерігалася в різних регіонах.

Проте з часом секуляризаційні процеси зачепили і їхнє середовище – їх яскраво виражена «антирадянська релігійність» поступово слабшала. Якщо раніше, у повоєнний період, у середовищі істинно-православних християн вважалася найбільшою чеснотою войовничість щодо антихриста, невизнання радянських законів, то у 1970–80-х роках більший акцент робився на традиційних християнських чеснотах: молитві, пості, покаянні, смиренні, покірності, працелюбстві¹⁰⁷⁰. У 1970-х роках багато істинно-православних християн та вірних ПЦ заявляли, що хоча влада і є безбожною, проте дана Богом і їй потрібно підкорятися. Більшість із них платили податки та оформляли різні документи в органах місцевої влади, отримували пенсії, користувалися транспортом. Від багатьох з них можна було почути: «Ми визнаємо радянську владу і підкоряємося її законам, але лише в тому випадку, коли це не суперечить нашим релігійним переконанням»¹⁰⁷¹. Уже в 1970-х роках випадки відмови голосувати серед членів ПХ не були частими. Юнаки йшли служити до лав Радянської армії. У с. Євминка Козелецького району (Чернігівщина), де проживали прибічники ПХ, всі школярі були піонерами і комсомольцями¹⁰⁷².

Тих істинно-православних християн, що були налаштовані дуже антагоністично і вороже до радянської держави і влади, за даними О. Дем'янова (сюди він включав і прибічників ПЦ), у 1970-х роках у Радянському Союзі було лише близько 20%, а більшість змушена була рахуватися з радянським устроєм життя. Представники першої групи вважали, що земля не радянська, а божа, а відтак не хотіли зв'язувати себе зобов'язаннями за її користування, що виражалось в небажанні платити податки тощо¹⁰⁷³.

Інша група істинно-православних (близько 70%), які лояльно ставилися до радянської влади, у своїй поведінці слідували євангельському припису «віддайте кесареві – кесарево, а боже – Богу». Вони платили податки, користувалися грішми, отримували пенсії тощо, хоча багато дій вважали гріховними. Проте, коли без виконання вимог радянського суспільства можна було прожити, вони намагалися обійти їх¹⁰⁷⁴. Хоча такий розподіл умовний, він дозволяє краще простежити особливості їхньої поведінки.

Релігійна течія покутників, що виникла в середовищі греко-католиків, демонструвала позицію, подібну до тієї, що характерна для радикальних напрямів ПХ. Як зазначали радянські посадовці, течія покутників може служити прикладом цілісного негативного ставлення до всіх виявів суспільного життя радянської країни. Вони проповідували відречення від

світу, сім'ї¹⁰⁷⁵. Покутники відмовлялися визнавати радянську владу та її закони, голосувати під час виборів до органів влади. Вони здавали свої документи в міліцію або знищували їх¹⁰⁷⁶.

У радянських документах зазначалося, що покутники розповсюджували чутки про майбутню світову війну, їхні лідери рекомендували їм здавати в радянські органи паспорти, урядові нагородні книжки «Материнська слава», пенсійні книжки тощо. Покутникам заборонялося давати будь-які відповіді на запитання представників радянської влади чи особам, що не належали до течії. Вони забороняли дітям відвідувати школу, знищували підручники та інші книги. Їм дозволялося (власними релігійними поглядами), зокрема жінкам, розривати шлюб з чоловіком (в католицизмі існує дуже жорсткий підхід до розривання шлюбу – П. Б.), кидати дітей, якщо ті не виявляли бажання стати покутниками¹⁰⁷⁷.

Звернімося до конкретних прикладів із їхньої діяльності. У Свалявському районі (Закарпаття) покутниця Смовеник, Циганін, Мишко, Дорош поздавали материнські книжки на право отримання допомоги та урядові нагороди. Подружжя Максимів із селища Перегінське Рожнятівського району (Івано-Франківщина) відмовилося від пенсій¹⁰⁷⁸. У с. Гніздичів Жидачівського району Львівської області три покутниця зайшли в контору колгоспу ім. Кірова, де вони співали релігійні пісні і вимагали від працівників бухгалтерії виписати їх з «диявольської книги»¹⁰⁷⁹. 70-річний М. Патрійчук із с. Перегінське Івано-Франківської області повідомляв: «Нам говорили, щоб ми кидали роботу, щоб не пускали дітей до школи. У нас в Перегінському часто бував Поточняк (один із лідерів течії – П. Б.), збурював людей. Я те скоро зрозумів і перестав ходити на моління. А дружина моя наполягала, та коли я відмовився, вона сказала, що покине мене». М. Кіш згадувала, що заборонялося слухати радіо, читати газети, ходити в кіно. Одновірці зажадали від неї, щоб її донька залишила школу¹⁰⁸⁰.

Покутники називали себе, коли їх запитували представники влади, «покутники», на запитання про рік народження називали рік вступу в групу, місцем проживання називали Середнянську гору¹⁰⁸¹. В інструкції, розданій покутникам, в якій давалися вказівки про поведінку при бесідах із представниками влади, вказувалося: «Вони спитають Ваше ім'я? Ми повинні говорити обраниця божа. Вони спитають по-батькові? Ми повинні відповідати, що наш батько отець небесний... Вони спитають де живе? Ми повинні відповідати в домі господнім. Вони спитають, де той дім? Ми відповідаємо в с. Середнім на горі... Вони спитають, де ми прописані? Ми відповідаємо – прописані в книзі христовій» тощо¹⁰⁸².

Поступово через переслідування з боку влади й втрату віри в досягнення мети частина покутників відмовилася від своїх колишніх поглядів.

1977 року у Воловецькому районі Закарпатської області із 34 покутників, що проживали там, 15 осіб вперше за тривалий період взяли участь у виборах у місцеві органи влади, інші поїхали на сезонні роботи¹⁰⁸³. У 1970–80-х роках діяльність течії згасала, хоча не припинялася.

Досить неоднозначне ставлення до виконання громадянських обов'язків властиве віруючим, які належали до протестантських релігійних організацій закритого типу. Цих вірян, відповідно до їхньої позиції щодо виконання громадянських обов'язків, можна умовно поділити на дві групи. Члени легальних громад (за окремими винятками) виконували їх, хоча частина з них робила це неохоче. Зовсім інша ситуація була в середовищі нелегальних релігійних громад, де частина віруючих відмовлялася служити в Радянській армії, брати участь у виборах до органів радянської влади тощо.

Простежимо погляди євангельських християн-баптистів у цій сфері. У СРСР євангельські християни ще 1923 року, а 1926 року баптисти визнали за своїми послідовниками право виконувати військовий обов'язок¹⁰⁸⁴. Така зміна ставлення до служби в армії зовсім не означала реформаційних змін у їхньому віровченні, оскільки воно допускало несення служби в армії. Здійснювався лише перегляд ставлення до радянської влади. Значно важче така переоцінка відбулася в середовищі менонітів, яким прийшлося переглянути окремі положення віровчення¹⁰⁸⁵.

Керівництву ВР ЄХБ, аби зберігати більш-менш терпиме ставлення радянської влади до своєї конфесії, доводилося часто закликати віруючих до служіння Батьківщині і «виховувати патріотизм» на шпальтах «Братского вестника», або озвучувати це в проповідях. Один із керівників ВР ЄХБ О. Карев писав: «Кожний християнин повинен знати, що Бог дав йому не лише небесну Вітчизну, але й земну Батьківщину... Нема християнина, який не міг би бути корисним своїй Батьківщині, треба лише оновити в собі свідомість, що Богом нам дарована Вітчизна, а ми – Вітчизні, її тяготи мають бути нашими тяготами, її радощі – нашими радощами»¹⁰⁸⁶. У «Братском вестнике» вже з другої половини 1940-х років можна було зустріти вислови, що закликали не лише до правильного ставлення до Бога, а й до суспільної праці й громадянських обов'язків щодо своєї рідної країни¹⁰⁸⁷.

Варто відзначити, що хоча керівництво ЄХБ і зайняло лояльну позицію до радянської влади та радянських законів, керівники низки громад і пересічні віруючі не завжди слідували його вказівкам. Приміром, 20 віруючих із громади ЄХБ с. Шпитьки Києво-Святошинського району Київської області (громада налічувала 21 особу), як повідомлялося в інформаційному листі про роботу уповноваженого РСРК за січень–березень 1950 року,

відмовилися виконувати громадянський обов'язок щодо служби в лавах Радянської армії із зброєю в руках¹⁰⁸⁸. Вплив на них мав пресвітер сусідньої громади ЄХБ із с. Білогородка цього самого району Іванов, який разом з активом громади (14 осіб) 6 листопада 1949 року на зібранні відкрито голосував проти служби в Радянській армії¹⁰⁸⁹. Подібний випадок трапився в громаді ЄХБ с. Ганнусівки Жовтневого району Станіславської області¹⁰⁹⁰. Пізніше такі випадки стали рідшими. Переважно члени громад євангельських християн-баптистів займали лояльну позицію стосовно радянської влади¹⁰⁹¹. Водночас слід зазначити, що служба віруючих в армії інколи могла мати не лише негативні наслідки для їхньої віри, а й для них самих. У процесі примусової жорсткої атеїзації, що здійснювалася там, калічилися людські душі, траплялися навіть трагічні випадки¹⁰⁹².

Більш вороже до виконання громадянських обов'язків і громадської активності в радянському суспільстві ставилися баптисти-ініціативники. Серед прибічників РЦ ЄХБ навіть траплялася здача паспортів. На початок 1975 року паспорти здали 99 віруючих¹⁰⁹³. Один із керівників РЦ ЄХБ Г. Вінс заявляв, що якщо не будуть виконані вимоги РЦ ЄХБ, то паспорти здадуть понад 9 тис. віруючих¹⁰⁹⁴. Член громади, що підпорядковувалася РЦ ЄХБ, із с. Великі Сорочинці Миргородського району Полтавської області І. Кравченко говорив, що «наша віра проти вступу до профспілок, тому що вони є школою комунізму, а ми належимо до школи Ісуса Христа...»¹⁰⁹⁵. Спостерігалися з боку баптистів-ініціативників й інші анти-радянські вияви.

Інший приклад показує ставлення пересічних баптистів-ініціативників до членства їхніх дітей у радянських громадських організаціях. 20 квітня 1968 року троє учнів другої пирятинської школи (Полтавщина), діти членів громади РЦ ЄХБ, не прийшли до школи під приводом хвороби й ухилилися від вступу до лав піонерської організації. Батьки цих дітей говорили: «Мій син віруючий, любить Бога, двом Господам служити не буде. Я маю право виховувати своїх дітей так, як сама знаю, вірю в Бога і діти мої будуть вірити. У піонери вступати – це гріх. До повноліття я її (доньку – прим. П. Б.) буду виховувати так, як хочу і виховую її для себе, а не для вас». «... Піонерський галстук – це символ крові», «Ми проти вступу дітей в піонери і в комсомол, так як піонери і комсомольці є атеїстами, а ми проти атеїстів»¹⁰⁹⁶. Пізніше, після тиску місцевої влади на батьків і відповідної роботи з дітьми з боку вчителів, вони стали піонерами.

Проповідник РЦ ЄХБ з м. Миргорода В. Походун на запитання завуча Гоголівської школи, чому він не дозволяє носити піонерський галстук своїм дітям, відповів, що цей галстук є символом піонерів, комсомольців

та комуністів, а їхня віра суперечить комуністичним ідеям. Дружина Походуна Євгенія в розмові з цим завучем сказала: «... Комунізм – це безплідне дерево, а будь-яке безплідне дерево, сказав Ісус Христос, треба зрубати»¹⁰⁹⁷. Випадки заборони носити піонерський галстук із боку баптистів-ініціативників були зафіксовані й у Білій Церкві¹⁰⁹⁸ та в інших населених пунктах.

Дещо відмінні, проте і багато в чому схожі до середовища євангельських християн-баптистів, процеси відбувалися в середовищі адвентистів сьомого дня. На VI Всеросійському з'їзді АСД було прийнято декларацію про те, що «адвентисти будуть нести будь-яку громадянську і військову службу в усіх її формах відповідно до Основного Закону, який зобов'язані виконувати всі громадяни». У декларації вказувалося, що всякий, який діє інакше і спонукає інших до невиконання державних обов'язків, буде розглядатися як псевдовчитель¹⁰⁹⁹. Це рішення сприяло розколу серед адвентистів. Його невірним назвала всесвітня Церква АСД, та й сам з'їзд, на якому не були належним чином представлені делегати місцевих громад і вищої церковної організації, не міг вважатися легітимним, а його рішення такими, що мають силу¹¹⁰⁰. І лише 1989 року керівництво течії АСД у СРСР заявило про невизнання цього рішення¹¹⁰¹. Такі суперечності стимулювали розкольницькі настрої серед адвентистів.

Різде негативне ставлення до служби в Радянській армії з боку адвентистів сьомого дня найбільш характерне для повоєнного періоду. Приміром, на початку 1950-х років із 6 осіб, мешканців с. Хмелище Бердичівського району Житомирської області, яких призвали до лав Радянської армії, чотири відмовилися від зброї¹¹⁰². Схожі настрої панували і в сусідній громаді с. Скаківки Бердичівського району, де з 14 осіб, забраних до лав Радянської армії, 14 було засуджено за відмову від служби зі зброєю¹¹⁰³. Керівник громади адвентистів сьомого дня Люта в бесіді з уповноваженим РСРК у Дніпропетровській області Павловим заявляла: «Вся громада адвентистів сьомого дня дивиться негативно на військову службу, але вони рекомендують це питання вирішувати кожному віруючому самостійно. Проте члена громади, який згодився взяти зброю у руки, вони виключають зі своєї громади»¹¹⁰⁴. Люта стверджувала, що союзний центр адвентистів сьомого дня теж ставиться негативно до військової служби.

Упродовж одного-двох десятиліть погляди адвентистів сьомого дня під тиском влади зазнавали певних змін. Віряни легальних громад переважно погоджувалися з радянськими законами. До того ж вони за відверто антирадянські акти могли бути виключені з громади¹¹⁰⁵. Старший проповідник адвентистів сьомого дня Мельник заявляв, що вони виключають членів громад, які не беруть зброю до рук для захисту Батьківщини. Він

зазначав, що вони тепер молодь допризовного віку не хрестять. «Нехай закінчать військову службу і якщо повернуться до нашого віровчення, то тоді будемо їх хрестити. Ми тепер не забороняємо молоді відвідувати кіно і дивитися наукові фільми...»¹¹⁰⁶.

Ворожіше до радянської влади ставились адвентисти-реформісти. Серед адвентистів, що відмовлялися брати зброю до рук, були переважно вони¹¹⁰⁷. Відмовлялися вони й від виконання інших громадянських обов'язків. Так, 1950 року ховалися від голосування адвентисти-реформісти з деяких сіл Вінницького та Жмеринського районів і з м. Вінниці¹¹⁰⁸. Навіть у другій половині 1970-х років адвентисти-реформісти, які проживали у Вінницькій області, зберігали негативне ставлення до заходів, що здійснювались органами влади. Їхні діти не відвідували школу в суботні дні, частина молоді ухилялася від служби в армії. Проте окремі сім'ї адвентистів-реформістів брали участь у виборах до радянських органів влади¹¹⁰⁹.

Траплялися серед адвентистів сьомого дня випадки заборони своїм дітям вступати в піонери. Один хлопчик із селища Нова Одеса Миколаївської області розказував: «Моя мати часто мене карала, біла і ставила в куток на 2–3 години за те, що я не хотів молитися богу... В 1962 році мати дізналася, що я збираюся піти в школу, де мене мали прийняти в піонери. Вона мене дома закрила на замок і весь день нікуди не пускала, а коли піонери класом купили мені червоний галстук, то мати спалила його. Якось дідусь нам подарував репродуктор, але мати викинула його з дому, щоб я не слухав його... Дядько Толпа мене примушував вчити релігійні вірші і перевіряв як я їх вчив, крім того він мені говорив, щоб я в школі нікого не слухав, так як там всі невіруючі і вони помруть, а ми попадемо в рай»¹¹¹⁰.

Поміж членів протестантських громад, які виступали проти низки радянських громадянських обов'язків, зокрема служби в армії, спостерігалось і розповсюдження художніх творів з агітацією за здійснення цих актів. У вірші «Непоклонник» звучало:

«Непоклонник земному богатству
Я не воин людей убивать
Но я воин небесного града
От греха чтобы души спасать.
За врага меня все почитают
Меня в тюрьмах голодных гноят
А правители мне воспрещают
Иисуса всегда возвещать».

У повоєнний період не визнавали радянських законів про обов'язкову військову повинність і відмовлялися служити в Радянській армії зі зброєю в руках частина п'ятидесятників¹¹¹¹. Зокрема, упродовж 1955–59 років за відмову від несення військової служби військовими трибуналами було засуджено 5 п'ятидесятників із Березнівського району Ровенської області¹¹¹². Поступово під тиском влади таких виявів поведінки з боку п'ятидесятників ставало менше. Однак у деякі періоди їхня опозиційна поведінка могла активізуватися. Приміром, у 1980-х роках у деяких регіонах почастишали відмови п'ятидесятників від служби в Радянській армії. Зокрема, упродовж 1983–86 років у Дубровицькому районі Ровенської області військову присягу відмовилися скласти 24 юнаки¹¹¹³.

Для кращого розуміння ситуації, що склалася в середовищі п'ятидесятників, простежимо висловлювання вірян, які були противниками служби в Радянській армії. Під час опитувань, проведених відділом атеїзму Інституту філософії АН УРСР, п'ятидесятник із с. Лісна Тарновиця (Івано-Франківщина) відповів: «Якщо ворог нападе, хай інші беруть зброю. Християнину інша робота знайдеться»¹¹¹⁴. Його одновірець із с. Кострина Закарпатської області зазначив: «Будь-яка влада від бога і начальство від бога. Тому коритися їм треба тільки в добрих ділах. Коли ж начальство робить на шкоду божим заповідям, наприклад, дає зброю в руки, то цим порушується заповідь “не убий”»¹¹¹⁵.

Проте такі погляди характерні далеко не для всіх вірян цього релігійного напрямку. Окремі з них своєю поведінкою не відрізнялися від поведінки більшості радянських громадян. Приміром, п'ятидесятник Щ. з м. Єнакієве неодноразово висловлював свою незгоду з тим, що їхні керівники засуджують службу в Радянській армії. Він також схвалював вчинок свого сина, який служив у лавах збройних сил¹¹¹⁶.

Деякі п'ятидесятники відмовлялися брати участь у виборах до Верховної Ради СРСР та місцевих рад. Наприклад, 1950 року так вчинила невелика частина п'ятидесятників із м. Тростянця та селища Ладижин Тростянецького району Вінницької області¹¹¹⁷. Проте серед п'ятидесятників відмова від голосування не набула широкого масштабу. Наприклад, 1954 року в с. Машів Любомльського району (Волинь) із групи п'ятидесятників у складі 70 осіб лише 14 віруючих не взяли участь у виборах до Верховної Ради, 1957 року в П'ятихатському районі Дніпропетровської області відмовилися від голосування 2 особи¹¹¹⁸. Відмова п'ятидесятників була переважно пов'язана з позицією лідерів громад.

Деякі віруючі, що належали до окремих п'ятидесятницьких течій, у досліджуваній період відмовлялися від радянських документів. Так, 1960 року в одному з населених пунктів шість суботствующих п'ятидесятників

пішли до паспортного столу й заявили про відмову від паспортів, позаяк на своїх фотографіях бачать диявола¹¹¹⁹.

Спостерігалися поміж п'ятидесятників і випадки заборони своїм дітям вступати до піонерської організації. Зокрема, у Полянській середній школі Березнівського району Ровенської області близько 30 дітей із сімей п'ятидесятників через вплив батьків відмовлялися ставати піонерами, брати участь у гуртках та відвідувати клуб. Окремі діти, коли вчителі налягали на цьому, піднімали крик та навіть падали на підлогу, впадали в істеричний стан. Така поведінка дітей нерідко була зумовлена залякуваннями з боку дорослих. Приміром, 1959 року М. Удодик, з'явившись у школу, у присутності учнів зняв зі свого сина піонерський галстук і сказав йому: «Якщо ти будеш носити піонерський галстук, то я тебе на ньому повішу»¹¹²⁰.

До 1980-х років багато п'ятидесятників відмовилися від багатьох антисоціальних установок щодо радянських суспільних цінностей. На запитання (дослідження Інституту суспільних наук АН УРСР) «Чи берете ви участь у виборах у місцеві і центральні Ради народних депутатів?» із 469 опитаних 74% відповіли позитивно, з них 15% раніше не приймали участі, а тепер стали приймати. На запитання «Як ви ставитеся до військового обов'язку?» 80% п'ятидесятників із 480 опитаних дали позитивну відповідь¹¹²¹. Кілька десятиліть тому – у повоєнний період – ці відповіді розглядалися багатьма їхніми одновірцями як віровідступництво. Однак зміни в соціально-політичній доктрині низки п'ятидесятницьких напрямів вплинули на свідомість пересічних віруючих.

Слід відзначити, що помірковані погляди на радянські соціальні цінності у середовищі п'ятидесятників насамперед були характерні для членів об'єднань ХЄВ–ХВЄ, ЄХДА і СП. Дуже рідко поміркованість притаманна була вірянам, що входили в громади ЄХПС і ЄХСС¹¹²². 1968 року Рада в справах релігій розпочала реєстрацію на автономних правах лояльних до радянської влади, незалежних від Союзу ЄХБ, п'ятидесятницьких громад¹¹²³. Щодо інших проводилася жорстка політика, спрямована на їхню ліквідацію.

Непримиренну позицію щодо радянської влади, служби в армії та участі у виборах депутатів всіх рівнів у повоєнний період займали свідки Єгови. У довідці про становище релігійних культів уповноваженого РСРК за жовтень 1956 року вказувалося, що свідки Єгови не визнавали радянської влади, відмовлялися служити в армії, брати в руки паспорти, брати участь у виборах до радянських органів влади, відмовлялися підписуватися на радянські позики, не бажали пускати до школи своїх дітей¹¹²⁴. У журналі свідків Єгови «Інформатор» (1956, № 2, с. 15) звучало:

«Восстань! Восстань! Народ святой,
Возьми твой острый меч,
Настало время открыть бой,
Его ведь не отвлечь.
Не будем оставлять труда,
И нашего меча,
Пока не победим врага,
Не сбросим мы с плеча»¹¹²⁵.

У березні 1950 року у день виборів до Верховної Ради у Володимир-Волинському, Локачівському та Іваничівському районах (Волинь) багато свідків Єгови, щоб не голосувати, на час виборів залишали село. Вони також відмовлялися підписуватися на державну позику, заявляючи: «Нам підписуватись не можна з релігійних причин, гроші он лежать, якщо Вам потрібно, беріть» тощо¹¹²⁶. У тому самому році 12 свідків Єгови відмовилися взяти участь у виборах до Верховної Ради СРСР у с. Уїздці на Ровенщині¹¹²⁷. В інформаційному звіті уповноваженого в справах релігійних культів за перший квартал 1946 року вказується, що в Ровенській області свідки Єгови своє небажання брати участь у виборах до Верховної Ради СРСР аргументували так: «Ми свій голос віддали за бога і голосувати за кандидата значить голосувати за слугу сатани»¹¹²⁸. У Тернопільській області свідки Єгови заявляли: «Ми на раду нечестивих не підемо, оскільки ми свої голоси віддали богу»¹¹²⁹. У с. Богородичин Отинянського району Станіславської області 6 осіб, відмовляючись голосувати під час виборів, відповіли: «Ми можемо голосувати лише за бога»¹¹³⁰. Випадки відмови свідків Єгови голосувати спостерігалися і в інших регіонах Станіславської області¹¹³¹. Брати участь у виборах до органів радянської влади 1957 року відмовилися свідки Єгови м. Горлівки. Їхній проповідник П. Пуко свою відмову мотивував тим, що всі свідки Єгови вже віддали свої голоси за нього (Єгову – прим. П. Б.) та вищу теократичну владу¹¹³². Траплялися такі випадки і в інших місцевостях.

Подібне ставлення свідків Єгови до радянських суспільних обов'язків нерідко була характерне і для 1960-х років. Так, віруюча Н. Коломієць, жителька Криму, заявляла: «Я вже вибрала собі суддю і керівника – бога. Тому я на вибори районної і міської Рад депутатів трудящих не піду. Я підпорядковуюся нашому уряду, виконуючи все те, що не проти слова божого»¹¹³³. Траплялися випадки, коли свідки Єгови брали відривні талони під приводом виїзду в інші населені пункти, однак насправді нікуди не їздили¹¹³⁴. Місцеві чиновники намагалися протидіяти таким діям віруючих, часто заздалегідь попереджаючи їх чи їхнє керівництво про недопустимість таких вчинків або прямо погрожуючи застосуванням репресій.

Схоже було ставлення цих віруючих і до носіння зброї. Наприклад, Л. Миколок сказав: «Захищати Батьківщину із зброєю в руках я не буду, бо це суперечить моїй вірі»¹¹³⁵. Інший свідок Єгови – В. Петрук заявив: «Я не споганю своїх рук зброєю і Батьківщину захищати не буду, я воїн за “царство Єгови”»¹¹³⁶. Житель м. Сваляви (Закарпаття) Пазяк на повістці написав: «Свідок Єгови в армії служити не буде і зброї в руки брати не хоче»¹¹³⁷. Деякі зі свідків Єгови, які служили в армії, намагалися зайнятися там господарською роботою, щоб не служити зі зброєю¹¹³⁸. Проте уже в хрущовську добу випадки невиконання ними громадянських обов'язків були рідшими, ніж у повоєнний період.

Деякі віруючі навіть відмовлялися брати до рук документи – паспорти, військові квитки тощо. Так, віруючий Петро Ф. із Ровенщини відмовлявся взяти платіжне повідомлення про сплату податку. Коли ж посильний почав наполягати, він взяв його двома паличками й кинув у грубу, заявивши, що він не приймає послань від антихриста¹¹³⁹. Окремі віруючі навіть спалювали свої паспорти¹¹⁴⁰. Деякі групи віруючих, зокрема жителі Закарпатської області, які проживали в прикордонній межі, де паспортизація була обов'язкова, брали лише паспорти¹¹⁴¹. Такою своєю позицією свідки Єгови нагадували прибічників ІПХ і покутників.

Колишній керівник єговістської кілки (гуртка) К. Малиняк згадував, що він відмовлявся передплачувати радянські позики, а потім відмовився служити в Радянській армії (за що був покараний згідно із радянським законодавством)¹¹⁴². Таких випадків покарання віруючих за невиконання окремих радянських громадянських обов'язків було чимало.

