

**Бондарчук П. М.** *Релігійність населення України у 40–80-х роках ХХ ст.: соціокультурні впливи, особливості, тенденції змін.* – К.: Інститут історії України НАН України, 2009. – 381 с.

У монографії досліджуються проблеми релігійності населення України впродовж періоду із середини 1940-х до середини 1980-х років. Намагаючись системно висвітлити питання і показати соціокультурні впливи, автор розглядає релігійну політику радянської влади, внутрішньоконфесійне життя релігійних об'єднань, соціально-демографічні характеристики віруючих тощо. Основна увага приділена розгляду релігійної свідомості та релігійної поведінки пересічних віруючих. Аналізується переломлення релігійного віровчення у їхній свідомості, існування язичницьких світоглядних елементів у віруваннях та традиціях українського народу, особливості вияву релігійних почуттів та настроїв, переживання релігійного досвіду. Висвітлюються проблеми участі віруючих у богослужіннях та відзначенні свят; виконання обрядів життєвого циклу в Україні; ставлення до молитов, постів, паломництв, читання релігійної літератури; місіонерської діяльності тощо.

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

**БОНДАРЧУК Петро Миколайович** – кандидат історичних наук, старший науковий співробітник Інституту історії України НАН України.

**Рецензенти:**

доктор історичних наук, професор **В. І. Марочко**

доктор історичних наук, професор **Л. М. Новохатько**

доктор історичних наук, професор **М. Р. Плющ**

**Науковий редактор**

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

**Технічний редактор**

**А. В. Артюх**

Затверджено до друку Вченою радою Інституту історії України  
Національної академії наук України  
(протокол № 6 від 25 червня 2009 р.).

© Інститут історії України НАН  
України

ISBN 978-966-02-5403-9

© Бондарчук Петро Миколайович

## ВСТУП

XX століття позначилося бурхливим розвитком усіх сфер соціально-економічного й культурного життя багатьох країн світу. Ми спостерігали не лише НТР, швидкий розвиток наукових технологій, рух у бік інформаційного суспільства, а й у багатьох випадках різкі переходи від первіснообщинних форм існування окремих людських громад до капіталістичного устрою.

Вагомих змін у цей період судилося зазнати й українському суспільству, яке впродовж XX ст. пережило епоху царату, національних урядів періоду 1917–1920 років, радянську систему та становлення незалежної Української держави. Суспільно-політичні трансформації відбувалися одночасно із докорінними перетвореннями в науковій, технічній та культурній сферах. Під час таких швидких і фундаментальних змін часто втрачався або частково переривався зв'язок поколінь.

Відомий американський соціолог і футуролог Е. Тоффлер у своїй книзі «Шок майбутнього» писав: «...Сильно розширюючи діапазон змін і, що найбільш важливо, прискорюючи їхній темп, ми безповоротно порвали з минулим. Ми відрізали себе від старих способів мислення, сприйняття й адаптації. Ми розчистили сцену цілковито новому суспільству...»<sup>1</sup>. В цьому суспільстві духовній та культурній спадщині минулого часто не залишалося місця.

Однією зі сфер людського життя, що зазнала найбільше змін у XX ст. в СРСР, була релігійна. Це стосується не лише релігійних структур, а й власне релігійності пересічних віруючих. У Радянському Союзі зміни в релігійності населення у 40–80-х роках XX ст. були доволі вагомими. Суспільство, в якому раніше релігійний світогляд був характерний для більшості населення, за менш ніж півстоліття перестало бути таким; віруючі люди почали сприйматися як носії забобонів, пережитків минулого, а часто і як вороги радянської держави. Такі історичні реалії актуалізують проблему вивчення релігійних процесів.

Дослідження історії Церкви та релігії дозволяють проаналізувати не лише соціокультурні впливи, особливості, динаміку та тенденції змін релігійності, а й застосувати їх дані ширше – до всіх суспільних процесів. Щоб зрозуміти чіткіше останню тезу, звернімося до деяких аспектів впливу релігійної віри. Як правило, глибоко віруюча людина у своїй діяльності (в широкому значенні цього слова), у повсякденному житті керується релігійними постулатами. Вони значною мірою обумовлюють її буття. Зміна цих чинників призводить до радикальних процесів у трансформації світогляду й самої ментальності людини, її поведінки в суспільстві. До того ж, якщо врахувати добре відому концепцію видатного американського політолога С. Гантінгтона щодо

тієї вагомій ролі, яку відіграватиме основана на релігії культура у майбутньому порядку цивілізацій та міжцивілізаційних зіткненнях<sup>2</sup>, то очевидно, що історик не може лишити поза увагою релігійних процесів, які залишають глибокий слід у світовій історії.

Позаяк ми розглядатимемо релігійність населення України, важливо конкретизувати значення цього терміна, адже нерідко окремі вчені вкладають у нього різний зміст. Автор розуміє релігійність насамперед «як конкретизацію зв'язку із трансцендентним, надприродним»<sup>3</sup>. Релігійність поєднує внутрішньопсихологічний та зовнішньосимволічний вияви релігії. До перших зараховуємо релігійні ідеї, погляди, уявлення, почуття, настрої, досвід; до других – обряди та інші види дій. Сукупність перших визначається як релігійна свідомість, а других – як релігійна поведінка. Якщо точніше характеризувати останню, то це – сукупність релігійних дій особи чи групи людей, обумовлених релігійною вірою. До неї відносяться як культові, так і позакультові дії. Відтак релігійність постає як певний специфічний стан свідомості й поведінки індивідуума та спільноти. Вона формується не лише під впливом релігії (хоча він основний), а й під впливом соціальних чинників – суспільного буття, знань, світогляду, виховання тощо.

Саме ці аспекти релігійності віруючих і є основним предметом нашого дослідження. Також ми зупинимося на соціокультурних впливах, зумовлених державною релігійною політикою, внутрішньоцерковним життям, народною культурною традицією, соціально-демографічними чинниками та іншими реаліями періоду середини 1940–1980-х років. Попри те, що автор порушує широке коло проблем, головним об'єктом дослідження є пересічні віруючі, а не церковні інституції чи релігійні діячі. У поле дослідження потрапили віруючі, які належали до релігійних (легальних та нелегальних) громад, що діяли в УРСР на той час. Відтак релігійність вірян окремих конфесій, поширених у сучасній Україні, зокрема мусульман, релігійних громад яких тоді не було, не розглядається.

Це дослідження належить до царини соціорелігійної історії, що її розвивали у своїх працях французькі історики школи Анналів. Український історик Н. Яковенко у праці «Вступ до історії» визначає такі предметні поля цього напрямку: релігійна організація та релігійне дисциплінування суспільства, форми та прояви релігійності, переломлення церковного віровчення в уявленнях віруючих про Бога, загробне життя, потойбічні та надприродні сили, ставлення до чаклунства та відьомства тощо<sup>4</sup>. Ці та схожі проблеми також розглядаються у представленій роботі.

У процесі написання монографії автор намагався уникнути термінології, що ображає релігійні почуття віруючих, зокрема використання терміна «секта» щодо невеликих релігійних об'єднань, які

часто перебували в опозиції до низки радянських ідеологічних постулатів і суспільних цінностей. Дослідник вважає, що цей термін принизливий для приналежних до таких течій осіб (і це підтверджує практика), тому його використання є небажаним. Відтак з етичних міркувань у праці застосовується поняття «релігійні організації закритого типу», яким послуговувалися окремі радянські науковці. Водночас автор не поділяє думки, що всі релігійні конфесії можуть називатися церквами. А більш нейтральний термін «деномінація» (дослідники використовують його на позначення як перехідної ланки у процесі еволюції від секти до церкви, так і релігійної конфесії загалом) не завжди дозволяє висловити думку в належний спосіб.

Розуміючи, що проблема релігійності занадто складна, багатовимірною й динамічною, а класичний принцип «істинне / неправдиве» у багатьох випадках не спрацьовує, автор у процесі дослідження намагався використати ідеї синергетики (теорії самоорганізаційних систем, пов'язаної з іменами Г. Хакена, лауреата Нобелівської премії І. Пригожина та інших). У науці термін «синергетика» запровадив кілька десятиліть тому німецький учений Г. Хакен, означивши ним, по-перше, теорію виникнення нових якостей у цілому, що складається із взаємодіючих об'єктів; по-друге, підхід, який потребує для своєї розробки залучення спеціалістів із різних дисциплін<sup>5</sup>. Синергетика вивчає системи, що складаються з багатьох різних підсистем, таких як електрони, атоми, молекули, тварини, люди тощо<sup>6</sup>. Вона базується на ідеях системності, цілісності як світу, так і знання про нього, спільності закономірностей духовного і матеріального розвитку, багатоваріантності й незворотності (нелінійності), глибинного зв'язку порядку і хаосу (випадковості й необхідності). Синергетична парадигма передбачає відмову від постулатів існування абсолютних істин і можливості точно відобразити реальність на користь принципу неповноти знання про неї, включає багатофакторність описання буття у багатовимірному просторі, врахування множинних зв'язків досліджуваної системи з її оточенням і власними структурними елементами тощо<sup>7</sup>.

Використовуючи синергетичні принципи у соціальних та гуманітарних науках, важливо уникати розбіжності в операціях, зокрема у виявах паралелей і аналогій, часто лише зовнішніх, між якісно різними процесами. Потрібно враховувати, що процеси, які відбуваються у природному середовищі (скажімо, у сфері хімічних реакцій), відрізняються від соціальних. Хакен справедливо наголошував: «...Твердження цієї теорії по суті пов'язані зі структурними відносинами. Від самого початку важливо підкреслити, що я не виступаю на захист якогось фізикалізму в рамках якого намагаються перенести поняття фізики на інші дисципліни, скажімо, на соціологію»<sup>8</sup>.

Тут зауважмо, що багатьом дослідникам не вдалося уникнути «фізикалізації», проте це аж ніяк не применшує важливості використання синергетичних принципів у історичній науці.

Очевидно також, що в соціальних та гуманітарних науках існує межа застосування синергетичних принципів. Водночас критика окремих дослідників на адресу синергетики теж не завжди доречна. Так намагання відомої російської дослідниці К. Хвостової показати синергетичний підхід в історії як такий, що розглядає однорідну реальність (на протипагу багатофакторній) та звужує поле спостереження історика,<sup>9</sup> викликає велике здивування. Адже така критика ігнорує один з основних принципів синергетики – відкритість систем (до яких надходить і з яких виходить інформація, енергія та речовина), і зовсім забувається той факт, що система має множинні зв'язки з оточенням та власними структурними елементами. Синергетична парадигма якраз і передбачає відстеження багатофакторності буття. Тому ця критика має бути спрямована не на сам синергетичний підхід, а на ті дослідження, автори яких називають свої підходи синергетичними і водночас нехтують низкою головних ідей синергетики на користь інших, часто другорядних і не завжди придатних для застосування в історичній науці, хоча вони, можливо, і мають значення для точних чи природничих дисциплін.

Критичні нападки на прибічників синергетики за те, що вони нібито в дусі постмодернізму практично ігнорують каузальні (причинні) зв'язки<sup>10</sup>, також не дають чіткого уявлення про проблему і створюють негативне враження у людей, не знайомих із синергетикою. Правильніше сказати, що синергетична парадигма відходить від класичного світоуявлення, за яким випадковості є другорядним фактором в історичному процесі. В зоні біфуркацій (біфуркації – точки, де виникає новизна; розгалуження старої якості на кілька цілком визначених потенційно нових якостей; процеси якісної перебудови різних об'єктів. – Б. П.) система втрачає свою сталість, і сили набирають випадковості, які відіграють в історії вагомую роль. Низку цікавих прикладів наводить російський учений Л. Лєсков. Скажімо, після червневих подій 1917 року в Росії Тимчасовий уряд видав наказ про арешт Леніна та інших більшовицьких лідерів, які намагалися організувати антиурядовий переворот. Однак наказ не було виконано. Уявімо, ніби цього не відбулося. Очевидно, що історичний процес не лише в Росії, а й у світі пішов би іншим шляхом. Ще один приклад пов'язаний з убивством австрійського ерцгерцога Франца Фердинанда. Якби револьвер дав осічку, то Гаврило Принцип був би арештований. Відтак не було би приводу для оголошення війни 1914 року. Зрозуміло, що ця випадковість мало змінила б ту геополітичну ситуацію, яка склалася у той час, і війна, швидше за все, була незворотною. Проте якби вона почалася роком пізніше, то могли

відбутися інші події, адже Росія інтенсивно готувалася до воєнного конфлікту з Німеччиною. Однак до осені 1914 року цю підготовку не було завершено<sup>11</sup>. Можна навести сотні прикладів з історії, де випадковості могли кардинально змінити перебіг історичних подій. Тому надмірне випинання причинно-наслідкових зв'язків у процесі історичного дослідження, на наш погляд, не є правильним.

Тут варто згадати слова російського медієвіста А. Гуревича про те, що під об'єктом традиційно розуміють історичне минуле, яким воно було в дійсності. Та позаяк цей фрагмент у всій його повноті та зв'язках ми не можемо охопити, то вивчаємо предмет – «той образ минулого, що виникає перед нашими думками, коли ми формулюємо свої питання»<sup>12</sup>. Цей образ створюється із доступних нам джерел. Через певну недостовірність багатьох джерел, обмеженість людського розуму, суб'єктивне світосприйняття дослідника (якого неможливо уникнути, адже воно визначається не лише свідомим, а й підсвідомим та неусвідомленим як складовими людської психіки), соціально-культурне оточення (вплив якого на людину не можна відкинути) тощо дослідник сприймає історичні події дещо інакше, ніж вони відбувалися в реальності. Отже, справжніх глибинних причинно-наслідкових зв'язків історичних подій (навіть якщо такі й були) не видно, вони губляться від дослідника в тій «чорній дірі», яка відділяє «об'єктивність» від «предметності». Тому синергетика насправді нехтує лише тим, що при глибшому зануренні у взаємозв'язки та взаємовпливи різних систем та підсистем показує свою спрощеність та схематичність. Тобто ігноруються поверхневі явища, які дослідники історії часто подають як справжні причинно-наслідкові зв'язки.

І. Пригожин писав, що хаос змінює формулювання законів фізики, і замість виявляти визначеності, вони виявляють можливості<sup>13</sup>. Нова картина реальності, яка сформувалася на основі релятивістської і квантової механіки, звужує картину класичного детермінізму. Тих універсальних законів, які дозволяли б усебічно пізнати світ, не існує. Відповідно віра у перемогу розуму та в загальну раціональність, яку давала універсальність причинно-наслідкових зв'язків видатним головам епохи Просвітництва, піддаються сумніву. Тому в синергетиці відбувається переоцінка цінностей, погляд на світ формується в іншій «системі координат».

Автор порушив лише окремі проблеми, які постають у процесі критики синергетики, що поступово входить в історичну дисципліну на правах повноцінного підходу до вивчення історії. Зрозуміло, що поза межами цього ракурсу опинилося багато цікавих питань, які неможливо охопити в межах монографічного вступу. Водночас очевидно, що вони потребують спеціального широкого розгляду.

Застосовуючи низку принципів синергетики автор у своїй праці намагається розглянути особливості, динаміку виявів, тенденції змін релігійності, власне процеси, що відбувалися у цій сфері. Він не бере за мету зобразити повну об'єктивну картину релігійності пересічних віруючих, розуміючи, що це неможливо з огляду на складність проблеми і на великий рівень недостовірності багатьох джерел.

Слід зазначити, що ця монографія не є такою, яка виконана винятково під впливом синергетичної парадигми. Використовувалися ті основні синергетичні ідеї, які, на нашу думку, могли допомогти глибше й масштабніше дослідити процеси, що відбувалися у релігійній сфері життя населення. Водночас автор не відмовився від традиційно усталених історичних підходів та пов'язаних із ними методів, застосування яких домінувало у процесі дослідження.

Під час написання роботи було відкинуто поширений підхід, за якого дослідження релігійності зводилося до висвітлення та аналізу її зовнішніх ознак – виконання обрядових дій. Щоб відтворити більш-менш цілісну й повну картину релігійності, дослідник намагався охопити різні сфери, зокрема і сферу релігійної свідомості.

Відтак дослідження складається із трьох основних частин. Одна присвячена релігійно-церковному життю в Україні: релігійній політиці держави, яка великою мірою впливала на релігійність, внутрішньому церковному життю, статистичним показникам чисельності релігійних громад та соціально-демографічним характеристикам віруючих, що належали до різних релігійних об'єднань, тобто тому, що дотично стосувалося самої релігійності населення або було фактором її формування чи занепаду тощо. Більшість із цих питань неодноразово порушували сучасні дослідники. Проте у нашій праці вони розглядаються в іншому, загальному, контексті й часто оцінюються інакше. Без їх розгляду вивчення релігійності не буде повноцінним і масштабним.

Інші дві частини присвячені безпосередньо релігійності, її внутрішньому та зовнішньому проявам – релігійній свідомості та релігійній поведінці. Власне, автор застосував таку структуру, щоб розглянути проблему релігійності населення України системно, із застосуванням системного підходу як частини більш загального – синергетичного. Варто зазначити, що системний підхід почав використовуватися у наукових дослідженнях раніше, ніж з'явилася синергетика. Однак синергетичні ідеї дозволили розширити можливості його використання.

Синергетичним принципам у дослідженні також відповідає й вихід за часо-просторові межі дослідження, коли автор, аби краще проаналізувати порушені ним проблеми, порівнює релігійні процеси в Україні в період 1940–80-х років із тими, що відбувалися раніше чи

пізніше або в інших країнах. Це дозволило дати інші оцінки у визначенні секуляризаційних факторів. Те саме стосується і проблеми дослідження релігійності віруючих усіх основних релігійних конфесій, що діяли в Україні. Широке їх охоплення дозволило уникнути багатьох «вузьких» оцінок та низки штамів «конфесійної винятковості», як це інколи трапляється у працях, присвячених одній конфесії. Хоча від широких меж дослідження, очевидно, постраждала фактографічна картина питання.

Прагнення відштовхнутися від синергетичних принципів – розглянути релігійність із різних боків – також спонукало до застосування міждисциплінарного підходу. Слід зазначити, що використання такого підходу в історичних дослідженнях має тривалу традицію. У багатьох країнах, і чи не найбільше у Франції, автори неодноразово висвітлювали історичні проблеми, послуговуючись міждисциплінарним підходом, працюючи на стику різних наук: історії, релігієзнавства, психології, соціології, етнографії, фольклористики, філології тощо. З 1960-х років міждисциплінарні підходи почали пропагуватися і в СРСР. Це, зокрема, поєднання історії із соціологією, психологією та іншими дисциплінами<sup>14</sup>. У 1990-х роках російський історик Б. Миронов, використовуючи міждисциплінарний підхід, написав фундаментальне дослідження із соціальної історії Росії періоду імперії з кінця XVII до 1918 року<sup>15</sup>, звернувшись, зокрема, до соціології.

Релігійну свідомість, яку вивчає психологія і яка є складовою релігійності, обирали за об'єкт досліджень представники французької історичної школи Анналів. Один з її засновників, Марк Блок, у своїй фундаментальній двотомній монографії «Феодальне суспільство» присвятив частину другого розділу особливостям почуттів і способу мислення тодішніх віруючих (в українському перекладі – «Релігійна ментальність»<sup>16</sup>, у російському – «Религиозное сознание»)<sup>17</sup>. Інший відомий представник цієї школи, Люсьєн 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»<sup>18</sup>. Февр підкреслював: немає потреби доводити, що психологія, яка вивчає ментальні функції, має перебувати у тісному зв'язку з соціологією, яка вивчає соціальні функції, однак її постійне співвідношення з історією необхідне<sup>19</sup>. 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»<sup>20</sup>. Він іде навіть далі, називаючи психологію основою основ роботи кожного історика<sup>21</sup>.



Автор цієї праці не оминув згаданих тенденцій сучасної науки. Під час написання частини монографії, присвяченої релігійній свідомості віруючих, він спирався на ідеї Е. Дюркгайма і його послідовників про необхідність поєднання історії із соціологією та на концепції представників школи Анналів Л. Февра, Ф. Ар'єса та Ж. Ле Гоффа. Праці двох останніх віддзеркалювали утвердження в «Анналах» культурної (історичної) антропології. В одному із розділів монографії висвітлюються основні сюжети, притаманні культурній антропології. Головною дійовою особою є пересічна людина, увага звертається на масове світосприйняття, ціннісні орієнтації, емоції мас, традиції, вірування, забобони, звички, механізми поширення уявлень та чуток тощо. Автор зосереджується на змодельованих середньостатичних уявленнях, поглядах та нормах поведінки, а не на поведінці чи уявленнях конкретних історичних персонажів. Велику увагу приділено тим явищам, що стосуються історії ментальностей, притаманній для досліджень у річищі культурно-антропологічного підходу.

Розглядаючи релігійні почуття, переживання релігійного досвіду, автор звертається до психоісторичного підходу, віднедавна поширеного на Заході. Цікаво, що його використовують як історики й психологи, так і представники інших дисциплін. Водночас автор намагався поєднати усі згадані підходи з конкретно-історичним, найбільш уживаним в історичних дослідженнях. Хоча окремі з дослідників і намагаються протиставити його синергетичному чи іншим підходам, проте у своїх роботах вони часто прямо чи опосередковано працюють у його річищі. Відтак у нашому дослідженні загальним методологічним підходом (як напрямом досліджень, а не методом. – Б. П.) є синергетичний. Із ним тісно пов'язані (до певної міри є його складовими) системний, міждисциплінарний, культурно-антропологічний, психоісторичний та конкретно-історичний підходи.