Поступово, упродовж 1940–80-х років ставлення свідків Єгови до виконання різних обов'язків зазнало окремих змін. Це було зумовлено не лише репресіями з боку радянської влади (згадаймо повоєнні виселення свідків Єгови до Сибіру і засудження багатьох їхніх активістів у повоєнний період до тривалих термінів ув'язнення), а й самими процесами в їхньому середовищі. 1953 року у м. Берн (Швейцарія) відбувся світовий конгрес свідків Єгови, на якому було вирішено, що свідки Єгови з повагою ставляться до державних конституційних законів, створених у душі поваги до Бога. Вони отримали дозвіл отримувати паспорти, ставати на військовий облік, працювати в колгоспах¹¹⁴³. Проте рішення світового конгресу свідків Єгови втілювалися в життя пересічних віруючих у СРСР доволі повільно. До того ж вони не охоплювали всіх сфер поведінки, в яких свідки Єгови традиційно демонстрували свої асоціальні дії.

Деякі асоціальні прояви були властиві не лише свідкам Єгови, що проживали в СРСР (хоча в тоталітарних державах найбільше), а й в інших країнах світу. Вони негативно ставилися навіть до демократичних суспільних засад, вважаючи їх такими, що не повністю відповідають їхнім

теократичним нормам. Одному з лідерів свідків Єгови, зокрема, належать слова: «Уряд Америки зважає на вагах божих і знайдено недостатнім. Поряд із іншими урядами він впаде в найближчий час. Він має впасти і впаде, бо царство Єгови вже настає»¹¹⁴⁴.

Тут же варто додати, що ставлення до влади свідків Єгови значною мірою зумовлювалося й рекомендаціями їхніх місцевих керівників, які могли змінювати свою позицію на те чи інше питання. Зокрема, у повоєнний період деякі громади не брали участь у виборах, потім у 1960-х роках відмовлялися від цієї тактики, а через деякий період під впливом керівництва поверталися до неї. Інші ж, навпаки, активно брали участь у виборах. Схоже спостерігалось в ставленні до служби в армії, належності до профспілок.

Загалом на період 1970–80 років погляди більшості свідків Єгови на радянські соціальні цінності стали більш лояльними порівняно з повоєнним періодом. Так, якщо в 1950-х роках подання заяви з проханням прийняти до профспілки чи стати на військовий облік розцінювалось як порушення «лояльності до теократії», то в 1970-х ці дії не були для більшості свідків Єгови релігійною проблемою¹¹⁴⁵. Це ще більшою мірою стосується 1980-х років.

Низка свідків Єгови навіть декларували важливість виконання окремих громадянських обов'язків. Для прикладу, на питання «Виконання яких громадських обов'язків Ви вважаєте для себе необхідним?», 6,9% віруючих відповіли «Служити в радянській армії», 10,2% – «Брати участь у виборах», 9,98% – «Брати участь у соціалістичному змаганні», 3,5% – «Брати активну участь у діяльності профспілкової організації», 5,5% – «Бути винахідником і раціоналізатором на виробництві», не відповіли – 64%. З 3067 опитаних віруючих лише 57 (менше 2%) дали негативні відповіді: «Ніяких громадянських обов'язків виконувати не можна», «Головую лише за Бога», «Я – воїн христовий» тощо¹¹⁴⁶.

На питання, що ставилося свідкам Єгови: «Яка ваша участь у громадській роботі?» (1974–78 роки) 1% віруючих відповіли, що мають по 1 дорученню, 5% – декілька, 16% – мають тимчасові доручення, 78% – не мали жодних. Із 376 свідків Єгови, що не мали громадських доручень, 7% послалися на поганий стан здоров'я, 3% – на сімейні обставини, 28% – на те, що їх ніхто не залучав, 24% – не назвали мотивів і лише 38% твердо заявили, що не виконують громадські доручення через свої релігійні переконання¹¹⁴⁷. Водночас частина позитивних відповідей на користь виконання громадянських та громадських обов'язків не відображала реальну картину – багато вірян приховували своє істинне ставлення до їх виконання.

Багато єговістських громад, після відповідної роботи радянських органів з їхніми керівниками, активом відмежовувалися від бруклінського

центру. Наприкінці 1970-х років лише в Закарпатті таких нараховувалося 15. Подібна ситуація спостерігалася в Чернівецькій, Ровенській областях та інших регіонах¹¹⁴⁸. У таких громадах, як правило, втілювалися суспільні установки, які не суперечили радянським законам.

Однак навіть наприкінці 1970-х – першій половині 1980-х років свідки Єгови становили вагому частку серед осіб, що відмовлялися брати участь у виборах до радянських органів влади за релігійними переконаннями. Наприклад, 1977 року у Львівській області не голосувало 22 свідки Єгови, в Донецькій – 19 (12 – свідків Єгови і 7 п'ятидесятників), в Одеській області не взяли участь у виборах понад 100 осіб, переважно свідків Єгови¹¹⁴⁹. Хоча зміни на користь виконання радянських громадських обов'язків спостерігалися. Приміром, 1977 року з 1558 свідків Єгови Львівської області не брали участь у виборах до радянських органів влади лише 22 особи, а за останні п'ять років (на той період) за відмову служити в армії було притягнуто лише 4 особи, тоді як в 1960-х роках свідки Єгови області «всі без винятку відмовлялися від служби в Радянській армії, від участі у виборах до органів влади»¹¹⁵⁰. 1977 року з 329 свідків Єгови Глибоцького і Заставнівського районів Чернівецької області не голосували 104 особи, а за останні п'ять років (на той період) за відмову служити в Радянській армії до кримінальної відповідальності було притягнуто 7 осіб. Однак у 1960-х роках, як вказується у доповідній записці старшого інспектора Ради в справах релігій, всі свідки Єгови області відмовлялися служити в армії та брати участь у виборах¹¹⁵¹. 1982 року в УРСР було зафіксовано 141 випадок відмови свідків Єгови від виконання громадянських обов'язків. Загалом це складало 60% від всіх таких правопорушень, здійснених представниками всіх конфесій¹¹⁵².

Попри всі намагання влади контролювати поведінку свідків Єгови, що проявлялося, зокрема, у дезорганізації їхнього керівництва, розкладанні зсередини їхніх громад, насадження паралельних організаційних структур, прийняття постанов про посилення атеїстичної діяльності, радянський режим таки не зумів зігнути цих віруючих. Їх кількісний склад впродовж досліджуваного періоду постійно зростає. Це в свою чергу давало їм надію, що їхня віра правильна, Бог турбується про них і відкривало додаткові внутрішні сили для опору антирелігійним діям радянського режиму.

Аналізуючи соціальну свідомість і поведінку віруючих усіх конфесій, зазначимо, що впродовж досліджуваного періоду відмов від виконання громадянських обов'язків ставало загалом менше. У довідці про релігійне сектантство в Україні (грудень 1979 року), за підписом голови Ради в справах релігій при Раді міністрів УРСР М. Колесника, зазначалося, що помітно зменшилася кількість відмов від участі у виборах до Рад

народних депутатів і від служби в армії¹¹⁵³. Уже в 1980-х роках 44 % опитаних у Волинській області молодих віруючих (п'ятидесятники, адвентисти сьомого дня, євангельські християни-баптисти) заявили: «Виконання громадянського обов'язку перед колективом і суспільством узгоджується з моїми релігійними переконаннями»¹¹⁵⁴.

Отримати повнішу загальну картину про пріоритет релігійних обов'язків над громадянськими у свідомості віруючих можна отримати, звернувшись до даних соціологічних досліджень. Опитування відділу наукового атеїзму Інституту філософії АН УРСР (1963–1966 роки) дало такі результати (див. таблицю 4.6)¹¹⁵⁵.

Таблиця 4.6

Розуміння віруючими свого громадянського обов'язку		
Характер відповідей	Кількість відповідей	У % до загальної кількості
Обов'язок перед Богом	445	47,8
Обов'язок перед державою	141	15,2
Людина незалежна ні від кого	38	4,1
Неконкретні відповіді	189	19,7
Не знають	74	7,9
Не відповіли	49	5,9
Разом	930	100,0

Дані, вміщені в таблиці 4.6, показують, що майже половина опитуваних відверто визнала, що обов'язок перед Богом важливіший, ніж обов'язок перед державою. Цих осіб було більше втричі, ніж тих, для яких пріоритетом був обов'язок перед державою. Дали неконкретні відповіді й не відповіли переважно віряни, які належали до першої групи, однак побоюлися відкрито визнати пріоритет Бога над державою.

Загалом на рівні буденної релігійної свідомості віруючих можна виділити три установки до радянської соціальної дійсності: антисоціальну, пасивно-споглядальну і позитивно-орієнтовану. Ці три установки дозволяють виділити три типи віруючих. Розглянемо їх на прикладі свідків Єгови.

Віруючі, яким була притаманна перша установка, недоброзичливо ставилися до позарелігійного життя. Явища суспільного життя вони трактували в дусі єговістської доктрини, як такі, що є витвором сатани, і тому

згинуть в Армагеддоні, відмовлялися служити в Радянській армії, брати участь у голосуванні на виборах до Рад депутатів. Їх діти не носили піонерські галстуки, не брали участі в громадському житті.

Свідки Єгови з другою установкою до радянської дійсності відрізнялися від інших невизначеністю та нестійкістю оцінок явищ суспільного життя. У них був відсутній інтерес до того, що лежало за межами їх побуту, вони байдуже ставилися до соціальної дійсності. На запитання, як вони розуміють те чи інше явище суспільного життя, вони відповідали неохоче.

Віруючі, для яких була характерна третя установка, позитивно оцінювали радянську дійсність, економічний і культурний розвиток, все, що поліпшувало їхнє життя. Від них можна було почути такі вислови «Всі влади від бога, а радянська влада найкраща від існуючих»¹¹⁵⁶.

Слід відзначити, що віруючим кожної групи була властива розбіжність між декларованими соціальними поглядами та соціальними діями. Так, серед свідків Єгови, що належали до першої групи, близько 3% маскували свої погляди на радянське суспільство, однак їх реальна поведінка виявилась антирадянською і активно релігійною. У тих, що належали до другої групи, розбіжностей між декларованими соціальними поглядами та поведінкою було ще більше, а кількість віруючих, що належали до цієї групи, становила 28,8% опитаних віруючих. Третя група була найбільшою і включала 52,2% віруючих¹¹⁵⁷. Усього було опитано 474 свідків Єгови – мешканців західних областей України¹¹⁵⁸.

Поступки віруючих радянському режиму і поступовий рух у бік позиції «ми такі як всі» не завжди позитивно впливали на релігійність, і, навіть, на особисте життя. «...Соціальна ціль досягається лише ціною звуження особистості»¹¹⁵⁹, – писав К.-Г. Юнг. Серед віруючих, особливо членів релігійних громад відкритого типу, які часто займали нонконформістську позицію до насадження владою атеїзму, це траплялося неодноразово.

Підсумовуючи сказане вище відзначимо, що ставлення віруючих до виконання громадянських обов'язків значним чином формувалося соціальними ідеологіями різних конфесій, що трактували соціальні ідеї під тим чи іншим кутом зору. Відтак віруючі, які належали до конфесій лояльних до радянської влади, займали до суспільних цінностей радянського суспільства переважно позитивну позицію. Тому з боку вірян, які належали до легальних релігійних організацій, відмови від служби в Радянській армії, брати участь у виборах до Верховної Ради та місцевих Рад депутатів тощо, спостерігалися рідко. Здебільшого вони припадали на легальні громади ЄХБ та АСД, тоді як серед православних, католиків, іудеїв вони були винятками.

Віруючі, які належали до нелегальних релігійних організацій, ставилися до суспільних цінностей радянського суспільства часто негативно. Переважна частина відмов від виконання громадянських обов'язків припадала на віруючих, що належали до нелегальних релігійних громад закритого типу: п'ятидесятників, свідків Єгови, баптистів-ініціативників, адвентистів-реформістів та низки інших невеликих релігійних організацій, що існували в УРСР нелегально.

Упродовж 1940–80-х років через дії влади і силових структур спостерігається зменшення відмов віруючих від демонстрації антирадянської суспільної поведінки. Віруючі дедалі частіше змушені були приховувати своє справжнє ставлення до виконання різних громадянських та громадських обов'язків, намагаючись не виділятися із суспільної маси. Спостерігалось поступове зменшення опозиційності членів нелегальних релігійних організацій щодо служби в радянській армії, участі у виборах до Верховної ради, роботи в радянських установах, на підприємствах, у колгоспах тощо.

ВИСНОВКИ

Релігійна свідомість населення впродовж періоду від середини 1940-х до середини 1980-х років зазнавала вагомих впливів із боку атеїстичної пропаганди, політичних, соціально-економічних, міграційних процесів, розвитку освіти й науки, науково-технічного прогресу. Ці чинники тією чи іншою мірою впливали на різні складові релігійної свідомості – мотивацію релігійності, сприйняття ідеї Бога, релігійні ідеї про спасіння, відпущення гріхів, уявлення про загробне життя, рай та пекло, специфіку проявів релігійних почуттів та настроїв тощо. Одні складові релігійної свідомості виявлялися більш стійкими до їхнього впливу, інші – слабшими. Однак загалом елементи профанного впродовж цього часу стали сильнішими, а сакральне частково втратило свої позиції.

Уявлення віруючих про стимули та мотиви їхньої релігійності в цей період були різнобічними і не завжди співпадали з реальними. Духовні причини (бажання духовно розвиватися, досягнути спасіння, «вічного життя» тощо) провідними у стимулюванні своєї релігійності називала менше, ніж половина віруючих. Найбільша частка цих вірян належала до громад євангельських християн-баптистів, адвентистів сьомого дня, п'ятидесятників, свідків Єгови. Парафіяни РПЦ, католики та іудеї про ці мотиви релігійності як провідні заявляли значно рідше.

Дуже багато віруючих провідними причинами своєї релігійності називали традиції та сімейне виховання. Ці особи складали більшу частину членів православних, католицьких та іудейських громад. У частини вірян пробудження та посилення релігійності було зумовлене горем та негараздами воєнного періоду, різного роду нещастями тощо. Чимало осіб відзначали, що віра в Бога привносила в їхнє життя радість і спокій. Спілкування в середовищі одновірців, особливо в невеликих протестантських громадах закритого типу, багатьом людям дозволяло уникнути самотності. Були й такі, чия релігійність живилася матеріальною підтримкою з боку їхніх одновірців.

Певна частка віруючих з-поміж основних стимулів релігійності відзначали ті, що пов'язані з естетичною та етичною стороною релігії.

У житті більшості людей стимулів та мотивів релігійності було декілька. Її пробудження та занепад відбувався під впливом різних чинників, що взаємодіяли та взаємодоповнювались. Залежно від людини та різних

проміжків її життя, одні виступали головними, інші другорядними. Багато віруючих плутали причину своєї релігійності з приводом, що послужив поштовхом до пробудження релігійної віри.

У досліджуваній період нерелігійна мотивація побожності ставала дедалі поширенішою. Радянській атеїстичній пропаганді насамперед вдалося досягнути певних успіхів у пригніченні осмислених духовних мотивів. Ті, що базувалися на людських почуттях, релігійному досвіді чи перебували під сильним впливом архетипів колективного несвідомого, були більш стійкими до атеїстичних впливів.

У релігійному житті віруючих досліджуваного періоду продовжували відігравати вагому роль релігійні почуття та настрої. Люди висловлювали свою віру великою мірою через релігійні почуття. Серед найпоширеніших релігійних почуттів були любов до Бога і страх перед ним та «післясмертним існуванням». Почуття любові до Бога притаманне було переважно віруючим із високими показниками релігійності. Зі зменшення кількості глибоковіруючих людей сфера поширення цих почуттів звужувалася. Багато хто вкладав у почуття релігійної любові до Бога інтелектуальне розуміння, а сама любов для них ототожнювалася з виконанням божих заповідей і слідуванням ученню Церкви.

Частина віруючих відчувала страх перед Богом, і це почуття обумовлювало їхню релігійну активність. У житті багатьох людей, особливо похилого віку, велику роль відігравав страх перед «післясмертним існуванням». Проте впродовж досліджуваного періоду частка віруючих, які відчували страх перед Богом, поступово знижувалася. У багатьох віра в Бога переважно не супроводжувалася емоційними переживаннями.

Релігійність населення виявлялася також у релігійних настроях. Найсильніші – апокаліптичні. Найчастіше вони були притаманні віруючим, що належали до протестантських релігійних організацій закритого типу, – адвентистам сьомого дня, свідкам Єгови (менше – євангельським християнам-баптистам, п'ятидесятникам) і прибічникам ІПЦ та ПХ.

Релігійний досвід, який вважається дуже важливим для релігійного життя віруючих, у своїй релігійній практиці переживали далеко не всі віруючі. Для тих, у чиєму житті він відігравав вагому роль, релігійний досвід був перепорою для антирелігійних впливів. У віруючих, що належали до різних конфесій, він мав різні відтінки. Протягом досліджуваного періоду в багатьох конфесіях, зокрема й РПЦ, його пропагували для зміцнення віри. Інколи віруючі переживали релігійний досвід у процесі здійснення звичайних обрядів, молитов, а інколи для цього використовувалися спеціальні духовні практики. Найвищою формою релігійного досвіду був містичний, і його отримувало небагато людей. Був поширений і псевдорелігійний досвід, коли для відчуття присутності Бога, Богородиці,

святих використовувалося звичайне часто неусвідомлене нагнітання емоцій, фантазування, що провокувало негативні стани свідомості. Такі явища спостерігалися в нелегальних релігійних організаціях. Інколи псевдорелігійний досвід чи інформація, яку подавали як отриману від Бога, використовували для маніпуляції віруючими. Найбільш критично до псевдорелігійного досвіду ставилася РПЦ.

На рівні буденної релігійної свідомості спостерігається різкий розрив між церковним віровченням та тим, як його інтерпретували пересічні люди. Офіційні церковні погляди зазнавали великих змін та доповнень. Віруючі тлумачили їх відповідно до свого знання церковного віровчення, рівня освіти, психічної структури, конфесійної приналежності тощо. Специфічно віруючі сприймали й ідею Бога. Частині були притаманні антропоморфні погляди (вони уявляли Бога в образі людини). Найбільша частка віруючих із такими поглядами була серед православних, греко-католиків та римо-католиків. Формуванню антропоморфних поглядів сприяла ідея про одну з іпостасей Трійці – Ісуса Христа (Бога-Сина). Частина віруючих уявляла Бога у вигляді духа. Найбільше віруючих із такими поглядами було серед протестантів. Упродовж другої половини ХХ ст. збільшувалася частка таких осіб серед православних та католиків. У Росії погляди на Бога як на духа церковні діячі почали культивувати ще у ХІХ ст., однак серед загальної маси населення вони поширювалися повільно.

У період 1940–80-х років зменшується частка людей, які вважали за необхідне жити за принципом «із Богом, у Бозі і для Бога». Дедалі менше віруючих поклалися на Бога і зверталися до нього, посилювалися сумніви у створенні світу Богом та його всевладності. Дедалі більше поширювалися пантеїстичні погляди. Віруючі частіше уявляли Бога у вигляді безособової сили, морального принципу тощо. Набував популярності й деїзм. Зустрічалися люди, які не заперечували існування Бога як творця, проте не вірили у його втручання в людські справи. У християнському середовищі такі погляди були притаманні, як правило, людям із низькими показниками релігійності, адже вони суперечили християнському віровченню.

При ослабленні віри в Бога ослаблювалася віра в існування потойбічного життя, воскресіння мертвих, кари за гріх. Поступово зростала частка віруючих, які не вірили в біблійну картину світу. Зберігаючи віру в Бога і виконуючи релігійні обряди, такі люди доповнювали біблійну картину світу даними, взятими з наукових праць матеріалістичного характеру. Секуляризаційні процеси великою мірою зачепили й догматичні уявлення, пов'язані з «життям після смерті». Ідея Страшного суду не мала такого впливу на віруючих, як раніше. Вони рідше думали як про

спокутування своїх гріхів, так і про рай і пекло, на які взагалі змінювалися погляди. У довоєнний період частка віруючих, котрі трактували пекло образно, зокрема у вигляді «казанів зі смолою, де підтримують вогонь чорти» абощо, була не така вже й мала. Яскраві образні уявлення були пов'язані і з раєм. Пізніше з поширенням освіти частка осіб із такими уявленнями зменшується на користь більш абстрактних. Окремі релігійні ідеї набували стихійно-матеріалістичного відтінку. Так, кінець світу часто трактувався не в біблійному розумінні, а як екологічна катастрофа, термоядерна війна тощо.

Віруючим часто були притаманні такі інтерпретації релігійного віровчення, які викривляли його зміст до форм антагоністичних вченню Церкви. Приміром, іконовшанування нерідко замінювалося іконопоклонінням, пересічні віруючі нерідко приписували святим божественні функції. Інколи можна було почути слова, що Трійця – це «Ісус Христос, Діва Марія і Микола Угодник» абощо.

Великою мірою це було зумовлено тим, що релігійні книги в досліджуваний період були малодоступними і рідкісними для віруючих. Їх накладі були обмежені, здебільшого поширювали Біблію, Євангеліє, требники, твори церковних керівників, «Журнал Московской патриархии» тощо. Деякі віруючі навіть не бачили Біблії чи не тримали її в руках. Видання літератури, в якій пропагувалося б чи тлумачилося для широких мас релігійне віровчення, як і катехізаційна робота, заборонялося владою. Іншою причиною було традиційно пасивне ставлення РПЦ (а віруючі, що належали до неї, домінували в СРСР) до проведення освітянської роботи в цьому напрямку. Значно краще знали релігійне вчення члени протестантських релігійних організацій, де поширенню релігійної інформації приділялася увага під час богослужінь і в спілкуванні вірян. У багатьох релігійних об'єднаннях акцент робився на пасивному виконанні обрядів без їх осмислення. Третьою причиною була інертність більшості віруючих у ставленні до релігійної просвіти. Навіть у країнах, де Церква діяла вільно, більше половини віруючих у досліджуваний період погано розбиралися в релігійному віровченні конфесій, до яких вони належали.

Упродовж досліджуваного періоду змін також зазнало ставлення вірян до виконання релігійних обрядів. Зменшилася чисельність віруючих, що брали участь у богослужіннях, сповідалися, причащалися. Така тенденція була зумовлена не лише секуляризаційними процесами серед населення, а й тим, що чимало храмів було закрито або зруйновано (особливо впродовж кінця 1950-х – у першій половині 1960-х років) і віряни багатьох населених пунктів не мали змоги відвідувати їх. Загалом найрідше участь у богослужіннях брали жителі південних областей України, де храмів було найменше, найчастіше – в Західній Україні, де була вищою як

релігійність населення, так і кількість діючих храмів, доступних для відвідування. Найбільшу активність щодо відвідування богослужінь виявляли члени протестантських організацій, найменшу – парафіяни РПЦ та іудеї. У релігійній свідомості вірян на задній план відступали обряди сповіді та причастя. Це властиво усім конфесіям, в яких вони практикувалися.

Менших змін у свідомості віруючих зазнало ставлення до релігійних обрядів хрещення, вінчання та поховання. Це було зумовлено насамперед релігійними уявленнями про їх вплив на життя людини та потойбічне існування. Хрещення, за релігійним віровченням, звільняло людину від перворідного гріха і вводило в лоно Церкви. Згідно з народними уявленнями, воно захищало дитину від хвороб та усіляких негараздів. Тому своїх дітей намагалися хрестити навіть особи, що вагалися між вірою в Бога і невір'ям. Виконання релігійного обряду поховання, своєю чергою, було зумовлено турботою про долю душі померлого після його смерті. Страх перед «життям після смерті» був такий сильний, що спонукав до пробудження релігійності в людей на схилі віку, навіть байдужих до цього замолоду. Що ж стосується обряду вінчання, то частка осіб, над якими він виконувався, була доволі незначною порівняно з кількістю здійснених обрядів хрещення та поховання. Найбільшу активність у виконанні цих ритуалів демонстрували жителі західних регіонів, а найменшу – південних і східних.

Упродовж 1940–1980-х років змінювалося і ставлення вірян до практики індивідуальних молитов (поза храмом). Змінився і сам характер молитов – віруючі дедалі рідше просили про суто духовне: спасіння, сходження Святого Духа тощо, і значно частіше – про матеріальне: здоров'я, фінансові успіхи, хороші стосунки в сім'ї. Зменшувалася кількість людей, які знали церковні молитви. За винятком молитви «Отче наш», інші традиційні церковні молитви в селах (крім Західної України) знало небагато людей. Скорочувався і час на виконання молитов.

У свідомості вірян вагомим трансформацій у цей час зазнало й ставлення до посту. Більшість віруючих у другій половині досліджуваного періоду не постували взагалі. Серед постувальників переважали ті, які дотримувалися Великого посту в неповному виконанні, переважно за тиждень до Пасхи, й ігнорували менш значні пости. Були віруючі, що вважали себе православними, які не знали чи забули про піст у середу та п'ятницю. Найбільше уваги постуванню приділяли прибічники РПЦ, РПСЦ, ППЦ та ППХ, особливо представники трьох останніх течій. У католицизмі цьому традиційно надавалося менше уваги. У частині протестантських течій, що діяли на території України, пости не вважалися обов'язковою релігійною дією і їх не дотримувалися.

Багато вірян, насамперед прибічників РПЦ, не знали змісту релігійних обрядів, які вони виконували, і, зокрема, не могли пояснити, яке свято вони відзначають. Обрядовір'я було найбільш масовою формою вияву релігійності.

На рівні буденної релігійної свідомості віруючих існували елементи світоглядних язичницьких традицій. Упродовж багатьох століть вони зазнали значної трансформації і перепліталися із християнськими уявленнями, нерідко накладаючись на них. Дослідники часто називали такий синкретизм двовір'ям і вважали, що більшість пересічних віруючих сповідують саме таку релігію, тобто християнську релігію з елементами язичництва. Сильні язичницькі традиції виявлялися під час святкування усіх найбільших свят – Різдва, Великодня, Трійці та інших. Населення забуло прадавній зміст язичницьких елементів і використовувало їх як неодмінний атрибут християнської релігії. Проте багато з цих язичницьких світоглядних залишків були пов'язані з архетипами колективного несвідомого. Хоча віруючі могли не усвідомлювати змісту прадавніх реліктів, вони продовжували впливати на них, виражаючись переважно через неусвідомлені вияви. Сильні традиції язичницької релігії було збережено під час святкування Купала. Хоча православна церква присвятила цей день Іоану Хрестителю, однак, на наш погляд, у його вшануванні народом язичницькі елементи виявлялися дужче, ніж християнські. Багато залишків традиційних язичницьких вірувань збереглися в народному календарі.

Язичницькі уявлення в другій половині ХХ ст. продовжували зберігатися і у фольклорі – піснях, казках, легендах. Їх героями нерідко були трансформовані персонажі язичницьких вірувань. Це стосується не лише слов'янської дохристиянської релігії, а й більш ранніх вірувань і тих, що прийшли на територію України від інших народів. Найбільше такі уявлення збереглися в регіонах, де цьому сприяла сама природа – у Карпатах і Поліссі. Природні умови не лише створювали придатне середовище для консервації народних звичаїв (через малодоступність цих територій), а й стимулювали їх оживлення за допомогою природного різноманіття. Не дивно, що на Поліссі досі багато людей вірять у лісову силу, тоді як у більшості регіонів такі уявлення поодинокі.

У досліджуваній період зберігалася серед частини населення віра в ефективність магічних дій. Їх використовували аби вигнати хвороби, позбутися психологічних негараздів (переляку абощо), знайти подружню пару, досягти успіху, щастя. Часто в магічних замовляннях фігурували християнські персонажі – Ісус Христос, Богородиця, святі.

Сакралізація профанного в цей час насамперед виявлялася в заміщенні релігійної ідеології радянською, комуністичною. Радянська ідеологія

виступала як система поглядів, що низкою своїх елементів подібна до релігійної, тому її можна називати квазірелігійною (тобто такою, що нагадувала релігійну, хоча й відрізнялася від неї) чи псевдорелігійною. Вона займала релігійну нішу, не будучи релігійною за своєю суттю. На рівні буденної свідомості багатьох людей релігійний світогляд переплітався з радянською ідеологією й окремими атеїстичними постулатами.

Для витіснення релігійної обрядовості в СРСР було створено низку обрядів, ритуалів, свят, ініціацій, деякі з яких перебирали на себе релігійні функції. Комуністичні лідери В. Ленін та Й. Сталін (у роки його правління) сприймалися багатьма людьми як напівміфічні герої з надприродними розумом, мудрістю, волею тощо. Насадження таких поглядів широко практикувалося радянською системою. Функції священного писання виконували твори класиків марксизму-ленінізму. Як правило, дієвими в насадженні радянської ідеології були обряди, пов'язані з архетипами колективного несвідомого.

Упродовж окресленого періоду певних впливів зазнало й ставлення вірян до соціальної сфери. Зокрема, віруючі дедалі рідше сприймали працю, як засіб для служіння Богу; більшість із них трактували її винятково як засіб для задоволення власних матеріально-фінансових потреб. Поступово зникали і відмінності в побуті віруючих і невіруючих. Члени релігійних громад закритого типу в цей час вдавалися до більш відкритих соціальних контактів.

На сприйняття віруючими світських культурних цінностей значною мірою впливали суспільні доктрини релігійних течій, до яких вони належали, рівень відкритості тих чи інших релігійних об'єднань соціально-культурним процесам. Парафіяни РПЦ, РКЦ, реформати, іудеї здебільшого ставилися до світських культурних цінностей позитивно. Більш стриманими у ставленні до світської культури були члени легальних релігійних об'єднань закритого типу – євангельські християни-баптисти, адвентисти сьомого дня. Послідовники нелегальних релігійних організацій переважно демонстрували негативне ставлення до цього сегменту культури. Крім належності до тієї чи іншої релігійної організації, вагомими чинниками впливу в ставленні віруючих до світської культури були і їхній освітній рівень, психологічні особливості, ступінь релігійності.

Проте за кілька десятиліть елементи світської культури, особливо прослуховування радіо, перегляд телебачення, читання художньої літератури, періодики тощо, дедалі більше проникали в життя членів релігійних організацій закритого типу. Одночасно в середовищі вірян цих релігійних

течій збільшувалася частка осіб, які бажали отримати середню, середню спеціальну та вищу освіту.

У цей час через тиск влади і репресії спостерігається зменшення проявів антирадянської суспільної поведінки з боку вірян. Вони часто приховували своє справжнє ставлення до виконання різних громадянських та громадських обов'язків. Поступово зменшувалася частка тих, хто відмовлявся служити в лавах радянської армії, брати участь у виборах до органів влади.

Отже, загалом релігійна свідомість віруючих впродовж періоду 1940–80-х років зазнала певних змін. Релігійні ідеї зміщувалися на периферію свідомості і втрачали свій вплив на життя людей. Спостерігалися процеси профанізації сакрального з паралельними процесами сакралізації профанного.

ПРИМІТКИ

Вступ

¹ Медушевская О. О. Теория и методология когнитивной истории. – М.: РГГУ, 2008, – С. 24.

² Коляструк О. Теоретико-методологічні аспекти вивчення повсякденного життя // Нариси повсякденного життя радянської України в добу непу (1921–1921 рр.): В 2-х ч. – Ч. 1. – К.: Ін-т історії України НАН України, 2010. – С. 37.

³ Блок М. Феодальне суспільство. Пер. с фр. – К.: Всесвіт, 2002. – С. 98–103.

⁴ Блок М. Апология истории или ремесло историка. – М.: Наука, 1986. – С. 145–150.

⁵ Февр Л. История и психология // Февр Л. Бои за историю. Пер. з франц. – М.: Наука, 1991. – С. 97.

⁶ Февр Л. Чувствительность и история // Февр Л. Бои за историю. Пер. с франц. – М.: Наука, 1991. – С. 109.

⁷ Там само. – С. 125.

⁸ Яковенко Н. Вступ до історії. – К.: Критика, 2007. – С. 211.

⁹ Религиозные традиции мира. В 2 т. Пер с англ. – М.: КРОН-ПРЕСС, 1996; Т. 1. – 576 с.; Т. 2. – 640 с.

¹⁰ Ковельман А. Б. Риторика в тени пирамид: массовое сознание римского Египта. – М.: Наука, 1988. – 192 с.

¹¹ Смилянская Е. Б. Волшебники. Богохульники. Еретики. Народная религиозность и «духовные преступления» в России XVIII в. – М.: Индрик, 2003. – 464 с.

¹² Релігієзнавчий словник / Укр. асоціація релігієзнавців; Відділення релігієзнавства Ін-ту філософії НАН України; За ред. А. Колодного, Б. Лобовика. – К.: Четверта хвиля, 1996. – С. 275.

¹³ Лобовик Б. О. Богослов'я і буденна релігійна свідомість. – К.: Знання, 1968. – С. 9.

¹⁴ Тош Дж. Стремление к истине: как овладеть мастерством историка. – М.: Весь мир, 2000. – С. 123.

¹⁵ Козлова Н. Н. Сандомирская И. И. «Я так хочу назвать кино». «Наивное письмо»: опыт линво-социологического чтения.—М.: Гнозис, Русское феноменологическое общество, 1996. – С. 8.

¹⁶ Дюпрон А. Язык и история. – М., 1970. – С. 3 (XIII Международный конгресс исторических наук).

Розділ 1. МОТИВАЦІЯ ТА ЕМОЦІЙНО-ПОЧУТТЄВІ АСПЕКТИ РЕЛІГІЙНОСТІ

§ 1. Мотиви релігійності населення

¹⁷ Дулуман Е. К., Лобовик Б. А., Танчер В. К. Современный верующий: Социально-психологический очерк. – М.: Политиздат, 1970. – С. 74.

¹⁸ Мельник В. І. Пятидесятничество: нові тенденції / Т-во «Знання» УРСР. – К., 1988. – С. 22.

¹⁹ Танчер В. К. Некоторые вопросы методики конкретных социологических исследований современных религиозных пережитков / Об-во «Знание» УССР. – К., 1965. – С. 23.

²⁰ Пугач І. Д. «Свідки Єгови» та особливості їх атеїстичного виховання / Т-во «Знання» УРСР. – К., 1973. – С. 22.

²¹ Яроцкий П.Л. Эволюция современного иеговизма. – К.: Политиздат Украины, 1981. – С. 112; Його ж. Кризис иеговизма. (Критический анализ идеологии и эволюции обыденного религиозного сознания). – К.: Наук. думка, 1979. – С. 234.

²² Дулуман Е. К., Лобовик Б. А., Танчер В. К. Указ. соч. – С. 74.

²³ Поліщук Ю. Д. Специфіка релігійності сучасного віруючого і фактори її подолання: Дис... канд. філос. наук / АН УРСР. Ін-т філософії. – К., 1993. – Арк. 102.

²⁴ Єришев А. О. Досвід соціологічних досліджень релігійності (Актуальні проблеми атеїстичного виховання). – К.: Наук. думка, 1967. – С. 150.

²⁵ Калашников М. Молодое поколение и религия: опыт конкретно-социального и социально-психологического исследования. – [Пермь]: Пермское книжн. изд-во, 1977. – С. 196.

²⁶ ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 24. – Спр. 1572. – Арк. 20.

²⁷ Свободний П. П. Людські почуття і релігійна віра. – К.: Політвидав України, 1968. – С. 16.

²⁸ Рассел Б. Почему я не христианин. – М.: Политиздат, 1987. – С. 111.

²⁹ Шацкий Е. Утопия и традиция. Пер. с польск. – М.: Прогресс, 1990. – С. 217.

³⁰ Сафронов Ю. Н. Общественное мнение и религиозные традиции. – М.: Мысль, 1970. – С. 95.

³¹ Демьянов А. И. Религиозность: тенденции и особенности проявления: Социально-психологический анализ. – Воронеж: Изд-во Воронеж. ун-та, 1984. – С. 154.

³² Релігійна психологія і формування атеїстичного світогляду / М. Д. Коротков, В. К. Щедрін, В. В. Павлюк, П. П. Свободний; АН УРСР. Ін-т філософії; Відп. ред. М. Д. Коротков. – К.: Наукова думка, 1973. – С. 148–149.

- ³³ Дулуман Е. К., Лобовик Б. А., Танчер В. К. Указ. соч. – С. 80.
- ³⁴ Релігійна психологія і формування атеїстичного світогляду. – С. 144.
- ³⁵ Танчер В. К. Религиозные пережитки и их преодоление. – К.: Политиздат Украины, 1979. – С. 39.
- ³⁶ Дулуман Е. К., Лобовик Б. А., Танчер В. К. Указ соч. – С. 80–81.
- ³⁷ Горовий В.М. Релігійна обрядовість: тенденції змін і шляхи подолання / Т-во «Знання» УРСР. – К., 1985. – С.15.
- ³⁸ Сиксай А. А. Критика идеологии современного реформатства: Дис... канд. филос. наук / КГУ им. Т. Г. Шевченко. – К., 1972. – Арк. 145.
- ³⁹ Шахнович М. И. Закат иудейской религии. – Л.: Лениздат, 1965. – С. 223.
- ⁴⁰ Релігійна психологія і формування атеїстичного світогляду. – С. 144.
- ⁴¹ ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 23. – Спр. 5069. – Арк. 106; 61.
- ⁴² Там само.
- ⁴³ Релігійна психологія і формування атеїстичного світогляду. – С. 144.
- ⁴⁴ Сиксай А. А. Указ. соч. – Арк. 145.
- ⁴⁵ ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 23. – Спр. 2845. – Арк. 18.
- ⁴⁶ Андрианов М. П., Лопаткин Р. А., Павлюк В. В. Особенности современного религиозного сознания. – М.: Мысль, 1966. – С. 177.
- ⁴⁷ Грановская Р. М. Психология веры. – СПб: Речь, 2004. – С. 395–396.
- ⁴⁸ Дарманський П. Ф. За іконостасами вітварів. – К.: Політвидав України, 1989. – С. 165.
- ⁴⁹ Свободний П. Людські почуття і релігійна віра. – С. 17.
- ⁵⁰ Лобовик Б. Релігійні погляди, почуття, поклоніння. – К.: Політвидав України, 1970. – С. 76.
- ⁵¹ Свободний П. Релігійні почуття і релігійна віра. – С. 17.
- ⁵² Подоляк В. А. Учет специфики современной религиозной обрядности при проведении атеистической работы // Вопросы атеизма. – Вып. 21. – К., 1985. – С. 90.
- ⁵³ Лобовик Б. Релігійні погляди, почуття, поклоніння. – С. 74.
- ⁵⁴ Поліщук Ю. Д. Назв. праця. – Арк. 114.
- ⁵⁵ Там само. – Арк. 110.
- ⁵⁶ Баптизм и баптисты (Социологический очерк) / С. И. Дерришев, В. В. Дубровский, Л. М. Игнатенко и др.; АН Белорусской ССР. Ин-т философии и права; Ред. М. Я. Ленсу, Е. С. Прокошина. – Минск: Наука и техника, 1969. – С. 209.
- ⁵⁷ Поліщук Ю. Д. Назв. праця. – Арк. 111.
- ⁵⁸ Букин В. Р. Психология верующих и атеистическое воспитание. – М.: Мысль, 1969. – С. 149.

- ⁵⁹ Кемпбел Дж. Герой із тисячею облич. Пер. з англ. – К.: Альтернативи, 1999. – С. 366.
- ⁶⁰ Свободний П. Людські почуття і релігійна віра. – С. 17.
- ⁶¹ Клибанов А. М. Религиозное сектантство и современность (Социологические и исторические очерки). – М.: Наука, 1969. – С. 96.
- ⁶² Дулуман Е. К., Лобовик Б. А., Танчер В. К. Указ соч. – С. 89–90.
- ⁶³ Шахнович М. И. Закат иудейской религии. – С. 222.
- ⁶⁴ ЦДАГО України. – Ф.1. – Оп.23. – Спр.1642. – Арк.12.
- ⁶⁵ Там само.
- ⁶⁶ ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 2. – Спр. 18. – Арк. 6.
- ⁶⁷ Свободний П. П. Деякі психологічні особливості сучасного віруючого // Питання атеїзму. – Вип. 8. – К., 1972. – С. 105.
- ⁶⁸ Гартфельд Г. Любов сильніша за червоний терор або історія Ірини. – Черкаси, Смірна, 2000. – С. 216.
- ⁶⁹ ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 23. – Спр. 1640. – Арк. 76.
- ⁷⁰ Свободний П. Людські почуття і релігійна віра. – С. 29.
- ⁷¹ Там само. – С. 17.
- ⁷² Каган М. С. Человеческая деятельность (опыт системного анализа). – М.: Политиздат, 1974. – С. 214.
- ⁷³ ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 2. – Спр. 195. – Арк. 6.
- ⁷⁴ Там само.
- ⁷⁵ ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 70. – Спр. 422. – Арк. 2.
- ⁷⁶ Там само. – Оп. 23. – Спр. 5069. – Арк. 95.
- ⁷⁷ Там само. – Арк. 96.
- ⁷⁸ Дорош Є. К. Ревнителі Єгови: Віруючі та атеїстична пропаганда. – Донецьк: Донбас, 1972. – С. 44.
- ⁷⁹ Там само.
- ⁸⁰ Будов А. Религиозные иллюзии на пороге жизни: Христианские секты сегодня. Домашняя религиозная «педагогика». Верующие подростки в семье и школе. Атеистическое воспитание: комплексный подход. – М.: Молодая гвардия, 1980. – С. 69.
- ⁸¹ Малахова И. А. Анатомия религиозной веры. – М.: Политиздат, 1980. – С. 22
- ⁸² Грекова И. Кафедра // Новый мир. – 1978. – № 9. – С. 151.
- ⁸³ Єленський В. Українська іудаїка // Людина і світ. – 1991. – № 6. – С. 44–45.
- ⁸⁴ Там само. – С. 45–46.

- ⁸⁵ Єришев А. О. Досвід соціологічних досліджень релігійності. – С. 156.
- ⁸⁶ Дулуман Е. К., Лобовик Б. А., Танчер В. К. Указ соч. – С. 79.
- ⁸⁷ Там само. – С. 79–80.
- ⁸⁸ Дашевский В., Чернин В., Яглом Е. Иудаизм в СССР // На пути к свободе совести. – М.: Прогресс, 1989. – С. 461.
- ⁸⁹ Там само. – С. 462.
- ⁹⁰ Шахнович М. И. Закат иудейской религии. – С. 224.
- ⁹¹ Там само.
- ⁹² Лобовик Б. Релігійні погляди, почуття, поклоніння. – С. 76.
- ⁹³ Spinks S. Psychology and Religion: An Introduction to contemporary views. – London: Methuen and Co LTD, 1963. – P. 119.
- ⁹⁴ Op. cit. – P. 120.
- ⁹⁵ Op. cit. – P. 119–120.
- ⁹⁶ Свободний П. Людські почуття і релігійна віра. – С. 18.
- ⁹⁷ Лисенко Ю. К. Як це починається... (Віруючий і причини його релігійності) / Т-во «Знання» УРСР. – К., 1969. – С. 24.
- ⁹⁸ Москалец В. П. Религиозный культ: особенности функционирования и пути преодоления. – К.: Наук. думка, 1987. – С. 63.
- ⁹⁹ Єришев А. О. Досвід соціологічних досліджень релігійності. – С. 80.
- ¹⁰⁰ Куц М. Єговізм без маски. – Львів: Каменяр, 1969. – С. 141.
- ¹⁰¹ Дорош Є. Ревнителі Єгови: Віруючі та атеїстична пропаганда. – С. 16.
- ¹⁰² Єришев А. О. Досвід соціологічних досліджень релігійності. – С. 79.
- ¹⁰³ Там само. – С. 79.
- ¹⁰⁴ Свободний Л. Людські почуття і релігійна віра. – С. 16.
- ¹⁰⁵ Там само. – С. 17-18.
- ¹⁰⁶ Москалец В. Религиозный культ: особенности функционирования и пути преодоления. – С. 65.
- ¹⁰⁷ Устиненко В. П. Деїзм і сучасне релігійне обновленство / Т-во «Знання» УРСР. – К., 1973. – С. 36.
- ¹⁰⁸ Келембетова В. Ю. Утвердження атеїзму в побуті трудящих України. – К.: Наук. думка, 1967. – С. 110.
- ¹⁰⁹ Свободний П. П. Деякі психологічні особливості сучасного віруючого. – С.106.
- ¹¹⁰ ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 2. – Спр. 14. – Арк. 8.
- ¹¹¹ Эдельман А. И. Секуляризация и преодоление иудейских верований в СССР // Вопросы атеизма. – Вып. 13. – К., 1977. – С. 103.

- ¹¹² Эдельман А. Современность и иудаизм. – Ужгород: Карпаты, 1970. – С. 24.
- ¹¹³ Демьянов А. И. Религиозность: тенденции и особенности проявления. – С. 159.
- ¹¹⁴ Угринович Д. М. Психология религии. – М.: Политиздат, 1986. – С. 256.
- ¹¹⁵ ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 7. – Спр. 128. – Арк. 113; Там само. – Спр. 129. – Арк. 102.

§ 2. Вияви релігійних почуттів, настроїв та переживання релігійного досвіду

- ¹¹⁶ Джемс В. Многообразие религиозного опыта. – СПб: Андреев и сыновья, 1993. – С. 38.
- ¹¹⁷ Игнатенко Л. Чувства и религия. – Минск: Беларусь, 1971. – С. 18.
- ¹¹⁸ Лобовик Б. Релігійні погляди, почуття, поклоніння. – С. 57.
- ¹¹⁹ Дулуман Е. К., Лобовик Б. А., Танчер В. К. Указ. соч. – С. 158.
- ¹²⁰ Лобовик Б. Релігійні погляди, почуття, поклоніння. – С. 57.
- ¹²¹ Дулуман Е. К., Лобовик Б. А., Танчер В. А. Указ. соч. – С. 158.
- ¹²² Лобовик Б. О. Буденна релігійна свідомість: Гносеол. аналіз. – К.: Вид-во Київ. ун-ту, 1971. – С. 131.
- ¹²³ Скурат К. Христианская молитва // Журнал Московской Патриархии. – 1958. – № 11. – С. 45
- ¹²⁴ Митрополит Николай. Слова и речи. – М., 1954. – Т. 3. – С. 20.
- ¹²⁵ Дулуман Е. К., Лобовик Б. А., Танчер В. А. Указ. соч. – С. 157.
- ¹²⁶ Тепляков М. К. Проблемы атеистического воспитания в практике партийной работы. – Воронеж: Изд-во Воронеж. ун-та, 1972. – С. 142.
- ¹²⁷ Демьянов А. И. Религиозность: тенденции и особенности проявления. – С. 149.
- ¹²⁸ Павлюк В. В. Психология современных верующих и атеистическое воспитание (Социально-психологическое исследование). – Львов: Вища школа, 1976. – С. 49.
- ¹²⁹ Там само.
- ¹³⁰ Акинчиц И. И. Поросль отрезанной ветви. – М.: Молодая гвардия, 1985. – С. 190.
- ¹³¹ Павлюк В. В. Указ. соч. – С. 49.
- ¹³² Там само. – С. 49–50.
- ¹³³ Там само. – С. 50.
- ¹³⁴ Дорош Є. Ревнителі Єгови: Віруючі та атеїстична пропаганда. – С. 13–14.

- ¹³⁵ Там само. – С. 14.
- ¹³⁶ Там само. – С. 14–15.
- ¹³⁷ Там само. – С. 15.
- ¹³⁸ Иоанн (Котляревский), иеромонах. Указ. соч. // Журнал Московской Патриархии. – 1959. – № 7. – С. 43.
- ¹³⁹ Фромм Э. Искусство любить. – М.: Педагогика, 1990. – С. 81.
- ¹⁴⁰ Там само. – С. 98.
- ¹⁴¹ Павлюк В. В. Указ. соч. – С. 51–52.
- ¹⁴² Демьянов А. И. Религиозность: тенденции, особенности, проявления. – С. 149.
- ¹⁴³ Павлюк В. В. Указ. соч. – С. 52.
- ¹⁴⁴ Там само.
- ¹⁴⁵ Там само.
- ¹⁴⁶ Там само.
- ¹⁴⁷ Угринович Д. М. Психология религии. – С. 217.
- ¹⁴⁸ Грановская Р. М. Указ. соч. – С. 390.
- ¹⁴⁹ Маслоу А. Религии, ценности и пик – переживания // Маслоу А. По направлению к психологии бытия. Пер. с англ. – М.: ЭКСМО-Пресс, 2002. – С. 224.
- ¹⁵⁰ Петренко Л. Потерянные годы. – Свердловск: Средне-Уральское книжн. изд-во, 1964. – С. 48.
- ¹⁵¹ Рагаускас И. Ступайте, месса окончена! – М.: Госполитиздат, 1961. – С. 78; Минск: Беларусь, 1981. – С. 73.
- ¹⁵² Малахова И. А. Современный баптизм: идеология и деятельность. – М.: Знание, 1987. – С. 27.
- ¹⁵³ Там само. – С. 28.
- ¹⁵⁴ Павлюк В. В. Указ. соч. – С. 117–118.
- ¹⁵⁵ ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 2. – Спр. 195. – Арк. 6.
- ¹⁵⁶ Митрохин Л. Н. Баптизм. – 2-е изд. – М.: Политиздат, 1974. – С. 191, 194.
- ¹⁵⁷ Акинчиц И. И. Указ. соч. – С. 188.
- ¹⁵⁸ Там само.
- ¹⁵⁹ Граждан В. Кто такие пятидесятники. – Алма-Ата: Казахстан, 1965. – С. 96.
- ¹⁶⁰ Катунский А. Е. Старообрядчество. – М.: Политиздат, 1972. – С. 90.
- ¹⁶¹ Свободний П. Людські почуття і релігійна віра. – С. 14.
- ¹⁶² ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 2. – Спр. 149. – Арк. 5.
- ¹⁶³ Дмитренко М. П. Антигуманізм п'ятидесятницької «науки життя» / Т-во «Знання» УРСР. – К., 1974. – С. 62.

- ¹⁶⁴ Вебер М. Протестантська етика і дух капіталізму. Пер. з нім. – К.: Основи, 1994. – С. 142.
- ¹⁶⁵ Там само. – С. 28.
- ¹⁶⁶ Парыгин Б. Д., Ерунов Б. А., Букин В. Р. Религиозное настроение и его структура // Вопросы научного атеизма. – Вип. 11. – К.: Наук. думка, 1971. – С. 71.
- ¹⁶⁷ Угринович Д. М. Психология религии. – С. 145–146.
- ¹⁶⁸ Jarmus St. Spirituality of the Ukrainian people. – Winnipeg: Ukrainian Orthodox Church of Canada, 1989. – P. 147.
- ¹⁶⁹ ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 7. – Спр. 9. – Арк. 55.
- ¹⁷⁰ Демьянов А. И. Религиозность: тенденции и особенности проявления. – С. 100.
- ¹⁷¹ ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 2. – Спр. 213. – Арк. 111.
- ¹⁷² Подоляк В. А. Баптистська есхатологія та її соціальна суть // Питання атеїзму. – Вип. 7. – К., 1971. – С. 69.
- ¹⁷³ Щедрін В. К. Психологія релігійної віри / Т-во «Знання» УРСР. – К., 1970. – С. 35.
- ¹⁷⁴ Бражник І. І. Антигромадська мета, протизаконна діяльність (Про так званих баптистів-«ініціативників») / Т-во «Знання» УРСР. – К., 1971. – С. 13.
- ¹⁷⁵ Москаленко А. Т., Чечулин А. А. Микросреда веруючого и атеистическое воспитание. – Новосибирск: Наука, 1979. – С. 61.
- ¹⁷⁶ Келембетова В. Ю. Побут і релігійні пережитки (Етнографічно-соціологічне дослідження). – К.: Наук. думка, 1974. – С. 141.
- ¹⁷⁷ Геращенко Ю. Антисупільні повчання і діяльність п'ятидесятників. – К.: Політвидав України, 1975. – С. 82.
- ¹⁷⁸ Лентин В. Н. Адвентисты седьмого дня. – М.: Знание, 1966. – С. 20–21.
- ¹⁷⁹ Щедрін В. К. Назв. праця. – С. 35.
- ¹⁸⁰ Белов А. В. Адвентизм. – Изд. 2-е. – М.: Политиздат, 1973. – С. 218–219.
- ¹⁸¹ Акинчиц И. И. Указ. соч. – С. 171.
- ¹⁸² Куц М. Єговізм без маски. – Львів: Каменяр, 1969. – С. 117.
- ¹⁸³ Яроцький П. Свідки Єгови: особливості процесу і характер змін // Наук. вісник Чернівецького ун-ту: Зб. наук. праць. – Сер. Філософія. – Чернівці: Рута, 2005. – Вип. 242–243. – С. 2.
- ¹⁸⁴ Там само.
- ¹⁸⁵ Там само.
- ¹⁸⁶ Дневник – обвинение // Наука и религия. – 1964. – № 5. – С. 4, 7; Скорочений варіант: Шиш А. Єговізм і його проповідники: Критика ідейних основ єговізму. – Ужгород: Карпати, 1968. – С. 67.