Для реалізації наукового задуму автор використовував широке коло наукових методів (як сукупності заходів для отримання наукового знання). Під час написання різних розділів надавалася перевага історико-генетичному методу, тобто емпіричним способам наукового пізнання. У процесі дослідження також доволі активно застосовувався проблемно-історичний метод, коли автор упорядковував історичний фактаж відповідно до порушених проблем-гіпотез. Інколи через обмеженість наявних фактів проблема розкривається шляхом теоретичного пояснення. Це стосується, зокрема, релігійного досвіду. Розуміння його впливу, зокрема й негативного (так званого псевдорелігійного досвіду), дозволило глибше розкрити питання, що зачіпаються у монографії. Не залишився поза увагою і порівняльно-історичний метод. Автор часто порівнює обрядову практику й релігійні погляди віруючих із тими, що існували

раніше та пізніше досліджуваного періоду. Це певною мірою допомогло верифікувати дані, які могли викликати сумнів. Наприклад, звернення до минулого дозволило підтвердити тезу, що секуляризаційні процеси в українському суспільстві почалися ще до революції. Використання даних сучасних опитувань підтверджує думку про великий розрив між офіційним церковним віровченням і тими релігійними поглядами, які існували на рівні буденної релігійної свідомості віруючих. Інформація про секуляризаційні процеси на Заході та їх великі темпи дозволила авторові глибше розвинути думку про наявність цілої низки (а не одного, хоч і найвпливовішого, – антирелігійної політики) секуляризаційних факторів.

Подача матеріалу в монографії обумовлена як необхідністю розкрити глибше ту чи ту проблему, так і нерідко специфічністю тих чи тих джерел (наявні соціологічні матеріали). Інколи для пояснення складних питань автор вдається до теоретичних відступів, які, на перший погляд, можуть видаватися зайвими, однак дозволяють глибше зрозуміти деякі факти та історичні процеси.

Очевидно, що напрям досліджень не має обумовлюватися характером обраного масиву джерел. А завдання дослідження проблеми і, відповідно, кінцева мета – це пізнання людини в усіх її життєвих аспектах. Тому для дотримання цього принципу під час написання роботи використовувалися різноманітні джерела, зокрема й ті, до яких рідко звертаються вітчизняні історики. Це соціологічні опитування, що стосуються досліджуваного періоду та фольклорні матеріали.

Слід зазначити, що робота із джерелами, які стосуються релігійності населення періоду середини 1940-х – середини 1980-х років доволі складна насамперед через те, що джерельна база часто ненадійна, як свідчить її аналіз. Це стосується усіх видів джерел. Скажімо, документи й матеріали державних органів влади мають кілька недоліків. По-перше, матеріали, що їх склали уповноважені Ради у справах РПЦ, Ради у справах релігійних культів, Ради у справах релігій містять багато неточностей, адже на їх створення впливала тодішня суспільно-політична атмосфера та різні вказівки «згори». У повоєнний період це було зумовлено зокрема й тим, що особи, які обіймали посади уповноважених цих органів не мали відповідної освіти й не завжди розуміли релігійну специфіку, а відтак не цілком адекватно відображали релігійну ситуацію у своїх звітах. Так істинно-православні християни могли фігурувати в документах як «християни», а духобори фігурували як «залишки менонітів на Дніпропетровщині»<sup>22</sup> тощо. Про низьку кваліфікацію окремих уповноважених повідомляється і в самих документах вищенаведених органів. За хрущовської доби, коли розпочався період інтенсивної боротьби з релігією, місцеві чиновники, аби прозвітувати про успішне виконання покладених на них обов'язків,

часто занижували показники кількості осіб, які брали участь у богослужіннях та інших релігійних обрядах. Доволі часто на помилковість документів, складених уповноваженими, впливала і недостатньо пророблена робота. Зокрема уповноважені повідомляли про певне число віруючих, які належали до окремих релігійних течій, а за кілька місяців партійні органи, мобілізувавши на цю ділянку роботи своїх працівників, виявляли, що їх у півтора-два рази більше.

Тенденція до «недописок» для успішного звітування була притаманна і брежнєвській добі. Інколи доходило до абсурдів, коли, скажімо, за звітами частка виконаних окремих обрядів життєвого циклу у Тернопільській області був нижчою, ніж у Дніпропетровській, хоча у першому регіоні дійсна релігійність населення була набагато вищою. Викладач Ленінградської духовної семінарії, ієромонах Інокентій (С. Павлов) відзначав: «Трапляється, що при складенні звітності церковні старости, йдучи назустріч побажанням радянських органів, для яких ця звітність призначена, спеціально вказують меншу кількість требовиконань у храмах. «Приписки навпаки» дещо викривляють статистику, якою потім користуються як радянські релігієзнавці, так і радянологи»<sup>23</sup>. Отже, документам органів, що контролювали релігійну сферу, не можна беззастережно довіряти, як це робиться у багатьох історичних дослідженнях.

Не варто також забувати, що хоча матеріали владних структур і дають багато інформації про релігійність загалом, та інформацію у них нерідко взято із вторинних джерел, і це насправді опис сторонніх спостерігачів (дуже часто вороже налаштованих щодо релігії і Церкви), а не особистісний досвід.

Однак попри численні недоліки, матеріали державних органів влади не можна залишати поза увагою під час дослідження релігійності, адже у багатьох випадках, незважаючи на неточність, вони є незамінним джерелом інформації. Вони найкраще повідомляють дослідника про обрядову активність віруючих (участь у богослужіннях, здійснення обрядів життєвого циклу тощо) і докладно відображають їхню позакультову релігійну поведінку.

Крім документів і матеріалів державних та компартійних органів, які зберігаються у державних архівах, існують також опубліковані збірники, що стосуються питань релігії та Церкви. Вагомий інтерес для дослідника проблем релігійності становлять збірники матеріалів, присвячені греко-католикам та римо-католикам, які упорядкував В. Сергійчук<sup>24</sup>. Автор широко використовував їх у процесі роботи над монографією.

Оглядаючи й аналізуючи згадані джерела, варто зробити одну ремарку. Історик, який досліджує проблеми соціальної історії, також повинен враховувати специфіку досліджень. Використання лише

документів владних структур для фахівця соціальної історії призводить до акцентування уваги на роботі різних установ із соціальною функцією, і тоді нерідко дослідник обмежується історією окремих інститутів. «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»<sup>25</sup>. Ці слова стосуються і вивчення релігійності минулих поколінь.

Щодо періоду другої половини ХХ ст., то таким джерелом, створеним для практичних цілей, пов'язаних із поборенням релігії (щоб подолати ворога, слід краще його пізнати), є соціологічні дослідження, присвячені стану релігійності у країні. Вони, як і документи та матеріали органів влади, попри свою джерельну значущість, мають недоліки. Передусім недосконалим був сам інструментарій опитувань. Приміром, у 1960-х роках проведення соціологічних досліджень, що стосувалися релігійності населення СРСР, лише розпочиналося (якщо не брати до уваги незначних спроб 1920–30-х років). До того ж на формування питань, що їх ставили віруючим, впливала марксистська доктрина. Радянські релігієзнавці у своїх опитувальниках часто не вказували варіантів відповідей, які міг обрати віруючий. Для прикладу наведемо анкети, що свалися причин набожності. Частина віруючих, що належали до протестантських релігійних організацій закритого типу, на запитання «Чому ви вірите в Бога?» відповіли б насамперед, що їх вибрав Бог, та позаяк в опитувальниках такого варіанта не було, вони обирали інший. Це стосується й низки інших питань і відповідей.

Багато аспектів релігійності належало до інтимних сфер людського життя. Віруючі не завжди охоче повідомляли про свої релігійні переживання, почуття, досвід, уявлення про Бога тощо, не лише тому, що боялися демонструвати свою релігійність, а й тому, що це була та сфера, яку вони не воліли виставляти напоказ. Інколи вони не могли адекватно на вербальному рівні висловити те, що стосувалося їхнього релігійного життя. Відтак опитування, які проводили релігієзнавці, не могли відобразити повної реальної картини релігійної свідомості віруючих.

Водночас соціологічні опитування, які охоплювали велику кількість віруючих, проводилися лише вибірково в окремих регіонах. Пізніше багато хто із пострадянських дослідників пояснюватиме це тим, що влада намагалася «убезпечити» суспільство від інформації, яка суперечила оприлюдненому на шпальтах періодики. Варто зауважити, що навіть отримані результати часто виглядали як дисонанс поруч із панівними теоретичними схемами, за якими Радянський Союз уже мав бути країною масового атеїзму.

Недоліком тодішніх соціологічних опитувань було те, що частину з них «підганяли» під ті цифри, які хотіла бачити влада. У своєму дослідженні ми намагалися залишати такі псевдоопитування поза увагою. Є підстава вважати, що траплялися випадки (як і сьогодні), коли анкети заповнювали в кабінетах.

Автор не завжди покладався на соціологічні опитування ще й тому, що їх було запроваджено в кінці 1950 – на початку 1960-х років. Натомість обраний у нашій праці період дослідження релігійності починається із середини 1940-х років.

Проте незважаючи на численні недоліки соціологічні опитування є найкращим джерелом інформації про релігійні погляди, уявлення, настрої, почуття віруючих, мотивацію їхньої набожності та обрядової поведінки, тобто всього, що стосується внутрішнього аспекту релігійності віруючих. Документи та матеріали державних і компартійних органів, на відміну від соціологічних опитувань, містять дуже мало інформації, яка висвітлює цей бік проблеми, і відображають переважно зовнішні вияви релігійності.

До того ж навіть вибіркові (регіональні) соціологічні опитування дали змогу сумлінним дослідникам, констатувати факти, що часто суперечили інформації, яку подавала радянська пропаганда. Так окремі західні дослідники, зокрема В. Флетчер, спираючись на дані радянських соціологічних досліджень, оцінювали кількість віруючих у СРСР майже удвічі вище, ніж у радянських виданнях.

Очевидно також, що позаяк зміни в релігійній свідомості відбувалися повільно, дані проведених у 1960-х роках опитувань ми можемо певною мірою екстраполювати і на більш ранній час – півтора-два десятка років із застереженнями. До того ж ми досліджуємо не точний реальний стан релігійної свідомості віруючих (що неможливо зробити за наявних джерел), а лише її особливості й тенденції змін у ній.

Сучасні соціологічні опитування, які дозволили б пролити світло на релігійність тодішнього суспільства, малоперспективні. Як засвідчили спроби автора цієї книги, багато віруючих (а це переважно люди старшого віку) не могли дати чітких відповідей про їхні тодішні релігійні погляди, уявлення і настрої. Вони могли сказати одне, а потім у подальшій розмові – зовсім протилежне. В людській пам'яті такі аспекти релігійності забувалися. Однак це не стосується зовнішніх виявів релігійності – відвідування храмів, виконання обрядів. Віруючі ці події минулого пам'ятали набагато краще.

Більшість оригіналів матеріалів соціологічних опитувань виявилися втраченими для українських науковців. У відділенні релігієзнавства Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України повідомили, що свої матеріали (відділу наукового атеїзму) вони

передали до Москви, а після реорганізації Інституту наукового атеїзму їх подальша доля невідома. Співробітники також повідомили про збереження частини необроблених анкет. На кафедрі релігієзнавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка було отримано таку відповідь: «Знищені в період трансформації суспільства». Тому в процесі роботи над монографією використовувалися соціологічні матеріали, подані у працях філософів-релігієзнавців.

Ще одне із важливих джерел, якими послуговувався автор, – фольклорні та етнографічні матеріали, як опубліковані, так і ті, що зберігаються у рукописних фондах Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського або записані самим автором цієї праці. Ці джерела дозволили відтворити язичницькі світоглядні елементи, поширені в соціумі у досліджуваний період, показати їх взаємопроникнення із християнськими ідеями на рівні буденної релігійної свідомості віруючих.

Велику увагу в процесі дослідження приділено матеріалам, опублікованим в офіційних церковних виданнях, зокрема в «Журнале Московской патриархии», «Братском вестнике» (органі Всесоюзної ради євангельських християн-баптистів) та інших, працям релігійних діячів, спогадам віруючих чи уривкам із них, що наводилися у працях дослідників. Як і всі джерела, ці матеріали мають свої переваги й недоліки. З цього приводу варто нагадати слова російського релігієзнавця Л. Митрохіна, який пише: «Вважаю, що немає потреби ще раз доводити: “Братский вестник”, так само як і інші офіційні матеріали, не може дати адекватного уявлення про життєвий світ баптистів, який формувався за обставин постійного тиску “зовні...”. Що ж стосується різних рукописних матеріалів, саморобних віршів, “поем” і навіть цілих трактатів, то їх цінність визначається однією суттєвою обставиною. ...У них прямо й адекватно передається особистісний момент, безпосереднє відчуття простих людей, волею долі закинутих у цей ворожий світ»<sup>26</sup>. Враховуючи високі оцінки фахівців рукописної літератури, однак не маючи прямого доступу до оригіналів, автор використовує окремі художні твори, що наводяться у документах органів влади та зберігаються у державних архівах, а також витримки з рукописної літератури, які цитувалися у працях радянських авторів. Вони яскраво відображають настрої віруючих.

Вагомим джерелом для дослідника проблем релігійності можуть бути власні спостереження за сучасністю, якщо вона не надто віддалена у часі від об'єкта дослідження. Такою важливою опорою для верифікації джерел стали наші спостереження за обрядовою активністю та позакультовою поведінкою сучасних віруючих, опитування (і насамперед невимушені розмови) із метою виявити їхні релігійні погляди, уявлення, настрої. Ці матеріали хоча безпосередньо не ввійшли до джерельної бази,

на яку посилається автор цієї праці, однак допомогли перевірити справжність джерел. Унаслідок цього автор відмовився від багатьох радянських штампів, накладених на джерела тими особами, які мали причетність до їх фіксації (архівних матеріалів – уповноваженими Ради у справах Руської православної церкви; Ради у справах релігійних культур; Ради у справах релігій; соціологічних опитувань – філософами-релігієзнавцями) та суб'єктивних оцінок, які траплялися у працях релігійних діячів, священнослужителів, спогадах віруючих).

У вітчизняній історичній науці проблема релігійності населення України не була предметом спеціального дослідження. Це стосується, зокрема, й середини 1940-х – середини 1980-х років – періоду, коли Церква функціонувала обмежено. Праці науковців, присвячені релігійній політиці, взаєминам держави і Церкви, релігійному життю загалом, лише побіжно торкалися окремих моментів релігійності. Серед таких досліджень слід відзначити монографії «Церковне життя в Україні. 1943–1946» О. Лисенка<sup>27</sup>, «Православ'я в новітній історії України», «Православна церква в тоталітарній державі: Україна 1940 – початок 1980-х років», «Греко-католики в Україні» В. Пащенко<sup>28</sup>, «Партійно-державна політика щодо релігії та релігійних інституцій в Україні 1940–1960-х років» В. Войналовича<sup>29</sup>, «Випробування вірою» О. Бажана і Ю. Данилюка<sup>30</sup> та інші. Остання робота містить додатки – архівні документи, які стосуються й питань релігійності.

Існують праці українських дослідників, присвячені діяльності Церкви в окремих регіонах, зокрема: «Релігійне життя на Прикарпатті: 1944–1990 роки: історико-правовий аналіз», «Політика радянської влади у сфері релігії та конфесійне життя на Прикарпатті в 40–80-х роках ХХ століття: Історико-правовий аналіз» І. Андрухів<sup>31</sup>. Дві монографії – «Суспільно-політичні та релігійні процеси на Станіславщині в кінці 30-х – 50-х роках ХХ ст.» та «Історія релігійного життя в Галичині та на Прикарпатті: історико-правовий аналіз»<sup>32</sup> – він написав у співавторстві з П. Кам'янським. Регіональну церковну тематику продовжує «Православна церква на Буковині у радянську добу» С. Яремчука<sup>33</sup>, «Українська Греко-католицька церква і релігійне становище Тернопільщини (1946–1989)», «Держава і релігії в західних областях України: конфесійні трансформації в контексті державної політики 1944–1964 років» Я. Стоцького<sup>34</sup>, колективна монографія «Держава та Церква на Полтавщині за радянської доби» (розділ написаний В. Войналовичем)<sup>35</sup> тощо. В цих працях порушується багато проблем церковного життя в УРСР загалом, хоча питання релігійності пересічних віруючих, як і в попередніх роботах, зачіпається дуже рідко.

У зарубіжних виданнях, російських і західних, проблема релігійності населення середини 1940-х – середини 1980-х років майже

не порушувалася, окремі дослідники якщо й торкалися її, то фрагментарно. Для нас ці праці цікаві насамперед аналізом процесів, що відбувалися у релігійно-церковному середовищі СРСР та УРСР. З-поміж російських видань варто відзначити монографії «Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве» М. Шкаровського<sup>36</sup>, «Государство, православная церковь, верующие (1941–1961)» Т. Чумаченко<sup>37</sup>. Серед західних учених, що досліджували питання функціонування Церкви в СРСР, – Д. Поспеловський<sup>38</sup>, Б. Боцюрків<sup>39</sup>, У. Строєн<sup>40</sup>, В. Флетчер<sup>41</sup>, Р. Конквест<sup>42</sup>, Д. Пауелл<sup>43</sup>, Г. Зімон<sup>44</sup>, К. Лейн<sup>45</sup>, Дж. Елліс<sup>46</sup>, М. Бурдо<sup>47</sup>, Тр. Бісон<sup>48</sup>, Д. Ранс<sup>49</sup> та інші. Англomовна історіографія, присвячена становищу РПЦ та УГКЦ в Україні, широко представлена у статтях української дослідниці Н. Лаас<sup>50</sup>. Великим недоліком праць західних авторів був обмежений доступ до джерел, що негативно позначилося на висвітленні теми.

Значно частіше проблему релігійності населення 1940–80-х років порушували радянські філософи-релігієзнавці. Їхні праці охоплювали широке коло питань. Дослідники також торкалися царини соціології та психології релігійності. Серед цих праць варто відзначити такі: «Современный верующий: Социально-психологический очерк» Є. Дулумана, Б. Лобовика, В. Танчера<sup>51</sup>, «Психология современных верующих и атеистическое воспитание (Социально-психологическое исследование)» В. Павлюка<sup>52</sup>, «Социальный прогресс, религия, атеизм (эволюция современного религиозного сознания и проблемы формирования атеистического мировоззрения)» О. Онищенко<sup>53</sup>, «Религиозный культ: особенности функционирования и пути преодоления» В. Москальця<sup>54</sup>; колективні монографії: «Становлення і розвиток масового атеїзму в західних областях Української РСР»<sup>55</sup>, «Утвердження науково-матеріалістичного світогляду (соціально-психологічні фактори формування масового атеїзму трудящих)»<sup>56</sup>, «Современная религиозность: Состояние, тенденции, пути преодоления»<sup>57</sup>, «Религиозная обрядность: содержание, эволюция, оценки» та інші. Ці дослідження базувалися переважно на матеріалах, отриманих у результаті опитувань віруючих в Україні.

Перераховані праці були написані у 1960–80-х роках. Пізніше проблеми релігійності населення періоду середини 1940 – середини 1980-х років філософи-релігієзнавці порушували вкрай рідко. Вони, якщо й займалися історією релігії, то акцентували свою увагу на інших періодах. І найбільше – на 1990-х роках. Праці радянських дослідників цінні насамперед тому, що містять матеріали соціологічних досліджень, які проводилися в Україні у 1960–80-х роках. Водночас багато тверджень, висновків тощо в них витримано в жорстких межах марксистсько-ленінської ідеології, що позначилося негативно на



науковому рівні цих праць. Тому в процесі дослідження ці роботи використовувалися переважно як «першоджерело» – носії втраченої інформації радянських соціологічних опитувань.

З-поміж видань, присвячених питанням релігійності віруючих у СРСР, переважно РРФСР, якими активно послуговувався автор цього дослідження, варто відзначити такі: «Особенности современного религиозного сознания» М. Андріанова, Р. Лопаткіна та В. Павлюка<sup>58</sup> (тут наводяться й матеріали, що стосуються віруючих УРСР), «Религиозность: тенденции и особенности проявления» О. Дем'янова<sup>59</sup> та інші.

Є низка праць, присвячених окремим релігійним напрямкам чи конфесіям, де також висвітлювалася досліджувана проблема. Це, зокрема, такі: «Современное русское православие» М. Гордієнка<sup>60</sup>, «Современное православие: тенденции эволюции» В. Бондаренка<sup>61</sup>, «Религиозное сектанство и современность (социологические и исторические очерки)» О. Клібанова<sup>62</sup>, «Кризис иеговизма (критический анализ идеологии и эволюции обыденного религиозного сознания)», «Эволюция современного иеговизма» П. Яроцького<sup>63</sup>, колективна монографія «Єговізм і єговісти»<sup>64</sup>, «Эволюция современного пятидесятничества» В. Мельник<sup>65</sup>, колективна монографія «Баптизм и баптисты (социологический очерк)»<sup>66</sup>, «Современное старообрядчество» В. Миловідова<sup>67</sup>, «Старообрядчество» О. Катунського<sup>68</sup>, «Старообрядцы» Ю. Гагаріна<sup>69</sup>, «Истинно-православное христианство: Критика идеологии и деятельности» О. Дем'янова<sup>70</sup> та інші. Більшість із цих досліджень базувалися на соціологічних опитуваннях, проведених у різних регіонах РРФСР, крім праць В. Бондаренка, П. Яроцького, В. Мельник та колективної праці про свідків Єгови, де використовувалися опитування, проведені переважно (чи й винятково) в Україні. Праця М. Гордієнка цінна тим, що автор використав для її написання широке коло церковних джерел – публікацій у «Журнале Московской патриархии», праць церковних діячів тощо.