- ¹⁸⁷ Шиш А. З. Армагеддон?: Про політичний характер єговістського догмату «війна-армагеддон». – Львів: Каменяр, 1975. – С. 52.
- ¹⁸⁸ Коник В. Иллюзии свидетелей Иеговы. – М.: Сов. Россия, 1981. – С. 79.
- ¹⁸⁹ Щедрін В. К. Назв. праця. – С. 39.
- ¹⁹⁰ Акинчиц И. И. Указ. соч. – С. 175.
- ¹⁹¹ Там само.
- ¹⁹² Lorimer D. Whole in One: The near-death experience and the ethic interconnectedness. – London: Penguin books, 1900. – P. 168.
- ¹⁹³ Поликарпов В. С., Поликарпова В. А. Феномен человека – вчера и завтра. – Ростов-на-Дону: Феникс, 1996. – С. 191.
- ¹⁹⁴ Гроф К., Гроф С. Духовный кризис: Когда преобразование личности становится кризисом. Пер. с англ. – М.: АСТ и др., 2003. – С. 16.
- ¹⁹⁵ Торчинов Е. А. Религии мира: Опыт запредельного: Психотехника и трансперсональные состояния. – 4-е изд. – СПб: Азбука-классика, Петербургское Востоковедение, 2005. – С. 10.
- ¹⁹⁶ Угринович Д. М. Психология религии. – С. 151.
- ¹⁹⁷ Булгаков С. Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. – М.: Республика, 1994. – С. 12–13.
- ¹⁹⁸ Никодим, митрополит Ленинградский и Новгородский. Слово на Великдень // Журнал Московской Патриархии. – 1971. – № 5. – С. 26.
- ¹⁹⁹ Д-р Николай, епископ Макариопольский, ректор Софийской духовной академии. Богословие и Богопознание // Журнал Московской Патриархии. – 1972. – № 2. – С. 63.
- ²⁰⁰ Сергей (Королев), архиепископ Казанский и Чистопольский. О подвиге общения // Журнал Московской Патриархии. – 1983. – № 3. – С. 64.
- ²⁰¹ Еременко В. П. Мистика в православии. – К.: Вища школа, 1986. – С. 49.
- ²⁰² Современная религиозность: Состояние, тенденции, пути преодоления / А. С. Онищенко, Н. Т. Литвиненко, П. П. Косуха и др.; Межресп. фил. ин-та науч. атеизма АОН при ЦК КПСС; Под общ. ред. А. С. Онищенко и Н. Т. Литвиненко. – К.: Политиздат Украины, 1987. – С. 81.
- ²⁰³ Там само.
- ²⁰⁴ Житие преподобного Кукши Одесского. – Одесса: Одесский Свято-Успенский мужской монастырь, 1996. – С. 19–20.
- ²⁰⁵ Там само. – С. 20–21.
- ²⁰⁶ По вере вашей да будет вам... – Ровно: Правосл. изд-во «Мелисса», 2006. – С. 47.
- ²⁰⁷ Житие преподобного Кукши Одесского. – С. 26.

- ²⁰⁸ Там само. – С. 30–36.
- ²⁰⁹ Войно-Ясенецкий Лука, архиепископ. Дух, Душа, Тело. – Bruxelles: Изд-во „Жизнь с Богом”, 1988. – С. 152.
- ²¹⁰ Козловский И. А. Избранные лекции по теории и практике религиозного мистицизма. – Т. 1. – Донецк: Норд-Пресс, 2006. – С. 125.
- ²¹¹ Саровский Серафим, преподобный. О цели христианской жизни // Настольная книга священнослужителя. – Т. 3. – М.: Изд. Моск. Патриархии, 1979. – С. 796.
- ²¹² Настольная книга священнослужителя. – Т. 2. – М.: Изд. Моск. Патриархии, 1978. – С. 775–799.
- ²¹³ Предостережения читающим духовные отеческие книги и желающим переходить умную Иисусову молитву // Журнал Московской Патриархии. – 1972. – № 10. – С. 69–76.
- ²¹⁴ Див., зокрема: Откровенные рассказы странника духовному своему отцу. – Б.м.: Изд. Введенской Оптиной Пустыни, 1991. – 334 с.
- ²¹⁵ Козловский И. Указ. соч. – С. 133.
- ²¹⁶ Там само. – С. 135–136.
- ²¹⁷ Там само. – С. 145.
- ²¹⁸ Там само. – С. 146.
- ²¹⁹ Там само.
- ²²⁰ Там само.
- ²²¹ Див.: Августин Йозеф, отец. По великой милости твоей: Реколлеции, основанные на „Духовных упражнениях св. Игнатия Лойолы”. – К.: Кайрос, б.г. – 240 с.
- ²²² Див., зокрема: Греф Р., отец. „Так отче”: щодня з Богом / З нім. переробив І. Назарко, отець. – Торонто: Вид-во ОО. Василян, 1977. – 102 с.; Коссад О. И., де, отец. Предание себя в руки божественного промысла / Отрывки из соч. о. О. И. Рамьера; Сост. о. О. И. Мееюс. – Б.м.: Ассоциация ФИАТ, б.г. – 88 с. та ін.
- ²²³ Клибанов А. Ч. Религиозное сектантство и современность (Социологические и исторические очерки). – С. 146.
- ²²⁴ Солдатенко В. Е. Пятидесятники. – Донецк: Донбас, 1972. – С. 33.
- ²²⁵ Акинчиц И. И. Указ. соч. – С. 167.
- ²²⁶ Дживиден Дж. Глосолалия от Бога или человека. Пер. с англ. – Донецк: Libre, 2003. – С. 177.
- ²²⁷ Там само. – С. 138–139.
- ²²⁸ Див.: Юнг К. Г. Трансцендентная функция // Юнг К. Г. Сознание и бессознательное. Пер. с англ. – СПб: Университетская книга, 1997. – С. 296–303.

²²⁹ Див.: Сатьянанда Сарасвати. Древние тантрические техники йоги и крийи: продвинутый курс. – Т. 2. – М.: Изд-во К.Кравчука, 2004. – С. 54–63; Вонг Кью Кит. Цигун и здоровье. Пер. с англ. – СПб.: Будущее Земли, 2006. – С. 83–93; його ж. Искусство цигун. – М.: ФАИР-ПРЕСС, Информпресс, 1999. – С. 73–75; Любек В., Арджаван П., Рэнд В. Дух Рэйки: Полное руководство по системе Рэйки. – К.: София, 2002. – С. 185–186 та ін.

²³⁰ Москвитин И. Во что они верят. – Симферополь: Таврия, 1971. – С. 29–30.

²³¹ ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 5. – Спр. 180. – Арк. 126–127.

²³² Московичи С. Машина, творящая богов. – М.: Центр психологии и психотерапии, 1998. – С. 90.

²³³ Гаркавенко Ф. П'ятидесятники та їх віра. – К.: Політвидав України, 1966. – С. 75.

²³⁴ Угринович Д. М. Психология религии. – С. 166.

²³⁵ Там само. – С. 167.

²³⁶ Солдатенко В. Е. Указ. соч. – С. 41.

²³⁷ Предко О. І. Психологія релігії: історія, теорія, релігієзнавчі виміри. – К.: Центр. навч. л-ри, 2005. – С. 226–227.

²³⁸ Hick J. An Interpretation of Religion. – New Haven: Yale University Press, 1989. – P. 99.

²³⁹ Там само. – P. 104.

²⁴⁰ Мелони Н. Религиозный опыт: феноменологический анализ уникального поведенческого события // Психология религиозности и мистицизма: Хрестоматия / Сост. К. В. Сольченков. – Минск: Харвест; М.: АСТ, 2001. – С. 226.

²⁴¹ Мурашкин М. Г. Самодостаточность – вид мистических и эстетических переживаний. – Днепропетровск, 2001. – С. 116.

²⁴² Гроф С. За пределами мозга: Рождение, смерть и трансценденция в психотерапии. – М.: АСТ и др., 2005. – С. 41.

²⁴³ Маслоу А. Религия, ценности и пик переживания // Маслоу А. По направлению к психологии бытия. Пер. с англ. – М.: ЭКСМО-Пресс, 2002. – С. 243.

²⁴⁴ Белорусов С. А. Психология духовности веры и религии // Психология религиозности и мистицизма: Хрестоматия. – С. 131–132.

²⁴⁵ Гроф С. Священное и профанное // Психология религиозности и мистицизма: Хрестоматия. – С. 276–277; Див. також: Гроф С. Психология будущего: уроки современных исследований сознания. Пер. с англ. – М.: АСТ, 2003. – С. 269; Гроф К., Гроф С. Духовный кризис: Когда преобразование личности становится кризисом. – С. 14.

²⁴⁶ Гордиенко Н. С. Современное русское православие. – Л.: Лениздат, 1987. – С. 155.

- ²⁴⁷ Шеховцова Л. Ф., Зенько Ю. М. Элементы православной психологии. – СПб., 2005. – С. 175–176.
- ²⁴⁸ Добротолюбие о молитве. – Хмельницкий, 1996. – С. 81.
- ²⁴⁹ Цит. за: Шеховцова Л. Ф., Зенько Ю. М. Указ. соч. – С. 123.
- ²⁵⁰ Див.: Там само. – С. 124–125.
- ²⁵¹ Гордиенко Н. С. Указ. соч. – С. 156.
- ²⁵² ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 1. – Спр. 430. – Арк. 19.
- ²⁵³ Там само. – Оп. 2. – Спр. 156. – Арк. 48.
- ²⁵⁴ ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 7. – Спр. 183. – Арк. 133.
- ²⁵⁵ ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 24. – Спр. 783. – Арк. 102.
- ²⁵⁶ ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 7. – Спр. 48. – Арк. 48.
- ²⁵⁷ Там само. – Арк. 48–49.
- ²⁵⁸ Там само. – Арк. 49.
- ²⁵⁹ Зудерман Б. ...Найдет ли веру на земле? Повествование христианина Веры Евангельской. – Владивосток: Дальневост. кн. изд-во, 1989. – С. 12.
- ²⁶⁰ Там само. – С. 12–14.
- ²⁶¹ Там само. – С. 14.

Розділ 2. ОСОБЛИВОСТІ СПРИЙНЯТТЯ ЦЕРКОВНОГО ВІРОВАЧЕННЯ ВІРУЮЧИМИ

§ 1. Уявлення віруючих про Бога

- ²⁶² Юнг К. Г. К вопросу о подсознании // Юнг К. Г. и др. Человек и его символы. Пер. с англ. – М.: Серебряные нити, 1998. – С. 85.
- ²⁶³ Історія православної церкви в Україні: Зб. наук. пр. / НАН України; Відділення релігієзнавства Ін-ту філософії; Відп. ред. П. Яроцький. – К.: Четверта хвиля, 1997. – С. 227.
- ²⁶⁴ Там само. – С. 231.
- ²⁶⁵ Агеев К. О церковномъ учительстве // Церковно-общественный вестник. – 1913. – № 25. – 27 июня. – С. 2.
- ²⁶⁶ «Свѣтскій». Епископ о религиозно-нравственномъ состояніи нашего народа // Церковно-общественный вестник. – 1913. – № 10. – С. 9–10.
- ²⁶⁷ Там само. – С. 10.
- ²⁶⁸ Блок М. Феодальне суспільство. Пер. з фр. – К.: Всесвіт, 2002. – С. 99; Див. також: Блок М. Апология истории или ремесло историка. Пер с фр. – М.: Наука, 1986. – С. 145–146.

²⁶⁹ Танчер В. К. Руське православ'я: критичні нариси. – К.: Наук. думка, 1977. – С. 134.

²⁷⁰ Акинчиц И. И. Поросль отрезанной ветви. – М.: Мол. гвардия, 1985. – С. 154.

²⁷¹ Дулуман Е. К., Лобовик Б. А., Танчер В. К. Современный верующий: Социально-психологический очерк. – М.: Политиздат, 1970. – С. 126; Див. також: Танчер В.К., Дулуман Е. К. Опыт конкретного исследования характера религиозных представлений // Вопросы философии. – 1964. – № 10. – С. 118.

²⁷² Ідейна криза релігії і релігійний модернізм / О. С. Онищенко, П. Г. Гопченко, А. В. Васильєва та ін.; АН УРСР. Ін-т філософії; Відп. ред. О. С. Онищенко. – К.: Наук. думка, 1974. – С. 15; Онищенко А. С. Социальный прогресс, религия, атеизм (Эволюция современного религиозного сознания и проблемы формирования атеистического мировоззрения). – К.: Наук. думка, 1977. – С. 38.

²⁷³ Утвердження науково-матеріалістичного світогляду (соціально-психологічні фактори формування масового атеїзму трудящих) / М. М. Закович, І. Д. Пугач, В. І. Криштопа та ін.; АН УРСР. Ін-т філософії; Відп. ред. М. М. Закович. – К.: Наук. думка, 1977. – С. 211.

²⁷⁴ Там само. – С. 212.

²⁷⁵ Москалец В. П. Религиозный культ: особенности функционирования и пути преодоления. – К.: Наук. думка, 1987. – С. 71.

²⁷⁶ Становлення і розвиток масового атеїзму в західних областях Української РСР / Ю. Ю. Сливка, С. Т. Боруцький, В. О. Голяк та ін.; АН УРСР. Ін-т суспільних наук; Відп. ред. Ю. Ю. Сливка. – К.: Наук. думка, 1981. – С. 76; Москалец В. П. Религиозный культ: Особенности функционирования и пути преодоления. – С. 70.

²⁷⁷ Утвердження науково-матеріалістичного світогляду. – С. 211–216.

²⁷⁸ Бондаренко В. Д. Современное православие: тенденции эволюции. – Симферополь, 1989. – С. 93.

²⁷⁹ Див.: Онищенко А. С. Эволюция современного религиозного сознания и проблемы формирования научно-атеистического мировоззрения: Дис... докт. филос. наук // АН УССР. Ин-т философии. – К., 1975. – Арк. 49.

²⁸⁰ Танчер В. К. Руське православ'я: критичні нариси. – С. 134.

²⁸¹ Лобовик Б. О. Буденна релігійна свідомість: Гносеологічний аналіз. – К.: Вид-во Київ. ун-ту, 1971. – С. 84.

²⁸² Андрианов Н. П., Лопаткин Р. А., Павлюк В. В. Особенности современного религиозного сознания. – М.: Мысль, 1966. – С. 67.

²⁸³ Калашников М. Молодое поколение и религия: Опыт конкретно-социального и социально-психологического исследования. – Пермь: Пермское книжное изд-во, 1977. – С. 159.

- ²⁸⁴ Акинчиц И. И. Указ. соч. – С. 156.
- ²⁸⁵ Лобовик Б. О. Буденна релігійна свідомість. – С. 84.
- ²⁸⁶ Дулуман Е. К., Лобовик Б. А., Танчер В. К. Указ. соч. – С. 129.
- ²⁸⁷ Лобовик Б. О. Богослов'я і буденна релігійна свідомість. – К.: Знання, 1968. – С. 35.
- ²⁸⁸ Лобовик Б. О. Буденна релігійна свідомість. – С. 85.
- ²⁸⁹ Там само. – С. 135.
- ²⁹⁰ Там само. – С. 88.
- ²⁹¹ Юнг К. Г. Феноменология духа в сказке // Юнг К. Г. Бог и бессознательное. – М.: Олимп; АСТ-ЛТД, 1998. – С. 280.
- ²⁹² Дулуман Е. К., Лобовик Б. А., Танчер В. К. Указ. соч. – С. 132.
- ²⁹³ Павлюк В. В. Психология современных верующих и атеистическое воспитание (социально-психологическое исследование). – Львів: Вища школа, 1976. – С. 36.
- ²⁹⁴ Дулуман Е. К., Лобовик Б. А., Танчер В. К. Указ. соч. – С. 129.
- ²⁹⁵ Андрианов Н. П., Лопаткин Р. А., Павлюк В. В. Указ. соч. – С. 76.
- ²⁹⁶ Там само.
- ²⁹⁷ Там само. – С. 74.
- ²⁹⁸ Андрианов Н. П., Лопаткин Р. А., Павлюк В. В. Указ. соч. – С. 79.
- ²⁹⁹ Онищенко А. С. Тенденции изменения современного религиозного сознания // Вопросы научного атеизма. – Вып. 2. – М.: Мысль, 1966. – С. 95.
- ³⁰⁰ Там само. – С. 96.
- ³⁰¹ Устиненко В. П. Деїзм і сучасне релігійне обновленство / Т-во «Знання» УРСР. – К., 1973. – С. 32–33.
- ³⁰² Угринович Д. Философские проблемы критики религии. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1965. – С. 147.
- ³⁰³ Дулуман Е. К., Лобовик Б. А., Танчер В. К. Указ. соч. – С. 134.
- ³⁰⁴ Там само. – С. 133.
- ³⁰⁵ Там само. – С. 135.
- ³⁰⁶ Танчер В. К., Дулуман Е. К. Опыт конкретного исследования характера религиозных представлений. – С. 122.
- ³⁰⁷ Андрианов Н. П., Лопаткин Р. А., Павлюк В. В. Указ. соч. – С. 73.
- ³⁰⁸ Park M. *Introducing Anthropology: An Integrated Approach*. – London; Toronto: Mayfield Publishing Company. Mountain View, 2000. – P. 279.
- ³⁰⁹ Андрианов Н. П., Лопаткин Р. А., Павлюк В. В. Указ. соч. – С. 82–83.

- ³¹⁰ Лобовик Б. А., Шадурский В. Г. Религиозное сознание и здравый смысл. – К.: Знание, 1986. – С. 40.
- ³¹¹ Беднов Б. В. Девчата: Повесть и рассказы. – М.: Современник, 1984. – С. 417.
- ³¹² Андрианов Н. П., Лопаткин Р. А., Павлюк В. В. Указ. соч. – С. 75.
- ³¹³ Єговізм і єговісти / А. А. Шиш, І. Д. Пугач, М. М. Закович та ін.; АН УРСР. Ін-т філософії; Відп. ред. М. М. Закович. – К., 1974. – С. 130.
- ³¹⁴ Там само. – С. 130–131.
- ³¹⁵ Горський В. Л. Адвентизм: історія і сучасність / Т-во «Знання» УРСР. – К., 1987. – С. 29.
- ³¹⁶ Там само. – С. 30.
- ³¹⁷ Там само.
- ³¹⁸ Католицизм в Белоруссии / Е. С. Прокошина, К. К. Койта, Т. П. Короткая и др.; АН БССР. Ин-т философии и права; Под ред. А. С. Майхровича, Е. С. Прокошиной. – М.: Наука и техника, 1987. – С. 202.
- ³¹⁹ Миловидов В. Ф. Современное старообрядчество. – М.: Мысль, 1979. – С. 70; Його ж. Основные направления кризиса современного старообрядчества // Современные проблемы буддизма, шаманизма и православия. – Улан-Удэ, 1980. – С. 94.
- ³²⁰ Миловидов В. Ф. Современное старообрядчество. – С. 70–71.
- ³²¹ Гагарин Ю. В. Старообрядцы. – Сыктывкар: Коми книжное изд-во, 1973. – С. 66–68.
- ³²² Там само. – С. 66.
- ³²³ Катунский А. Е. Старообрядчество. – М.: Политиздат, 1972. – С. 88.
- ³²⁴ Демьянов А. И. Истинно-православное христианство: Критика идеологии и деятельности. – Воронеж: Изд-во Воронеж. ун-та, 1977. – С. 77.
- ³²⁵ Там само. – С. 78.
- ³²⁶ Мащенко С. Т. К характеристике эволюции секты «истинно-православные христиане» // Вопросы атеизма. – К., 1981. – Вып. 17. – С. 149.
- ³²⁷ Эдельман А. И. Секуляризация и преодоление иудейских верований в СССР // Вопросы атеизма. – Вып. 13. – К., 1977. – С. 103.
- ³²⁸ Юнг К. Г. Отношения между «Я» и бессознательным // Юнг К. Г. Очерки по аналитической психологии. – Минск: Харвест, 2003. – С. 268.
- ³²⁹ Лирики востока. – М.: Правда, 1986. – С. 199.
- ³³⁰ Див.: Шкаровский М. В. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве (Государственно-церковные отношения в СССР в 1939–1964 годах). – Изд. 3-е, доп. – М.: Изд-во Крутицкого подворья, 2005. – С. 244; Демьянов А. И. Истинно-православное христианство: Критика идеологии и деятельности. – С. 78; 86–87.

- ³³¹ ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 5. – Спр. 294. – Арк. 59.
- ³³² Шугаєва Л. М. Православне сектантство в Україні: особливості трансформації. – Рівне, 2007. – С. 203–205.
- ³³³ Там само. – С. 205–206.
- ³³⁴ Там само. – С. 207.
- ³³⁵ ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 5. – Спр. 331. – Арк. 132.
- ³³⁶ Шугаєва Л. М. Назв. праця. – С. 210.
- ³³⁷ Там само. – С. 207–208.
- ³³⁸ Там само. – С. 209.
- ³³⁹ Там само. – С. 208–209.
- ³⁴⁰ Борщевич В. Українське церковне відродження на Волині (20–40-ві рр. ХХ ст.). – Луцьк: Вежа, 2000. – С. 182.
- ³⁴¹ Демьянов А. И. Религиозность: тенденции и особенности проявления: социально-психологический анализ. – Воронеж: Изд-во Воронеж. ун-та, 1984. – С. 148–149.
- ³⁴² Там само. – С. 151.
- ³⁴³ Там само. – С. 151–152.
- ³⁴⁴ Настольная книга священнослужителя. – Т. 4. – М.: Изд. Моск. Патриархии, 1983. – С. 265.
- ³⁴⁵ Мельник В. И. Эволюция современного пятидесятничества. – Львів: Вища школа, 1985. – С. 88; Ї ж. П'ятидесятництво: нові тенденції. / Т-во «Знання» УРСР. – К., 1988. – С. 19.
- ³⁴⁶ Дюркгайм Е. Первісні форми релігійного життя: Тотемна система в Австралії. Пер. з фр. – К.: Юніверс, 2002. – С. 388.
- ³⁴⁷ Про характер сучасних сектантських вірувань / А. О. Єришев, М. Д. Коротков, П. І. Косуха та ін.; Ін-т філософії АН УРСР; Відп. ред. А. О. Єришев, О. С. Онищенко. – К.: Політвидав України, 1968. – С. 117.
- ³⁴⁸ Там само. – С. 117–118.
- ³⁴⁹ Современная религиозность: состояние, тенденции, пути преодоления / А. О. Онищенко, Н. Т. Литвиненко, П. И. Косуха и др.; АОН при ЦК КПСС в г. Киеве. Межреспубл. филиал ин-та науч. атеизма; Под общ. ред. А. С. Онищенко и Н. Т. Литвиненко. – К.: Политиздат Украины, 1987. – С. 80.
- ³⁵⁰ Элиаде М. Миф о вечном возвращении (архетипы и повторения) // Элиаде М. Космос и история. Пер. с англ. и фр. – М.: Мысль, 1987. – С. 63.
- ³⁵¹ Гальперин Б. И. Представления о «спасении» в современном баптизме // Вопросы научного атеизма. – Вып. 39. – М., 1989. – С. 92.

**§ 2. Сприйняття інших догматично-канонічних норм
та загальне знання віровчення**

³⁵² Протопопов В. Мысли мирянина о современной церковной проповеди // Журнал Московской Патриархии. – 1957. – № 2. – С. 60–61.

³⁵³ Андрианов Н. П., Лопаткин Р. А., Павлюк В. В. Указ соч. – С. 14–15.

³⁵⁴ Лобовик Б. О. Буденна релігійна свідомість: – С. 144.

³⁵⁵ Андрианов Н. П., Лопаткин Р. А., Павлюк В. В. Указ. соч. – С. 15.

³⁵⁶ Там само.

³⁵⁷ Релігійна психологія і формування атеїстичного світогляду / М. Д. Коротков, В. К. Щедрін, В. В. Павлюк, П. П. Свободний; АН УРСР. Ін-т філософії; Відп. ред. М. Д. Коротков. – К.: Наук. думка, 1973. – С. 157.

³⁵⁸ Дулуман Е. К., Лобовик Б. А., Танчер В. К. Указ соч. – С. 73.

³⁵⁹ Безкоровайна Т. О., Ситенко Л. Т. До характеристики поглядів сучасних віруючих (За матеріалами конкретно-соціологічних досліджень) // Питання атеїзму. – Вип. 3. – К., 1968. – С. 88.

³⁶⁰ Утвердження науково-матеріалістичного світогляду. – С. 223.

³⁶¹ Там само. – С. 224.

³⁶² Гагарин Ю. В. Указ соч. – С. 68–69.

³⁶³ Андрианов Н. П., Лопаткин Р. А., Павлюк В. В. Указ. соч. – С. 195, 196.

³⁶⁴ Утвердження науково-матеріалістичного світогляду. – С. 218.

³⁶⁵ Онищенко А. С. Социальный прогресс, религия, атеизм. – С. 46; Угринович Д. М. Психология религии. – М.: Политиздат, 1986. – С. 287.

³⁶⁶ Онищенко А. С. Эволюция современного религиозного сознания и проблемы формирования научного атеистического мировоззрения. – Арк. 58.

³⁶⁷ Андрианов Н. П., Лопаткин Р. А., Павлюк В. В. Указ. соч. – С. 47.

³⁶⁸ Там само.

³⁶⁹ Там само. – С. 55.

³⁷⁰ Фрейд З. Мы и смерть // Фрейд З. Мы и смерть. По ту сторону принципа наслаждения. Рязанцев С. Танатология – наука о смерти. – СПб: Восточно-европ. ин-т психоанализа, 1994. – С. 21.

³⁷¹ Юнг К. Г. Психология архетипа ребенка // Юнг К. Г. Бог и бессознательное. – М.: Олимп; АСТ-ЛТД, 1998. – С. 177.

³⁷² Лобовик Б. О. Буденна релігійна свідомість. – С. 144.

³⁷³ Про характер сучасних сектантських вірувань. – С. 148; Див. також: Дмитренко М. П. Антигуманізм п'ятидесятиницької «науки життя» / Т-во «Знання» УРСР. – К., 1974. – С. 45.

³⁷⁴ Релігійна психологія і формування атеїстичного світогляду. – С. 160.

- ³⁷⁵ Єговізм і єговісти. – С. 94.
- ³⁷⁶ Там само.
- ³⁷⁷ Католицизм в Белоруссии. – С. 204.
- ³⁷⁸ Там само. – С. 205.
- ³⁷⁹ Там само. – С. 206.
- ³⁸⁰ Демьянов А. И. Истинно-православное христианство. – С. 79–80.
- ³⁸¹ Гагарин Ю. В. Указ. соч. – С. 71.
- ³⁸² Там само.
- ³⁸³ Эдельман А. И. Секуляризация и преодоление иудейских верований. – С. 103–104.
- ³⁸⁴ Утвердження науково-матеріалістичного світогляду. – С. 219.
- ³⁸⁵ Там само. – С. 219–220.
- ³⁸⁶ Юнг К. Г. Нераскрытая самость (современность и будущее) // Юнг К. Г. Психика: структура и динамика. – М.: АСТ; Минск: Харвест, 2005. – С. 314.
- ³⁸⁷ Юнг К. Г. Об отношении аналитической психологии к поэзии // Юнг К. Г. Сознание и бессознательное. – СПб; М.: Университетская книга, 1997. – С. 319.
- ³⁸⁸ Юнг К. Г. Нераскрытая самость (современность и будущее). – С. 333.
- ³⁸⁹ Сафронова Н. А. Реакционность мистических идей современного христианского сектантства. – Львов: Вища школа, 1975. – С. 44.
- ³⁹⁰ Там само. – С. 45.
- ³⁹¹ Яроцкий П. Л. Эволюция современного иеговизма. – К.: Политиздат Украины, 1981. – С. 108.
- ³⁹² Там само. – С. 109; Його ж. Кризис иеговизма (критический анализ идеологии и эволюции обыденного религиозного сознания). – К.: Наук. думка, 1979. – С. 228.
- ³⁹³ Там само. – С. 109; Там само. – С. 228–229.
- ³⁹⁴ Лешан В. Е. К социально-психологическому портрету верующего сектанта // Вопросы научного атеизма. – М., 1986. – Вып. 34. – С. 206.
- ³⁹⁵ Пугач І. Д. «Свідки Єгови» та особливості їх атеїстичного виховання / Т-во «Знання» УРСР, 1973. – С. 22.
- ³⁹⁶ Шиш А. З. Армагеддон?: Про політичний характер єговістського догмату «війна армагеддон». – Львів: Каменяр, 1975. – С. 54–55.
- ³⁹⁷ Там само. – С. 56–57.
- ³⁹⁸ Мельник В. І. П'ятидесятництво: нові тенденції. – С. 21–22.
- ³⁹⁹ Крижанівський К. П. Досвід проведення соціологічних досліджень серед адвентистів сьомого дня // Питання атеїзму. – Вип. 8. – К., 1972. – С. 100.

- ⁴⁰⁰ Демьянов А. И. Истинно-православное христианство. – С. 81–82.
- ⁴⁰¹ Там само. – С. 85.
- ⁴⁰² Там само. – С. 89–90.
- ⁴⁰³ Там само. – С. 88–89.
- ⁴⁰⁴ Осипова И. И. «Сквозь огонь мучений и воду слёз...». Гонения на Истинно-Православную Церковь: По материалам следственных и лагерных дел заключенных. – М.: Серебряные нити, 1998. – С. 235.
- ⁴⁰⁵ Гагарин Ю. В. Указ. соч. – С. 72–73.
- ⁴⁰⁶ Єговізм і єговісти. – С. 129.
- ⁴⁰⁷ Там само. – С. 129.
- ⁴⁰⁸ Парашевін М. А. Релігійність у повсякденному житті українців // Українське суспільство: десять років незалежності: Соціальний моніторинг та коментар науковців / НАН України: Ін-т соціології. – К., 2001. – С. 546.
- ⁴⁰⁹ Каарияйнен К., Фурман Д. Верующие атеисты и прочие (эволюция российской религиозности) // Вопросы философии. – 1997. – № 6. – С. 35.
- ⁴¹⁰ Там само. – С. 37.
- ⁴¹¹ Там само. – С. 37–38.
- ⁴¹² Клибанов А. И. Религиозное сектантство и современность (Социологические и исторические очерки). – М.: Наука, 1969. – С. 147.
- ⁴¹³ Колодний А. М. Обрядово-побутова релігійність сучасного віруючого // Питання атеїзму. – Вип. 4. – К., 1969. – С. 96.
- ⁴¹⁴ Там само.
- ⁴¹⁵ Сафронов Ю. Н. Общественное мнение и религиозные традиции. – М.: Мысль, 1970. – С. 52.
- ⁴¹⁶ Там само.
- ⁴¹⁷ Головей В. М. Йди до сонця людино! (Про характер релігійних поглядів сучасних віруючих колгоспників) / Т-во «Знання» УРСР. – К., 1971. – С. 32.
- ⁴¹⁸ ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 1. – Спр. 188. – Арк. 5.
- ⁴¹⁹ ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 70. – Спр. 2476. – Арк. 102.
- ⁴²⁰ Там само. – Арк. 103.
- ⁴²¹ Носова Г. Язычество в православии. Истоки православного язычества. Форма его проявления в прошлом и настоящем. Отмирание религиозных верований. – М.: Наука, 1975. – М.: Наука, 1975. – С. 126.
- ⁴²² Павел, архиепископ. Как мы веруем. – 2-е изд. – Paris: YMCA – PRESS, 1990. – С. 35.
- ⁴²³ Михаил, архиепископ (Мудьюгин). Русская Православная Церковность: Вторая половина XX века. – М.: Библиейско-Богословский ин-т, 1995. – С. 102.

- ⁴²⁴ Пимен, архиепископ Саратовский и Волгоградский. Ходатаица о мире // Журнал Московской Патриархии. – 1978. – № 8. – С. 57.
- ⁴²⁵ Михаил, архиепископ (Мудьюгин). Указ. соч. – С. 78–80.
- ⁴²⁶ Келембетова В. Ю. Побут і релігійні пережитки (Етнографічно-соціологічне дослідження). – К.: Наук. думка, 1974. – С. 129.
- ⁴²⁷ ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 24. – Спр. 4927. – Арк. 10.
- ⁴²⁸ Там само.
- ⁴²⁹ Акинчиц И. И. Указ. соч. – С. 145.
- ⁴³⁰ Яблоков И. И. Социология религии. – М.: Мысль, 1979. – С. 146–147.
- ⁴³¹ Юнг К. Г. К вопросу о подсознании. – С. 36.
- ⁴³² Дюркгейм Э. Социология: Ее предмет, метод, предназначение. Пер. с фр. – М.: Канон, 1995. – С. 17.
- ⁴³³ Там само. – С. 34.
- ⁴³⁴ Там само. – С. 35.
- ⁴³⁵ Чаликова В. А. Послесловие // Элиаде М. Космос и история. Пер. с фр. и англ. – М.: Прогресс, 1987. – С. 254–255.
- ⁴³⁶ Чертихин В. Е. Идеология современного православия. – М.: Наука, 1965. – С. 58.
- ⁴³⁷ Настольная книга священнослужителя. – Т. 4. – М.: Изд-во Моск. Патриархии, 1983. – С. 249.
- ⁴³⁸ Там само. – С. 268.
- ⁴³⁹ Бондаренко В. Д. Указ соч. – С. 91.
- ⁴⁴⁰ Там само. – С. 91–92.
- ⁴⁴¹ Басилов В. Н. Этнографическое исследование религиозных верований сельского населения // Конкретные исследования современных религиозных верований (методика, организация, результаты). – М.: Мысль, 1967. – С. 159.
- ⁴⁴² Там само. – С. 159–160.
- ⁴⁴³ ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 7. – Спр. 76. – Арк. 116.
- ⁴⁴⁴ Демьянов А. И. Религиозность: тенденции и особенности проявления. – С. 147.
- ⁴⁴⁵ Дулуман Е. К., Лобовик Б. А., Танчер В. К. Указ. соч. – С. 77.
- ⁴⁴⁶ Культура. Религия. Атеизм / Б. А. Лобовик, А. Н. Колодный, Н. А. Арестова и др.; АН УССР. Ин-т философии; Отв. ред. А. Н. Колодный. – К.: Наук. думка, 1991. – С. 72.
- ⁴⁴⁷ Там само.
- ⁴⁴⁸ Михаил, архиепископ (Мудьюгин). Указ. соч. – С. 17.

- ⁴⁴⁹ Куроедов В. А. Религия и церковь в советском государстве. – М.: Политиздат, 1981. – С. 129.
- ⁴⁵⁰ Ортега-и-Гасет Х. Вибрані твори. – К.: Основи, 1999. – С. 16.
- ⁴⁵¹ Кураев А. Попытка быть оптимистом // Кураев А. О нашем поражении. – СПб: Светлояр, 1999. – С. 355.
- ⁴⁵² Фромм Э. Здоровое общество // Психоанализ и культура: Избранные труды Карен Хорни и Эриха Фромма. – М.: Юрист, 1995. – С. 418.
- ⁴⁵³ Религия и церковь в современную эпоху / АОН при ЦК КПСС: Ин-т науч. атеизма; Редкол.: Л. Н. Великович, Н. П. Гапочка, В. И. Гараджа и др. – М.: Мысль, 1976. – С. 73–74.
- ⁴⁵⁴ Там само. – С. 75.
- ⁴⁵⁵ Лінч Дж. Середньовічна церква. Пер. з англ. – К.: Основи, 1994. – С. 354.

§ 3. Ставлення віруючих до виконання релігійних обрядів

- ⁴⁵⁶ ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 23. – Спр. 1640. – Арк. 72.
- ⁴⁵⁷ Там само. – Оп. 70. – Спр. 1281. – Арк. 6.
- ⁴⁵⁸ Там само. – Оп. 23. – Спр. 5317. – Арк. 15.
- ⁴⁵⁹ Там само. – Арк. 16.
- ⁴⁶⁰ Там само.
- ⁴⁶¹ Там само.
- ⁴⁶² Там само. – Арк. 17.
- ⁴⁶³ Там само.
- ⁴⁶⁴ ГДА СБУ. – Ф. 13. – Спр. 376. – Т. 32. – Арк. 179.
- ⁴⁶⁵ ЦДАГО України. Ф. 1. – Оп. 23. – Спр. 4555. – Арк. 103.
- ⁴⁶⁶ ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 1. – Спр. 422. – Арк. 25.
- ⁴⁶⁷ ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 70. – Спр. 2554. – Арк. 40.
- ⁴⁶⁸ ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 25. – Спр. 1688. – Арк. 17.
- ⁴⁶⁹ Там само.
- ⁴⁷⁰ Там само. – Спр. 2225. – Арк. 17.
- ⁴⁷¹ ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 23. – Спр. 5928. – Арк. 13.
- ⁴⁷² Там само.
- ⁴⁷³ Там само. – Спр. 4556. – Арк. 63–64.
- ⁴⁷⁴ Історія православної церкви в Україні. – С. 228–229.
- ⁴⁷⁵ Тульській. Новогоднія думи сільського пастыря // Церковно-общественный вестник. – 1913. – № 1. – 3 января. – С. 2.

- ⁴⁷⁶ Павлюк В. В. Указ соч. – С. 120–121.
- ⁴⁷⁷ Якушевич А. Б. Раздумье о вере. – М.: Госполитиздат, 1961. – С. 38.
- ⁴⁷⁸ Павлюк В. В. Указ. соч. – С. 121.
- ⁴⁷⁹ Якушевич А. Б. Указ. соч. – С. 39.
- ⁴⁸⁰ Колодний А. М. Обрядово-побутова релігійність сучасного віруючого // Питання атеїзму. – Вип. 4. – К., 1969. – С. 95.
- ⁴⁸¹ Павлюк В. В. Указ. соч. – С. 113.
- ⁴⁸² Колодний А. М. Обрядово-побутова релігійність і шляхи її подолання: Дис... канд. іст. наук / Мін-во вищої і середньої освіти УРСР. КДУ ім.Т.Г.Шевченка. – К., 1966. – Арк. 80.
- ⁴⁸³ Павлюк В. В. Указ. соч. – С. 113.
- ⁴⁸⁴ ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 1. – Спр. 144. – Арк. 86.
- ⁴⁸⁵ Там само. – Спр. 219. – Арк. 85.
- ⁴⁸⁶ Настольная книга священослужителя. – Т. 4. – М.: Изд-во Моск. Патриархии, 1983. – С. 268.
- ⁴⁸⁷ Гордиенко Н. С. Современное русское православие. – Л.: Лениздат, 1987. – С. 151.
- ⁴⁸⁸ Тихомиров Б., студент ЛДА. Богословский молодежный семинар в ленинградских духовных школах // Журнал Московской Патриархии. – 1985. – № 1. – С. 51.
- ⁴⁸⁹ Настольная книга священнослужителя. – Т. 4. – С. 265.
- ⁴⁹⁰ Гордиенко Н. С. Современное русское православие. – С. 152.
- ⁴⁹¹ Религия и церковь в современную эпоху. – С. 71–72.
- ⁴⁹² Там само. – С. 73.
- ⁴⁹³ Там само.
- ⁴⁹⁴ Там само. – С. 69.
- ⁴⁹⁵ Єленський В. Релігійність в українському суспільстві: за матеріалами соціологічних досліджень // Людина і світ. – 2001. – № 1. – С. 22.
- ⁴⁹⁶ Паращевін М. Л. Назв. праця. – С. 546.
- ⁴⁹⁷ Лисенко Ю. К. Як це починається (Віруючий і причини його релігійності) / Т-во «Знання» УРСР. – К., 1969. – С. 25.
- ⁴⁹⁸ Там само.
- ⁴⁹⁹ Свободний П. П., Калінчук А. О. Релігійна обрядовість: суть, мотиви дотримання, шляхи подолання / Т-во «Знання» УРСР. – К., 1988. – С. 24.
- ⁵⁰⁰ Носова Г. Язычество в православии. – С. 128.
- ⁵⁰¹ Свободний П. П., Калінчук А. О. Назв. праця. – С. 25.

⁵⁰² Там само.

⁵⁰³ Милусь В. І. Державна влада і православна церква на Волині у другій половині 40-х – 50-і роки ХХ ст. Дис... канд. іст. наук / Волин. держ. ун-т ім. Лесі Українки. – Луцьк, 2002. – Арк. 146.

⁵⁰⁴ ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 70. – Спр. 1281. – Арк. 1.

⁵⁰⁵ Войналович В. А. Держава і церква на Полтавщині (друга половина 40-х – 80-ті роки) // Держава і церква на Полтавщині за радянської доби / Редкол. П. Г. Шемет (голова) та ін. Упоряд. В. А. Войналович, О. О. Нестуля. – Полтава, 2002. – С. 98.

⁵⁰⁶ ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 1. – Спр. 375. – Арк. 77.

⁵⁰⁷ ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 23. – Спр. 4555. – Арк. 104.

⁵⁰⁸ Там само. – Арк. 68.

⁵⁰⁹ Там само.

⁵¹⁰ Гаврилук О. Ставлення тоталітарного режиму до релігійних осередків волинського села після другої світової війни // Науковий вісник ВДУ: Журнал Волинського державного університету ім. Лесі Українки. – Філософські науки. – 1998. – № 10. – С. 103.

⁵¹¹ ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 24. – Спр. 5663. – Арк. 35–39.

⁵¹² Там само. – Арк. 35.

⁵¹³ ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 5. – Спр. 183. – Арк. 48.

⁵¹⁴ Религиозная обрядность: содержание, эволюция, оценки / А. С. Онищенко, В. Н. Горовой, П. И. Косуха и др.; АОН при ЦК КПСС в г. Киеве. Межреспубл. филиал Ин-та науч. атеизма; Под общ. ред. А. С. Онищенко. – К.: Выща школа, 1988. – С. 38.

⁵¹⁵ Там само. – С. 40–41.

⁵¹⁶ Колодний А. М. Пристосовницькі тенденції сучасного православ'я у сфері релігійного культу // Питання атеїзму. – Вип. 1. – К., 1965. – С. 46.

⁵¹⁷ Колодний А. М. Обрядово-побутова релігійність і шляхи її подолання. – Арк. 120.

⁵¹⁸ Чудновский В. Я. Особенности духовного облика современного верующего и пути повышения эффективности научно-атеистической пропаганды (на материалах конкретно-социологических исследований): Дис... канд. филос. наук. – К., 1967. – Арк. 49.

⁵¹⁹ Там само. – Арк. 49–50.

⁵²⁰ Там само. – Арк. 48–49.

⁵²¹ Там само. – Арк. 50.

⁵²² Там само. – Арк. 50–51.

- ⁵²³ Там само. – Арк. 51.
- ⁵²⁴ ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 25. – Спр. 872. – Арк. 17.
- ⁵²⁵ Свободний П. П., Калінчук А. О. Назв праця. – С. 22–25.
- ⁵²⁶ Религиозная обрядность: содержание, эволюция, оценки. – С. 41–42.
- ⁵²⁷ Там само. – С. 68–69.
- ⁵²⁸ ЦДАГО України. – Ф.1. – Оп.23. – Спр.2845. – Арк.18.
- ⁵²⁹ Свободний П. П., Калінчук А. О. Назв праця. – С. 22.
- ⁵³⁰ Там само. – С. 24.
- ⁵³¹ Там само. – С. 23–24.
- ⁵³² Ingren R., Wilkinson Ph. A celebration of Customs and Rituals of the world. – New York: Facts on file, 1994. – P. 96.
- ⁵³³ Носова Г. А. Обряд крещения: традиции и современность // Вопросы научного атеизма. – М., 1986. – Вып. 34. – С. 252.
- ⁵³⁴ НА ІМФЕ. – Ф. 14-3. – Од. зб. 588. – Арк. 195.
- ⁵³⁵ Москалец В. П. Религиозный культ: Особенности функционирования и пути преодоления. – С. 66.
- ⁵³⁶ Москалец В. П. Психологія релігії. – К.: Академвидав, 2004. – С. 211.
- ⁵³⁷ Павлюк В. В. Указ соч. – С. 124.
- ⁵³⁸ Ульянов Л. Н. Изменение характера религиозности // К обществу свободному от религии (Процесс секуляризации в условиях социалистического общества) / АОН при ЦК КПСС. Ин-т науч. атеизма; Отв. ред. П. К. Курочкин. – М.: Мысль, 1970. – С. 179.
- ⁵³⁹ Мосс М. Социальные функции священного. – СПб: Евразия, 2000. – С. 236.
- ⁵⁴⁰ Трегубов С. Религиозный бытъ русскихъ и состояніе духовенства въ XVIII в. по мемуаремъ иностранцевъ. – К.: Типографія Г. Г.Корчакъ-Новицкаго, 1884. – С. 62.
- ⁵⁴¹ Там само. – С. 48.
- ⁵⁴² Кремлева И. Л. Мирской обет // Православная жизнь русских крестьян XIX–XX веков: Итоги этнографических исследований. – М.: Наука, 2001. – С. 229.
- ⁵⁴³ Чит. за: Головей В. М. Назв праця. – С. 31.
- ⁵⁴⁴ Павлюк В. В. Указ соч. – С. 125.
- ⁵⁴⁵ Головей В. М. Назв. праця. – С. 30.
- ⁵⁴⁶ Там само. – С. 30–31.
- ⁵⁴⁷ Утвердження науково-матеріалістичного світогляду. – С. 27.

- ⁵⁴⁸ Там само. – С. 37.
- ⁵⁴⁹ Там само. – С. 202.
- ⁵⁵⁰ Див.: Онищенко А.С. Эволюция современного религиозного сознания и проблемы формирования научно-атеистического мировоззрения. – Арк. 58.
- ⁵⁵¹ Москалец В. Религиозный культ: особенности функционирования и пути преодоления. – С.73.
- ⁵⁵² Там само.
- ⁵⁵³ Становлення і розвиток масового атеїзму в західних областях Української РСР. – С. 77; Біскуп А. В. Атеїзм у боротьбі з уніатськими фальсифікаторами. – Львів: Вища школа, 1984. – С. 135–136.
- ⁵⁵⁴ Демьянов А. И. Религиозность: тенденции и особенности проявления. – С. 151.
- ⁵⁵⁵ Там само.
- ⁵⁵⁶ Носова Г. Язычество в православии. – С. 121.
- ⁵⁵⁷ Там само. – С. 122.
- ⁵⁵⁸ Настольная книга священнослужителя. – Т. 4. – М.: Изд. Моск. Патриархии, 1983. – С. 268.
- ⁵⁵⁹ Академічне релігієзнавство / За наук. ред. А. Колодного. – К.: Світ знань, 2000. – С. 530.
- ⁵⁶⁰ Демьянов А. И. Религиозность: тенденции и особенности проявления. – С. 151.
- ⁵⁶¹ Москалец В. П. Психологія релігії. – С. 81–82.
- ⁵⁶² Демьянов А. И. Религиозность: тенденции и особенности проявления. – С. 151.
- ⁵⁶³ Вебер М. Протестантська етика і дух капіталізму. Пер. з нім. – К.: Основи, 1994. – С. 181.
- ⁵⁶⁴ Школа молитви: Веселий путівник у 120 лекціях. Пер. з англ. – Львів: Монастир Монахів Студитського Уставу, Вид. відділ «Свічадо», 2000. – С. 3.
- ⁵⁶⁵ Каффарель А. В присутствии Бога: Сто писем о молитве. Пер. с фр. – М.: Духовная библиотека, 1999. – С. 8.
- ⁵⁶⁶ ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 7. – Спр. 24. – Арк. 155.
- ⁵⁶⁷ Клибанов А. И. Религиозное сектантство и современность. – С. 145.
- ⁵⁶⁸ Миронов Б. Н. Социальная история России периода империи (XVIII – начало XX в.): Генезис личности, демократической семьи, гражданского общества и правового государства: В 2 т. – 3-е изд., испр., доп. – СПб: Дмитрий Буланин, 2003. – С. 329.
- ⁵⁶⁹ Там само. – С. 330.

- ⁵⁷⁰ Носова Г. Язычество в православии. – С. 123.
- ⁵⁷¹ ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 5. – Спр. 140. – Арк. 33.
- ⁵⁷² Там само. – Спр. 378. – Арк. 59.
- ⁵⁷³ Там само. – Оп. 7. – Спр. 55. – Арк. 67.
- ⁵⁷⁴ Там само. – Спр. 29. – Арк. 91.
- ⁵⁷⁵ Колодний А. М. Обрядово-побутова релігійність сучасного віруючого. – С. 95.
- ⁵⁷⁶ Утвердження науково-матеріалістичного світогляду. – С. 202.
- ⁵⁷⁷ Цветков В. А., Резников М. А. Посты: правда и вымыслы. – М.: Политиздат, 1990. – С. 120.
- ⁵⁷⁸ Демьянов А. И. Религиозность: тенденции и особенности православия. – С. 150.
- ⁵⁷⁹ Там само. – С. 150–151.
- ⁵⁸⁰ Носова Г. Язычество в православии. – С. 123–124.
- ⁵⁸¹ Мащенко С. Т. К характеристике эволюции секты «истинно-православные христиане». – С. 148.
- ⁵⁸² ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 5. – Спр. 294. – Арк. 102.
- ⁵⁸³ Мельник В. И. Эволюция современного пятидесятничества. – С. 88–89; Ї ж. П'ятидесятництво: нові тенденції. – С. 19.
- ⁵⁸⁴ Див., зокрема: Яковлев М. Жизнеописание скитоначальника Китаевской пустыни Киево-Печерской Лавры схиархимандрита Феофила (1929–1996). – 2-е изд., доп. – К., 1998. – С. 75.
- ⁵⁸⁵ Див.: ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 5. – Спр. 294. – Арк. 109 та ін.
- ⁵⁸⁶ Гаркавенко Ф. П'ятидесятники та їх віра. – К.: Політвидав України, 1966. – С. 60.
- ⁵⁸⁷ ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 70. – Спр. 611. – Арк. 2–3.
- ⁵⁸⁸ Там само. – Арк. 3.
- ⁵⁸⁹ Кураев А. О чудесах и суевериях. – Мариуполь; Рената, 2004. – С. 32.
- ⁵⁹⁰ Предко О. І. Психологія релігії: історія, теорія, релігієзнавчі виміри. – К.: Центр навч. л-ри, 2005. – С. 107.
- ⁵⁹¹ Див.: Там само. – С. 109.
- ⁵⁹² Там само. – С. 224.

Розділ 3. ПОЗАЦЕРКОВНІ УЯВЛЕННЯ У СВІДОМОСТІ ВІРУЮЧИХ**§ 1. Язичницькі світоглядні елементи у віруваннях
і традиціях українського народу**

⁵⁹³ Булашев Г. Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях: Космогонічні українські народні погляди та вірування. Пер. з рос. – К.: Довіра, 1993. – С. 41–42.

⁵⁹⁴ Воропай О. Звичаї нашого народу: Етнографічний нарис. – Х.: Фоліо, 2005. – С. 7.

⁵⁹⁵ Дей О. Величальні пісні українського народу // Колядки та щедрівки / Упоряд., передм. та прим. О. Дея. – К.: Наук. думка, 1965. – С. 20.

⁵⁹⁶ Там само. – С. 20–21.

⁵⁹⁷ Там само. – С. 20.

⁵⁹⁸ Дооктябрьская «Правда» об искусстве и литературе. – М., 1937. – С. 34; Див. також: Дей О. Величальні пісні українського народу. – С. 20.

⁵⁹⁹ Яремчук С. Православна церква на Буковині у радянську добу. – Чернівці: Рута, 2004. – С. 181–182.

⁶⁰⁰ Москалец В. П. Религиозный культ: особенности функционирования и пути преодоления. – К.: Наук. думка, 1987. – С. 68.

⁶⁰¹ Кемпбел Дж. Герой із тисячею облич / Пер. з англ. – К.: Альтернативи, 1999. – С. 359–360.

⁶⁰² Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и ренессанса. – М.: Художественная литература, 1990. – С. 93.

⁶⁰³ Курочкін О. В. Новорічні свята українців: традиції і сучасність. – К.: Наук. думка, 1978. – С. 26–28.

⁶⁰⁴ Там само. – С. 30.

⁶⁰⁵ Від Пилипівки до Говіння: звичаї, традиції, колядки, щедрівки зимового циклу, які записав упродовж 1975–2003 років Микола Савчук у селі Великому Ключеві Коломийського району Івано-Франківської області. – Коломия: Вік, 2003. – С. 17.

⁶⁰⁶ Науковий архів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського НАН України (далі – НА ІМФЕ). – Ф. 14-5. – Спр. 508. – Блокнот № 1. – Арк. 14.

⁶⁰⁷ Курочкін О. В. Новорічні свята українців: традиції і сучасність. – С. 45–46.

⁶⁰⁸ Чичеров В. И. Зимний период русского народного земледельческого календаря XVI–XIX веков. (Очерки по истории народных верований). – М.: Изд-во АН СССР, 1957. – С. 38.

⁶⁰⁹ Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. Пер. с англ. – М.: Ладомир, 1999. – С. 307.

⁶¹⁰ Носова Г. А. Опыт этнографического изучения бытового православия (на материалах Владимирской области) // Вопросы научного атеизма. – Вып. 3. – М., 1967. – С. 162.

⁶¹¹ Цит. за: Яківчук А. З роси і з води: Оповіді про народні традиційні свята. – Чернівці: Місто, 2003. – С. 34.

⁶¹² Курочкін О. Українці в сім'ї європейській: Звичаї, обряди, свята. – К.: Бібліотека українця, 2004. – С. 150.

⁶¹³ Там само. – С. 116.

⁶¹⁴ Там само. – С. 97; Його ж. Українські новорічні обряди «Коза» і «Маланка» (з історії народних масовок). – Опішне, 1995. – С. 90.

⁶¹⁵ Записано П. Бондарчуком в с. Чернятка Бершадського району Вінницької області.

⁶¹⁶ Іваннікова Л. Сонце // Українські символи. – К.: Народознавство, 1994. – С. 88.

⁶¹⁷ Дей О. Величальні пісні українського народу // Українська народна творчість: Колядки та щедрівки / Упоряд., передм і прим. О. Дея. – К.: Наук. думка, 1965. – С. 19.

⁶¹⁸ Див. НА ІМФЕ. – Ф. 14-3. – Од. зб. 1302. – Арк. 6.

⁶¹⁹ Записано П. Бондарчуком в с. Чернятка Бершадського району Вінницької області.