Із-поміж робіт фольклористів та етнографів, які порушували проблеми двовір'я, функціонування язичницьких світоглядних елементів в українському соціумі другої половини ХХ ст., варто відзначити такі: «Побут і релігійні пережитки (Етнографічно-соціологічне дослідження)» В. Келембетової<sup>71</sup>, «Новорічні свята українців: традиції та сучасність», «Українці в сім'ї європейській: звичаї, свята, обряди» О. Курочкіна<sup>72</sup>, «Українська міфологічна легенда», «Первісна міфологія» В. Давидюка<sup>73</sup>, «Русалії», «Український народний календар» В. Скуратівського<sup>74</sup>, «Купальська обрядовість на Україні» Ю. Климця<sup>75</sup>, «Народознавство Буковини: Новорічно-різдвяна обрядовість буковинців» Г. Кожолянка<sup>76</sup> та інші.

Теоретичним підґрунтям цього дослідження великою мірою послужили праці таких видатних учених, як В. Джемс, К.-Г. Юнг, Е. Фромм, С. Гроф, Е. Дюркгайм, М. Еліаде, К. Леві-Строс, С. Гантінгтон, Е. Тоффлер, православних богословів А. Кураєва, М. Мудьюгіна та інших, чії ідеї та теоретичні концепції сприяли кращому розумінню функціонування релігії, впливу релігійних ідей на суспільство й окремих людей, специфіки релігійної свідомості та поведінки.

Безперечно, всі питання релігійності досліджуваного періоду неможливо охопити в одній праці. Тому автор зупинився здебільшого на тих, які, на його думку, найбільше характеризували проблему релігійності населення України. Висловлюємо щиру подяку В. Даниленку, С. Білоконю, О. Лисенку, Г. Герасимовій, Ю. Смольнікову, О. Рабенчуку, С. Юсову, всім співробітникам відділу історії України другої половини ХХ століття Інституту історії України та багатьом іншим науковцям за цінні поради під час написання цієї монографії, Н. Васильєвій – за сумлінну кропітку роботу з передруку рукопису тексту; А. Артюх – за редагування монографії.

# Розділ I. РЕЛІГІЙНО-ЦЕРКОВНЕ ЖИТТЯ В УКРАЇНІ

## § 1. Релігійна ситуація у середині 1940-х – на початку 1950-х років

У роки війни державне керівництво СРСР на чолі з Й. Сталіним переглянуло свої позиції стосовно Церкви та релігії. Становище релігії і Церкви, на боротьбу з якими у передвоєнні роки спрямовувалася міць радянського режиму, значно покращується. Жорстка антирелігійна боротьба поступається місцем більш виваженій та менш активній критиці релігії і примиренському ставленню до існування церковних інституцій і духовенства.

Кардинальні зміни курсу уряду в церковній політиці зумовлювалися низкою важливих обставин, що виникли під час Другої світової війни, зокрема зростанням релігійності населення. Воєнні лихоліття сприяли цьому процесові. Під час війни на окупованих територіях спостерігалось відновлення діяльності храмів, закритих у передвоєнні роки. У тих місцевостях, де таких церковних споруд не було, відкривалися молитовні будинки. Позаяк окупаційна німецька влада не чинила перешкод відродженню релігійного життя, то з релігією мусила рахуватися і радянська влада, яка представляла державу, що боролася з німецьким агресором. В очах широких мас вона мала зберігати певний позитивний імідж. Тому в нових умовах методи войовничого періоду 1920–30-х років не підходили.

Важливо було те, що влада усвідомлювала можливість використати Церкву у своїх цілях. На той час церковна ієрархія РПЦ та низки протестантських конфесій відмовилася від конфронтації з радянським режимом і, щоб зберегти свої церкви, намагалася пристосуватися до нових умов. Влада, скориставшись поступливістю церковних ієрархів, зуміла використати релігійний чинник для консолідації суспільства у роки війни.

Державне керівництво також вважало, що РПЦ може служити важливим фактором посилення радянського впливу у світі, зокрема в тих регіонах, де православ'я було панівною релігією. 1945 року М. Калінін сказав новообраному Патріархові Московському і всієї Русі Алексію: «Наш уряд з повагою ставиться і віддає належне великій громадській діяльності Вашої Святості. Але люди чекають більшого від Вашої Святості. Москва вже стає світовим центром міжнародної політики. Вона повинна стати ще й духовним ядром»<sup>77</sup>. У надісланому 1945 року парторганізаціям УРСР «Закритому листі ЦК КП(б)У з питань релігії» вказувалося, що партія і держава не змінювали свого ставлення до релігії і Церкви, натомість Церква в ході війни змінила своє ставлення до радянської держави. І позаяк Церква у своїй діяльності має на меті

допомогти радянському уряду в боротьбі з гітлерівською Німеччиною, радянська держава цінує цю діяльність Церкви<sup>78</sup>. У листі також відзначалося, що мільйони слов'ян Європи перебувають під сильним впливом Православної Церкви, і якщо цей вплив спрямований на мобілізацію всіх сил задля загальної боротьби з німецьким милітаризмом, така діяльність Церкви заслуговує схвалення<sup>79</sup>.

Лібералізацію релігійної політики в СРСР до певної міри також можна вважати поступкою союзникам, які не схвалювали жорстких антирелігійних дій радянської влади. На цьому акцентували увагу й окремі лектори, які пояснювали населенню причини і характер змін у ставленні радянської влади до Церкви й релігії. Зокрема на Харківщині лектор відповів: «...Це вирішено зараз, під час війни, тому що союзники нам запропонували...»<sup>80</sup>. Такі відповіді, як правило, не були власними умовиводами лекторів, а «диктувалися» згори.

Варто зазначити, що намагання замінити релігію державною ідеологією зумовлене самою природою тоталітарної держави. Видатний швейцарський психолог К.-Г. Юнг писав: «Щоб дати повну владу вождям, які маніпулюють нею (державою. – Б. П.), усі соціально-політичні течії, що дотримуються цього напрямку, незмінно намагаються вибити ґрунт з-під ніг релігії. Адже щоб перетворити індивіда на осередок держави, необхідно досягти головного – змусити його розраховувати лише на державу й ні на що інше»<sup>81</sup>. Тому поступки у релігійній сфері можна трактувати як тимчасовий захід.

Під час війни та після неї влада зробила низку зусиль для уніфікації та централізації близьких релігійних течій із метою покращити контроль над ними, зокрема це стосується переходу обновленських православних громад у лоно РПЦ. У доповіді голови Ради у справах РПЦ Г. Карпова (12 жовтня 1943 року) зазначалося, що очолювана ним Рада, «виходячи з того, що обновленська течія зіграла свою позитивну роль на відомому етапі і в останні роки не має того значення і бази, й беручи до уваги патріотичні традиції Сергіївської церкви, вважає доцільним не перешкоджати розпаду обновленської церкви і переходу обновленського духовенства й парафій у патріаршу Сергіївську церкву»<sup>82</sup>. Радянське керівництво вирішило, що обновленство відіграло свою роль в ослабленні РПЦ, відтак маючи «слухняну» Церкву, варто знову розпочати уніфікацію і централізацію релігійного життя для посилення контролю над ним.

До складу РПЦ увійшли й громади УАПЦ. Після звільнення УРСР від німецьких військ частина священнослужителів відродженої у роки війни УАПЦ залишила батьківщину. Багато кого було заарештовано. Так у Волинсько-Ровенській єпархії упродовж 1944–1950 років було заарештовано, засуджено та заслано на Північ 42 священники й диякони<sup>83</sup>. Щоб уникнути переслідувань, частина священників покаялися

і через пересвяту влилися у РПЦ<sup>84</sup>. Сюди ж увійшли і громади Автономної православної церкви, що виникла 1941 року внаслідок розколу в УАПЦ та визнавала зверхність Московської патріархії.

Російський дослідник М. Шкаровський зауважує, що вибір Сталіна на користь РПЦ був зумовлений насамперед міркуваннями прагматичного характеру. Обновленство не користувалося в СРСР підтримкою віруючих. Його не визнавала й більшість помісних православних церков. До того ж німецьке командування закрило майже всі обновленські храми на окупованій території, натомість з'явилися тисячі патріарших. Московська патріархія також обстоювала переважно національні традиції, що було важливо у воєнний період<sup>85</sup>. На наш погляд, вагомим чинником на користь розпаду обновленства було те, що влада на той час дотримувалася політики централізації у церковній сфері, намагалась об'єднати окремі релігійні течії (зокрема баптистів, п'ятидесятників тощо) для кращого їх контролю. Отже, тим релігійним течіям, які довели свою прихильність до влади, судилося стати релігійним абсорбентом, який поглинув би догматично близькі до них релігійні течії, спростивши для радянського режиму контроль над релігійним життям країни.

Зміни у сфері державної політики стосовно церковних інституцій не означали, що влада відмовляється від усталених ідеологічних засад щодо релігії і Церкви. Це відобразилося вже у постанові ЦК КПРС (вересень 1944 року), яка закликала «до посилення антирелігійної пропаганди шляхом пропаганди наукового світогляду»<sup>86</sup> і в пізніших державних та компартійних рішеннях і постановах.

У вересні 1943 року в Москві відбувся Архиєрейський Собор єпископів Православної Церкви, скликаний для виборів Патріарха Московського і всієї Русі й утворення Священного Синоду. У Соборі взяло участь 19 архиєреїв, тоді як кількадесят архиєреїв перебували у в'язницях і на засланні. За чотири дні, що минули з моменту зустрічі Й. Сталіна з митрополитом Сергієм (Страгородським) (якого на Соборі було обрано Патріархом), деяких із них неможливо було звільнити й доправити на Собор. А дехто, можливо, залишався б в опозиції до політики Сергія (Страгородського)<sup>87</sup>. Було змінено назву цієї церкви: замість слова «російська» у назві «Російська православна церква» з'явилося – «руська», тобто малося на увазі, що ця церква об'єднує не лише жителів Росії.

Для «опікунського нагляду» за релігійними течіями було створено відповідні державні органи. 14 вересня 1943 року вийшла постанова РНК СРСР про організацію Ради у справах РПЦ (далі – РС РПЦ), а 7 жовтня 1943 року Сталін підписав постанову «Про утвердження Положення про Раду у справах Руської православної церкви при Раднаркомі СРСР». У списку обов'язків Ради були: попередній розгляд

питань, які порушував Патріарх і які вимагали вирішення союзним урядом; розробка проектів законодавчих актів і постанов, що стосувалися РПЦ, інструкцій та інших указівок для їх застосування і винесення на розгляд РНК СРСР; нагляд за втіленням урядових законів і постанов, що стосувалися РПЦ; подання до РНК СРСР висновків із питань діяльності РПЦ; інформування уряду про стан РПЦ у СРСР, її становище та діяльність в окремих регіонах; облік храмів і складання статистичних зведень за даними місцевих органів<sup>88</sup>. При Раднаркомах союзних і автономних республік, обл(край)виконкомах Рада у справах РПЦ мала своїх уповноважених<sup>89</sup>. Власне, РС РПЦ фактично мала не лише контролювати РПЦ, а й скеровувати її діяльність.

19 травня 1944 року вийшла постанова Ради Народних Комісарів СРСР «Про організацію Ради у справах релігійних культів» (далі – РСРК). На неї покладалося завдання здійснювати зв'язок між урядом і керівниками релігійних об'єднань, які належали до різних конфесій, крім РПЦ, тобто фактично контролювати ці релігійні організації за допомогою чиновників<sup>90</sup>.

Існував й інститут уповноважених. Основними завданнями уповноважених Ради у справах РПЦ та уповноважених Ради у справах релігійних культів було систематичне стеження за дотриманням законодавства в релігійній сфері; інформування органів влади про випадки його порушення; вживання заходів із зупинення цих порушень, а при неодноразовому порушенні законів – ініціювання зняття з реєстрації духовенства чи релігійного об'єднання; сприяння релігійним організаціям у вирішенні питань, які вони ставили перед державними установами. Уповноважені контактували з релігійними громадами та їх духовними центрами з питань, що потребували дозволу з боку органів вищої та місцевої влади, приймали та розглядали заяви і скарги з питань, які стосувалися релігійних об'єднань. Формально вони не повинні були втручатися у внутрішнє життя релігійних організацій (канонічну й догматичну діяльність)<sup>91</sup>. Проте на практиці таке траплялося.

Український історик І. Андрухів із цього приводу зазначав: «...Сталін зробив з РПЦ фактично те ж саме, що Петро Перший у 1721 р., коли ліквідував Московську патріархію і створив Святійший Синод на чолі з підпорядкованим йому обер-прокурором, який здійснював нагляд і контроль над Церквою. Сталін, навпаки, відродив Синод, але обов'язки обер-прокурора поклав на голову Ради у справах РПЦ та його помічників – уповноважених у республіках та областях, перетворивши РПЦ на державну структуру»<sup>92</sup>. Із цими словами, очевидно, можна погодитись, якщо поглянути на цю проблему ширше.

31 січня – 2 лютого 1945 року у зв'язку зі смертю Патріарха Сергія та необхідністю обрання нового Патріарха і вирішення низки важливих питань відбувся Помісний собор РПЦ. На нього були запрошені патріархи

помісних православних церков та зарубіжні ієрархи РПЦ. На Соборі було ухвалено «Положення про управління Руською православною церквою». Документ закріплював домінуючу роль кліриків у церковному житті. Раніше парафію очолював церковний актив – «двадцятка» (група віруючих, не менше 20 осіб, чії підписи стояли на заяві про реєстрацію релігійної громади<sup>93</sup>) та її виконавчі органи. Відповідно до нового «Положення» на чолі парафіяльної громади стояли настоятелі храму, яких призначали архиєреї<sup>94</sup>. Роль церковного активу у житті релігійної громади відсувалася на другий план. Владі значно легше було контролювати одного священика, чия роль після прийняття «Положення» ставала більш вагомим, ніж церковний актив, що складався із багатьох осіб.

Учасники Собору, звертаючись до уряду СРСР, наголошували: «Наша Церква, дякувати Богові, живе повним життям, згідно з нашими канонами та церковними звичаями. У всій життєдіяльності наша Церква зустрічає повне сприяння у своїх потребах з боку уряду і найближчим способом – з боку Ради у справах Руської православної церкви при РНК СРСР». Представник уряду, голова Ради у справах РПЦ Г. Карпов у своєму виступі висловив подяку Церкві за внесок у боротьбу із фашизмом<sup>95</sup>.

Лібералізація радянської релігійної політики щодо РПЦ у повоєнний період дорого коштувала самій Церкві. Священик-дисидент Г. Якунін зазначав: «...Московська патріархія постійно низько вклонялася, плазувала й духовно солідаризувалася із громадянською владою»<sup>96</sup>. Часто це плазування доходило до відкритого блюзнірства – месіанських сподівань, прив'язаних до особистості Й. Сталіна. Так 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». Не менш блюзнірський образ створив митрополит Миколай (Ярушевич), який на конференції всіх церков і релігійних об'єднань у СРСР 1952 року промовив: «Неприступною 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»<sup>97</sup>. Очевидно, що ці слова суперечили істині.

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»<sup>98</sup>, в телеграмі євангельських християн-баптистів – «найвизначнішим прапороносцем світу, вождем усього прогресивного людства, творцем великої Сталінської Конституції, нашим рідним і любимим»<sup>99</sup>.

Російський історик В. Якунін пояснює хвалу Сталіну і радянській владі й невихід за межі дозволеного тим, що РПЦ намагалася використати сприятливий момент для зміцнення церковних позицій і боялася повтору ситуації 1920–30-х років<sup>100</sup>. Німецький дослідник Г. Зімон зазначав, що після безуспішних спроб опозиції патріарша Церква бачила в покірній терпимості єдину надію спротиву<sup>101</sup>. Відтак «одержавлення» РПЦ і жорстка підпорядкованість православних ієрархів радянським чиновникам дозволяла Церкві офіційно функціонувати за доволі ліберальних порівняно з 1930-ми роками обставин.

Хоча РПЦ отримала дозвіл на легальне існування і розвиток відносно великої мережі, це не означало, що так триватиме довго і не вимагає вагомих послуг від неї. Загалом тодішнє ставлення радянської влади до Церкви та релігії чітко відображено в «Закритому листі ЦК КП(б)У з питань релігії» (1945 року), де наголошувалося: комуністи не повинні забувати, що ідеологія Церкви суперечить марксистсько-ленінському світогляду, що вона реакційна і зрештою має бути подолана. Тому комуністи у своїй повсякденній діяльності повинні постійно вести боротьбу проти ідеалістичної та містичної ідеології Церкви та її реакційної діяльності<sup>102</sup>. Як бачимо із цього документа, зміна у ставленні влади до Церкви не означала зміну у ставленні до релігійної ідеології, проте засвідчувала бажання використати Церкву для реалізації своїх цілей.

Після війни було послаблено жорстку антирелігійну пропаганду, характерну для довоєнного періоду. Союз воєнничих безбожників Української РСР фактично припинив своє функціонування на початку війни, проте формально ще існував<sup>103</sup>. Постановою РМ СРСР від 29 квітня 1947 року його функції було передано новоутвореному Всесоюзному товариству із розповсюдження політичних і наукових знань, а його існуванню було покладено край<sup>104</sup>. Влада відмовляється від гострої, невваженої, а часто і псевдонаукової критики релігії, яка сприймалася негативно. Хоча з кінця 1940-х років і робляться спроби активізувати антирелігійну пропаганду.



Зміна пріоритетів політики щодо Церкви не вимагала суттєвої зміни законодавчо-нормативних актів, які регулювали відносини держави й Церкви. Сформовані у 1920–30-х роках, вони у своїй основі функціонували й після війни. Загального законодавства про релігійні культу не було, а кроків до його створення у добу пізнього сталінізму не робили.

Прийняті в 1940-х роках нормативно-правові акти, які регулювали правове життя, необхідною умовою функціонування релігійних громад вважали їх реєстрацію. Одним із таких документів була постанова РНК СРСР «Про порядок відкриття церков» від 28 листопада 1943 року, в якій відображався механізм цієї процедури, обґрунтовувалися основні напрями діяльності православних релігійних організацій, за які можна було виходити. Також були внесені дані про активи громад, склад їх виконавчих органів і священослужителів. Процедури й механізми, які, однак, стосувалися діяльності інших релігійних течій, були відображені в постанові РНК СРСР «Про порядок відкриття молитовних будинків релігійних культур» від 19 листопада 1944 року<sup>105</sup>

Механізм реєстрації релігійних громад створював значні перепони для зростання їх кількості. До того ж контрольні органи ретельно перевіряли позиції їх лояльності у ставленні до радянської влади та їх діяльності в період окупації. Багато громад не пройшли реєстрацію. Приміщення, які під час окупації правили за культові, було відібрано, якщо в довоєнний період їх використовували для господарських, культосвітніх, медичних та інших цілей, хоча багато які було збудовано саме як храми й переобладнано в період боротьби з релігією.

Наведемо кілька прикладів аргументації причин закриття храмів. У додатку до листа місцевого уповноваженого РС РПЦ Ф. Репи до Чернігівського облвиконкому зазначалося, що молитовний будинок у с. Красне Батуринського району відвідує всього 15–20 осіб<sup>106</sup>. Цей факт виправдовував рішення про передачу будівлі у порядкування завідувача відділом культосвітньої роботи.

У листі уповноваженого РС РПЦ у Херсонській області К. Плахотного від 22 червня 1948 року під грифом «таємно» до уповноваженого РС РПЦ в УРСР зазначалося, що релігійність населення с. Білозерка (райцентр), за винятком членів «двадцятки», незначна, проте відвідуваність церкви, особливо у дні великих свят, велика – 300–400 осіб. Цю цифру місцева влада пояснювала тим, що всередині церковної огорожі стояв пам'ятник загиблим воїнам, який був об'єктом паломництва родичів загиблих. Однак, попри високу релігійну активність громадян, місцева обласна влада з релігійних питань вважала за доцільне передати храм під клуб<sup>107</sup>. Такі випадки на той час траплялися неодноразово.

Інколи місцева влада, забираючи у віруючих храм, обіцяла, що це тимчасово і що приміщення потрібно ненадовго використати для господарських потреб, а потім віруючі знову ним користуватимуться. Таке сталося у с. Вербки Чечельницького району Вінницької області. Тут 1950 року, як зазначається у скарзі віруючих, громада «віддала на два місяці храм свій під зсипку хліба, щоб зберегти урожай. З нами було вчинено несправедливо і без нашого відома храм закрили назавжди»<sup>108</sup>. Нестача приміщень для здійснення релігійних культів спонукала віруючих звертатися у державні інстанції із заявами та скаргами.

Відроджена в роки війни РПЦ мала велику мережу (за даними листа голови РС РПЦ Г. Карпова до ЦК КП(б)У від 20 січня 1949 року, перед війною у Центральній і Східній Україні діяло 66 церков, із них 20 – у Кам'янець-Подільській області<sup>109</sup>), хоча до кількісного стану 1917 року їй було дуже далеко. На 1 січня 1948 року в УРСР діяло 8931 церква та молитовні будинки. Представників духовенства налічувалося понад 9 тис. осіб. Понад 300 тис. осіб – члени зареєстрованого церковного активу у («двадцятках», ревізійних комісії) і того, що не підлягав реєстрації, – сестринства і т. ін.<sup>110</sup> Інституційний ріст невдовзі закінчився, і на 1 квітня наступного року в УРСР налічувалося 9094 церкви та молитовні будинки<sup>111</sup>, з подальшим незначним скороченням. На 1 січня 1952 року в УРСР діяло 8765 церков та молитовних будинків. Найбільше їх було у Тернопільській (819), Вінницькій (666), Дрогобицькій (649), Львівській (611), Станіславській (606), Закарпатській (542) та Київській (503) областях. Найменше – у південних областях: Миколаївській (67), Херсонській (101), Запорізькій (114) та Ізмаїльській (115)<sup>112</sup>. У південних та східних областях була й найбільша середня відстань між церквами – 15 км у Сталінській, 15,4 км у Херсонській та 16,7 км у Миколаївській областях (1948 рік)<sup>113</sup>. Як бачимо, через велику віддаленість храмів у багатьох областях більшість віруючих не могли задовольнити своїх релігійних потреб.

У повоєнний період частка вірян від загальної кількості населення була високою, хоча і знизилася за останню чверть століття. Якщо до революції, за тодішніми офіційними даними, віруючі складали понад 90% населення Російської імперії, то вже наприкінці 1920-х років А. Луначарський (на основі статистичних і соціологічних досліджень) повідомляв про те, що кількість віруючих у СРСР складає 80%<sup>114</sup>. Очевидно, що в 1930-х роках ця цифра значно знизилася, але навряд чи це зниження, навіть за умови потужної антирелігійної боротьби, за десятиліття (до 1941 року) могло становити половину від цієї цифри. Хоча зазвичай дослідники називали цифру до 50% (1/3 віруючих серед міського населення і 2/3 – серед сільського) на середину 1930-х та 1/4 міського населення і близько половини сільського на кінець 1930-х

років<sup>115</sup>. Однак ці цифри засвідчують радше бажане, а не дійсне. Отже, ми можемо говорити про те, що перед війною у СРСР віруючі становили не менше половини населення. У роки війни горе й тяжкі втрати на повернули до релігії ще частину людей, які в попередні роки відійшли від неї. В Україні частка віруючих була вищою, ніж у Росії за рахунок західноукраїнських областей та Бессарабії, що ввійшли до складу УРСР перед війною та після неї. Релігійність населення цих територій не була підірвана антирелігійною боротьбою.

Але у цей період не лише відкривалися храми. Як відзначалося раніше, часто в релігійних громад забирали приміщення, що використовувалися як церковні. Тільки протягом 1949–1950 років було відібрано 229 приміщень<sup>116</sup>. До того ж лише у частині діючих храмів богослужіння проводилися щотижня. Наприклад, у Волинській області в 1951 році у 392 діючих храмах кількість богослужінь була такою: у 190 служби проводилися по неділях і у святкові дні, у 173 – один-два рази на місяць, у 13 – лише на великі релігійні свята<sup>117</sup>. Ця ситуація була типовою для всієї України.

Російський дослідник М. Шкаровський відзначає, що перші ознаки охолодження державно-церковних стосунків припадають на 1947 рік, коли стало зрозуміло, що використання Московської патріархії на міжнародній арені має обмежені можливості. Як наслідок – зменшення майже удвічі кількості відкритих храмів порівняно з попереднім роком. Відповідно до вказівок із Ради міністрів, Патріарх дав доручення припинити внесення мільйонних коштів на суспільно-політичні цілі, адже це піднімало авторитет Церкви. Натомість духовенство було зобов'язане підписуватися на позики для відновлення народного господарства. Було також підвищено податки<sup>118</sup>. Максимального кількісного розвитку в післявоєнний період Московська патріархія досягає 1948 року.

У другій половині 1948 року відбувається злам у державно-церковних стосунках. Влада намагається скувати випущені в роки війни духовні сили. У серпні 1948 року під тиском РС РПЦ Синод ухвалює рішення про заборону хресних ходів із села до села, духовних концертів у храмах поза богослужіннями, заборону молебнів на полях, друкування акафістів у епархіях без дозволу Синоду тощо. Із серпня 1948 року до смерті Сталіна не було відкрито офіційно жодного православного храму. Натомість починається відбирання церковних споруд і переобладнання їх під клуби. Ліквідовуються нелегальні молитовні будинки<sup>119</sup>. За спротив указівкам влади священнослужителі знімаються з реєстрації.

Одна з найактуальніших для РПЦ проблем – нестача священнослужителів. У роки війни часто ці посади обіймали люди, які не мали відповідної освіти та підготовки. Запроваджена державними органами обов'язкова реєстрація духовенства відсіювала таких<sup>120</sup>, зменшуючи в

такий спосіб кількість кліриків. У духовних навчальних закладах навчалася невелика кількість студентів. Діяльність Київської духовної семінарії було відновлено лише 1947 році<sup>121</sup>, і тоді до неї було зараховано 12 осіб<sup>122</sup>, а на квітень 1956 року там навчалося 72 особи<sup>123</sup> і працювало 14 викладачів<sup>124</sup>. Кількість випускників Волинської семінарії 1948 року становила 9 осіб, 1949 – 14, 1950 – 16, 1951 – 11, 1952 року планувалося випустити 7 осіб<sup>125</sup>. Із 1945 до 1 січня 1958 року духовну академію закінчило лише 12 осіб, духовні семінарії – 137 священників та дияконів, які працювали в УРСР. У храми багатьох областей у цей час не було розподілено жодного випускника духовної академії чи семінарії. З-поміж інших це Закарпатська, Запорізька, Тернопільська, Харківська і Чернівецька області<sup>126</sup>. Як свідчать наведені цифри, така кількість випускників духовних навчальних закладів була мізерною для обслуговування потреб майже 9 тис. православних парафій. Перепони на шляху отримання спеціальної духовної освіти призвели до того, що священниками ставали люди з низьким загальноосвітнім рівнем і неглибокими релігійними знаннями. Це сприяло відповідному ставленню населення до Церкви. У такий спосіб влада, не зломивши Церкву безпосередньо, створювала вагомі перешкоди для її нормального функціонування.

Неодноразовими були випадки відмови священнослужителів від церковної діяльності. В інформаційному звіті за січень-травень 1949 року уповноваженого у справах РПЦ в УРСР П. Ходченка зазначалося, що ця тенденція не тільки не послабилася, а, навпаки, посилилася. Чимало представників духовенства не лише залишали церковну службу, а й узагалі відмовлялися від сану<sup>127</sup>.

Доповідаючи керівництву РС РПЦ у Москві, уповноважений П. Ходченко давав таку характеристику стану справ із кадровим забезпеченням Церкви на червень 1949 року: «Поза сумнівом, церковні організації в Україні будуть не спроможні впоратися із завданням ліквідації розриву між кількістю діючих молитовних будинків і наявністю в них духовенства навіть при збільшенні скорочення церков і молитовних будинків». Митрополит Київський і Галицький Іоан у розмові з уповноваженим зазначив: «У нас в Церкві з кадрами катастрофічне становище. Священників немає і взяти їх ніде»<sup>128</sup>. Штучні перепони щодо обмеження кількості студентів духовних навчальних закладів із боку держави мали на меті не дозволити Церкві утвердитися в суспільстві як впливовій силі.

Влада намагалася тримати духовенство на «короткому повідку». На тісну співпрацю українських архиєреїв, їх виконання указів РС РПЦ чітко вказують слова митрополита Київського і Галицького Іоана. На своїй першій зустрічі (на третій день після приїзду до Києва) з уповноваженим РС РПЦ П. Ходченком у присутності підполковника

держбезпеки Каріна 6 квітня 1944 року митрополит Іоан заявив: «Якихось особливих інструкцій з питань управління православною церквою в Україні патріархією дано не було. Це питання загального порядку, і я прошу допомагати мені в цьому порадами. На Україні я не був, за місцем народження – москвич, специфіки українських умов не знаю. Моя тактична лінія – це повна лояльність. Я старий. Мені 67 років. Ваші поради мені будуть корисні»<sup>129</sup>. За цими словами прихований підтекст: готовий виконувати ваші вказівки.

Слід зазначити, що попри більш-менш лояльну політику керівництва СРСР щодо РПЦ, в останні воєнні та повоєнні роки для місцевих посадових осіб часто були характерні свавільні дії щодо священнослужителів та віруючих. Зокрема у вересні 1944 року голова колгоспу ім. Леніна Ново-Санжарського району Полтавської області вибив вікно у молитовному будинку, аби пробратися до середини приміщення, і почав зносити туди хліб. Голова сільради с. Олексіївка Гребінківського району цього ж року заборонив священникові здійснювати богослужіння, коли той відмовився дати йому ключ від храму<sup>130</sup>.

Таке траплялося й по війні. Наприклад, 1946 року в містах Києві, Смілі, Фастові та інших населених пунктах мали місце випадки насильного вилучення у священників продовольчих карток чи відмови їх видавати<sup>131</sup>. Бувало, що місцеві чиновники примушували духовнослужителів залишати парафії. Так 7 квітня 1951 року під час богослужіння заступник голови колгоспу в с. Дмитрівка Новоіванівського району Ізмаїльської області, викликавши священника, запропонував йому залишити село «поки цілий», а голова сільради вигнав вірян із церкви<sup>132</sup>. У с. Козлиничі Маневицького району Волинської області голова сільської ради вигукував на адресу священника образливі слова й погрожував вкинути до його квартири гранату. В с. Нова-Руда цієї ж області голова сільради вимагав призначити в це село священника Барановського, інакше погрожував використати церкву для інших нерелігійних цілей<sup>133</sup>.

Відбувалося пригноблення віруючих та членів їхніх сімей. Часто членів зареєстрованих релігійних громад, зокрема ЄХБ, лектори у своїх лекціях називали «агентами американського імперіалізму»<sup>134</sup>. В с. Покровському (нова назва – Покровка) Веселинівського району Миколаївської області звільнили з роботи вчительку К. Капсиз за те, що її чоловіка було поховано за участю священника. До то ж священника запросила не вона, а її свекруха Д. Іванченко<sup>135</sup>. Таких нападок на віруючих, зокрема на прибічників РПЦ, було чимало.

Із православних течій, що існували в УРСР, крім РПЦ найбільшою за кількістю громад була Руська православна старообрядницька церква (РПСЦ) (Білокриницької згоди). Існували ще старообрядницькі громади

безпопівців. 1951 року РПСЦ (Білокриницької згоди) налічувала 52 громади, а безпопівці – 16. Найбільше громад РПСЦ (Білокриницької згоди) було в Ізмаїльській (13) та Вінницькій (11) областях, громад безпопівців – у Житомирській області (14)<sup>136</sup>. Старообрядцями були переважно етнічні росіяни.

Серед представників інших православних течій були прибічники Істинно-православної церкви (ІПЦ) та істинно-православні християни (ІПХ) (окремі дослідники вважають ці течії рухами). Хоча багато радянських науковців їх ототожнювали, вважаючи, зокрема, що це назви опозиційних до влади організацій православних віруючих у різні періоди (до і після війни), чи відносили ІПХ до тих громад ІПЦ, що не мали духовенства, однак між ними насправді існували відмінності. На них ми пізніше детальніше зупинимося, враховуючи суперечливість цього питання.

Прибічники ІПЦ діяли в Харківській<sup>137</sup>, Ворошиловградській<sup>138</sup> та інших областях і навіть на Тернопільщині. В останньому регіоні вони вели мандрівне життя, збиралися у Почаївській лаврі і там пропагували свою течію. Більшість із них були жителями Ровенської області. З інших областей теж приїздили прибічники ІПЦ. В околицях Почаєва вони облаштовували собі землянки й провадили місіонерську діяльність. Ченці Почаївської лаври були налаштовані антагоністично щодо прихильників ІПЦ<sup>139</sup>. Прибічникам ІПЦ була притаманна виразна опозиційна поведінка стосовно радянської влади.

Істинно-православні християни жили здебільшого на Сумщині, Чернігівщині, Вінниччині, Ровенщині<sup>140</sup>, Полтавщині<sup>141</sup>. Їхні групи діяли у глибокому підпіллі. Зокрема в Остерському районі Чернігівської області був поширений такий напрям ІПХ як «краснодраконовці» (червоним драконом для них виступала радянська влада). Їого представники жили в селах Євминка та Красулька<sup>142</sup>. Місцеве населення називало ІПХ «білосорочечниками», адже вони, очікуючи кінця світу, носили білі сорочки<sup>143</sup>. У своєму негативному ставленні до радянської влади істинно-православні християни заходили ще далі, ніж прибічники ІПЦ. Інколи це виявлялося у їхній поведінці, що набирала характеру соціально аномальної.

Зупинимося детальніше на характеристиці ІПЦ й ІПХ та відмінностях між ними. Термін «Істинно-православна церква» вперше було використано 1928 року в одному з листів митрополита Петроградського Іосифа (Петрових). Започаткували рух прибічники митрополита Іосифа – «іосифляни» (одна з груп «незгадуючих» громадянської влади і митрополита Сергія (Страгородського), виникла у 1927 році)<sup>144</sup>, які доволі швидко, до 1928 року, поширили свій вплив за межі області в сусідні – Центрально-Черноземний район, Південь Росії та інші регіони, зокрема в Сибіру. В регіонах Центрального Чорнозем'я і

Півдня десятки іосифлянських парафій очолював єпископ Алексій (Буй), тому їх називали «буєвськими»<sup>145</sup>.

Іосифлянський рух, можливо, найбільше відображав ті суперечності, які були характерні для релігійного життя як України, так і СРСР загалом. Це виявилось, зокрема, у різких відмінностях релігійної свідомості та поведінки членів багатьох громад, що приєдналися до цього руху. Дуже сильно відрізнялися громади, де представники інтелігенції та особи з високим рівнем освіти й культури становили вагомую частку (у зв'язку із цим цікава історія громади, описана у книзі С. Білоконя<sup>146</sup>), від тих, що функціонували у сільській глушині, де низька освіченість укупі зі специфічним сприйняттям релігійного віровчення (часто дуже далеким від церковного), народними віруваннями, релігійним фанатизмом на фоні сильних антирадянських настроїв створювали незвичайні релігійні світоглядні амальгами, які важко не назвати єретичними щодо РПЦ.

Рух істинно-православних християн (ІПХ), на думку М. Шкаровського, остаточно сформувався протягом 1927–1928 років. Початковим його етапом було виникнення після Жовтневої революції таємних, опозиційних до влади різних напівсектантських груп віруючих. Деякі з них навіть обожнювали своїх лідерів<sup>147</sup>. До руху ІПХ приєдналися із часом і деякі групи ІПЦ. Зважаючи на неоднорідність, для віруючих різних груп були характерні несхожі у багатьох моментах погляди й релігійна поведінка. Проте було багато спільного.

Репресії проти іосифлянського духовенства призвели до того, що вже у другій половині 1940-х років (попри деяку релігійну активність воєнного періоду) їхні громади залишилися з відносно невеликою кількістю священників і майже без ієрархів. Храмів, де ще служили представники духовенства, незгадуючі радянську владу і митрополита Сергія (Страгородського) і куди ходила частина іосифлян, на кінець війни не залишилися. «Повне припинення легальної діяльності, – як зазначає М. Шкаровський, – сприяло відмові не лише від державної реєстрації громад віруючих і духовенства, а й від виконання низки інших радянських законів: участі у виборах, різних громадських заходах, святкуванні революційних свят, зобов'язанні на позики і т. ін.»<sup>148</sup>. Поступово впродовж досліджуваного періоду межа між ІПЦ та ІПХ стиралася, і багато дослідників класифікували їх як спільну релігійну течію.

Тут варто зауважити один момент. На початку розколу (1920-ті роки) рушійною силою ІПЦ було священство та достатньо освічені представники вищих і середніх верств населення. Тоді як поява ІПХ була переважно зумовлена протестом малоосвіченого селянства проти антирелігійної політики радянської влади, проти існування одночасно кількох православних церков, зокрема обновленської, а також виявом

дестабілізації в інституалізованому православ'ї у 1920-х роках. Міркуючи про ППХ, слід зазначити, що ми говоримо не про їхні громади як стабільні релігійні організації із чітко визначеною догматикою, а про певний тип культової практики. Історія ППХ нагадувала історію різних народних релігійних рухів, які на початку свого існування були маловиокреслені з лона тієї чи іншої конфесії. Упродовж тривалого часу частина таких рухів поверталася до «материнської» конфесії, а частина отримувала нове забарвлення і проголошувала себе (чи їх називали) новою релігійною течією. Що стосується ППЦ, то тут ідеться не так навіть про певний тип культової практики, відмінний від типу практики РПЦ (він у частині громад певний час залишався незмінним), як про ставлення до радянської влади, різко відмінне від ставлення РПЦ, керівництво якої було лояльне до радянського режиму, починаючи з другої половини 1920-х років. Проте позбавлені в ході репресій священства громади ППЦ, пристосовуючись до ситуації, яка склалася, також змінювали культову практику. Частина з них ставала невіддільною від ППХ.

Відзначимо, що поділ істинно-православних на прибічників ППЦ та ППХ до певної міри умовний. Багато віруючих ППЦ називали себе істинно-православними християнами, але деякі з них могли не вживати цього терміна. У радянських документах до ППЦ та ППХ нерідко зараховували катакомбників (уже згадуваний М. Шкаровський виділяв їх окремо). Проте застосування поділу на ППЦ та ППХ дозволяє виокремити дві основні групи істинно-православних – ті, що були менше відірвані від РПЦ у культово-віронавчальному сенсі (ППЦ), і ті, що більше відірвані (ППХ). Хоча не все було однозначно. Але позаяк у цій монографії значна увага приділяється ставленню віруючих до церковного віровчення, то такий поділ дозволяє краще оперувати матеріалом.

Жорсткішу, порівняно з РПЦ, позицію влада взяла й щодо інших релігійних об'єднань, які існували на території УРСР і в яких вона вбачала супротивників. Зокрема на перешкоді зміцненню радянських упливів у Західній Україні стояла католицька церква. Історик С. Горбач наголошує: «Добре організована в міжнародному плані, сильно централізована католицька церква були дійсно серйозним супротивником на шляху поширення радянського впливу на територіях, населених мільйонами католиків»<sup>149</sup>. Католики в Україні були доволі численними і поділялися на два відгалуження: римо-католики та греко-католики. Найбільш трагічною виявилася доля греко-католиків, існування яких перешкоджало подальшій радянизації Галичини та Закарпаття. Щоб краще зрозуміти вплив і масштаби греко-католицької церкви в Україні, звернімося до статистики. 1939 року вона за даними архієпископа І. Бучка налічувала 4400 храмів, 2950 священників, 195 монастирів, 1610



ченців і черниць, 520 богословів і майже 4,3 млн. віруючих<sup>150</sup>. Загальна кількість греко-католиків на середину 1944 року, за даними А. Шептицького, становила 5 млн. осіб (ця цифра була вказана у листі на ім'я голови Ради у справах релігійних культів при РНК СРСР від 17 серпня 1944 року). У польській пресі за 1938 рік наводилася цифра близько 3 млн.<sup>151</sup>

На кінець 1945 – початок 1946 року на обліку, за даними архівних документів, перебувало 2290 греко-католицьких храмів УГКЦ. Із них 568 – у Дрогобицькій, 567 – у Станіславській, 522 – у Львівській, 539 – у Тернопільській, по 2 – у Чернівецькій та Волинській областях. На той час було обліковано 1294 представники греко-католицького духовенства<sup>152</sup>. З них 859 (66%) приєдналися до ініціативної групи<sup>153</sup>. Як бачимо, ця мережа греко-католицьких храмів розгалужувалася переважно в Галичині. Існувала велика кількість греко-католицьких парафій і в Закарпатті. На середину 1947 року в Закарпатській області за даними архівів функціонувало 330 церков, у яких працювало 260 священнослужителів<sup>154</sup>. Зарубіжний дослідник Б. Боцюрків наводить таку цифру: у 1944 році Мукачівська єпархія нараховувала 461 555 вірян, 281 парафію із 459 храмами й каплицями, 8 (5 чоловічих і 3 жіночих) монастирів<sup>155</sup>. Така велика релігійна мережа, підпорядкована антирадянськи налаштованому зарубіжному центру, становила загрозу радянським впливам у Західній Україні, тому її слід було ліквідувати.

Зі звільненням західноукраїнських областей радянська влада почала готувати ґрунт для ліквідації греко-католицької церкви. У квітні 1945 року органами НКВД були заарештовані митрополит Й. Сліпий, єпископи М. Будка, М. Чарнецький, Г. Хомишин, І. Ляшевський<sup>156</sup>. Радянське керівництво вважало, що, позбавивши УГКЦ проводирів, її легше буде знищити.

Для агітації віруючих греко-католиків за перехід їх у лоно РПЦ у західні регіони надсилалися численні відозви, листівки й послання. Так 10 тис. примірників звернення Патріарха Московського і всієї Русі Алексія «Пастирям і віруючим греко-католицької церкви, жителям західних областей Української РСР» було направлено до нещодавно призначеного єпископа Львівського і Тернопільського Макарія (Оксіюка). Текст звернення було узгоджено з В. Молотовим 19 березня 1945 року. У ньому Патріарх Алексій висловлював жаль із приводу одірваності греко-католиків від православ'я, критикував діяльність греко-католицької церкви та її керівництва, закликав їх розірвати зв'язок із Ватиканом, «який веде вас у темряву, духовну загибель завдяки своїм релігійним помилкам», і повернутися в «обійми вашої рідної неньки – Руської Православної Церкви»<sup>157</sup>.

Одне з таких звернень, що належало єпископу Львівському і Тернопільському Макарію, було опубліковано 24 червня 1945 року в день П'ятидесятниці. У ньому єпископ закликав греко-католиків до повернення до віри своїх дідів і батьків, а православних – до молитви за повернення греко-католиків у лоно православ'я<sup>158</sup>. Використовуючи православне духовенство у справі ліквідації греко-католицької церкви, радянська влада намагалася зміцнити свій вплив у Західній Україні.

Після публікації у львівській обласній газеті «Вільна Україна» і в республіканській «Радянська Україна» статті В. Росовича «З хрестом чи з ножом»<sup>159</sup> серед греко-католицького духовенства виник рух за возз'єднання греко-католицької церкви із православною. Він також був інспірований радянською владою. Окремі представники греко-католицького духовенства підтримали його частково через тиск із боку радянських органів, а також розуміючи, що згода на добровільне приєднання – це надія на збереження християнства у західних областях.