⁶²⁰ Элиаде М. Миф о вечном возвращении (архетипы и повторение) // Элиаде М. Космос и история. Пер. с англ. и фр. – М.: Прогресс, 1987. – С. 93.

⁶²¹ Курочкін О.В. Новорічні свята українців: традиції і сучасність. – С. 57.

⁶²² НА ІМФЕ. – Ф. 14-3. – Од. зб. 1302. – Арк. 4.

⁶²³ Там само.

⁶²⁴ Там само. – Арк. 5.

⁶²⁵ Там само.

⁶²⁶ Там само. – Ф. 14-5. – Од. зб. 506. – Блокнот № 1. – Арк. 32.

⁶²⁷ Там само. – Од. зб. 505. – Блокнот № 5. – Арк. 228.

⁶²⁸ Кожолянюк Г. К. Народознавство Буковини: Новорічно-різдвяна обрядовість буковинців: Різдво–Коляда, Новий рік, Водохрещення. – Чернівці: Рута, 2001. – С. 35.

⁶²⁹ Великдень в Україні: Нариси про Великодні свята з народними піснями. – К.: Музична Україна, 1993. – С. 4.

⁶³⁰ Килимник С. Український рік у народних звичаях в історичному освітленні. – Кн. II. – Т. 3–4. – К.: Обереги, 1994. – С. 28.

⁶³¹ Там само. – С. 29–30.

- ⁶³² Там само. – С. 28.
- ⁶³³ Скуратівський В. Український народний календар. – К.: Техніка, 2003. – С. 47.
- ⁶³⁴ Килимник С. Український рік у народних звичаях в історичному освітленні. – Кн. II. – Т. 3–4. – С. 79.
- ⁶³⁵ Українець А. Бджільництво на Рівненському Поліссі: До характеристики сучасного стану // Етнокультурна спадщина Рівненського Полісся. – Вип. 2. – Рівне: Перспективи, 2002. – С. 49.
- ⁶³⁶ Гарилюк О. Побут і релігія. – К.: Політвидав України, 1968. – С. 190.
- ⁶³⁷ Народні обряди Поліського краю: Зібрані та записані Н. К. Шушпан. – К.: Ніка-Центр, 2003. – С. 8.
- ⁶³⁸ Скуратівський В. Т. Покуть. – К.: Довіра, 1992. – С. 157–162; Сапіга В. К. Українські народні свята та звичаї / Т-во «Знання» України. – К., 1993. – С. 67.
- ⁶³⁹ Сапіга В. К. Назв. праця. – С. 67.
- ⁶⁴⁰ Там само. – С. 59.
- ⁶⁴¹ Тайлор Э. Б. Первобытная культура. Пер. с англ. – М.: Политиздат, 1989. – С. 276.
- ⁶⁴² Сапіга В. К. Назв. праця. – С. 73–75.
- ⁶⁴³ Іваннікова Л. Символіка світотворення // Українські символи. – К.: Народознавство, 1994. – С. 34.
- ⁶⁴⁴ Климець Ю.Д. Купальська обрядовість на Україні. – К.: Наук. думка, 1990. – С. 22.
- ⁶⁴⁵ Записано П. Бондарчуком в с. Чернятка Бершадського району Вінницької області.
- ⁶⁴⁶ Записано П. Бондарчуком в с. Чернятка Бершадського району Вінницької області.
- ⁶⁴⁷ НА ІМФЕ . – Ф. 14-3. – Од. зб. 1111. – Зошит № 1. – Арк. 1 зв.
- ⁶⁴⁸ Решетинський В. Обережно: окультизм // Церковна православна газета. – 2006. – вересень. – № 18. – С. 15.
- ⁶⁴⁹ Григулевич И. Р. Папство: век XX. – М.: Политиздат, 1978. – С. 269.
- ⁶⁵⁰ Серафим (Шолохов), чернець. Нерозумне благочестя: Чи можна різати кавун 11 вересня? // Церковна православна газета. – 2006. – № 18. – Вересень. – С. 15.
- ⁶⁵¹ Там само.
- ⁶⁵² НА ІМФЕ . – Ф. 14-5. – Од. зб. 451. – Блокнот № 3. – Арк. 76.
- ⁶⁵³ Там само. – Од. зб. 448. – Зошит № 3. – Арк. 134.
- ⁶⁵⁴ Там само. – Ф. 14-3. – Од. зб. 383. – Арк. 180 зв.

- ⁶⁵⁵ Там само. – Ф. 14-5. – Од. зб. 449. – Зошит № 1. – Арк. 21.
- ⁶⁵⁶ Дарманський П. Обряд у житті народу. – К.: Політвидав України, 1974. – С. 84.
- ⁶⁵⁷ Мухина В. В. Родильно-крестильная обрядность у приазовских греков (по материалам полевых исследований в Старобешевском и Тельмановском районах Донецкой области Украины в 1993 г. // Україна – Греція: Історія та сучасність: Тези II міжнар. наук. конф. Київ, 22–24 лютого 1995 р. – К., 1995. – С. 159.
- ⁶⁵⁸ Задорожнюк Н. Обрядова творчість болгар України // Міжнародні зв'язки України: наукові пошуки: Зб. наук. праць. – Вип. 7. – К.: Ін-т історії України НАН України, 1998. – С. 159.
- ⁶⁵⁹ Курочкін О. Українці в сім'ї європейській: звичаї, обряди, свята. – С. 54.
- ⁶⁶⁰ Там само.
- ⁶⁶¹ Там само. – С. 55.
- ⁶⁶² НА ІМФЕ. – Ф. 14-3. – Од. зб. 429. – Зошит VII. – Арк. 96.
- ⁶⁶³ Там само. – Арк. 103 зв.–104.
- ⁶⁶⁴ Див.: Пропп В. Я. Русские аграрные праздники: Опыт историко-этнографического исследования. – М.: Лабиринт, 2004. – С. 120–123.
- ⁶⁶⁵ Келембетова В. Ю. Побут і релігійні пережитки (Етнографічно-соціологічні дослідження). – К.: Наук. думка, 1974. – С. 116.
- ⁶⁶⁶ Козяр С. Українська родинна обрядовість. Віхи людської долі: весілля, похорон. – Хмельницький, 2000. – С. 66–67.
- ⁶⁶⁷ В окремих регіонах кануном називали мед, що варили до храмового свята, в інших – обрядово-поминальну їжу та власне поминки. Див.: Келембетова В. Ю. Побут і релігійні пережитки. – С. 167.
- ⁶⁶⁸ Келембетова В. Ю. Побут і релігійні пережитки. – С. 117.
- ⁶⁶⁹ Там само. – С. 118.
- ⁶⁷⁰ Курочкін О. В. Новорічні свята українців: традиції і сучасність. – С. 51–52.
- ⁶⁷¹ Записано П. Бондарчуком в с.Чернятка Бершадського району Вінницької області.
- ⁶⁷² Кара-Васильєва Т. Писанка – культурний символ України // Матеріали наук. практич. конф. «Писанка – символ України» з Міжнародного з'їзду писанкарів 2–7 вересня 1992 р. – К., 1993. – С. 11.
- ⁶⁷³ Там само.
- ⁶⁷⁴ Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. – С. 404.
- ⁶⁷⁵ НА ІМФЕ. – Ф. 14-3. – Од. зб. 1112. – Зошит VII. – Арк. 81 зв.
- ⁶⁷⁶ Хрін Н.Й., Брошко Л.Л. Невичерпне джерело мудрості народної. – Нові Нетечинці, 2000. – С. 59.

- ⁶⁷⁷ Словесна магія українців / Упор. В. Фісун. – К.: Бібліотека українця, 1998. – С. 19.
- ⁶⁷⁸ Там само. – С. 19–20.
- ⁶⁷⁹ Василенко М. Життя народу й поезія замовлянь // Ви, зорі-зориці: Українська народна магічна поезія (Замовляння) / Упор. М. Г. Василенко, Т. М. Шевчук; Передм. М. Г. Василенка. – К.: Молодь, 1992. – С. 7.
- ⁶⁸⁰ Новикова М. Прасвіт українських замовлянь // Українські замовляння / Упор. М. Н. Москаленко. – К.: Дніпро, 1993. – С. 8.
- ⁶⁸¹ Там само. – С. 10.
- ⁶⁸² Там само. – С. 27–28.
- ⁶⁸³ Там само. – С. 28.
- ⁶⁸⁴ Фісун В. Описи лікувальних обрядів з деякими поясненнями // Словесна магія українців / Упор. В. Фісун. – К.: Бібліотека українця. – С. 17.
- ⁶⁸⁵ Див.: Полесские заговоры (в записях 1970 – 1990 гг.) / Сост., подгот. текстов и коммент. Т. А. Агапкиной, Е. Е. Левкиевской, А. Л. Топоркова. – М.: Индрик, 2003. – 752 с. та ін.
- ⁶⁸⁶ Келембетова В. Ю. Побут і релігійні пережитки. – С.99.
- ⁶⁸⁷ Кураев А. О чудесах и суевериях. – Мариуполь: Рената, 2004. – С. 55.
- ⁶⁸⁸ НА ІМФЕ . – Ф. 14-3. – Од. зб. 1035. – Арк. 3–21.
- ⁶⁸⁹ Там само. – Арк. 23–24.
- ⁶⁹⁰ Леви-Строс К. Структурная антропология. Пер. с фр. – М.: Наука, 1985. – С. 148.
- ⁶⁹¹ Там само. – С. 159–160.
- ⁶⁹² Мосс М. Молитва // Мосс М. Социальные функции священного. – СПб: Евразия, 2000. – С. 272.
- ⁶⁹³ Там само. – С. 273.
- ⁶⁹⁴ НА ІМФЕ . – Ф. 14-3. – Од. зб. 1112. – Зошит III. – Арк. 37.
- ⁶⁹⁵ Таланчук О. Передмова // Українські чари / Упор. О. М. Таланчук. – К.: Либідь, 1994. – С. 4.
- ⁶⁹⁶ Тайлор Э. Б. Первобытная культура. – С. 82.
- ⁶⁹⁷ Див.: Там само. – С. 82–84.
- ⁶⁹⁸ Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. – С. 23.
- ⁶⁹⁹ Миронов Б. Н. Социальная история России периода империи (XVIII – начало XX вв.): Генезис личности, демократической семьи, гражданского общества и правового государства: В 2 т. – 3-е изд. испр., доп. – Т. 2. – СПб.: Дмитрий Буланин, 2003. – С. 330.

- ⁷⁰⁰ Давидюк В. Первісна міфологія. – Луцьк: Вежа, 1997. – С. 35.
- ⁷⁰¹ Там само. – С. 37; Його ж. Чи казка справді небилиця. – Луцьк: Надстир'я, 1993. – С. 8.
- ⁷⁰² Поцелуйко А. Б. Загальноіндоевропейські міфологічно-релігійні архетипи та їх вияв в українській духовній традиції / Дис... канд. філос. наук / Львівський нац. ун-т ім. І. Франка. – Львів, 2004. – Арк. 192.
- ⁷⁰³ Легенди Полісся / Упор. В. Ф. Давидюк. – Луцьк: Надстир'я, 1993. – С. 5–7; Золота скриня: народні легенди й перекази з Північної Волині й Західного Полісся / Зібр. і впоряд. В. Давидюк. – Луцьк: Вежа, 1996. – С. 14–16.
- ⁷⁰⁴ Див.: Міфи України: За кн. Г. Булашева. Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях / Пер. Ю. Буряка. – К.: Довіра, 2003. – С. 20–106.
- ⁷⁰⁵ Див.: Легенди та перекази / АН УРСР. Ін-т мистецтвознавства, фольклору та етнографії ім. М. Т. Рильського; Упоряд. та прим. А. І. Іоаніді; Вступ. ст. О. І. Дея. – К.: Наук. думка, 1985. – С. 39–48.
- ⁷⁰⁶ Гнатюк В. Як постав світ. – Львів, 1926. – 119 с.
- ⁷⁰⁷ Як виник світ: легенди, колядки, балади / Зібрав, упоряд. і опрацював В. Сокіл. – Львів: Каменяр, 2001. – 87 с.
- ⁷⁰⁸ Сокіл В. Народні легенди та перекази українців Карпат. – К.: Наук. думка, 1995. – С. 78.
- ⁷⁰⁹ Євшан – зілля: легенди та перекази Поділля / Зібрав та впорядкував П. Медведик. – Львів: Червона калина, 1992. – С. 71–72.
- ⁷¹⁰ Там само. – С. 78.
- ⁷¹¹ Чорі Ю. Все од Бога: Зб. легенд, переказів та оповідей про монастирі, церкви, каплиці, хрести, дзвони, віру, молитву, душу, Бога в Тройці Святій, Діву Марію, ангелів, апостолів, святих, священнослужителів та їх чудодійність, а також про хворобу й земну людську смерть. – Ужгород: ІВА ПРОФІ, 2005. – С. 156–157.
- ⁷¹² Савур-могила: Легенди і перекази Нижньої Наддніпряниці / Упоряд. і авт. приміт. В. А. Чабаненка. – К.: Дніпро, 1990. – С. 20; Січова скарбниця: Легенди та перекази Нижньої Наддніпряниці / Мін-во освіти України. Запорізький держ. ун-т; Упоряд., мовна ред., передне слово і прим. В. Чабаненка. – Запоріжжя, 1999. – С. 19.
- ⁷¹³ Див.: Винничук Ю. Легенди Львова. – Львів: Піраміда, 2000. – С. 142–147.
- ⁷¹⁴ Юнг К. Г. Воспоминания, сновидения, размышления. – Минск: Харвест, 2003. – С. 292.
- ⁷¹⁵ Коберська (Полелюк) Т. А. Структурно-функціональний аналіз міфологічно-релігійних уявлень і вірувань українців та їх інкорпорація в монотеїзм: Автореф. дис... канд. філос. наук / НАН України. Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди. – К., 2003. – С. 13.

- ⁷¹⁶ Давидюк В. Ф. Українська міфологічна легенда. – Львів: Світ, 1992. – С. 45.
- ⁷¹⁷ Скуратівський В. Русалії. – К.: Довіра, 1996. – С. 88-203.
- ⁷¹⁸ Давидюк В. Ф. Українська міфологічна легенда. – С. 55.
- ⁷¹⁹ Там само. – С. 52–53.
- ⁷²⁰ Див., зокрема: Кримський А. Ю. «Велесова борода» // Кримський А. Ю. Розвідки, статті та замітки. – К.: Друкарня УАН, 1928. – С. 6, 17.
- ⁷²¹ Гейзінга Й. Homo ludens. Пер. з англ. – К.: Основи, 1994. – С. 162.
- ⁷²² Давидюк В. Ф. Українська міфологічна легенда. – С. 50.
- ⁷²³ Там само. – С. 56.
- ⁷²⁴ Там само. – С. 58.
- ⁷²⁵ Чорі Ю. Жива історія (Сюжетно-тематичний огляд народних легенд, переказів та оповідей). – Мукачево: Елара, 2000. – С. 314.
- ⁷²⁶ Див., зокрема: Давидюк В. Золота скриня: народні легенди й перекази з Північної Волині й Західного Полісся / Зібр. і впоряд. В. Давидюк. – Луцьк: Вежа, 1996. – С. 59–85 та ін.
- ⁷²⁷ Див.: Нечиста сила у світогляді українців: Зб. / Упор. та прим. В. П. Фісуна. – К.: Бібліотека українця, 2000. – С. 4.
- ⁷²⁸ Чорі Ю. Жива історія. – С. 309.
- ⁷²⁹ Курочкін О. Українці в сім'ї європейській. – С. 174.
- ⁷³⁰ НА ІМФЕ. – Ф. 14-3. – Од. зб. 383. – Арк. 182 зв., 184.
- ⁷³¹ Українські міфи, демонологія, легенди / Упоряд. М.К.Дмитренко. – К.: Музична Україна, 1992. – С. 76–88, 135–136.
- ⁷³² Лобовик В. О. Деякі логіко-гносеологічні особливості буденної релігійної свідомості // Питання атеїзму. – Вип. 4. – К., 1969. – С. 31.
- ⁷³³ Українські міфи, демонологія, легенди. – С. 35–46, 132–133.
- ⁷³⁴ Лобовик Б. О. Буденна релігійна свідомість: Гносеол. аналіз. – К.: Вид-во КДУ, 1971. – С. 134.
- ⁷³⁵ Там само. – С. 133–134.
- ⁷³⁶ Келембетова В. Ю. Побут і релігійні пережитки. – С. 118.
- ⁷³⁷ Там само.
- ⁷³⁸ Элиаде М. Миф о вечном возвращении (архетипы и повторение). – С. 63.
- ⁷³⁹ Там само.
- ⁷⁴⁰ Див.: Етнокультура Волинського Полісся і Чорнобильська трагедія: Зб. – Вип. III (Зарічненський район Рівненської області) / Рівненський держ. ін-т культури та ін. – Рівне, 1998. – С. 305.
- ⁷⁴¹ Євшан-зілля: легенди, перекази Поділля. – С. 24; Українські міфи, демонологія, легенди. – С. 126.

- ⁷⁴² Дмитренко М. Народні повір'я. – К.: Народознавство, 1997. – С. 27.
- ⁷⁴³ Климець Ю. Д. Назв. праця. – С. 92.
- ⁷⁴⁴ Василенко Л. И. Магия в наши дни: старое зло или новое благо? // Знание за пределами науки: Сб. ст. – М.: ИФАН, 1990. – С. 111.
- ⁷⁴⁵ Элиаде М. Аспекты мифа. Пер. с фр. – М.: «Инвест-ППП», 1995. – С. 164.
- ⁷⁴⁶ Там само.
- ⁷⁴⁷ Там само. – С. 171.
- ⁷⁴⁸ Букин В. Р. На грани веры и неверия: Философско-психологический очерк. – Л.: Лениздат, 1974. – С. 141.
- ⁷⁴⁹ Шевченко М. Д. Студенческие суеверия // Социологические исследования. – 1989. – № 1. – С. 78.
- ⁷⁵⁰ Шахнович М. И. Приметы верные: Атеистические очерки народного знания и бытового суеверия. – Л.: Лениздат, 1984. – С. 62–130.
- ⁷⁵¹ Сафронов А. Г. Психология религии. – К.: Ника-Центр, 2003. – С. 43; Його ж. Религиозные психопрактики в истории культуры. – Х.: ХГАК, 2004. – С. 123.
- ⁷⁵² Там само. – С. 42; Там само. – С. 122.
- ⁷⁵³ Настольная книга священнослужителя. – Т. 4. – М.: Изд. Моск. Патриархии, 1983. – С. 266.
- ⁷⁵⁴ Синелина И. Ю. Воцерковленность и суеверное поведение жителей Ярославской области // Социс. – 2005. – № 3. – С. 107.
- ⁷⁵⁵ Історія релігії в Україні / А. М. Колодний, П. Л. Яроцький, Б. О. Лобовик та ін.; НАН України. Ін-т історії філософії ім. Г. С. Сковороди. Відділення релігієзнавства. – К.: Знання, 1999. – С. 579.

§ 2. Функціонування елементів радянської ідеології як квазірелігійних: сакралізація профанного

- ⁷⁵⁶ Єришев А. О. Досвід соціологічних досліджень релігійності (Актуальні проблеми атеїстичного виховання). – К.: Наук. думка, 1967. – С. 57–58.
- ⁷⁵⁷ Дулуман Е. К., Лобовик Б. А., Танчер В. К. Современный верующий. Социально-психологический очерк. – М.: Политиздат, 1970. – С. 112–113.
- ⁷⁵⁸ ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 1. – Спр. 422. – Арк. 51.
- ⁷⁵⁹ Там само. – Спр. 421. – Арк. 133.
- ⁷⁶⁰ Там само. – Оп. 5. – Спр. 128. – Арк. 27–28.
- ⁷⁶¹ Алексей, Патриарх Московский и всея Руси. Слова, речи, послания, статьи (1948–1954). – Т. 2. – М.: Изд. Московской Патриархии, 1954. – С. 177.
- ⁷⁶² ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 25. – Спр. 663. – Арк. 12 зв.
- ⁷⁶³ Там само. – Арк. 13 зв.

⁷⁶⁴ Якунин Г., священник. В служении культу (Московская патриархия и культ личности Сталина) // На пути к свободе совести. – М.: Прогресс, 1989. – С. 201.

⁷⁶⁵ Танчер В. К. Религия и современный мир: Проблемы социально-политического модернизма в русском православии. – К.: Знание, 1985. – С. 30–31.

⁷⁶⁶ Ф. И. Ж. Тридцатая годовщина Великой Октябрьской революции // Братский вестник. – 1947. – № 6. – С. 5.

⁷⁶⁷ Там само. – С. 6.

⁷⁶⁸ Шахнович М. И. Закат иудейской религии. – Л.: Лениздат, 1965. – С. 235.

⁷⁶⁹ Про характер сучасних сектантських вірувань / А. О. Єришев, М. Д. Коротков, П. І. Косуха та ін.; АН УРСР. Ін-т філософії; Відп. ред.: А. О. Єришев, О. С. Онищенко. – К.: Політвидав України, 1988. – С. 102.

⁷⁷⁰ Там само.

⁷⁷¹ Там само.

⁷⁷² Баптизм и баптисты. Социол. очерк / С. И. Деришев, В. В. Дубровский, Л. М. Игнатенко и др.; АН БССР. Ин-т философии и права; Ред. М. А. Ленсу, Е. С. Прокошина. – Минск: Наука и техника, 1969. – С. 168.

⁷⁷³ ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 70. – Спр. 2527. – Арк. 32.

⁷⁷⁴ Ленін В. І. Повн. збір. тв. Пер. з 5-го рос. вид. – Т. 17. – К.: Політвидав України, 1971. – С. 396.

⁷⁷⁵ Там само.

⁷⁷⁶ Річинський А. Проблеми української релігійної свідомості. – Тернопіль: Укрмедкнига, 2004. – С. 242.

⁷⁷⁷ Там само.

⁷⁷⁸ Бердяев М. Истоки и смысл русского коммунизма. – М.: Наука, 1990. – С. 131.

⁷⁷⁹ Бердяев Н. Марксизм и религия // Христианство, атеизм, современность. – Париж, 1969. – С.28–38.

⁷⁸⁰ Булгаков С. Н. Христианский социализм. – Новосибирск, 1991. – С. 232.

⁷⁸¹ Артемьев А. И. Атеизм, религия, личность. – Алма-Ата: Казахстан, 1990. – С. 45.

⁷⁸² Московичи С. Век толпы: Исторический трактат по психологии масс. – М.: Центр психологии и психотерапии, 1996. – С. 419.

⁷⁸³ Там само. – С.420–422.

⁷⁸⁴ Фромм Э. Психоанализ и религия // Фромм Э. Иметь или быть: Психоанализ и религия; Искусство любить; Иметь или Быть. Пер. с англ. – К.: Ника Центр, 1998. – С. 34.

⁷⁸⁵ Элиаде М. Миф о вечном возвращении (архетипы и повторение) / Элиаде Э. Космос и история: Избр. работы. Пер с англ. и фр. – М.: Мысль, 1987. – С. 143.

⁷⁸⁶ Элиаде М. Аспекты мифа. Пер с фр. – М.: Инвест-ППП, 1995. – С.183; Элиаде М. Мифы современного мира // Психология религиозности и мистицизма: Хрестоматия. / Сост. К. В. Сельченко. – Минск: Харвест; М.: АСТ, 2001. – С.10–11.

⁷⁸⁷ Юнг К. Г. Отношения между «Я» и бессознательным // Юнг К. Г. Очерки по аналитической психологии. – Минск: Харвест, 2003. – С. 266.

⁷⁸⁸ Юнг К. Г. Нераскрытая самость (современность и будущее) // Юнг К. Г. Психика: структура и динамика. – М.: АСТ; Минск: Харвест, 2005. – С. 316.

⁷⁸⁹ Автономова Н. С. Миф и хаос // Заблуждающийся разум: Многообразие вненаучного знания. – М.: Политиздат, 1990. – С. 53.

⁷⁹⁰ Там само. – С. 197–198.

⁷⁹¹ Там само. – С. 198.

⁷⁹² ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 2. – Спр. 156. – Арк. 15 а.

⁷⁹³ Там само. – Арк. 15 б.

⁷⁹⁴ Якунин В. Н. Укрепление положения Русской православной церкви и структура ее управления в 1941–1945 годы // Отечественная история. – 2003. – № 4. – С. 91.

⁷⁹⁵ Simon G. Church, State and Opposition in the USSR / Translated by K. Matchet. – London, C. Hurst, 1974. – P. 72.

⁷⁹⁶ Цит. за: Шафаревич И. Русский народ в битве цивилизаций. – М.: ЭКСМО; Алгоритм, 2004. – С. 101.

⁷⁹⁷ Московичи С. Век толпы: исторический трактат по психологии масс. – С. 438.

⁷⁹⁸ Булдаков В. Красная смута: Природа и последствия революционного насилия. – М.: РОССПЭН, 1997. – С. 269.

⁷⁹⁹ Там само. – С. 270.

⁸⁰⁰ Кураев А. Христианин в языческом мире, или О наплевательском отношении к порче //

http://lib.aldebaran.ru/author/kuraev_andrei/kuraev_andrei_hristianin_v_yazycheskom_mire_ili_o_naplevatelskom_otnoshenii_k_porche/

⁸⁰¹ Там само.

⁸⁰² Шейнов В. П. Психология власти. – М.: Ось–89, 2003. – С. 64–65.

⁸⁰³ Там само. – С. 66–67.

⁸⁰⁴ Там само. – С. 67.

⁸⁰⁵ Осипова И. И. «Сквозь огонь мучений и воду слёз...»: Гонения на Истинно-Православную Церковь: По материалам следственных и лагерных дел заключенных. – М. Серебряные нити, 1988. – С. 235.