Було створено ініціативну групу у Львові, до складу якої ввійшли представники єпархії від західних областей України. Її очолив настоятель Преображенської церкви в м. Львові Г. Костельник, який водночас був представником Львівської єпархії. Поряд з іншими членами ініціативної групи – М. Мельник, парох Нижанковичів і генеральний вікарій Перемишльської єпархії Дрогобицької області, представник Перемишльської єпархії; А. Пельвецький, парох Копиченців, декан Гусятинського деканату, представник Станіславської єпархії<sup>160</sup>. Більшість представників ініціативної групи були змушені приєднатися до неї внаслідок тиску з боку радянських органів. Про це неодноразово казали й самі священнослужителі. Греко-католицький декан В. Лисенко згадував розмову в органах МДБ, під час якої начальник йому погрожував: «...Коли не підете за Костельником, то згнієте ось тут, – і показав пальцем на підлогу. (Я вкортці пізнав, що під його підлогою є в'язниця)»<sup>161</sup>. Такі погрози застосовували й до самого Костельника, шантажуючи його попередньою антирадянською діяльністю та майбутньою долею синів, які добровільно вступили в дивізію СС «Галичина». Вони перебували у британському полоні, і про те, що вони живі й що їх не збираються видавати, він не знав<sup>162</sup>.

Члени ініціативної групи звернулися до уряду СРСР із заявою затвердити її склад та санкціонувати право керувати возз'єднанням греко-католицької церкви з РПЦ<sup>163</sup>. Ця заява й відповідь уповноваженого Ради у справах РПЦ в УРСР були опубліковані у львівській обласній газеті «Вільна Україна» 6 липня 1945 року. В ній також було вміщено статтю старшого наукового співробітника Інституту історії України АН УРСР К. Гуслистого «З історії боротьби українського народу проти церковної унії»<sup>164</sup>. За ними ринули інші антиуніатські публікації.

Інформація про діяльність греко-католиків жорстко фільтрувалася. Навіть брошура Г. Костельника «Апостол Петро і римські папи чи догматичні основи папства», видана у Львові 1945 року<sup>165</sup> і спрямована проти унії, окремими радянськими функціонерами сприймалася як реакційна. Так у рецензії А. Лихолата, присвяченій виданню цієї книги й поданій заступникові начальника управління пропаганди й агітації ЦК ВКП(б) М. Іовчука, вказувалося, що автор не «є переконаним противником римської церкви, навпаки, він за переконаннями римлянин»<sup>166</sup>. Лихолат зазначив, що книга може завдати шкоди лише політичній просвіті населення західноукраїнських областей і внести ще більшу плутанину в питання взаємин православних і греко-католиків<sup>167</sup>.

По-своєму зреагувала на радянську політику, спрямовану проти греко-католицької церкви, ОУН. В її інструкції «Надрайонним провідникам до виконання» від 12 листопада 1945 року зазначалося: «Бойкотувати всіх священників, що перейшли на православ'я чи підписали заяву про входження до ініціативної групи Костельника. Батюшок, що приїхали зі Сходу, із села виганяти. Якщо більшовики замикають церкви, хай народ силою розмикає і молиться. Викрити перед населенням священників, що перейшли до ініціативної групи. Якщо вони конспіруються – вислати стрільців, переодягнених в енкаведистський однострій, щоб ті підмовляли цього священника до переходу в православ'я. Тоді він буде оправдуватись і покаже документ переходу. Потім спокійно стрільці відходять, а через кілька днів на зібранні населення його розконспірують»<sup>168</sup>. Бійці УПА не вдовольнялися самою лишень інструкцією, використовуючи різні методи для захисту греко-католицизму.

8–10 березня 1946 року відбувся Собор греко-католиків у Львові. На ньому були присутні 216 делегатів-священників і 19 делегатів-мирян (із запрошених 225 делегатів-священників і 22 делегатів-мирян) із трьох єпархій – Львівської, Самбірсько-Дрогобицької і Станіславської<sup>169</sup>. У постанові Собору зазначалося: «...відкинути постанови Берестейського собору з 1596 року, зліквідувати унію, відірватись від Ватикану і повернутись до нашої батьківської святої православної віри і Руської Православної Церкви»<sup>170</sup>. Отже, офіційне існування греко-католицької церкви в Україні було заперечене як владою, так і частиною місцевого духовенства.

У Закарпатті влада діяла подібим чином. Декретом Закарпатської Народної Ради від 24 березня 1945 року було спрощено перехід греко-католицьких парафій у православ'я, що дало поштовх для відбирання храмів у греко-католиків. У книзі Ю. Коссея зазначається: «Робилося це все цинічно і брутално. Сільські ради скликали збори, на яких один-другий із залу викрикував про перехід на православ'я. Голос таких агітаторів приймався як воля народу»<sup>171</sup>.

У Закарпатті влада теж намагалася створити ініціативну групу, яка ініціювала б навернення у православ'я. Однак єпископ Теодор Ромжа перешкодив цим планам. Тоді радянська влада вирішила ліквідувати його. Вважаємо за необхідне детальніше спинитися на цій брутальній акції. У листі до секретаря ЦК КП(б)У за підписом православних єпископів Станіславського Антонія, Дрогобицького Михаїла, Мукачівського Нестора (січень 1948 року) зазначалося, що восени 1947 року обласний орган МДБ Закарпатської області спланував напад на греко-католицького єпископа Теодора Ромжу. Після побоїв єпископ залишився живий, тому співробітники цього органу подали таку версію: «Повідомили міську лікарню про випадок, що мовляв, автомашина наїхала на повозку, де їхав єпископ і 6 чоловік духовництва». Коли в лікарні єпископові стало легше, органи МДБ, побоюючись компрометації, наказали отруїти єпископа. Це зробила медсестра зі східного регіону. Місцевих медиків до хворого не допустили. Православні єпископи повідомляли, що ця подія обурила все населення, зокрема й православне, і нашкодила православ'ю<sup>172</sup>. Такі випадки, звісно, не сприяли виявам лояльності місцевого населення щодо православ'я, а радше залякували людей.

Жорстка позиція радянської влади щодо греко-католицького духовенства у Закарпатті зовсім не означала, що остання не готова була співпрацювати з радянською владою. Єпископ Т. Ромжа після звільнення Закарпаття радянськими військами відвідав Народну Раду, де заявив про лояльність греко-католицької церкви до влади і закликав священнослужителів до участі в суспільному житті<sup>173</sup>. Проте влада потребувала не лояльності греко-католиків, підпорядкованих зарубіжному, антирадянськи налаштованому центрові, а їх переходу у православ'я.

Після вбивства Ромжі у квітні 1948 року греко-католицькі священники та голови церковних рад були викликані до Ужгорода уповноваженим РСРК у Закарпатській області Распутьком. Їх зобов'язали приєднатися до РПЦ, позаяк їхні громади не реєструватимуться. Після того, як усі священники відмовилися, на початку 1949 року розгорнулися масові відкриті репресії<sup>174</sup>. Багато священників, не встоявши перед тиском і залякуваннями, приєднувалися до РПЦ. Деякі з них пізніше повернулися до лона вже катокмбної греко-католицької церкви.

З-поміж заходів радянської влади проти греко-католиків було і створення в уніатських парафіях православних «двадцятків», які потім клопоталися про передачу їм греко-католицьких храмів<sup>175</sup>. Практично греко-католицька церква у Закарпатті була «возз'єднана» з РПЦ у серпні 1949 року. Так була ліквідована Ужгородська унія 1646 року.

Протягом 1945–1951 років в Україні, за наведеними у праці Н. Сердюк даними, було заарештовано 556 греко-католицьких священнослужителів. За період 1948–1950 років було закрито 48 монастирів, у яких перебувало понад 1000 монахів<sup>176</sup>. Інші дослідники, зокрема І. Андрухів і П. Кам'янський, наводять інші, значно менші цифри<sup>177</sup>. Лише у Львівській області органи МДБ у 1950 році заарештували 35 священників<sup>178</sup>. Під тиском влади ті мусили підписувати возз'єднання із православ'ям.

Окремі автори розглядали ліквідацію УГКЦ як акцію русифікації західноукраїнських областей<sup>179</sup>. Зокрема П. Панченко зауважував, що у справі русифікації краю РПЦ відводилася «особлива, далеко не другорядна роль»<sup>180</sup>. Власне, й сама русифікація була не лише метою, а радше інструментом радянизації краю.

Проте ліквідація унії не означала, що влада позбулася греко-католицизму. Уповноважений Ради у справах РПЦ в УРСР Г. Корчовий у своїй доповідній записці (від 6 березня 1952 року) до завідувача відділу пропаганди та агітації ЦК КП(б)У Я. Пашка зазначав, що в західноукраїнських областях, особливо у Станіславській, є багато сіл, у яких віруючі не прийняли православних священників<sup>181</sup>. Таких населених пунктів на початку 1950-х налічувалося сотні.

Не відмовлялися від чернечого життя і ченці ліквідованих монастирів. Так у с. Ясень Рожнятівського району троє черниць ордену василіянок 1948 року відновили покинутий дім і оселилися там, ведучи чернече життя. Їм надавали матеріальну допомогу деякі місцеві жителі<sup>182</sup>. Пізніше греко-католицькі ченці стали вагомим фактором збереження греко-католицизму в Україні.

До того ж багато колишніх греко-католиків, що перейшли у православ'я, виявилися не готові розпрощатися зі своїми звичаями і традиціями. У посланні новопризначеного єпископа Мукачевського й Ужгородського Іларіона від 24 травня 1950 року до православних віруючих Закарпаття говорилося, що не всі греко-католики, які навернулися у лоно православної церкви, розпрощалися з нав'язаними Заходом звичками. Тому об'єднання із православ'ям для них виявилось неповним<sup>183</sup>. У викреслених рядках зазначалося: «Ще до цих пір колишні греко-католики продовжують звичаї та обряди Західної римо-католицької церкви. Звідси серед староправославних проявилась обережність в спілкуванні з возз'єднаними уніатами, що доходить у багатьох випадках до ворожнечі як з однієї, так і з іншої сторін»<sup>184</sup>. Кожна зі сторін сприймала іншу як еретичну, неправильну з погляду сповідання віровчення і виконання обрядових дій.

Чимало греко-католицьких священників, які «возз'єдналися» з РПЦ, не поспішали «оправославлювати» свою духовну практику. Їхні настрої

відображає, зокрема, заява благочинного Чинодіївського округу Дюрка на параді благочинних Мукачівсько-Ужгородської єпархії (жовтень 1950 року): «Викорінення латинських нововведень, які суперечать догматам і духу православної церкви, не є сьогодні головним... Народ звик до існуючих обрядів, і ми маємо бути задоволеними, що він до нас ходить, а не змінювати обряд і цим відштовхувати його від церкви». Інколи «возз'єднані» священники проявляли відкрито ворожі настрої щодо РПЦ. Так тимчасовий виконувач обов'язків благочинного Рахівського округу в Закарпатті заявив священнику Соколовичу: «Ти слухай, нас тільки двоє залишилося в Рахівському окрузі, і я думаю, що ти не такий, яким себе виявляєш. Ти підлабузнюєшся батюхам-кацапам, яким не місце в Закарпатті. У мене серце болить, що їх у недалекому майбутньому вбиватимуть як бліх, повір, що бажаю напитися їх крові»<sup>185</sup>.

Ліквідація греко-католицизму у всіх регіонах відбувалася неоднаково. Відповідальний редактор «Журнала Московской патриархии» Шишкін після поїздки Станіславською областю відзначив, що опрацювання церков там відбувається повільніше, ніж у Львівській області<sup>186</sup>. На Станіславщині (пізніше – Івано-Франківщині) греко-католицизм зберігав свої позиції найміцніше аж до початку перебудови.

Набагато суворішим, ніж у ситуації з РПЦ, було ставлення влади й до Римо-католицької церкви (РКЦ), центр якої розташований у Ватикані. Ватикан був налаштований проти радянської влади, тому керівництво СРСР сприймало РКЦ як вагому перешкоду для поширення радянської ідеології у свідомості широких мас. На 1 січня 1950 року на обліку перебувало 210 римо-католицьких громад і 66 ксьондзів<sup>187</sup>. Найбільше їх було в Закарпатській (62 парафії, 28 священників), Кам'янець-Подільській (29 парафій, 2 священники), Житомирській (28 парафій, 1 священник), Вінницькій (27 парафій, 1 священник), Чернівецькій (15 парафій, 2 священники), Дрогобицькій (14 парафій, 15 священників), Львівській (11 парафій, 6 священників), Тернопільській (8 парафій, 6 священників) областях<sup>188</sup>. Чиновники РСРК оцінювали приблизну кількість римо-католиків на 1948 рік у 90 тис. осіб<sup>189</sup>. Однак ця цифра відображала лише кількість тих, хто відвідував храми. А кількість віруючих, які вважали себе римо-католиками, була значно більшою.

У другій половині 1940-х – першій половині 1950-х років частину діючих костьолів на Поділлі було передано різним радянським установам. На відміну від 1930-х років закриття костьолів тепер мотивувалося різними технічними причинами – аварійним станом будівлі та неспроможністю громади її відремонтувати тощо<sup>190</sup>. Ось як описували закриття костьолу римо-католики із с. Красне Тиврівського району Вінницької області у своїй заяві (1954 рік) на ім'я голови Ради міністрів СРСР Г. Маленкова: «...Користуючись Сталінською

Конституцією УРСР, наші парафіяни почали ремонтувати костьол... Однак 2 березня 1946 р. ... закрили костьол; він був засипаний зерном, доки буря не зірвала жерстяний дах... Нам замість костьолю відвели для молитви дві кімнати з коридором у будинку священика»<sup>191</sup>.

Владу дуже турбувало традиційне для римо-католицизму існування гуртків та груп віруючих («ружанців», «терціаріїв»). Такі об'єднання обумовлювали особливу причетність і відповідальність віруючих за справи релігійної громади, слугували важливою підпорою духовенству (оформлення костьолю, підготовка дітей до першого причастя та помічників ксьондза, які допомагали йому під час богослужінь тощо). Але радянське релігійне законодавство не передбачало їх існування. У листі П. Вільхового, уповноваженого РСРК в УРСР від 16 березня 1949 року до уповноважених в областях республіки було поставлено завдання: вживати заходів для виявлення та ліквідації цих організацій, знімати з реєстрації священиків та виконавчі церковні органи та розпускати громади за порушення радянського законодавства<sup>192</sup>. Так осередкові «ружанців» у с. Слобідці-Красилівській (Хмельницької області) було категорично заборонено збиратися для групових молитов. Релігійні обряди дозволялося здійснювати віруючим лише в костьолі чи каплиці<sup>193</sup>. Такі заборони обмежували діяльність й інших римо-католицьких організацій. Унаслідок заборони функціонування різних поширених серед римо-католиків релігійних товариств, які були вагомою опорою римо-католицької церкви, їй було завдано великої шкоди.

У 1940-х роках влада планувала і створення автокефальної римо-католицької церкви в Україні, незалежної від Ватикану, щоб краще контролювати вітчизняних римо-католиків. В інформаційному звіті уповноваженого РСРК при РМ СРСР в УРСР за IV квартал 1947 року з-поміж важливих завдань було «визначення ксьондзів римо-католицької церкви в площині виявлення осіб для організації автокефальної римо-католицької церкви в Україні (з метою відриву її від Ватикану)...»<sup>194</sup>. Пізніше від цієї мети відмовилися.

Методи тиску влада застосовувала й до протестантських релігійних об'єднань, що існували на території УРСР. Перед війною вони перебували у підпіллі, а час окупації став періодом відновлення їхньої діяльності. Тим, які зайняли стосовно влади лояльну позицію (баптистам, частині п'ятидесятників та адвентистів тощо), було дозволено легально функціонувати, хоча чинилися спроби об'єднати деякі з них, що дозволило б краще контролювати та регулювати їхню діяльність. Також здійснювалися заходи щодо скорочення їхньої мережі, а релігійним об'єднанням, налаштованим проти радянської влади (частині п'ятидесятницьких громад, свідкам Єгови та іншим), не було надано права на реєстрацію, відтак і на легальне існування. Більш

виваженим було ставлення до реформатської церкви у Закарпатті, що об'єднувала угорців. Вона єдина із протестантських громад уникла принизливої назви «секта».

Реформати-кальвіністи у Закарпатті на початку 1948 року мали 91 церкву, 76 пасторів та близько 40 тис. вірян<sup>195</sup>. У повоєнний період були спроби приєднати реформатську церкву до Союзу євангельських християн-баптистів (ЄХБ). З метою врегулювати це питання на Закарпаття був відправлений член Всесоюзної Ради ЄХБ І. Іванов. Керівний орган ЄХБ вважав, що співпраця із реформатами можлива за умови їх юридичної підпорядкованості ВР ЄХБ. Та реформатські священики не були одностайні: група на чолі з Ж. Шимоном виступала за об'єднання, група Барі Дьюла була проти. Успішному завершенню переговорів сприяла позиція А. Генчі, який переконав більшість пасторів підписати угоду з ВР ЄХБ про співпрацю. Переговорний процес певною мірою вийшов із під контроль апарату РСРК в УРСР. До того ж прибічниками об'єднання виступали «фанатики». Радянський режим відмовився від об'єднання реформатської церкви із Союзом ЄХБ. Уповноважений РСРК в УРСР П. Вільховий зазначав: «Процеси, що відбуваються у внутрішньому житті реформатської церкви, свідчать про те, що цю церкву необхідно тримати, так би мовити, під “скляним ковпаком”, а не ховати за ширму євангельських християн-баптистів»<sup>196</sup>. На нашу думку, об'єднання реформатів з євангельськими християнами-баптистами не відбулося й тому, що перші були переважно етнічними угорцями, які проживали компактними групами на Закарпатті.

Окремим іншим легальним протестантським об'єднанням судилося пройти процедуру уніфікації та централізації, яка завершилася їх злиттям. 1944 року об'єдналися баптисти й євангелісти СРСР (було утворено Союз євангельських християн-баптистів<sup>197</sup>), а в серпні 1945 року до них долучилися християни віри євангельської (п'ятидесятники), хоча не всі їхні громади об'єдналися із баптистами та євангелістами<sup>198</sup>. Очолила об'єднання Всесоюзна рада євангельських християн-баптистів (ВР ЄХБ), яка мала бути лояльною до радянської влади.

1947 року на основі Серпневої угоди з ЄХБ також об'єдналися євангельські християни в дусі апостольським («єдинственники»). Роком раніше на конференції в Ужгороді до Союзу ЄХБ приєдналися 25 громад і груп вільних християн (дарбистів). Пізніше до Союзу ЄХБ влилося близько 70 громад «Союзу церков Христових», що перебували на території Західної України та Західної Білорусії<sup>199</sup>, а 1963 року – братські меноніти<sup>200</sup>. Таке об'єднання (інколи різних за своїм віровченням конфесій) дозволяло, на думку владних органів, краще контролювати ці релігійні організації.



Слід відзначити, що ці процеси були здійснені під тиском радянської влади. П'ятидесятницький пастор В. Франчук вказує, що за об'єднанням євангельських християн і баптистів стояв «жорсткий тиск Ради у справах релігій (неправильно названо орган. – Б. П.), як на одну, так і на іншу сторону, тому що ні ті, ні інші не відчували надто великого бажання до таких об'єднань, адже віронавчальна база не була однаковою»<sup>201</sup>. Рада у справах релігійних культів при РМ СРСР відмовила у затвердженні відновленого 1942 року Союзу християн віри євангельської<sup>202</sup>, не залишаючи п'ятидесятникам можливості для легального функціонування їхніх громад поза Союзом євангельських християн-баптистів.

Входження до складу Союзу ЄХБ п'ятидесятників, які тривалий час конкурували з баптистами та євангелістами, не сприяло загальній єдності. У Серпневій згоді 1945 року («Згода про об'єднання ХВС і ЄХБ в один союз»), яка мала регулювати процес об'єднання, було записано, що незнайома мова без тлумачення є безплідним даром, тому від спілкування незнайомими мовами варто утримуватися під час громадських зібрань. Пересічні п'ятидесятники сприйняли це болюче, тому прийняті до громад ЄХБ, вони часто створювали конфліктні ситуації<sup>203</sup>. Це злиття різних течій виявилось нежиттєздатним і могло функціонувати лише у радянській дійсності. Наприкінці 1980-х років, коли почали розвиватися сильні децентралізаційні течії, п'ятидесятники масово виходили із цього штучно утвореного Союзу, хоча такі випадки були характерні й для досліджуваного періоду.

Загалом на кінець 1946 року в УРСР було зареєстровано 1866 громад ЄХБ<sup>204</sup>, а на 1 січня 1950 року в УРСР функціонувала 1491 зареєстрована громада євангельських християн-баптистів, які нараховували 91 395 віруючих<sup>205</sup> (на початок 1948 року було 94 640<sup>206</sup>). Остання цифра із більш-менш невеликими змінами (близько 10%) в бік збільшення протрималася до другої половини 1980-х років.

У 334 громадах ЄХБ (11 941 особа), обстежених радянськими органами, віковий склад членів був такий: до 25 років – 944 осіб, від 25 до 40 – 1455, від 40 до 55 – 3386, старші за 55 років – 6156<sup>207</sup>. Як бачимо, старші становили більшість громади. Освітній рівень членів громад був такий: неписьменних налічувалося 4308 осіб, тих, що мали початкову освіту, – 7239, середню – 384, вищу – 10<sup>208</sup>. Тобто особи без освіти становили більш ніж третину членів громад, а ті, що мали початкову, – понад 60%. Такий низький освітній рівень давав можливість радянській пропаганді розвивати тезу, ніби релігійність великою мірою пов'язана з неписьменністю або малописьменністю, а великий відсоток людей похилого віку серед віруючих дозволяв стверджувати, що релігійність буде швидко подолана.

Втручання влади у релігійну сферу призвело до першого серйозного розколу в лавах ЄХБ у повоєнний період. У середині 1940-х на Донбасі виникає рух «совершенців», або чистих баптистів. Вони виступали проти об'єднання баптистів з євангельськими християнами і п'ятидесятниками, вважаючи за необхідне, щоб віруючих з інших конфесій приймали лише після їхнього покаяння і покладання рук. Також вони обстоювали необхідність проповідницької діяльності всіх членів громади, не визнавали військової служби та державної реєстрації і дотримувалися думки, що наявний порядок хрещення не відповідає канонам їхньої течії<sup>209</sup>.

Серед інших протестантських конфесій були також п'ятидесятницькі, яких ми згадували у зв'язку зі створенням Союзу ЄХБ. В УРСР діяли такі напрямки п'ятидесятників: християни євангельської віри (ХЄВ), яких ще називали «воронаєвцями» (за псевдонімом засновника течії); християни віри євангельської (ХВЄ); євангельські християни у дусі апостольським (ЄХДА, інша назва – «смородинці» – походить від прізвища їхнього лідера); євангельські християни п'ятидесятники-сіоністи (ЄХПС); євангельські християни святі сіоністи (ЄХСС); суботствуючі п'ятидесятники (СП). Найупливовішими і найчисленнішими були ХЄВ і ХВЄ. Вплив інших напрямків був незначний.

1945 року радянські органи запропонували керівникам п'ятидесятників-«воронаєвців» влитися у Союз із ВР ЄХБ на основі Серпневої угоди. Проте до ВР ЄХБ увійшла лише частина громад. Багато з них перебували в Союзі до 1989 року. Чимало членів п'ятидесятницьких громад були незадоволені об'єднанням із баптистами та євангелістами у складі ВР ЄХБ. У кінці 1940-х і 50-х років і пізніше спостерігався їх відтік із легальних громад ЄХБ до нелегальних п'ятидесятницьких.

1948 року у Дніпродзержинську Дніпропетровської області відбувся нелегальний з'їзд п'ятидесятників. На ньому було ухвалене рішення порушити клопотання перед радянським урядом про відновлення Союзу п'ятидесятників. Учасники цього з'їзду були заарештовані й засуджені<sup>210</sup>. Влада в такий спосіб демонструвала, що на ідеї створення союзу п'ятидесятників поставлено крапку.

За офіційними даними, як зазначає дослідник п'ятидесятництва Т. Грушова, лише 1945 року до громад ЄХБ приєдналося 15 тис. п'ятидесятників<sup>211</sup>. Протягом 1946 – 1949 років, за інформацією ВР ЄХБ, – 18 078 осіб (366 громад). Проте дані РСРК і ВР ЄХБ суперечливі. На 1 січня 1947 року кількість груп п'ятидесятників, що влилися до ЄХБ, за даними ВР ЄХБ, – 300, а за даними уповноваженого РСРК – лише 191<sup>212</sup>. Таке розходження у цифрах засвідчує, що в документах цих органів фігурувала не завжди вірна інформація.

За офіційними даними, мережа нелегальних п'ятидесятницьких громад 1950 року нараховувала 151 громаду (4886 осіб)<sup>213</sup>. Але варто зауважити, що вказана кількість неповна, адже приналежні до цих груп віруючі конспірувалися і не повідомляли жодної інформації про себе<sup>214</sup>. Тому цифри, що їх подавали різні органи, дуже різнилися. За даними ВР ЄХБ на 1951 рік, поза Союзом ЄХБ діяло 222 п'ятидесятницькі громади (7244 особи)<sup>215</sup>. Ця інформація, на нашу думку, точніше відображає реальне становище.

З-поміж легальних протестантських об'єднань, що діяли в УРСР у цей період, були також адвентисти сьомого дня (АСД). 1946 року течія АСД нараховувала в Україні 13 257 осіб, які входили до більш ніж 300 громад. Загальна кількість різних категорій їх священнослужителів до кінця 1946 року складала 75 осіб.<sup>216</sup> Об'єднання АСД у СРСР зазнавало сильнішого тиску з боку влади, ніж ЄХБ, і було більш замкненим<sup>217</sup>. До 1979 року (з 1911) течія АСД у СРСР була відірвана від усесвітнього керівництва адвентистів сьомого дня – Генеральної конференції.

В Україні діяли також нелегальні громади адвентистів-реформістів. Вони існували в різних регіонах. Лише у Закарпатті їх нараховувалося близько десятка<sup>218</sup>.

До течій пізнього протестантизму в УРСР у досліджуваній період належать свідки Єгови. Їхні нелегальні групи на кінець 1940-х – початок 1950-х років були розкидані по всій Україні, проте найбільші згуртувалися в західноукраїнських областях та Ізмаїльській області<sup>219</sup>. Внаслідок глибокої конспірації та фігурування під іншими назвами точну кількість цих віруючих на кінець 1940-х років встановити важко. Зокрема у Закарпатті свідки Єгови приховувалися під назвою «вільних християн» (рутерфордівців)<sup>220</sup>. За даними у книзі К. Бережка, до 1951 року, коли відбулося масове виселення свідків Єгови до Сибіру, їх в Україні нараховувалося близько 15 тис.<sup>221</sup> Лише у Волинській області до 1 січня 1951 року було «викрито» 23 групи свідків Єгови (743 особи)<sup>222</sup>. Ретельна законспірованість цих організацій зводила майже нанівець дії радянського контролю, тому радянський режим вважав їх небезпечними.

Близькими до свідків Єгови були групи руселітів (русселітів), які діяли на Закарпатті, Волині, Рівненщині. Спочатку вони називалися згуртованими дослідників Біблії, потім згуртованими вільних дослідників Біблії<sup>223</sup>. Зокрема на Львівщині на 1 листопада 1939 року діяли 3 таких групи (близько 100 осіб)<sup>224</sup>. У роки радянської влади вони не мали чіткої організаційної структури. Цікаво, що за часів керівництва організацією Ч. Рассела, який був прихильником демократизму, всі організаційні ланки мали певну автономію, а за Дж. Рутерфорда (коли відбувся розкол у лавах організації, і руселіти вийшли з неї. – Б. П.) виникла суворо контрольована, керована згори донизу теократична

організація<sup>225</sup>. Ця традиція продовжувалася й за інших президентів об'єднання свідків Єгови.

Для обмеження діяльності протестантських організацій закритого типу здійснювалися різні заходи. Місцева влада вдавалася до закриття, а інколи навіть до знищення їхніх молитовних будинків. Наприклад, у с. Пожарки Рожищенського району Волинської області у ніч із 12 на 13 березня 1952 року було спалено діючий молитовний будинок адвентистів сьомого дня. Хоча ці факти свідчили, що до справи були причетні представники місцевої влади, однак зловмисників підпалення так і «не знайшли»<sup>226</sup>. Пізніше, наприкінці 1950-х – у першій половині 1960-х років акти підпалів церков і молитовних будинків стали ледь не звичаєм для місцевих чиновників.

Пресвітерів багатьох громад у західноукраїнських областях, на відміну від православних священиків, примушували виконувати трудові повинності на користь держави. За їх невиконання вони засуджувалися до багаторічних примусових робіт<sup>227</sup>. Зауважимо, що такі заходи не вживалися щодо православного духовенства.

У боротьбі з нелегальними релігійними об'єднаннями влада вдавалася до депортації їх членів. Протягом 1944–1953 років із регіону Західного Білоруського й Українського Полісся углиб СРСР було вислано 10 тис. баптистів і п'ятидесятників із родинами<sup>228</sup>.

Найбільше від таких депортацій постраждали свідки Єгови: 1951 року відбулася їх примусова депортація до Сибіру – операція «Північ»<sup>229</sup>. У доповідній МДБ СРСР до Й. Сталіна зазначалося: «З метою покласти край подальшій антирадянській діяльності єговістського підпілля, МДБ СРСР вважає необхідним, поряд з арештом керівних учасників єговістської секти вислати за межі України та ін. республік виявлених єговістів до Іркутської та Томської області. Всього виселенню підлягало 8576 осіб (3048 сімей)». Передбачалося довічне виселення віруючих, а їхнє майно мало конфіскуватися<sup>230</sup>. Дозволяли брати лише 30 кг на особу<sup>231</sup>. Лише із Західної України до Сибіру вивезли понад 2 тис. сімей свідків Єгови<sup>232</sup>. Цього можна було уникнути, лише повністю відрікшись від віри, на що погодилися одиниці<sup>233</sup>. Отже, приналежність до окремих релігійних груп на той час загрожувала депортацією, позбавленням майна і багатьох громадянських прав.

Більшість заарештованих свідків Єгови протягом 1947–1953 років були засуджені на 25 років виправно-трудова таборів із позбавленням прав на 5 років і конфіскацією майна<sup>234</sup>. Належність до цієї релігійної течії була достатньою підставою для ув'язнення. У документах окремих заарештованих причиною ув'язнення вказувалося лише «член секти “Свідки Єгови”»<sup>235</sup>. Віруючим цієї конфесії в роки пізнього сталінізму судилося зазнати найтяжчих випробувань.

Серед протестантських об'єднань, які зникли з релігійної карти України в повоєнний період, були лютерани. У 1948 році функціонували 3 молитовних будинки, що належали їм<sup>236</sup>. На лютеран чекала та сама доля, що й на представників низки інших протестантських церков.

Після війни утисків зазнавали й інші конфесії. На 1948 рік в УРСР діяло 76 іудейських громад. Найбільше їх було в Чернівецькій (12) та Закарпатській (1 зареєстрована, 19 незареєстрованих) областях<sup>237</sup>. Крім зареєстрованих громад, діяли дрібні групи віруючих – міньяни, які збиралися у приватних будинках. На найбільших міньянах було присутньо близько 30–60 осіб<sup>238</sup>. Характеризуючи становище іудеїв у цей період, О. Вишиванюк зазначає: «Лібералізація сталінської церковно-релігійної політики наприкінці війни і у перші повоєнні роки не стосувалася юдейського культу. Для режиму юдейська релігія була однією з головних ознак єврейської національної ідентичності... Нищення єврейської національно-релігійної ідентичності проходило в руслі етноконфесійних процесів, які відбувалися у той час у СРСР, і було спрямоване на викорінення усього, що стояло на перешкоді всезагальної уніфікації»<sup>239</sup>.

Інколи чиновники у поводженні з іудеями вдавалися навіть до дріб'язкових перешкод, аби продемонструвати свою владу. На початку 1950-х років в окремих населених пунктах (зокрема у Кременчуці) іудеям не дозволяли випікати вдома мацу для власних потреб. Щоб змінити ситуацію, потрібне було втручання уповноваженого РСРК при РМ СРСР в УРСР П. Вільхового<sup>240</sup>. Практикувалися й інші заходи для реалізації намірів щодо приниження релігійних почуттів віруючих.

До релігійної мережу в УРСР входили і дрібні релігійні об'єднання, чисельність яких на досліджуваній період часто не перевищувала кількох сотень осіб. Із них легально діяли лише молокани. 1949 року було зареєстровано 8 молоканських громад: 5 – у Запорізькій області, 2 – в Ізмаїльській і 1 – у Сталінській. Однак уже 1950 року їх було лише 6: громади в Ізмаїльській області перестали фігурувати серед зареєстрованих<sup>241</sup>.

Апокаліпсисти проживали у Вінницькій, Житомирській і Київській областях<sup>242</sup>. Діяли в УРСР також групи іоанітів<sup>243</sup>, підгорнівців<sup>244</sup>, інокентіївців<sup>245</sup>, вільних християн (які не приєдналися до ЄХБ, Закарпаття)<sup>246</sup>, єговістів-ільїнців<sup>247</sup>, мальованців<sup>248</sup>, дівственників<sup>249</sup>, христовірів (хлистів)<sup>250</sup>, богомолів, карпівців, духоборів, постників, дациків (переважно Волинська область)<sup>251</sup>, осташів (рух у православ'ї, Чернівецька область)<sup>252</sup>, скопців<sup>253</sup> та інших. Через їхню нечисленність і велику ймовірність зникнення влада не реагувала різко на їхню діяльність. Репресій зазнавали здебільшого ті, в діяльності яких проявлялися виразні антирадянські (іоаніти) чи антисоціальні

(інокентіївці) настрої. Зокрема така доля спіткала 1951 року мальованців із с. Черногородки, с. Неграші й с. Жорнівки Київської області<sup>254</sup>.

Отже, аналіз проблеми дозволяє констатувати, що під час період війни радянське керівництво радикально змінило свою політику щодо Церкви. Така лібералізація була зумовлена зовнішніми та внутрішніми обставинами. Можна говорити, що це був черговий тактичний крок влади. До релігійних течій, які опинилися у найбільш сприятливій ситуації після війни, належить насамперед Руська православна церква. Державне керівництво на чолі зі Сталіним, послабивши тиск на РПЦ, використовувало її у своїх цілях – для посилення впливу в інших країнах, формування громадської думки в СРСР. «Право на існування» також отримали РКЦ, реформатська церква (у Закарпатті), більшість баптистських і адвентистських громад, частина п'ятидесятницьких (які ввійшли до Союзу ЄХБ) та інші. Влада чинила неодноразові спроби об'єднати окремі конфесії, аби полегшити нагляд за ними. Проте «примиренство» з її боку не стосувалося тих релігійних течій, які перебували в опозиції до радянської держави та її законів, – свідків Єгови, частини п'ятидесятницьких громад, що відмовилися від союзу з ЄХБ, прибічників ПЦ, істинно-православних християн та інших. Щодо цих релігійних течій проводилася жорстка політика, спрямована на їх знищення з релігійної карти. Греко-католицькій церкві судилося стати формально ліквідованою (такою, віряни і частина духовенства якої «добровільно возз'єдналися» із РПЦ), хоча частина її парафіян залишалися вірними своїм релігійним переконанням.

## § 2. Релігійна політика і внутрішньоконфесійне життя у середині 1950-х – першій половині 1960-х років

Певна лібералізація релігійного життя в СРСР у повоєнний період не була тривалою в часі. Зі зміною найвищого керівництва посилилась атеїстична пропаганда. Влітку 1954 року в компартійних друкованих органах (газеті «Правда», журналах «Коммунист», «Партийная жизнь») з'явилися статті, у яких наголошувалося на необхідності активізувати атеїстичну пропаганду, покращити її зміст і надати їй широкого характеру. Про зміст цих публікацій говорять їх назви. Скажімо, передова стаття газети «Правда» за 24 липня 1954 року називалася «Ширше розгорнути науково-атеїстичну пропаганду». В ній зазначалося, що «необхідно рішуче підвищити відповідальність партійних організацій за стан атеїстичної пропаганди»<sup>255</sup>. Публікації такого характеру містилися і в інших виданнях.

7 липня 1954 року було прийнято постанову ЦК КПРС «Про великі недоліки в науково-атеїстичній пропаганді і заходи для її поліпшення». У документі підкреслювалося: «ЦК КПРС відзначає, що багато партійних організацій незадовільно здійснюють керівництво науково-атеїстичною пропагандою серед населення, в результаті чого ця важлива ділянка ідеологічної роботи занедбана. В той же час Церква і різні релігійні секти значно пожвавили свою діяльність, зміцнили свої кадри і гнучко пристосовуючись до сучасних умов, посилено поширюють релігійну ідеологію...»<sup>256</sup>. У постанові критикувалася недостатня діяльність у сфері науково-атеїстичної пропаганди ЦК компартій союзних республік, крайкомів і обкомів КПРС, Міністерства культури СРСР, Всесоюзного товариства для поширення політичних і наукових знань<sup>257</sup>. Постанова наголошувала на недостатності популярної атеїстичної літератури, на тому, що її зміст не має «бойового, наступального характеру»<sup>258</sup>. Вона зобов'язувала партійні та державні органи розгорнути активну науково-атеїстичну пропаганду<sup>259</sup>. Цей документ різко контрастував із попередньою повоєнною політикою в релігійній сфері.

Після публікації постанови місцеві органи влади взялися рішуче втілювати її в життя. При цьому часто замість проведення «ідейної боротьби з релігією» в низці газет у виступах лекторів та доповідачів допускалися образливі випадки проти духовенства та віруючих. Траплялися непоодинокі випадки, коли на сторінках преси і в усних виступах пропагандистів деяких служителів релігійних культів і віруючих зображували людьми, що не заслуговують політичної довіри.

Антирелігійна кампанія 1954 року послужила значному зростанню жорсткого адміністрування. Місцева влада почала тиск на священників, намагаючись скоротити їх кількість. Наведемо для прикладу кілька

випадків у Полтавській області. 14 вересня 1954 року в с. Кротівщина Великобагачанського району голова райвиконкому та голова сільради в присутності голови колгоспу та директора школи заявили священику: «Нам церква і священики не потрібні, а тому забирайся по-доброму, по-товариськи, а то ми тебе виженемо по-іншому»<sup>260</sup>. 27 вересня голова Сенчанського райвиконкому викликала священика перевалівського молитовного будинку, забрала реєстраційну довідку й інші документи, повідомивши: «Я вам забороняю проводити богослужіння в молитовних будинках і здійснювати треби вдома у віруючих, тому що в с. Перевалівка церкви немає і не було, і ти звідси їдь, а то я тебе посаджу у в'язницю». Виконувач обов'язків секретаря Великобагачанського райкому КПУ М. Прященко заявив направленому до району священикові: «Ви нам непотрібні і можете їхати туди, звідкіля прибули». А іншому священикові, призначеному у молитовний будинок с. Кротівщина за сумісництвом, сказав (попередньо проконсультувавшись із головою райвиконкому), що «у зв'язку з зайнятістю ми не можемо за вами простежити, а тому і не зареєструємо вас у цьому приході»<sup>261</sup>. У селищі Городище (райцентр) Черкаської області членів зареєстрованої громади ЄХБ викликали представники місцевої влади і попередили: «Якщо будете в подальшому відвідувати богослужбові зібрання ЄХБ, то ми вас виженемо з роботи». Щоб налякати віруючих, наказали звільнити з роботи одну працівницю. Після такого тиску частина віруючих перестала відвідувати богослужіння в молитовному будинку і вирішила йти в підпілля, хтось збирався виїздити з селища, інші готувалися до гонінь<sup>262</sup>. Такі випадки були типовими в перші кілька місяців після виходу постанови.

Ця антирелігійна діяльність відрізнялася від попередньої повоєнної і викликала гостре невдоволення не лише духовенства та віруючого активу, а й широких мас населення. Тому керівництво КПРС намагалося перекласти відповідальність на нижчі компартійні та державні органи. У постанові ЦК КПРС від 10 листопада 1954 року «Про помилки у проведенні науково-атеїстичної пропаганди серед населення» за підписом М. Хрущова помилки антирелігійної пропаганди кваліфікувалися як такі, що суперечать програмі й політиці КПРС щодо релігії та віруючих і є «порушенням неодноразових вказівок партії про недопустимість зневажання почуттів віруючих». Постанова зобов'язувала партійні органи «рішуче усунути помилки в атеїстичній пропаганді і надалі ні в якому разі не дозволяти будь-якого зневаження почуттів віруючих і церковнослужителів, а також адміністративного втручання у діяльність церкви»<sup>263</sup>. Партійне керівництво вирішило, що наразі час для проведення активної антирелігійної діяльності ще не настав. Воно повернеться до цього питання через кілька років.



Варто зазначити, що ця постанова аж ніяк не була спрямована на послаблення атеїстичної роботи, вона лише корегувала методи її здійснення. Про це, зокрема, свідчать і подальші публікації в друкованих органах. Приміром, у редакційній статті газети «Правда» «Проти релігійних пересудів: Про науково-атеїстичну пропаганду» відзначалося, що окремі працівники неправильно зрозуміли постанову ЦК КПРС від 10 листопада 1954 року «Про помилки у проведенні науково-атеїстичної пропаганди серед населення», де розкривалися факти жорсткого адміністрування й образи почуттів віруючих. ЦК КПРС, засудивши неприпустимі прийоми у проведенні атеїстичної пропаганди, водночас висунув вимогу й надалі посилювати боротьбу проти релігійної ідеології, виховувати населення в дусі войовничого матеріалізму. У статті також зазначалося, що в окремих випадках пасивність у боротьбі з релігійними пережитками є «результатом помилкового розуміння одного із принципів радянської демократії свободи совісті»<sup>264</sup>.

Російський дослідник М. Шкаровський пов'язує тимчасовий відступ від активних антирелігійних дій із тим, що їх не вітала частина членів Президії ЦК – Г. Маленков, В. Молотов, К. Ворошилов, які брали участь в інтеграції Церкви у структуру державної системи в середині 1940-х років. Вони стверджували, що ця антирелігійна війна призведе до небажаних наслідків як усередині країни, так і за кордоном. У цей час в СРСР приймали Антіохійського Патріарха, з яким обговорювалися питання притягнення на бік РПЦ інших православних ієрархів. Патріарх заявив, що перебирання міри у поводженні із Церквою ускладнюють роботу зі зближення церков і народів<sup>265</sup>. Тому активні антирелігійні дії тимчасово було зупинено.

Період 1955–1957 років (після 1947-го) став сприятливим для РПЦ. Уперше за останні 5 років кількість священнослужителів у СРСР не зменшилася, а збільшилася з 11 912 до 11 993<sup>266</sup>. Протягом 1948–1957 років у СРСР було висвячено 3657 осіб на духовний сан. Проте за десять років після війни духовні академії та семінарії закінчило не більше 1 тис. осіб (6–7% від загальної кількості священнослужителів у СРСР). Однак слід зауважити, що в 1950-х роках спостерігалася тенденція до збільшення кількості студентів духовних навчальних закладів. Так 1955 року студентами академій та семінарій стали 342 особи, а 1956-го – 384. Відбувалося також зростання чисельності духовенства: 1956 року нараховувалося 6030 зареєстрованих священників і дияконів, а 1957 – 6072<sup>267</sup>. Попри невелике збільшення випускників духовних навчальних закладів, їх усе одно було недостатньо для задоволення потреби у кваліфікованих священнослужителях.