- ⁸⁰⁶ Шейнов В. П. Указ. соч. – С. 65–66.
- ⁸⁰⁷ Там само. – С. 70.
- ⁸⁰⁸ Там само.
- ⁸⁰⁹ Почепцов Г. Тоталитарный человек: Очерки тоталитарного символизма и мифологии. – К.: Глобус, 1994. – С. 24–25.
- ⁸¹⁰ Цит. за: Московичи С. Век толпы: Исторический трактат по психологии масс. – С. 435.
- ⁸¹¹ Там само. – С. 436.
- ⁸¹² Московичи С. Психология харизматического вождя // Психология и психоанализ власти: Хрестоматия. – Т. 2. – Самара: Бахрах, 1999. – С. 425.
- ⁸¹³ Федотов Г. П. О святости интеллигенции и большевизме: Избр. статьи. – СПб: Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 1994. – С. 105.
- ⁸¹⁴ Московичи С. Психология харизматического вождя. – С. 444.
- ⁸¹⁵ Там само.
- ⁸¹⁶ Маля М. Радянська трагедія: історія соціалізму в Росії. 1917–1991. Пер. з англ. – К.: Мегатайп, 2000. – С. 272.
- ⁸¹⁷ Московичи С. Психология харизматического вождя. – С. 446.
- ⁸¹⁸ Почепцов Г. Указ. соч. – С. 35.
- ⁸¹⁹ Там само. – С. 96.
- ⁸²⁰ Лурье Я. С. Россия древняя и Россия новая (Избранное). – СПб: ДБ, 1997. – С. 343.
- ⁸²¹ Там само.
- ⁸²² Хоскинг Дж. История Советского Союза. 1917–1991. – Изд. 2-е, испр., доп. – М.: Вагриус, 1995. – С. 227.
- ⁸²³ Хоменко Н. Реакція студентської молоді на викриття культу особи Сталіна // Україна ХХ століття: культура, ідеологія, політика. – Вип. 16. – К., 2011. – С. 101.
- ⁸²⁴ Там само. – С. 102.
- ⁸²⁵ Там само. – С. 103.
- ⁸²⁶ Московичи С. Психология харизматического вождя. – С. 425–426.
- ⁸²⁷ Элиаде М. Миф о вечном возвращении // Элиаде М. Космос и история. Пер. с англ. и фр. – М.: Прогресс, 1987. – С. 55.
- ⁸²⁸ Почепцов Г. Указ. соч. – С. 40–42.
- ⁸²⁹ Там само. – С. 40–42.
- ⁸³⁰ Любимый Я. В. Современное массовое сознание, динамика и тенденции развития. – К.: Наук. думка, 1993. – С. 103.

- ⁸³¹ Кара-Мурза С. Манипуляция сознанием. – М.: Эксмо, 2007. – С. 206.
- ⁸³² Сафронов А. Религиозные психопрактики в истории культуры. – Х.: ХГАК, 2004. – С. 99.
- ⁸³³ Булдаков В. Указ. соч. – С. 351.
- ⁸³⁴ Религиозная обрядность: Содержание, эволюция, оценки / А. С. Онищенко, В. Н. Горовой, П. И. Косуха и др.; АОН при ЦК КПСС в г. Киеве. Межресп. филиал Ин-та науч. атеизма; Под ред. А. С. Онищенко. – К.: Выща школа, 1988. – С. 231.
- ⁸³⁵ Хоменко Н. Назв. праця. – С. 101.
- ⁸³⁶ Цит. по кн.: Филатов А. О новых и старых обрядах. – [М.:] Профиздат, 1967. – С. 46–47.
- ⁸³⁷ Гаврилюк І. Побут і релігія. – К.: Політвидав України, 1968. – С. 183.
- ⁸³⁸ Там само. – С. 186.
- ⁸³⁹ Колодний А. Н. Атеистическая убежденность личности. – К.: Вища школа, 1983. – С. 50–98.

Розділ IV. ВІРУЮЧІ Й СУСПІЛЬНЕ ЖИТТЯ

§ 1. Ставлення віруючих до праці, суспільного оточення, сім'ї, побуту

- ⁸⁴⁰ Гуревич А. П. Территория историка // Одиссей. Человек в истории. – 1996. – М.: Coda, 1996. – С. 107.
- ⁸⁴¹ Там само.
- ⁸⁴² Див.: Тарасов К. Е. Идеология современного православия. – М., 1963. – С. 14.
- ⁸⁴³ Цит. за: Лебідь В. О., Шанайда В. І. Критика сучасної інтерпретації праці // Питання атеїзму. – Вип. 7. – К., 1971. – С. 105.
- ⁸⁴⁴ Там само.
- ⁸⁴⁵ Цит. за: Андрианов М. П., Лопаткин Р. А., Павлюк В. В. Особенности современного религиозного сознания. – М.: Мысль, 1966. – С. 113–114.
- ⁸⁴⁶ Безпальчий В. Ф. Праця та релігія. – К.: Наук. думка, 1981. – С. 176.
- ⁸⁴⁷ Бондаренко В. Д. Современное православие: тенденции эволюции. – Симферополь: Таврия, 1988. – С. 109.
- ⁸⁴⁸ Писманик М. Г. Трудовая и общественная активность // Наука и религия. – 1987. – № 6. – С. 30.
- ⁸⁴⁹ Зуев Ю. Учитывая новые реальности // Наука и религия. – 1987. – № 12. – С. 17; Бондаренко В. Д. Указ соч. – С. 90.
- ⁸⁵⁰ Бондаренко В. Д. Указ. соч. – С. 98.

- ⁸⁵¹ Демьянов А. И. Истинно православное христианство: Критика идеологии и деятельности. – Воронеж: Изд-во Воронеж. ун-та, 1984. – С. 105.
- ⁸⁵² Никольская З. А. К характеристике течения так называемых истинно-православных христиан // Вопросы истории религии и атеизма. – Т. IX. – М., 1961. – С. 185; Клибанов А. И. Религиозное сектантство и современность (социологические очерки). – М.: Наука, 1969. – С. 55–56.
- ⁸⁵³ Демьянов А. И. Истинно православное христианство. – С. 97–98.
- ⁸⁵⁴ Машенко С. Т. К характеристике эволюции секты «истинно-православные христиане» // Вопросы атеизма. – Вып. 17. – К., 1981. – С. 146.
- ⁸⁵⁵ Панкратов А. От востока направо: история, культура, современные вопросы старообрядчества. – М., 2000. – С. 219.
- ⁸⁵⁶ ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 7. – Спр. 76. – Арк. 10.
- ⁸⁵⁷ Н. К. Труд и молитва // Братский вестник. – 1956. – № 3/4. – С. 71
- ⁸⁵⁸ Яшин П. П. Идеология и практика евангельских христиан-баптистов. – Изд. 2-е, доп. – Х.: Прапор, 1984. – С. 44.
- ⁸⁵⁹ Митрохин Л. Н. Баптизм. – 2-е изд. – М.: Политиздат, 1974. – С. 166.
- ⁸⁶⁰ Покаяние: Проповедь Г. Д. // Братский вестник. – 1947. – № 4. – С. 37.
- ⁸⁶¹ Митрохин Л. Н. Баптизм. – 2-е изд. – С. 163.
- ⁸⁶² Там само. – С. 162–164.
- ⁸⁶³ Год Б., Вільховий Ю. Громади церкви ЄХБ у містах і селах Донбасу (сер. 40-х–50-ті рр. ХХ ст.) // Історія України: Маловідомі імена, події, факти (36. ст.) / НАН України. Ін-т історії України та ін. – Вип. 18. – К., Донецьк: Рідний край, 2001. – С. 292.
- ⁸⁶⁴ ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 23. – Спр. 4555. – Арк. 253 зв.
- ⁸⁶⁵ Приходько Р. С. Ідеологічне пристосовництво духовенства / Т-во «Знання» УРСР. – К.: 1964. – С. 22.
- ⁸⁶⁶ Митрохин Л. Н. Баптизм. – 2-е изд. – С. 163.
- ⁸⁶⁷ Мельник В. И. Эволюция современного пятидесятничества. – Львов: Вища школа, 1985. – С. 92; Ї ж. П'ятидесятництво: нові тенденції / Т-во «Знання» УРСР. – К., 1988. – С. 24.
- ⁸⁶⁸ Грушова Т. В. Радянська держава та секта п'ятидесятників в Україні (початок 1920 – 1991 рр.): дис... канд. іст. наук / Запорізький держ. ун-т. – Запоріжжя, 2000. – Арк. 120.
- ⁸⁶⁹ Белов А. В. Адвентизм. 2-е изд. – М.: Политиздат, 1973. – С. 216.
- ⁸⁷⁰ ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 23. – Спр. 4555. – Арк. 254.
- ⁸⁷¹ Там само. – Арк. 254 зв.

- ⁸⁷² Сытенко Л. Т. О нравственном облике современного верующего // Вопросы научного атеизма. – Вып. 3. – М., 1967. – С. 120.
- ⁸⁷³ ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 23. – Спр. 4555. – Арк. 68.
- ⁸⁷⁴ Там само. – Арк. 69.
- ⁸⁷⁵ Там само. – Арк. 68.
- ⁸⁷⁶ Там само.
- ⁸⁷⁷ Демченко М. Хто такі єговісти. – К.: Держполітвидав УРСР, 1958. – С. 17.
- ⁸⁷⁸ Яроцький П. Л. Антикомунізм соціально-політичної доктрини єговізму. – К.: Наук. думка, 1976. – С. 131.
- ⁸⁷⁹ Єговізм і єговісти / А. А. Шиш, І. І. Пугач, М. М. Закович та ін.; АН УРСР, Ін-т філософії; Відп. ред. М. М. Закович. – К.: Наук. думка, 1974. – С. 107.
- ⁸⁸⁰ Там само. – С. 105–106.
- ⁸⁸¹ Там само. – С. 106.
- ⁸⁸² Там само. – С. 107.
- ⁸⁸³ Малахова И. А. О современных молоканах / О-во «Знание» РСФСР. – М., 1968. – С. 21.
- ⁸⁸⁴ Граждан В. Кто такие пятидесятники. – Алма-Ата: Казахстан, 1965. – С. 60.
- ⁸⁸⁵ Безкоровайна Т. О., Ситенко Л. Т. До характеристики поглядів сучасних віруючих // Питання атеїзму. – Вип. 3. – К., 1968. – С. 87–88.
- ⁸⁸⁶ Яблоков И. Н. Трансформация религиозной морали в сознании верующих в условиях социализма // Конкретно-социологическое изучение религиозности и опыта атеистического воспитания. – М.: Изд. Москов. ун-та, 1969. – С. 141–142.
- ⁸⁸⁷ Пугач І. Єговізм, яким він є. – Ужгород: Карпати, 1976. – С. 37.
- ⁸⁸⁸ Яроцький П. Л. Эволюция современного иеговизма. – К.: Политиздат Украины, 1981. – С. 111; Його ж. Кризис иеговизма (критический анализ идеологии и эволюции обыденного религиозного сознания). – К.: Наук. думка, 1979. – С. 232.
- ⁸⁸⁹ Москалец В. П. Религиозный культ: особенности функционирования и пути преодоления. – К.: Наук. думка, 1987. – С. 72.
- ⁸⁹⁰ Мельник В. І. П'ятидесятництво: нові тенденції. – С. 24.
- ⁸⁹¹ Мащенко С. Т. Віруючий у баптистській громаді / Т-во «Знання» УРСР. – К., 1990. – С. 30.
- ⁸⁹² Там само.
- ⁸⁹³ Курочкин П. К. Социальная позиция русского православия. – М.: Знание, 1969. – С. 27.
- ⁸⁹⁴ Там само. – С. 29.
- ⁸⁹⁵ Там само.

- ⁸⁹⁶ Бондаренко В. Д. Современное православие: тенденции эволюции. – С. 100.
- ⁸⁹⁷ ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 5. – Спр. 371. – Арк. 66.
- ⁸⁹⁸ Там само. – Спр. 296. – Арк. 108.
- ⁸⁹⁹ Там само. – Арк. 108.
- ⁹⁰⁰ Там само. – Спр. 330. – Арк. 8.
- ⁹⁰¹ Там само. – Арк. 9.
- ⁹⁰² Там само. – Арк. 14.
- ⁹⁰³ Там само. – Арк. 8.
- ⁹⁰⁴ Там само. – Арк. 13.
- ⁹⁰⁵ Иеговизм / Е. С. Прокошина, А. А. Чудникова, В. Р. Языкович, Т. П. Короткая; АН БССР. Ин-т философии и права; Ред. М. Я. Ленсу. – Минск: Наука и техника, 1981. – С. 98.
- ⁹⁰⁶ Демьянов А. И. Религиозность: тенденции и особенности проявления. – С. 101.
- ⁹⁰⁷ Яшин П. П. Указ соч. – С. 46.
- ⁹⁰⁸ ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 7. – Спр. 115. – Арк. 11.
- ⁹⁰⁹ Там само.
- ⁹¹⁰ Гартфельд Г. Церква, пастори та «стукачі». – Черкаси, 2000. – С. 16.
- ⁹¹¹ Там само. – С. 18.
- ⁹¹² Там само. – С. 21.
- ⁹¹³ ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 5. – Спр. 128. – Арк. 123.
- ⁹¹⁴ Митрохин Л. Н. Баптизм: история и современность. – СПб: Изд.-во Русского Христианского гуманитар. ин-та, 1997. – С. 449.
- ⁹¹⁵ ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 5. – Спр. 33. – Арк. 90.
- ⁹¹⁶ Возняк Н. В. Про взаємозв'язок релігійних і національних пережитків // Соціологічні дослідження. – 1971. – Вип. 2. – С. 95.
- ⁹¹⁷ Єришев А. О. Досвід соціологічних досліджень релігійності (Актуальні проблеми атеїстичного виховання). – К.: Наук. думка, 1967. – С. 87.
- ⁹¹⁸ ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 7. – Спр. 104. – Арк. 111.
- ⁹¹⁹ Шкаровский М. В. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве (Государственно-церковные отношения в СРСР в 1939–1964 годах). – Изд. 3-е, доп. – М.: Изд.-во Крутицкого подворья, 2005. – С. 246.
- ⁹²⁰ ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 5. – Спр. 72. – Арк. 63 зв.
- ⁹²¹ Там само. – Арк. 98 зв.
- ⁹²² Там само. – Арк. 89 зв.

- ⁹²³ Миловидов В. Ф. Старообрядчество и социальный прогресс // Вопросы научного атеизма. – Вып. 2. – М., 1966. – С. 223.
- ⁹²⁴ ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 7. – Спр. 76. – Арк. 116.
- ⁹²⁵ ЦДАГО України. – Ф.1. – Оп.23. – Спр.5667. – Арк.24.
- ⁹²⁶ Малахова И. А. Современный баптизм: идеология и деятельность. – М.: Знание, 1987. – С. 38.
- ⁹²⁷ З манівців на світлу дорогу / Упор. Д. М. Корецький. – К.: Політвидав України, 1984. – С. 65; Каушанский П. Л. С претензией на истину: О взглядах и деятельности экстремистов от баптизма. – Одесса: Маяк, 1988. – С. 210–211.
- ⁹²⁸ Не вірте свідкам Єгови: [Зб.] / Упор. В. І. Голубович. – К.: Молодь, 1960. – С. 9.
- ⁹²⁹ Даниленко И. Откуда они пришли и что проповедают (О реакционной сущности религиозной секты иеговистов). – [Сталино]: Сталинское обл. изд., 1958. – С. 5.
- ⁹³⁰ Гринів Є. А. Бруклін на роздоріжжі (Єговізм в умовах кризи релігії) / Т-во «Знання» УРСР. – К., 1980. – С. 33.
- ⁹³¹ Там само.
- ⁹³² Там само. – С. 34.
- ⁹³³ Малахова И. А. О современных молоканах. – С. 23.
- ⁹³⁴ Там само. – С. 28.
- ⁹³⁵ Машенко С. Т. Віруючий у баптистській громаді. – С. 20.
- ⁹³⁶ Дорош Є., Юрченко П. Тіні бруклінської корпорації. – К.: Політвидав України, 1966. – С. 91.
- ⁹³⁷ Дулуман Е. К, Лобовик Б. А, Танчер В. К. Современный верующий: Социально-психологический очерк. – М.: Политиздат, 1970. – С. 75.
- ⁹³⁸ Клибанов А. И. Религиозное сектантство и современность. – С. 96.
- ⁹³⁹ ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 7. – Спр. 24. – Арк. 156.
- ⁹⁴⁰ Современная религиозность: состояние, тенденции, пути преодоления / А. С. Онищенко, Н. Т. Литвиненко, П. И. Косуха и др.; Межреспубл. филиал ин-та науч. атеизма АОН при ЦК КПСС в г. Киеве; Под общ. ред. А. О. Онищенко и Н. Т. Литвиненко. – К.: Политиздат Украины, 1987. – С. 115.
- ⁹⁴¹ Миловидов В. Ф. Старообрядчество в прошлом и настоящем. – М.: Мысль, 1969. – С. 99.
- ⁹⁴² Бельский А. В. История Белокриницкой старообрядческой церкви в России и Крыму (XIX–XX века) // Культура народов Причерноморья. – 1998. – № 3. – сентябрь. – С. 94.
- ⁹⁴³ Миловидов В. Ф. Старообрядчество в прошлом и настоящем. – С. 105.

- ⁹⁴⁴ Катунский А. Е. Старообрядчество. – М.: Политиздат, 1972. – С. 89.
- ⁹⁴⁵ Гаркавенко Ф. Сектанты, их вера и дела. – К.: Политиздат УССР, 1960. – С. 19–20.
- ⁹⁴⁶ ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 24. – Спр. 5297. – Арк. 83–84.
- ⁹⁴⁷ Там само. – Спр. 5488. – Арк. 39.
- ⁹⁴⁸ Катунский А. Е. Указ соч. – С. 110.
- ⁹⁴⁹ ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 7. – Спр. 76. – Арк. 103.
- ⁹⁵⁰ Клибанов А.И. Религиозное сектантство и современность. – С. 56.
- ⁹⁵¹ Демьянов А.И. Истинно-православное христианство. – С. 105.
- ⁹⁵² Там само. – С.112.
- ⁹⁵³ Клибанов А. И. Религиозное сектантство и современность. – С. 172–173.
- ⁹⁵⁴ Мащенко С. Т. К характеристике эволюции секты «истинно-православные христиане». – С. 148.
- ⁹⁵⁵ Некоторые особенности истинно-православного христианства // Вопросы научного атеизма. – Вып. 24. Эволюция христианского сектантства. – М.: Мысль, 1979. – С. 193.
- ⁹⁵⁶ Самсоненко С. Спасибі добрим людям // Людина і світ. – 1975. – № 3. – С. 24.
- ⁹⁵⁷ Лисицын Б. А. Спорт и религиозные организации. – М.: Физкультура и спорт, 1988. – С. 7.
- ⁹⁵⁸ Сиксай А. А. Критика идеологии современного реформатства: дис... канд. филос. н. / КГУ им. Т. Г. Шевченко. – К., 1972. – Арк. 162.
- ⁹⁵⁹ Воронин Л. Е. Адвентизм и реформизм. – Ставрополь: Ставроп. книжн. изд-во, 1983. – С. 53.
- ⁹⁶⁰ Жукалюк Н., Любащенко В. Церковь христиан Адвентистов седьмого дня в Украине. – К.: Джерело життя, 2003. – С. 276.
- ⁹⁶¹ Там само. – С. 279–280.

§ 2. Сприйняття світських культурних цінностей

- ⁹⁶² Андрианов Н. П., Лопаткин Р. А., Павлюк В. В. Указ. соч. – С. 186–187.
- ⁹⁶³ Онищенко А. С. Тенденции изменения современного религиозного сознания // Вопросы научного атеизма. – Вып. 2. – М.: Мысль, 1966. – С. 103.
- ⁹⁶⁴ Лобовик Б. О. Релігійні погляди, почуття, поклоніння. – К.: Політвидав України, 1970. – С. 31.
- ⁹⁶⁵ Лобовик Б. О. Буденна релігійна свідомість: Гносеологічний аналіз. – К.: Вид-во КДУ, 1971. – С. 45.

- ⁹⁶⁶ ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 5. – Спр. 240. – Арк. 25.
- ⁹⁶⁷ Курочкин П. К. Социальная позиция русского православия. – С. 37.
- ⁹⁶⁸ Там само.
- ⁹⁶⁹ Чертихин В. Е. Идеология современного православия. – М.: Наука, 1965. – С. 85.
- ⁹⁷⁰ Там само. – С. 87.
- ⁹⁷¹ ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 1. – Спр. 451. – Арк. 18.
- ⁹⁷² Демьянов А. И. Истинно православное христианство. – С. 58.
- ⁹⁷³ Машенко С. Т. К характеристике эволюции секты «истинно-православные христиане». – С. 148.
- ⁹⁷⁴ Гаркавенко Ф. Сектанты, их вера и дела. – С. 19.
- ⁹⁷⁵ Бодак В. Релігія і культура: взаємодія і взаємовплив. – К.; Дрогобич: Коло, 2005. – С. 168.
- ⁹⁷⁶ Цит. за: Бабосов Е. М. Современный католицизм и наука. – Минск: Беларусь, 1964. – С. 23.
- ⁹⁷⁷ Там само. – С. 46.
- ⁹⁷⁸ Сиксай А. А. Критика идеологии современного реформатства. – Арк. 143.
- ⁹⁷⁹ Малахова И. А. Современный баптизм: идеология и деятельность. – С. 19.
- ⁹⁸⁰ Каушанский П. Л. С претензией на истину: О взглядах и деятельности экстремистов от баптизма. – Одесса: Маяк, 1988. – С. 208.
- ⁹⁸¹ Захаров М. Ф., Герасименко В. К. Цветаев В. Д. Куда зовут «братья во Христе»? – Симферополь: Таврия, 1978. – С. 32.
- ⁹⁸² Там само. – С. 27.
- ⁹⁸³ Коркосенко А. Г. Знайте правду, люди. – Симферополь: Крымиздат, 1963. – С. 58.
- ⁹⁸⁴ Гартфельд Г. Церква, пастори та «стукачі». – Черкаси, 2000. – С. 121–122.
- ⁹⁸⁵ Там само. – С. 125.
- ⁹⁸⁶ Там само. – С. 124–125.
- ⁹⁸⁷ Яшин П. П. Указ соч. – С. 47.
- ⁹⁸⁸ ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 24. – Спр. 2741. – Арк. 220.
- ⁹⁸⁹ Там само. – Арк. 220–221.
- ⁹⁹⁰ Митрохин Л. Н. Баптизм: история и современность. – С. 434.
- ⁹⁹¹ Малахова И. А. Современный баптизм: идеология и деятельность. – С. 18.
- ⁹⁹² Яшин П. П. Указ соч. – С. 47.
- ⁹⁹³ Митрохин Л. Н. Баптизм: история и современность. – С. 434.

- ⁹⁹⁴ Баптизм и баптисты (социологический очерк) / С. И. Деришев, В. В. Дубровский, Л. М. Игнатенко и др.; АН БССР. Ин-т философии и права; Ред. М. Я. Ленсу, Е. С. Прокошина. – Минск: Наука и техника, 1969. – С. 165.
- ⁹⁹⁵ Митрохин Л. Н. Баптизм: история и современность. – С. 450.
- ⁹⁹⁶ Филист Г. М. Урбанизация и сектантство. – Минск: Беларусь, 1986. – С. 51.
- ⁹⁹⁷ Захаров М. Ф., Герасименко В. К., Цветаев В. Д. Куда зовут «братья во Христе»? – С. 32.
- ⁹⁹⁸ Митрохин Л. Н. Баптизм: история и современность. – С. 438.
- ⁹⁹⁹ Там само. – С. 439.
- ¹⁰⁰⁰ Лобовик Б. О. Релігійні погляди, почуття, поклоніння. – К.: Політвидав України, 1970. – С. 31.
- ¹⁰⁰¹ Акинчиц И. И. Поросль отрезанной ветви. – М.: Молодая гвардия, 1985. – С. 193.
- ¹⁰⁰² Белов А. В. Адвентизм. – 2-е изд. – С. 101.
- ¹⁰⁰³ Новые тенденции в адвентизме // Вопросы научного атеизма. – Вып. 24. Эволюция христианского сектантства в СССР. – М.: Мысль, 1979. – С. 131.
- ¹⁰⁰⁴ Белов А. В. Адвентизм. – 2-е изд. – С. 220.
- ¹⁰⁰⁵ Лентин В. А. Адвентисты седьмого дня // Вопросы научного атеизма. – Вып. 2. – М., 1966. – С. 296.
- ¹⁰⁰⁶ Мамонтов Я. Релігійна секта п'ятидесятників. – [Дніпропетровськ]: Дніпропетровське обл. вид-во, 1959. – С. 19.
- ¹⁰⁰⁷ Мельник В. И. Эволюция современного пятидесятничества. – С. 92; Ї ж. П'ятидесятництво: нові тенденції. – С. 25.
- ¹⁰⁰⁸ Там само. – С. 92; Там само. – С. 25.
- ¹⁰⁰⁹ Там само. – С. 93; Там само. – С. 25.
- ¹⁰¹⁰ Вони порвали з релігією: Зб. ст. / Дрогобицьке обл. відділення Т-ва для поширення політ. і наук. знань УРСР. – Дрогобич, 1958. – С. 13.
- ¹⁰¹¹ Клибанов А. И. Религиозное сектантство и современность. – С. 138.
- ¹⁰¹² Яроцкий П. Л. Эволюция современного иеговизма. – К., 1981. – С. 117.
- ¹⁰¹³ Там само. – С. 115.
- ¹⁰¹⁴ Там само. – С. 117.
- ¹⁰¹⁵ Яроцкий П. Л. Кризис иеговизма (критический анализ идеологии и эволюции обыденного религиозного сознания). – С. 271–272.
- ¹⁰¹⁶ ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 7. – Спр. 84. – Арк. 90.
- ¹⁰¹⁷ Там само. – Арк. 101.

- ¹⁰¹⁸ Онищенко А. С. Тенденции изменения современного религиозного сознания. – С. 103.
- ¹⁰¹⁹ ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 7. – Спр. 76. – Арк. 100–101.
- ¹⁰²⁰ Катунский А. Е. Старообрядчество. – С. 113–114.
- ¹⁰²¹ Там само. – С. 96.
- ¹⁰²² Поспеловский Д. В. Русская православная церковь в XX веке. – М.: Республика, 1995. – С. 317.
- ¹⁰²³ Див.: ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 5. – Спр. 371. – Арк. 6.
- ¹⁰²⁴ Машенко С. Т. К характеристике эволюции секты «истинно-православные христиане». – С. 148.
- ¹⁰²⁵ ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 1. – Спр. 446. – Арк. 29.
- ¹⁰²⁶ Там само. – Оп. 1. – Спр. 459. – Арк. 23.
- ¹⁰²⁷ ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 5. – Спр. 295. – Арк. 52.
- ¹⁰²⁸ ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 2. – Спр. 295. – Арк. 13.
- ¹⁰²⁹ Белов А. В. Адвентизм. – 2-е изд. – С. 214.
- ¹⁰³⁰ ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 7. – Спр. 101. – Арк. 22.
- ¹⁰³¹ Граждан В. Д. Пятидесятничество и современность // Вопросы научного атеизма. – Вып. 2. – М., 1966. – С. 284–285.
- ¹⁰³² Мельник В. И. Эволюция современного пятидесятничества. – С. 81.
- ¹⁰³³ Там само.
- ¹⁰³⁴ Куц М. Ілюзії єговізму / Т-во «Знання» УРСР. – К., 1974. – С. 39.
- ¹⁰³⁵ Ганжос В. Ф. Особенности идеологии иеговизма и религиозное сознание сектантов: На материалах Молдавской ССР. – Кишинев: Ред.-изд. отдел АН МССР, 1969. – С. 82.
- ¹⁰³⁶ ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 5. – Спр. 293. – Арк. 22.
- ¹⁰³⁷ Грудинин Н. Н. Иеговизм и дети. – Иркутск: Восточно-сибирское книжн. изд-во, 1965. – С. 27.
- ¹⁰³⁸ Куц М. Єговізм без маски. – Львів: Каменяр, 1969. – С. 131–132.
- ¹⁰³⁹ Гринів Є. А. Назв. праця. – С. 35.
- ¹⁰⁴⁰ Поташов К. Я і Єгова. – Ужгород: Карпати, 1966. – С. 14–15.
- ¹⁰⁴¹ Свідки Єгови й освіта. – Н. У., 1995. – С. 2.
- ¹⁰⁴² Там само. – С. 31.
- ¹⁰⁴³ ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 5. – Спр. 84. – Арк. 39.
- ¹⁰⁴⁴ Лешан В. Е. К социально-психологическому портрету верующего сектанта // Вопросы научного атеизма. – Вып. 34. – М., 1986. – С. 209.