Певне пожвавлення у цей період спостерігалось у сфері видання релігійної літератури. 1956 року практично вперше за всю радянську

історію влада дозволила РПЦ надрукувати Біблію, Євангеліє – вони вийшли загальним накладом 50 тис. примірників<sup>268</sup>. Для Церкви цього було замало, однак гострий дефіцит релігійної літератури трохи зменшився.

За перебування М. Хрущова на чолі СРСР РПЦ залишалася активним знярядям для поширення радянського впливу під гаслом «боротьби за мир». Ієрархи РПЦ неодноразово зверталися до віруючих, до керівників інших Церков із пропозиціями захисту миру, протестували проти атомної зброї тощо<sup>269</sup>. Такі акції здійснювали й керівники інших конфесій, лояльних до радянської влади.

26 березня 1956 року відбулася бесіда голови Ради міністрів СРСР М. Булганіна з Патріархом Алексієм, де були присутні митрополит Коломенський і Крутицький Миколай (Ярушевич), який завідував питаннями зовнішньоцерковних стосунків Московської патріархії, і голова Ради у справах РПЦ при Раді міністрів СРСР Г. Карпов. Ішлося про активізацію зовнішніх церковних стосунків, зміцнення зусиль Московського патріархату з об'єднання православних церков для відсічі «холодній війні». РПЦ мала виступати єднальною й організаційною ланкою для інших православних церков<sup>270</sup>.

Чимала роль РПЦ відводилася й у вирішенні питань нормалізації взаємин з Югославією. Після зустрічі з М. Булганіним Патріарх РПЦ працював над підготовкою візиту до Москви Патріарха Сербської православної церкви Вікентія. Останнього під час його візиту 19 жовтня 1956 року спеціально прийняв М. Булганін<sup>271</sup>. В такий спосіб державне керівництво активно використовувало Церкву для своїх цілей.

Вагомий внесок у розширення контактів з іншими церквами належав митрополиту Миколаю (Ярушевичу). У цій справі аж до початку антирелігійної кампанії кінця 1950-х – першої половини 1960-х років, коли він почав критикувати деякі кроки М. Хрущова, його спроби не зазнавали жодних перешкод, навпаки – керівництво РПЦ сприяло їм.

Під час зустрічей із різними іноземними посадовими особами, церковними діячами радянські керівники часто намагалися виказати своє добре розуміння ролі релігії та Церкви. Приміром, у липні 1955 року А. Мікоян, вітаючись із Патріархом Александрійським на прийомі в Єгипетському посольстві у Москві, зазначав, що він «теж добрий християнин»<sup>272</sup>. А М. Хрущов активно листувався із Папою Римським Іоаном XXIII<sup>273</sup>. Така тактика мала явно фарисейський характер.

Постанова ЦК КПРС від 10 листопада 1954 року була певним ідеологічним підґрунтям для позиції компартійної влади щодо релігії та Церкви лише кілька років. Уже з 1957 року спостерігається активізація подальших кроків у боротьбі з релігією. Доповідна записка відділу пропаганди й агітації ЦК КПУ від 3 серпня 1957 року, підготовлена за результатами липневої перевірки, вказувала, що партійні застереження

щодо адміністративного втручання у релігійну сферу були хибно сприйняті і призвели до посилення позицій і впливу Церкви. Записка спрямовувала компартійні органи на вивчення ситуації<sup>274</sup>. Радянське керівництво готувалося до подальшого наступу на Церкву.

«Ліберальному» ставленню влади до Церкви й релігії поклала край постанова ЦК КПРС «Про доповідну записку відділу пропаганди й агітації ЦК КПРС по союзних республіках “Про недоліки науково-атеїстичної пропаганди”» від 4 жовтня 1958 року. У документі наголошувалося, що релігія є одним з найбільших пережитків класових формацій у свідомості людей, а звільнення від її впливу ставало найвідповідальнішим завданням партійної ідеологічної роботи. Постанова різко критикувала діяльність державних органів, які контролювали Церкву, їм навіть закидалося потурання духовенству<sup>275</sup>. Так влада вирішила перейти до активного наступу на Церкву, щоб назавжди покінчити з релігійними «пережитками».

Дослідники по-різному визначають причини початку антирелігійної кампанії в період перебування М. Хрущова на чолі СРСР. Деякі зарубіжні автори, зокрема М. Бурдо, пов'язували антирелігійну кампанію 1959–1964 років із тим, що церковне керівництво і його радники мали стати беззастережними інструментами для виконання усних вказівок чиновників Ради у справах РПЦ<sup>276</sup>. На нашу думку, причин було кілька, й одна з них суб'єктивна – різко негативне ставлення до релігії самого М. Хрущова, який полюбляв переносити свої особисті уподобання у державну сферу.

За хрущовської доби було значно ослаблено матеріальну базу релігійних організацій. Постанова РМ СРСР «Про свічковий податок» від 16 жовтня 1958 року завдала серйозного удару по одному з основних церковних прибутків – виробництву та продажу свічок. Було помітно підвищено податок на їх виробництво. Якщо раніше РПЦ сплачувала щороку понад 1 млн. крб., то 1959 року сума податку сягнула понад 70 млн. крб.<sup>277</sup>

Збільшилися також розміри оподаткування духовенства. Детально підраховувалася кількість проданих проскур, стрічок для носіння хрестиків (відповідно до їх продажу вираховували кількість хрещень), віночків (за кількістю їх продажу вираховували кількість обрядів вінчання) тощо. Розміри податків із духовенства переглядалися у бік збільшення: 1959 року – вдвічі, 1960 – втричі, 1961 – у чотири рази<sup>278</sup>. Ослаблення матеріальної бази релігійних організацій мало би призвести до їх занепаду взагалі.

У жовтні 1962 року духовенство перевели на тверді оклади, було запроваджено квитанційні книги, які враховували обрядовість<sup>279</sup>. Отже, влада вважала, що відсутність матеріальних стимулів за виконанні обряди стримуватиме духовенство від активної релігійної діяльності.

У цей період боротьби з релігією релігійним організаціям та представникам духовенства було заборонено збирати гроші у молитовних приміщеннях на потреби, що не стосувалися здійснення релігійного культу (зокрема на благодійні потреби, у фонд миру тощо, позаяк частина коштів залишалася в духовенства). Такі акції сприяли підняттю престижу Церкви, тому були не вигідні радянській владі.

Заборонялося також встановлення обов'язкових грошових сум і натуральних внесків для Церкви, збирання коштів із віруючих за списками тощо.

Прибутковим податком на рівні зі священнослужителями були обкладені й особи, що обслуговували богослужіння (органісти, регенти, хористи та інші), і викладачі духовних закладів (раніше вони платили податок як службовці та робітники державних підприємств). Нові порядки стосувалися також пенсійного забезпечення<sup>280</sup>.

Відбулися кадрові зміни і в самій верхівці РПЦ. Було усунуто митрополита Миколая від обов'язків керівника зовнішньоцерковними стосунками Московської патріархії. (Через його активну позицію він був відправлений на пенсію із посади митрополита Крутицького і Коломенського, а 13 грудня 1961 року помер у лікарні за непевних обставин<sup>281</sup>). Його усунення зовсім не означало, що радянська влада відмовилася від використання РПЦ як інструмента поширення своїх упливів за кордоном. 3 червня 1960 року посаду голови відділу зовнішніх церковних стосунків обійняв митрополит Никодим (Ротов). Протоієрей В. Боровой підсумовував висновки зарубіжних радянологів про його діяльність так: «Із приходом митрополита Никодима радикально змінилася концепція і проведення зовнішньої політики Патріархату... Він мав свою стратегію, і він виявився більш незалежним, ніж його попередник, партнером радянської влади. На противагу митрополиту Миколаю, який у закордонних поїздках намагався підтримати радянські зовнішньополітичні інтереси і тим сприяв подальшій ізоляції РПЦ від всього світу і світового християнства, митрополит Никодим прагнув установаження постійних зв'язків, контактів, взаємного обліку в обсязі, який був необхідний Церкві, аби вижити всередині радянського організму, а не поза ним – так, щоб Церква змогла відіграти активну роль у суспільстві тоді, коли держава усвідомить її необхідність». Митрополит Никодим вважав зовнішню діяльність не так ціною, яку доводиться платити, як бажаною для Церкви можливістю<sup>282</sup>. Він домігся, що у грудні 1961 року РПЦ стала членом Всесвітньої ради церков (ВРЦ)<sup>283</sup>, сприяв подальшій нормалізації взаємин із Римо-католицькою церквою. Слід відзначити, що ставлення до діяльності митрополита Никодима з боку єпископату не було однозначним. Дехто називав його «ворогом христової церкви»<sup>284</sup>,

«атеїстом»<sup>285</sup>, «першим і дуже небезпечним ворогом Христа й церкви»<sup>286</sup>. Проте його тісна співпраця із державними органами, на нашу думку, сприяла виживанню РПЦ за несприятливих для неї обставин.

Значно активізувала антирелігійну кампанію постанова ЦК КПРС «Про заходи з ліквідації порушень духовенством законодавства про культури» від 13 січня 1960 року<sup>287</sup> та відповідна постанова ЦК КПУ від 19 березня 1960 року.

XXII з'їзд КПРС, що відбувся 1961 року, теж не обійшов увагою релігійну сферу. Виступаючи на ньому двічі, Хрущов в обох випадках торкався питання боротьби з релігією. У звітній доповіді він зазначив: «Комуністичне виховання має на увазі звільнення свідомості від релігійних передсудів і забобонів, які все ще заважають окремим радянським людям повністю проявити свої творчі сили. Потрібна продумана і струнка система науково-атеїстичного виховання, яка охоплювала б усі верстви і групи населення, запобігала поширенню релігійних поглядів, особливо серед дітей і підлітків»<sup>288</sup>. У партійній програмі, ухваленій XXII з'їздом партії, вказувалося, що партія ставить собі за мету виховання всього населення в дусі наукового комунізму. А боротьба із «забобонами і передсудами» була складовою роботи з комуністичного виховання»<sup>289</sup>.

У цей час відбувається повернення до адміністративних методів боротьби з релігією. Влада вважала її такою, що перешкоджає побудові комунізму. Компартійний ідеолог М. Суслов в одній зі своїх статей, опублікованій у журналі «Коммунист» 1962 року, до негативних суспільних явищ (він їх називає пережитками капіталізму) поряд із пияцтвом, злодійством, хуліганством, дармоїдством, хабарництвом, бюрократією відносив і релігійні настрої. Він стверджував, що співіснування соціалістичної ідеології з такими явищами неможливе «без зради інтересів комунізму»<sup>290</sup>. А відтак із ними можна було не панькатися, хай і відверто порушуючи при цьому закони.

Окрему увагу комуністична влада приділяла атеїстичному вихованню молоді. У січні 1957 року ЦК ВЛКСМ ухвалив постанову «Про покращення науково-атеїстичної пропаганди серед молоді». Для покращення атеїстичної пропаганди комсомольським організаціям рекомендувалося масово залучати до її участі викладачів вузів, технікумів, шкіл, а також інженерів, агрономів, зоотехніків та інших спеціалістів. У постанові наголошувалося на необхідності включати до репертуару художньої самодіяльності антирелігійні художні твори, проводити практичні читання і обговорення науково-атеїстичної літератури, ширше використовувати задля атеїстичної пропаганди друк, лекції, наочні посібники, музеї, вечори читань і доповідей. Пропаганда атеїзму мала бути достатньо яскравою, аби зацікавити молодь»<sup>291</sup>.

Перешкоджаючи релігійним впливам на молодь, радянська влада хотіла виховати нове покоління, яке перебувало б під впливом однієї ідеології – комуністичної. Релігія була вагомою перешкодою на цьому шляху, адже передбачала існування іншої ідеології, у багатьох аспектах антагоністичної радянській.

Помітна роль в атеїстичній кампанії відводилася періодиці. В уже згадуваній постанові ЦК КПРС від 7 липня 1954 року «Про великі недоліки в науково-атеїстичній пропаганді і заходи для її поліпшення» Всесоюзному товариству для поширення політичних і наукових знань дозволялося видавати науково-популярний атеїстичний щомісячний журнал «Наука и религия»<sup>292</sup>. Постанова ЦК КПРС від 5 травня 1959 року конкретизувала завдання журналу: на його сторінках мали публікуватися популярні статті з природничо-наукової пропаганди, присвячені викриттю і критиці релігійної ідеології, з теорії й історії наукового атеїзму, рецензування й інформація про видану науково-атеїстичну літературу, порушуватися питання узагальнення методики і практики науково-атеїстичної пропаганди. Журнал мав бути розрахований на масового читача і лекторів, які здійснювали атеїстичну пропаганду<sup>293</sup>. Він почав виходити з вересня 1959 року. В Україні 1960 року вийшло перше число журналу «Людина і світ». У періодиці нерідко подавалася брехлива інформація про життя духовенства чи активу релігійних громад<sup>294</sup> із метою показати населенню шкідливість релігії.

Активна боротьба з релігією під гаслами відновлення ленінської соціалістичної законності вимагала й корекції нормативно-законодавчої бази. виправлення її зумовлювалося прийняттям постанови РМ СРСР від 16 березня 1961 року «Про посилення контролю за виконанням законодавства про культури» та відповідної постанови РМ УРСР від 29 квітня 1961 року. Відповідно до цих документів, реєстрація і зняття з реєстрації релігійних організацій, відкриття та закриття храмів і молитовних будинків мали здійснюватися за рішеннями виконкомів обласних рад депутатів і з погодженням з РС РПЦ та РСРК при РМ СРСР, а не за ухвалою центральних органів, як це було раніше<sup>295</sup>. Отже, процедура зняття з реєстрації релігійних громад та закриття храмів значно спрощувалася і прискорювалася. Водночас центральна влада перекладала на місцеві органи відповідальність за беззаконня, що чинилися за її директивами й викликали невдоволення віруючих.

Під тиском РС РПЦ Московська патріархія переглядала церковні положення і статuti. У березні 1960 року Рада у справах РПЦ подала проект церковно-парафіяльної реформи, за якою єпископи та парафіяльні священники позбавлялися багатьох своїх прав<sup>296</sup>. 18 липня 1961 року на Архиєрейському соборі РПЦ було запроваджено нове «Положення про управління Руською Православною церквою», за яким розмежувалися

обов'язки кліру і виконавчих органів. Священик відтепер керував лише духовним життям громади і звільнявся від участі у фінансовій та господарській діяльності, яку здійснювали виконавчі органи<sup>297</sup>.

Одним зі шляхів боротьби з релігією було масове закриття церков та молитовних будинків і зняття з реєстрації громад. Для цього застосовувалися різні засоби: «звернення трудящих» із проханням закрити храм, висока орендна плата та фінансові зобов'язання за користування культовим приміщенням, перепони із призначенням священиків та звинувачення їх у порушенні законодавства (що дозволяло зняти їх із реєстрації та звільнити зі штату), «самоліквідація» релігійних об'єднань унаслідок виходу із «двадцятки» її членів і відмови місцевої влади зареєструвати нові. При цьому вихід, як правило, був наслідком інтенсивної індивідуальної «обробки» людини або члена її родини<sup>298</sup>.

У період хрущовської доби було зупинено несанкціоноване зведення релігійних будівель (а дозвіл на їх будівництво не давався. – Б. П.), розширення та купівлю релігійними організаціями молитовних будівель та приміщень, несанкціоноване відкриття молитовних будинків, що було масовим явищем у повоєнні роки в багатьох регіонах СРСР. У релігійних організацій забирали будівлі, які оголошувалися історичними та архітектурними пам'ятками, та незаконно (згідно з радянським законодавством) куплену власність (молитовні будинки тощо).

Прикладом активного цькування віруючих та жорсткого «закручування гайок» на початку 1960-х років можуть слугувати витяги з документа від 7 серпня 1962 року «Пропозиції зі скорочення релігійних обрядів і впливу церковників на трудящих у м. Києві», підписаного уповноваженим РС РПЦ у Київській області й місті Києві Сухоніним: «Через райвиконкоми виявити всіх членів двадцятки, виконавчих органів і ревізійних комісій релігійних громад..., повідомити про них у профспілкові органи, в ради пенсіонерів і органи соціального забезпечення для проведення з ними розкладницької і виховної роботи і зі схиляння їх на відхід від активної церковної діяльності»<sup>299</sup>.

Наведемо конкретні випадки покарань за релігійну діяльність. У м. Гола Пристань Херсонської області було знято з реєстрації священика Городова за те, що він у своїй проповіді, виголошеній у Великий піст 1962 року, вимагав від віруючих виховувати дітей у любові до Бога і приводити їх до храму для сповіді й причастя. Позаяк майже 30 дітей висповідалось і причастилося, такі дії не залишилися поза увагою влади<sup>300</sup>. За ці та інші «порушення» (молебні за зцілення тощо) священика було покарано.

Із реєстрації знімалися не лише нечисленні громади, а й доволі сильні. Приміром, у доповідній записці митрополита Кіровоградського і Миколаївського про становище в Кіровоградській єпархії (серпень 1962

року) зазначалося: «Намічено зняття з реєстрації двох міських громад у Кіровограді – Преображенської церкви і в м. Олександрія – Успенської церкви. Обидві громади мають стотисячні оберти грошових засобів і дуже потужні у всіх відношеннях»<sup>301</sup>. Такі випадки траплялися і в інших містах УРСР.

Планувалося навіть закрити Володимирський собор у Києві. Для цього міська партійна влада міста хотіла використати ремонтно-реставраційні роботи, які мали затягнутися на два-три роки, щоб віруючі відвикли від служб у цьому храмі. Про це, зокрема, мовилося в листі секретаря Київського міськкому КПУ О. Ботвина до першого секретаря ЦК КПУ П. Шелеста від 9 липня 1965 року<sup>302</sup>. Пізніше партійне керівництво відмовилося від цієї акції, уникаючи великого громадського резонансу.

Окремі ієрархи не лише не чинили жодних спроб захистити храми від закриття, а й утримували від цього віруючих. Скажімо, єпископ Полтавський і Кременчуцький Аліпій, звертаючись після завершення останньої служби в кафедральному Преображенському соборі перед його закриттям до віруючих, наголошував: «...Генеральний план реконструкції міста – це документ великої державної ваги, ніякі претензії до нього успіху мати не можуть... І як духовний отець я закликаю вас не здійснювати паніки, не хвилюватися, а погодитися з тим, що віднині кафедральний собор буде в Макаріївській церкві»<sup>303</sup>. Єпископ так і не зумів переконати багатьох парафіян, які протестували проти знесення цієї будівлі, хоча вони не змогли перешкодити акту вандалізму.

Слід зазначити, що наступ на Церкву в кінці 1950 – на початку 1960-х років відбувався надзвичайно швидкими темпами. На 1 січня 1957 року в УРСР діяло 8547 зареєстрованих православних церков та молитовних будинків<sup>304</sup> (8525 – на 1 січня 1958 року<sup>305</sup>). Із них у містах – 554, селищах міського типу та курортних селищах – 344, у сільській місцевості – 7649<sup>306</sup>. Регіональний зріз мережі православних громад на 1 січня 1963 року подаємо у табл. 1.1<sup>307</sup>.



Таблиця 1.1

Назва області	Кількість зареєстрованих релігійних громад	Кількість діючих церков і молитовних будинків	Кількість діючих церков і молитовних будинків у сільській місцеві міс	Характер будівлі		Частота богослужінь				
				Церков типових	Молитовних будинків	Щоденно	2–3 рази на тиждень	По неділях та релігійних святах	Періодично, кілька разів на рік	Не проводилися рік і більше
Вінницька	395	386	350	36	363	–	1	215	–	170
Волинська	211	211	204	7	195	1	9	161	10	30
Донецька	105	103	45	58	40	5	40	58	–	–
Дніпропетровська	31	31	13	18	15	1	–	24	6	–
Житомирська	197	197	147	50	186	1	11	176	9	–
Закарпатська	432	432	432	–	399	–	4	331	97	–
Запорізька	15	15	5	10	6	–	5	10	–	–
Івано-Франківська	488	488	488	–	408	20	74	111	–	283
Київська	188	183	112	71	110	1	–	142	–	40
Кіровоградська	102	81	15	66	70	–	1	61	19	–
Кримська	18	16	14	2	2	1	7	8	–	–
Львівська	928	928	928	–	867	18	32	457	421	–
Луганська	72	70	32	38	22	1	4	60	–	5
Миколаївська	67	58	32	26	46	–	2	56	–	–
Одеська	93	87	84	3	74	5	16	66	–	–
Полтавська	74	74	35	32	65	1	–	73	–	–
Ровенська	311	311	280	31	276	–	1	310	–	–
Сумська	157	156	65	91	79	1	2	153	–	–
Тернопільська	562	561	554	7	261	1	–	278	–	282
Харківська	81	81	41	40	60	1	1	63	16	–
Херсонська	68	63	11	52	44	1	54	–	8	–
Хмельницька	163	163	154	9	123	–	–	133	–	30
Черкаська	89	82	45	37	70	–	3	61	6	12
Чернігівська	209	158	155	3	111	4	–	154	–	–
Чернівецька	265	265	264	1	250	1	1	251	12	–
	5321	5200	4505	695	4142	64	268	3412	604	852

Як бачимо, велика частка православних громад припадала на Галичину та Закарпаття. У чотирьох західноукраїнських областях

функціонувало більше храмів, ніж у південних та східних регіонах, що становили майже половину території УРСР.