¹⁰⁴⁵ Чернописький Д. С. Життя віруючих Буковини. – [Рівне]: Християнський благодійний видавничий фонд, 1995. – С. 75–76.

¹⁰⁴⁶ Там само. – С. 76.

¹⁰⁴⁷ ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 5. – Спр. 82. – Арк. 83.

¹⁰⁴⁸ Мартирологія українських церков. У 4-х т. – Т. II. Українська католицька церква: Документи, матеріали, християнський самвидав України / Упор.: О. Зінкевич, свящ. Т. Р. Лончина. – Торонто: Балтимор: Смолоскип, 1985. – С. 620.

¹⁰⁴⁹ Бережко К. Історія свідків Єгови на Житомирщині. – Житомир: Вид-во ЖДУ ім. І. Франка, 2005. – С. 86.

¹⁰⁵⁰ ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 70. – Спр. 422. – Арк. 4.

¹⁰⁵¹ Там само. – Арк. 3–4.

¹⁰⁵² ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 23. – Спр. 5069. – Арк. 99.

¹⁰⁵³ Там само. – Спр. 5667. – Арк. 123.

¹⁰⁵⁴ Там само. – Оп. 70. – Спр. 2297. – Арк. 13.

¹⁰⁵⁵ ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 1. – Спр. 148. – Арк. 176–177.

§ 3. Ставлення віруючих до виконання громадянських обов'язків та громадських доручень

¹⁰⁵⁶ Курочкин П. К. Эволюция современного русского православия. – М.: Наука, 1971. – С. 137.

¹⁰⁵⁷ Заседание Богословской комиссии ХМК [Христианской мирной конференции] 12–14 сентября 1972 года в Москве: Приветственная речь митрополита Ленинградского и Новгородского Никодима, президента ХМК, участника заседания // Журнал Московской Патриархии. – 1972. – № 10. – С. 44.

¹⁰⁵⁸ Курочкин П. К. Эволюция современного русского православия. – С. 138.

¹⁰⁵⁹ Послание Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Пимена и Священного Синода Преосвященным архипастырям, боголюбивым пастырям, честному иночеству и всей возлюбленной пастве Русской Православной Церкви к 40-летию Победы советского народа в Великой Отечественной войне 1941–1945 гг. // Журнал Московской Патриархии. – 1985. – № 5. – С. 5.

¹⁰⁶⁰ Bourdeaux M. Patriarch and prophets: Persecution of the Russian Orthodox Church Today. – N.Y.: Washington Praeger Publishers, 1970. – P. 166.

¹⁰⁶¹ Там само.

¹⁰⁶² Сергійчук В. У боротьбі за рідну віру римо-католики завжди були несхитні. – К.: Дніпро, 2001. – С. 83.

¹⁰⁶³ ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 7. – Спр. 45. – Арк. 73.

- ¹⁰⁶⁴ Шкаровский М. В. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве. – С. 228.
- ¹⁰⁶⁵ ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 5. – Спр. 332. – Арк. 53.
- ¹⁰⁶⁶ Шкаровский М. В. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве. – С. 245–246.
- ¹⁰⁶⁷ Там само. – С. 246.
- ¹⁰⁶⁸ Демьянов А. И. Истинно-православное христианство. – С. 101.
- ¹⁰⁶⁹ ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 24. – Спр. 12. – Арк. 208.
- ¹⁰⁷⁰ Див.: Некоторые особенности истинно-православного христианства. – С. 195–196.
- ¹⁰⁷¹ Там само. – С. 193.
- ¹⁰⁷² Мащенко С. Г. К характеристике эволюции секты «истинно-православные христиане». – С. 148.
- ¹⁰⁷³ Демьянов А. И. Истинно-православное христианство. – С. 94.
- ¹⁰⁷⁴ Там само. – С. 95–96.
- ¹⁰⁷⁵ ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 1. – Спр. 459. – Арк. 23.
- ¹⁰⁷⁶ Григор'єв Ю. М. Бузувіри. – Львів: Каменяр, 1974. – С. 68.
- ¹⁰⁷⁷ ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 1. – Спр. 446. – Арк. 28.
- ¹⁰⁷⁸ Там само. – Арк. 29.
- ¹⁰⁷⁹ Шиш А. Уніати-покутники. Хто вони? – Ужгород: Карпати, 1978. – С. 55.
- ¹⁰⁸⁰ Григор'єв Ю. М. Назв. праця. – С. 65.
- ¹⁰⁸¹ ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 1 – Спр. 447. – Арк. 92.
- ¹⁰⁸² Там само. – Спр. 446. – Арк. 40.
- ¹⁰⁸³ Там само. – Оп. 7. – Спр. 45. – Арк. 73.
- ¹⁰⁸⁴ Клибанов А. М. Из мира религиозного сектантства: Встречи. Беседы. Наблюдения. – М.: Политиздат, 1974. – С. 110.
- ¹⁰⁸⁵ Там само. – С. 110–111.
- ¹⁰⁸⁶ Карев А. В. Избранные статьи. – М.: Изд. ВСЕХБ, 1977. – С. 179.
- ¹⁰⁸⁷ Я. И. Ж. Старый год и новый год // Братский вестник. – 1949. – № 1. – С. 5.
- ¹⁰⁸⁸ ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 24. – Спр. 12. – Арк. 190.
- ¹⁰⁸⁹ Там само. – Арк. 189–190.
- ¹⁰⁹⁰ Там само. – Арк. 190.
- ¹⁰⁹¹ Там само. – Оп. 23. – Спр. 1640. – Арк. 186.
- ¹⁰⁹² Див. зокрема: ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 5. – Спр. 321. – Арк. 88–89.

- ¹⁰⁹³ ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 7. – Спр. 1. – Арк. 6.
- ¹⁰⁹⁴ Там само.
- ¹⁰⁹⁵ Лахно О. Діяльність прибічників «Ради церков євангельських християн баптистів» у 60-х роках ХХ ст. на Полтавщині // П'ята Полтавська наукова конференція з історичного краєзнавства: Матеріали доповідей і повідомлень (3–4 грудня 2003 р.). – Полтава, 2003. – С. 141.
- ¹⁰⁹⁶ Там само. – С. 145.
- ¹⁰⁹⁷ Там само. – С. 141.
- ¹⁰⁹⁸ ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 2. – Спр. 389. – Арк. 117.
- ¹⁰⁹⁹ Парасюк А. Ф., Жукалюк Н. А. Бедная, бросаемая бурей: Исторические очерки к 40-летнему юбилею Церкви АСД в Украине. – К.: Джерело життя, 1997. – С. 167–168.
- ¹¹⁰⁰ Там само. – С. 168.
- ¹¹⁰¹ Там само. – С. 168–169.
- ¹¹⁰² ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 23. – Спр. 4555. – Арк. 69.
- ¹¹⁰³ Там само.
- ¹¹⁰⁴ Там само. – Спр. 1639. – Арк. 19.
- ¹¹⁰⁵ Див. Мельничук В. Хвалимся и скорбим. – Черновцы: Букрек, 2005. – С. 141, 145 та ін.
- ¹¹⁰⁶ ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 24. – Спр. 2741. – Арк. 221.
- ¹¹⁰⁷ Див.: Мельничук В. Указ соч. – С. 142, 145, 159 та ін.
- ¹¹⁰⁸ ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 24. – Спр. 12. – Арк. 208.
- ¹¹⁰⁹ ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 7. – Спр. 53 – Арк. 3.
- ¹¹¹⁰ Там само. – Оп. 2. – Спр. 403. – Арк. 28.
- ¹¹¹¹ ЦДАГО України. – Оп. 24. – Спр. 12. – Арк. 15.
- ¹¹¹² ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 2. – Спр. 295. – Арк. 2.
- ¹¹¹³ Грушова Т. В. Назв. праця. – Арк. 157.
- ¹¹¹⁴ Терещенко Ю. Антисупільні повчання і діяльність п'ятидесятників. – К.: Політвидав України, 1975. – С. 84.
- ¹¹¹⁵ Там само. – С. 84–85.
- ¹¹¹⁶ Солдатенко В. Е. Пятидесятники. – Донецк: Донбасс, 1972. – С. 53–54.
- ¹¹¹⁷ ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 24. – Спр. 12. – Арк. 208.
- ¹¹¹⁸ Грушова Т. В. Назв. праця. – Арк. 110.
- ¹¹¹⁹ Грушова Т. В. Назв. праця. – Арк. 120.
- ¹¹²⁰ ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 2. – Спр. 295. – Арк. 3.

- ¹¹²¹ Мельник В. И. Эволюция современного пятидесятничества. – С. 90–91.
- ¹¹²² Граждан В. Д. Вероучение и мораль пятидесятников. – М., 1989. – С. 24.
- ¹¹²³ Там само. – С. 24–25.
- ¹¹²⁴ ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 24. – Спр. 4263. – Арк. 253.
- ¹¹²⁵ Москаленко А. Т. Современный иеговизм. – С. 206.
- ¹¹²⁶ ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 24. – Спр. 12. – Арк. 207–208.
- ¹¹²⁷ Там само – Арк. 17.
- ¹¹²⁸ ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 23. – Спр. 2846. – Арк. 6.
- ¹¹²⁹ Там само.
- ¹¹³⁰ Там само. – Оп. 24. – Спр. 12. – Арк. 208.
- ¹¹³¹ Там само.
- ¹¹³² Даниленко И. Указ соч. – С. 22.
- ¹¹³³ Герасименко В. К., Захаров М. Ф., Цветков В. Д. С чужого голоса. – Б. М.: Таврия, 1975. – С. 50.
- ¹¹³⁴ Там само.
- ¹¹³⁵ Демченко М. Назв. праця. – С. 20.
- ¹¹³⁶ Там само.
- ¹¹³⁷ Яценко Б. Одкровення слуг жовтого диявола. – Ужгород: Закарпатське обл. кн.-газ. вид-во, 1968. – С. 17.
- ¹¹³⁸ ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 24. – Спр. 4263. – Арк. 254.
- ¹¹³⁹ Демченко М. Назв. праця. – С. 20.
- ¹¹⁴⁰ ЦДАВО України. Ф. 1. – Оп. 5. – Спр. 238. – Арк. 30.
- ¹¹⁴¹ ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 24. – Спр. 4263. – Арк. 254.
- ¹¹⁴² Малиняк К. Правду скажу (Розповідь колишнього керівника єговістської кілки). – Дрогобич, 1958. – С. 20–21.
- ¹¹⁴³ Лешко О. Становище єговістських громад Закарпаття в 1946–2002 роках // Держава і Церква: уроки минулого і проблеми сьогодення: Матеріали міжнар. наук.-практ. конф. 27 листопада 2003 р., Ужгород. – Ужгород, 2003. – С. 127; Делеган М. Документи Державного архіву Закарпатської області про переслідування сектантів-єговістів у 1943–1953 рр. // З архівів ВУЧК–ГПУ–НКВД–КГБ. – 1999. – Вип. 1/2. – С. 425.
- ¹¹⁴⁴ Бартошевич Э. Именем бога Иеговы. – М.: Политиздат, 1960. – С. 84.
- ¹¹⁴⁵ Яроцкий П. Л. Эволюция современного иеговизма. – К.: Политиздат Украины, 1981. – С.114; Його ж. Кризис иеговизма (критический анализ идеологии и эволюции обыденного религиозного сознания). – С. 237.
- ¹¹⁴⁶ Там само. – С. 113; Там само. – С. 237.

- ¹¹⁴⁷ Гринів Є. А. Назв. праця. – С. 40.
- ¹¹⁴⁸ Эволюция религиозного сознания и деятельности свидетелей Иеговы // Вопросы научного атеизма. – Вып. 24. Эволюция христианского сектантства в СССР. – М.: Мысль, 1979. – С. 139.
- ¹¹⁴⁹ ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 7. – Спр. 45. – Арк. 73.
- ¹¹⁵⁰ Там само. – Спр. 84. – Арк. 90.
- ¹¹⁵¹ Там само. – Арк. 101.
- ¹¹⁵² ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 25. – Спр. 2403. – Арк. 38.
- ¹¹⁵³ ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 7. – Спр. 100. – Арк. 106.
- ¹¹⁵⁴ Сапрыкин В. А. Трудовой коллектив: атеисты и верующие. – М.: Политиздат, 1990. – С. 164.
- ¹¹⁵⁵ Василега В. О. Соціальна активність особи – фактор подолання релігійності // Соціологічні дослідження. – 1971. – Вип. 2. – С. 64.
- ¹¹⁵⁶ Єговізм і єговісти. – С. 97–98.
- ¹¹⁵⁷ Там само. – С. 99.
- ¹¹⁵⁸ Там само. – С. 90.
- ¹¹⁵⁹ Юнг К. Г. Стадии жизни // Юнг К. Г. Сознание и бессознательное. – СПб.; М.: Университетская книга, 1997. – С. 22.

ІМЕННИЙ ПОКАЖЧИК

- Абрамець Г. 46
Агєєв К. 67
Акінчіц І. 47, 75, 107, 224
Александровський В. 179
Алексій (Симанський),
Патріарх Московський і всієї Русі
111, 172
Алексій, схиігумен 50
Андрєєв Ф. 238
Андрій Боголюбський 105
Андрушко В. 185
Анкуца І. 235
Арагон Л. 186
Артем'єв А. 176
Ар'єс Ф. 5
Ахматова А. 184
Бабасов 115
Бабушкін Д. 109
Балог 216
Бахтін М. 145, 161
Безкорвайна Т. 200
Безпальчий В. 192
Белов А. 196
Бер П. 6
Бердяєв М. 175
Березін М. 191
Беднов В. 80
Белінський 171
Белов А. 45, 196, 224
Бельський А. 212
Блок М. 4, 68
Болятишина О. 64
Бражникова Є. 209
Брижата В. 63
Брітє Е. 6
Бродель Ф. 5
Будов А. 23
Букін В. 42
Булашев Г. 143
Булгаков С. 48, 175
Булдаков В. 188
Бурик 20
Бурко Б. 19
Варавва Ф. 237
Василенко М. 158
Василь Великий 36
Вебер Граца, єпископ 122
Вебер М. 42, 136
Вишенський І. 144
Вільховий П. 179, 197
Вінс Г. 243
Вознесенський А. 180, 181
Волковинський Р. 81
Воронов Л. 202
Воропай О. 144
Вюрмєр А. 186
Гаврилюк О. 151
Гагарін Ю. 82, 97, 102
Гальперін Б. 88
Гаркавенко Ф. 56, 213, 219

- Гартфельд Г. 20, 220
Гейзінга Й. 165
Гейлер Ф. 25
Геллер 205, 206
Гілл К. 6
Гілтон Р. 6
Гінзбург К. 6
Гітлер А. 215
Гнатюк В. 163
Гобсбаум Е. 6
Горова К. 139
Гордієнко М. 60, 121
Грабчак М. 166
Грановська Р. 16–17, 39
Грекова І. 23
Гринів Є. 210
Грицан Леонтій 84–86, 204
Гроф К. 48
Гроф С. 7, 9, 48, 58, 59
Грушевський М. 143
Гуревич А. 5, 191
Гущик К. 196
Давидюк В. 162, 165
Даниленко І. 210
Данилюк М. 85
Дарманський П. 17, 154
Дашевський В. 24
Дей О. 144
Де Голль Ш. 184
Де Моз Л. 6
Делюмо Ж. 5
Дем'янов О. 14, 33, 86, 101, 109, 135, 138, 240
Джемс У. 9, 16, 35
Джілас М. 184
Дзюба І. 185
Діденко М. 86, 125
Дідік (Ділік?) Ю. 62
Дмитренко В. 168
Дмитренко М. 42
Дойчер І. 180
Дорош Є. 28, 37, 38
Дорош 241
Достоевський Ф. 222
Дробиш Є. 127
Дубовик В. 220
Дудник 125
Дулуман Є. 79
Дюбі Ж. 5
Дюпрон А. 9
Дюркгайм Е. 4, 9, 87, 107
Еліаде М. 9, 88, 108, 146, 148, 157, 168, 177, 186
Елюар П. 186
Енгельс Ф. 178, 186, 190
Енценбер 194
Еренбург І. 184
Еріксон Е. 6
Сленський В. 23
Єришев А. 13, 171
Єрунов Б. 42
Єршов М. 84
Жарий 171
Жила Л. 108
Жукалюк Н. 216
Заболотний М. 203
Замедянський М. 127
Захарченко М. 127

- Здоров І. 223
Зелезюліна Л. 127
Зімон Г. 179
Зінов'єв Г. 181
Зінов'єв О. 183
Змеєва Я. 21
Золя Е. 176
Зудерман Б. 64
Іваннікова Л. 148, 152
Іванов М. 234
Іванов 243
Іващенко П. 84
Ігнатій Лойола 53
Іоан ХХІІІ, Папа Римський 219
Іоан Кронштадтський 84
Ільф І. 188
Іринеї, архієпископ Рівненський
і Острозький 85
Каган М. 21
Кадош 209
Калашник М. 13
Калашников М. 75
Калініченко 63
Кандідов 19
Кара-Мурза С. 187
Карачук Д. 16
Карєв О. 76, 205, 242
Кара-Васильєва Т. 157
Катунський О. 228
Келембетова В. 159
Кемпбел Дж. 19, 145
Кирило (Гундяєв), архієпископ
122
Кирилюк П. 55
Ківлєв Л. 59
Кіш М. 241
Клібанов О. 137, 225
Клопот-Макарук М. 234
Кнорр Н. 45
Ковельман А. 6
Ковтун 125
Кожара А. 63
Козлова Н. 8
Козловський І. 53
Козяр С. 156
Колесник А. 235
Колесник М. 251
Колодний А. 120, 170, 189
Коломієць Н. 248
Коляструк О. 4
Коритко М. 62
Коркосенко А. 220
Костенич Є. 84
Кочітін 104
Кравцов В. 186
Кравченко І. 243
Краглик У. 121
Крамар 110
Крапивницький 63
Кремльова І. 133
Кротова В. 235
Крят М. 127
Куземка 197
Кукша О. 49, 50
Купельова 106
Кураєв А. 9, 107, 112, 140, 159,
180
Курило Н. 128

- Куроєдов В. 111
Курочкін О. 147
Курочкін П. 237
Куц М. 232
Куш І. 104
Лазар, архимандрит 61
Ластов'як М. 63
Латишевич С. 54
Леві-Строс К. 9, 160
Ленін В. 152, 175, 178, 180–188,
190, 239, 261
Ле Гофф Ж. 5
Ле Руа Лядюрі Е. 5
Лесков М. 222
Липак А. 234
Лисенко М. 144
Лисенко 79
Лисецька Л. 128
Лисичанський 63
Лихачов Д. 110
Лінч Дж. 113
Лобовик Б. 7
Ловенич фон В. 219
Логвиненко В. 55
Лопаткін Р. 77, 79
Лорімер Д. 47
Лосєв О. 229
Лузіна І. 128
Лука (Войно-Ясенецький),
архієпископ Кримський
і Сімферопольський 51
Лунга М. 234
Любашенко В. 216
Любивий Я. 187
Люта 244
Лютенко В. 127
Макієвець 197
Максими 241
Малахов Д. 22
Малахова І. 23
Малиняк К. 249
Маля М. 184
Мандельштам О. 184, 185
Мандригін Л. 19
Маркс К. 177, 178, 181, 186, 190
Марфа Київська 64
Маслоу А. 7, 9, 40, 59
Мащенко С. 202
Маяковський В. 180, 202
Медушевська О. 4
Мелоні Ньютон 58
Мельник 244
Мельничук В. 32
Мижко 241
Микола II 84
Миколай (Ярушевич), митрополит
36,
111, 133, 179
Миколай, єпископ
Макаріопольський,
ректор Софійської духовної
академії 49
Миколок Л. 249
Миловидов В. 82
Миронов Б. 137, 161
Митрохін Л. 195, 196, 206,
222, 223
Михаїл (Мудьогін), архієпископ

- 9, 105, 110
Михасько В. 163
Міцкевич 221
Москалець В. 136, 145
Москалик Н. 204
Московічі С. 9, 56, 176, 183
Мосс М. 132, 160
Назаренко К. 196
Наталія, настоятелька Корецького жіночого монастиря 85
Никодим (Ротов), митрополит 49
Нікітіна В. 21
Нікітіна В. 40
Нікон, Патріарх 83, 110
Нікон, єпископ 67, 68
Новикова М. 158
Новосьолов М. 238
Носова Г. 138
Олланд А. 56
Омельченко К. 44
Онацький Є. 150
Онищенко О. 77, 78
Ортега-і-Гасет Х. 112
Павло, архієпископ, Предстоятель Фінської православної церкви 105
Павлов 244
Павлова 106
Павлюк В. 133
Падеріна О. 168
Пазяк 249
Палажченко Л. 233
Панькулач В. 155
Паригін Б. 42
Парк М. 79
Парлач М. 155
Патрійчук М. 241
Петренко Л. 40
Петров Є. 188
Петрук В. 249
Пій XII, Папа Римський 153
Пімен, Патріарх Московський і всієї Русі 111, 172
Пімен, архієпископ Саратовський і Волгоградський 105
Пінчук Г. 117
Платон 98
Платон, митрополит 191
Плеханов Г. 175, 181
Подільський П. 136
Постій Л. 204
Постій Л. 204
Поташов В. 232
Поточняк А. 241
Походун В. 243, 244
Поцелуйко А. 162
Почепцов Г. 183, 186, 187
Предко О. 140, 141
Приходчук Л. 16
Прокопчук П. 220
Прокошина К. 97
Пропп В. 156
Протопопов В. 90
Пукас Ф. 62
Пуко П. 210, 248
Рагаускас І. 40
Рассел Б. 14
Рассел Ч. 232

- Резніков М. 138
Рибалкін Ф. 84
Річинський А. 175
Романюха А. 234
Рутерфорд 232
Рюде Дж. 5
Ряшко Ф. 155
Саварин Г. 225
Савченко А. 233
Савченко М. 21
Савчук М. 146
Самсоненко С. 215
Сандомирська І. 8
Сапегін 104
Сапіга В. 226
Сафронов Ю. 14, 104
Сафронова Н. 99
Сахаров 118
Світлична Н. 185, 188
Северин Г. 108
Семенчук Є. 13
Серафим Саровський 51
Сергій, архієпископ Казанський
і Чистопольський 49
Сергій Радонежський 140
Сидоров М. 210
Ситенко Л. 200
Скуратівський В. 150, 164
Слизь 91
Смілянська Є. 6
Смовеник 241
Снежко 115
Сокіл В. 163
Спінкс С. 25
Сталін Й. 178, 179, 183–186, 188,
190, 261
Стройкова М. 63
Сулима 207
Сухан Г. 209
Суханов В. 62
Суховій М. 234
Тайлор Е. 151, 161
Танчер В. 74, 79, 173
Тарєєв М. 191
Тепляков М. 36
Тесленко 44
Тимофієв 44
Толстой Л. 222
Томпсон Е. 5
Торчинов Є. 48
Тош Дж. 8
Троцький Л. 181, 182
Труханов Д. 55
Угринович Д. 43, 78
Удодик М. 247
Уілбер К. 7
Ульянов Л. 132
Устиненко В. 78
Февр Л. 5
Федотов 125
Федотов Г. 183
Федькович Ю. 147
Феогност, митрополит Київський
і Галицький 67
Феро М. 5
Франко І. 148
Фрейд З. 13, 94, 183
Фромм Е. 9, 38, 112, 176, 177

- Хаєнко А. 46
Хайн В. 57
Хакілев М. 84
Хік Дж. 58
Ходченко П. 115
Хоменко Н. 185
Хоскінг Дж. 185
Хрущов 41, 182, 183, 185
Худ В. 59
Цветков В. 138
Циганін 241
Цокур 13
Черних В. 235
Чернін В. 24
Черноморченко К. 61
Черняков 104
Чертіхін В. 108
Чертков А. 127
Черчілль У. 184
Чорі Ю. 165
Шаматієнко В. 152
Шахнович М. 25
Шацький Є. 14
Швайка Р. 239
Шварц 173
Шеба Ю. 45
Шевченко В. 169
Шибко І. 127
Шпанов М. 106
Шпарлюк Г. 234
Шугаєва Л. 84, 85
Шумлянський 139
Шустер У. 15
Щербицький В. 156
Юнг К.-Г. 6, 9, 67, 76, 83,
95, 98, 107, 164, 178, 253
Юшук М. 46
Яблоков І. 107, 200
Яворська 15
Яглом Є. 24
Яковенко Н. 5
Якунін В. 179
Якунін Г. 173
Якушевич О. 119
Ярмусь С. 43
Яроцький П. 45, 198, 226
Яшин П. 221

SUMMARY

Bondarchuk P. M. The religious consciousness of believers of Ukrainian SSR (1940–1980s): manifestations, transformations. – K.: Institute of History of Ukraine, 2012. – 322 p.

The monograph examines everyday manifestations and transformations of believers' religious consciousness of Soviet Ukraine from middle 1940s to middle 1980s, social and cultural influences, which it experienced. The author analyses notions of reasons of their religiousness, religious feelings, moods, experience. Considerable attention is given to the examination of notions of God, belief in Him, afterlife, salvation, hell, paradise etc., believers' knowledge of church doctrine, their attitude to church rites. The existence of heathen world outlook elements in beliefs and traditions of Ukrainian people, functioning of elements of Soviet ideology as quasy-religious are elucidated. The author also dwells on how religious faith and world view influenced the believers' attitude to labour, domestic sphere, cultural values, performance of civic duties etc.

The book is intended for researchers, teachers and students, everyone interested in history of Ukraine.

Наукове видання

Бондарчук П. М.

**РЕЛІГІЙНА СВІДОМІСТЬ ВІРУЮЧИХ УРСР
(1940–1980-і РОКИ):
ПОВСЯКДЕННІ ПРОЯВИ, ТРАНСФОРМАЦІЇ**

Комп'ютерна верстка і оригінал-макет *Мигаль Л. Г.*

Підписано до друку 25.01.2013 р. Формат 70x100/16
Ум. друк. арк. 21,9. Обл. вид. арк. 21,0.
Наклад 300 прим. Зам. 47. 2012

Поліграф. д-ця Ін-ту історії України НАН України
Київ-1, вул.Грушевського, 4.