Упродовж антирелігійної кампанії кінця 1950-х – першої половини 1960-х років ця мережа зазнала значних скорочень. На 1 червня 1964 року в Україні діяло лише 4671 православна громада, 9 православних монастирів (976 ченців) і 2 духовні семінарії (Одеська й Луцька), в яких навчалось 72 слухачі<sup>308</sup>. Усього кількість служителів РПЦ в УРСР складала 5450 осіб, із них 14 архиєреїв, 3378 священників, 162 диякони, 1896 псаломщиків. Осіб віком до 40 років нараховувалося лише 500, із них 487 протягом 1945–1963 років закінчили духовні навчальні заклади<sup>309</sup>. Загалом під час антирелігійної кампанії кінця 1950 – початку 1960 років в УРСР станом на 1 травня 1965 року було закрито 3983 православних храми<sup>310</sup>.

Зупинимося на ситуації в окремих регіонах. Так, у Волинській області на початок 1960 року було 378 діючих церков, а на початок серпня 1961 року – лише 200<sup>311</sup>. Тільки за два місяці 1959 року в Тернопільській області було знято з реєстрації 6 священників. За причину послужило «порушення порядку відправлення релігійних обрядів»<sup>312</sup>.

На 1964 рік кількість членів виконавчих православних громад становила 24 тис. осіб, а всього у «двадцятках» нараховувалося близько 120 тис. осіб<sup>313</sup>. Траплялися випадки, коли комуністи, державні посадовці чи депутати місцевих рад були активними діячами релігійних громад чи займалися певними дорученнями<sup>314</sup>.

Кількість вірян у цей період порівняно з повоєнними роками зменшилася. Голова Ради у справах РПЦ при РМ СРСР В. Курєдов, виступаючи на черговому засіданні Ради (12–13 травня 1965 р.), зазначав, що в СРСР нараховується близько 30 млн. віруючих<sup>315</sup>. Зрозуміло, що ця цифра охоплювала не всіх віруючих, а тих, які виявляли певну релігійну активність. Німецький дослідник Г. Зімон указував, що наприкінці 1950 року кількість парафіян РПЦ у СРСР коливалася між 20 і 40 млн. осіб<sup>316</sup>. Очевидно, що не менше чверті з них припадало на УРСР. Після закриття храмів ця цифра зменшилася, адже багато релігійних громад перестали існувати. Проте слід зазначити, що крім парафіян існували віруючі люди, які через відсутність храмів або з індивідуальних переконань перебували поза впливом духовенства та Церкви. До того ж багато людей вагалися між вірою в Бога і невір'ям, зокрема були такі й серед комуністів.

Незважаючи на багатомільйонну кількість вірян в Україні, частка їх серед населення зменшувалася. Священнослужитель А. Килимов із молитовного будинку м. Артемівська Донецької області на початку 1960-х років заявляв: «Релігія падає й падає, і час прийде, коли вона в нашій країні обмежиться вузьким колом істинно віруючих. Про те, що

кількість віруючих різко скорочується, можна судити за тим, що зараз віруючих, порівняно з повоєнним часом, залишилось приблизно 35%. Церква, як я бачу, тримається на бабусах»<sup>317</sup>.

Опитування 704 віруючих (344 – православних, 360 – євангельських християн-баптистів, адвентистів сьомого дня, свідків Єгови, п'ятидесятників), проведене у 1960-х роках кафедрою історії і теорії атеїзму КДУ ім. Т. Г. Шевченка показало, що переконаних віруючих серед 360 баптистів, адвентистів, п'ятидесятників і свідків Єгови – 56,4%. У православних цей відсоток був набагато нижчий – 10,4% із 344 осіб, водночас було дуже багато хитких віруючих – 36,6%, тоді як серед протестантів лише – 3,3%<sup>318</sup>. Слід зауважити, що таке визначення категорій віруючих належить лише окремим дослідникам. Інші науковці могли використовувати інші терміни.

Ось як оцінював становище Церкви за хрущовської доби архієпископ Сімферопольський і Кримський Лука (Войно-Ясенецький). У листі до сина влітку 1956 року він писав: «Церковні справи стають дедалі важчими, закриваються церкви одна за іншою, священників не вистачає, і кількість їх зменшується»<sup>319</sup>. У листі 1960 року архієпископ зазначав: «Церковні справи нестерпні. Наш уповноважений, ворог Христової Церкви, дедалі більше привласнює собі мої архиєрейські права і втручається у внутрішньоцерковні справи»<sup>320</sup>. Незадовго перед смертю (11 липня 1961 року) він писав: «Я повністю поглинутий і пригнічений важливими подіями в Церкві Руській, які відбирають у всіх архиєреїв значну частину їхніх прав. Відтепер справжніми господарями церкви будуть лише церковні ради і двадцятки, звісно, в союзі з уповноваженим. Вище й середнє духовенство залишаться хіба найманими виконавцями богослужінь, позбавленими більшої частини влади в порядкуванні церковними будівлями, майном і грошима»<sup>321</sup>.

Багато представників місцевої влади у боротьбі з релігією дозволяли собі брутальні антизаконні дії, про що свідчать дані в урядових документах, які зберігаються у державних архівах. Приміром, у с. Стара Оржиця Згурівського району Київської області 27 серпня 1954 року голова сільради Нерець і секретар парторганізації місцевого колгоспу Чадай запросили до сільради священника і доручили комсомольцю Ганжі прочитати передову статтю районної газети про те, як виникла релігія. Під час «читань» Чадай і Ганжа по-грубіянському запропонували священникові залишити село. А 16 вересня невідомі особи проникли до церкви й пошкодили церковне майно. В іншому селі цього ж району – Пасківщині – колишній секретар колгоспної комсомольської організації Чупека, щоб скомпрометувати священника, «напоїв його, вивів у людне місце і намагався зняти хреста»<sup>322</sup>. Компрометація духовенства в цей період стає поширеним явищем.

У Семінарському храмі (м. Одеса) опівночі під час пасхальних торжеств (9 квітня 1961 року) невідомі пустили сльозогінний газ. Присутні відчували різкий біль в очах і сльозоточивість. О 2 год. 30 хв. більшу дозу сльозогінного газу було випущено в Успенському кафедральному соборі<sup>323</sup>. Інколи у храмах здійснювалися хуліганські витівки з метою зірвати богослужіння.

Об'єктом ліквідації ставали і православні монастирі. 2 квітня 1959 року РС РПЦ змусила Патріарха Алексія дати згоду на закриття 19 із 40 діючих в УРСР монастирів та скитів. Вони мали бути закриті протягом двох років (1959–1960), однак Рада міністрів УРСР бажала завершити цей процес уже впродовж літа 1959 року<sup>324</sup>, хоча не всі побажання були вчасно виконані.

9 березня 1961 року припинила свою діяльність Києво-Печерська лавра. Її закриття було поступовою цілеспрямованою акцією: було зменшено кількість насельників та найманих працівників, скорочено їхню житлову площу, поступово закривалися об'єкти лаври, посилювався контроль за внутрішнім життям. З січня 1959 року, після відселення 32 ченців до інших монастирів, там залишилися тільки особи похилого віку та хворі. А на момент закриття перебувало лише 6 ченців<sup>325</sup>.

Важча ситуація склалася в Почаєвській лаврі. Упродовж 1961–1962 років кількість насельників там скоротилася на 103 особи і складала на 1 січня 1963 року лише 27 осіб<sup>326</sup>. Насильницькі дії щодо ченців і намагання захистити їх збільшили кількість прочан до неї: якщо у вересні 1961 року у свято преподобного Іова їх було 2 тис., то за рік – 5 тис. Ченці і прочани активно протестували проти закриття лаври. Інформація про ці події поширилася на Захід. У листопаді 1963 року голова КДБ В. Семичастний доповідав у ЦК КПРС про те, що скарга ченців лаври на переслідування та вимога порушити це питання перед міжнародною спільнотою надійшла до Всесвітньої ради церков і ООН<sup>327</sup>. Влада змушена була відступити.

Слід зауважити, що частина щиро вірних ченців і черниць продовжувала своє «монастирське» життя поза стінами монастирів. Приміром, священник Г. Церерина зі Свято-Покровської церкви с. Кожанка Фастівського району Київської області повідомляв, що його церкву стали часто відвідувати жителі віддалених сіл (відстань до яких 18–20 км), де не було храмів. Він звернув увагу на їхню набожність, це були колишні черниці, які тепер, як вони казали, – «сестри монастиря у миру»<sup>328</sup>.

Хвиля боротьби з релігією зачепила також каплиці, хрести, святі місця – джерела, криниці, місця водохрещень, символів на честь святих<sup>329</sup> тощо. Згідно із союзною директивою «Про заходи з припинення паломництва до так званих святих місць», уповноважені державних структур в УРСР, що займалися сферою релігії до 20 січня

1959 року, були зобов'язані скласти списки і плани з ліквідації «святих місць» шляхом забудови, розміщення дитячих та спортивних майданчиків, насадження парків тощо<sup>330</sup>. Як здійснювалися ці заходи на місцях, можна уявити зі слів уповноваженого РС РПЦ при РМ СРСР в УРСР Г. Пінчука. Він зазначав, що на так званій Божій горі (Кременецький район Тернопільської області) був організований кар'єр із видобутку каміння<sup>331</sup>. У багатьох селах (на Вінничині, Львівщині, Луганщині, Рівненщині) руйнувалися або засипалися «цілющі джерела». Зруйновано було навіть колодязь святих Антонія і Феодосія у Києво-Печерській лаврі<sup>332</sup>.

На початку 1960-х років розпочалася кампанія зі знищення придорожних хрестів та капличок. Лише за 1961 рік і перше півріччя 1962 року у Станіславській області було знищено 4000 хрестів і 250 каплиць<sup>333</sup>. В такий спосіб планувалося очистити народну пам'ять від релігійних пережитків.

Радянські органи суворо контролювали вступників і охочих вступати в освітні релігійні заклади. Уповноважені РС РПЦ в УРСР надсилали до ЦК КПУ списки осіб та дані про абітурієнтів<sup>334</sup>, навіть листи, в яких бажаючі стати семінаристами зверталися із проханням дізнатися про умови навчання тощо<sup>335</sup>. На абітурієнтів збиралася детальна інформація з метою подальшої відповідної роботи з ними.

Велику роботу здійснювали партійні органи, щоб зменшити кількість охочих вступати у духовні навчальні заклади. 1959 року в Одеській семінарії планувалося зарахувати на перший курс 40 осіб, однак заяв надійшло понад 80. Із кожним заявником спілкувалися індивідуально, для цього до Одеси було запрошено працівників деяких райкомів партії і навіть із Молдавської РСР. Унаслідок такої «роз'яснювальної» роботи на вступні экзамени прийшло лише 12 осіб, а решта 68 забрали свої документи. Зараховано було тільки сімох<sup>336</sup>.

1959 року влада розгорнула діяльність із закриття Київської духовної семінарії, а 1960 року її було закрито<sup>337</sup>. Та сама доля спіткала Луцьку духовну семінарію, яка припинила своє існування 1964 року. У 1963 році сюди подали заяви 12 абітурієнтів, частина з яких знялася з обліку за місцем проживання, щоб їх не знайшли радянські чиновники й не могли їм перешкодити. 6 заяв за порадою місцевого уповноваженого було повернуто. На іспит прийшло лише 3 особи<sup>338</sup>. У червні 1964 року там нараховувалося 8 слухачів, із них на 4-му курсі навчалося 6, а на 1-му – 2. Першокурсників переконували залишити навчання. У семінарії працювало 10 викладачів, із них 5 мали духовний сан<sup>339</sup>. Про боротьбу радянських органів із духовною освітою свідчать виписки із засідання правління Волинської духовної семінарії від 23 квітня 1964 року: «Слухали: а) відпуски із семінарії вихованців першого класу Івана

Мигалья і Михайла Кравчука за місцем їх проживання у зв'язку з тим, що громадськість колгоспів, де вони працювали до вступу до семінарії, вимагала їх повернення, і яким на цій підставі паспортний стіл м. Луцька відмовив у прописці в гуртожитку семінарії»<sup>340</sup>.

У період хрущовської боротьби з релігією читалися численні лекції на антирелігійну тематику. Наприклад, у Мукачівському районі Закарпатської області за 4 місяці 1957 року було виголошено 375 лекцій з атеїзму і проведено 564 індивідуальні бесіди з віруючими<sup>341</sup>. Розширювалася і лекційна тематика. У Тячівському районі (Закарпаття) вона включала 8 тем, а в 1957 році – 25. В області читалися лекції «Ставлення Комуністичної партії і Радянської держави до релігії і церкви», «Наука і релігія про будову всесвіту», «Про походження землі та інших планет», «Грім і блискавка», «Чи був Христос», «Хімія в боротьбі з релігійними дивами», «Комети і метеорити», «Виникнення рослинного світу», «Затемнення сонця і місяця», «Як радянські люди перетворюють рослинний і тваринний світ», «Про радянські супутники Землі» тощо<sup>342</sup>, метою яких було «розвінчання» релігійної віри.

Лише у клубах Вінницької області за 11 місяців 1959 року було прочитано близько 15 тис. лекцій на антирелігійні теми, на Львівщині цього ж року – близько 13 тис. (1958-го – удвічі менше), у Херсонській області за 9 місяців – 9354 лекції (втричі більше, ніж за весь 1958 рік)<sup>343</sup>. Така величезна насиченість лекторської роботи спостерігалася впродовж усього періоду хрущовської антирелігійної кампанії.

Серед поширених тем були й такі, що присвячувалися окремим конфесіям: «Сучасне православ'я і його суть», «Юдаїзм і його суть», «Сучасний баптизм і його ідеологія», «Хто такі п'ятидесятники (трясуни)», «Хто такі адвентисти 7-го дня (суботники)», «Хто такі старообрядці», «Хто такі істинно-православні християни»<sup>344</sup> та інші. Вони базувалися на «викритті» реакційної суті релігії, шкідливості релігійного світогляду тощо.

Нерідко антирелігійна боротьба і пропаганда атеїзму мали формальний показовий характер. Керівники деяких парторганізацій, прагнучи належно відрепортувати про боротьбу з релігією, доходили інколи до абсурду. Приміром, секретар парткому колгоспу ім. 31-ої річниці Жовтня Перечинського району Закарпатської області у статті в газеті «Закарпатська правда» від 31 серпня 1962 року, писав: «Півроку пройшло з тих пір, як наша партійна організація е нергійно взялася за атеїстичне виховання трудящих артілі, а результати роботи вже видні. Притихла зарічівська секта, не побачиш в церкві молоді. Забули дорогу в церкву і багато похилих колгоспників. Стежина в “храм божий” все більше заростає травою»<sup>345</sup>. Коментуючи ці слова, уповноважений РСРК

М. Саламатін зазначав: «От виявляється, чого можна досягнути за шість місяців. Але все це красиві слова, “показуха”»<sup>346</sup>.

Водночас до радянських органів у справах релігії часто набирали малоосвічених некомпетентних людей. Уповноважений РС РПЦ при РМ СРСР в УРСР повідомляв, що багато хто з обласних уповноважених має низький культурний рівень, некомпетентні тощо<sup>347</sup>. Те саме стосується й уповноважених РСРК. Зокрема це виявлялося в тому, що уповноважені не завжди могли правильно ідентифікувати окремі релігійні течії і плутали їх.

Застосовувалися заходи щодо скорочення релігійної обрядовості. На початку 1960-х років влада почала вимагати письмової згоди батьків під час хрещення дитини, яке мало відбуватися лише у храмі<sup>348</sup>. Перешкоджали виконанню й інших обрядів.

Окрема увага в контексті боротьби з релігією приділялася появі нових обрядів та традицій. Український історик І. Романюк зазначає: «У кінці 50-х рр. – на початку 60-х рр. з ініціативи центру і республіканських керівних структур завирувала ідея запровадження нових радянських свят та обрядів. В усіх державних структурах створювалися спеціальні обрядові комісії, упорядковувалися будинки або спеціальні приміщення для здійснення обрядів»<sup>349</sup>.

Часто з цією метою радянизувалися обряди дохристиянського походження. У кінці 1950 – на початку 1960-х років в Україні здійснювалися спроби відродити масницю – старе народне свято під назвою «Проводи зими». Також намагалися радянизувати популярне серед народу свято Купала та інші.

РПЦ в умовах релігійних переслідувань силкувалася боронити своє існування. У 1950-х роках, намагаючись пристосуватися до радянської дійсності, багато православних богословів модернізували бачення релігійних ідей заради збереження привабливості Церкви. Дедалі частіше лунали заклики до модернізації різних сторін релігійно-церковного комплексу<sup>350</sup>. Перші ознаки посилення цих тенденцій виявилися наприкінці 1950-х років. У 1960-х вони стали домінуючими в житті РПЦ. Модернізація включала в себе не лише відхід від традиції, а й теоретичне обґрунтування догматичної необхідності й канонічної допустимості запровадження нових звичаїв. Фактично декларувалися і здійснювалися спроби реалізувати все те, що в 1920-х роках намагалися втілити в життя обновиці. Ідеологи РПЦ почали критичніше ставитися до переказів церковної старовини. Про православ'я дедалі частіше говорили, що воно звернене не в минуле, а в теперішнє і майбутнє. На повен голос озвучувалися вимоги про «необхідність оновлення церкви», щоб зберегти її максимальну адаптованість до нових соціальних умов. Відбувався перегляд уявлень про православ'я як таке, що постійно

змінюється, тоді як погляд на нього як на щось статичне й незмінне відкидався. Було порушено питання про відмову РПЦ від абстрактно-схематичного підходу до проблем сучасності загалом і церковного життя зокрема. Думка про те, що руське православ'я і формування його релігійно-церковних принципів завершені, відкидалася. Натомість визнавалося, що в ньому є багато невирішених проблем. Церква прагнула змінити сліпу віру на осмислену релігійність, намагалася знайти спільну мову із представниками інших конфесій<sup>351</sup>.

Ще важчим було становище інших релігійних об'єднань – як легальних, так і нелегальних. Продовжувала поступово здавати свої позиції Руська православна старообрядницька церква. На 1 січня 1957 року в УРСР діяло 54 громади, 47 священників РПСЦ (Білокриницької згоди) та 18 громад безпопівців<sup>352</sup>. Проте поволі під впливом суспільних обставин багато старообрядців відмовлялися від своїх традицій.

Непростим на той час залишалось становище греко-католиків. Хрущовська відлига, повернення із таборів та заслання греко-католицьких священників спричинили пошквалювання її діяльності. Митрополит Йосиф Сліпий на слідстві у серпні 1958 року зазначав, що більшість священників і ченців, які не визнали рішень Львівського собору 1946 року, діють нелегально, підтримують одне з одним зв'язок і справляють враження згуртованої організації. Він стверджував, що у разі легалізації греко-католицької церкви підпілля готове до того, аби вона наступного ж дня розпочала свою діяльність. Митрополит визнав, що у Львові та с. Яхторів діє нелегальний жіночий монастир «Сестер милосердя», є кілька нелегальних груп монахинь конгрегації «Службниць», ордену Святого Йосифа «Йосифіток» та близько двох тисяч священників<sup>353</sup>. Щоправда, частина з останніх не займалася здійсненням обрядів, відійшовши від виконання своїх функцій.

Характеризуючи діяльність греко-католицького духовенства, дослідник В. Марчук відзначає: «Так звані “старі” священники, висвячені до 1946 р., визнавали верховенство єпископів своєї дієцезії, тобто як і раніше в легальних умовах. Висвячені в підпіллі підпорядковувалися тим єпископам, які їх висвятили. Священники діяли самостійно, причому майже ніхто не працював у рідних місцях»<sup>354</sup>. Багато греко-католицьких священників за сумісництвом працювали на різних підприємствах, у державних закладах<sup>355</sup>. Отже, бачимо, що радянська влада не зуміла повністю зламати греко-католицьке духовенство.

У селах Галичини, де не було діючих православних церков, місцеві громади віруючих часто «опинялися в руках невоzz'єднаних». Це засвідчував єпископ Львівський і Тернопільський у своїй доповіді про діяльність греко-католицьких священників у 1961 році. У Бродівському благочинні існувала група сіл колишнього Підкаменського району – так



звана пеняцька група, де церкви не були реєстровані й де не було жодного православного священика: Маркопіль, Вербівчик, Оріхівчик, Звижень, Лукавець, Чепелі, Шишківці, Пеняки, Батьків. Ці населені пункти опинилися в руках невоzz'єднаних священиків. Називалися також села Попівці, Нем'яч, Кутище та Яснище. Через нестачу тут православних священиків не було можливості протистояти діяльності греко-католицьких священнослужителів<sup>356</sup>.

Загалом лише на території Івано-Франківської області на 1 листопада 1963 року влада мала інформацію про 55 колишніх священиків греко-католицької церкви, які відмовилися перейти у православ'я, і 105 колишніх черниць із греко-католицьких монастирів, ліквідованих протягом 1946–1948 років.<sup>357</sup> Деякі з них продовжували активну релігійну діяльність. Зокрема в документі за підписом уповноваженого Ради у справах РПЦ в Івано-Франківській області Атаманюка від 2 листопада 1963 року йшлося про шістьох із них: вони зустрічалися з іншими священиками та черницями, котрі проживали в Галичині та Закарпатті. Уповноважений зазначав, що їхні дії та поведінка свідчать про вірогідність існування греко-католицького підпілля<sup>358</sup>. Деякі з них зазнали репресій (наприклад, священик Василик, який нелегально справляв служби в с. Надорожна Тлумацького району Станіславської області, був засуджений 1961 року<sup>359</sup>). Однак влада в цей час не застосовувала жорстких заходів до пересічних греко-католиків, вважаючи, що греко-католицизм із часом зникне сам.

У 1960-х роках було кілька етапів активізації діяльності греко-католиків, зокрема у 1962–1963 роках перед Ватиканським собором<sup>360</sup>, намагаючись привернути увагу Заходу до своїх проблем.

У середовищі греко-католиків виник релігійний рух покутників. Його ініціатором став Г. Солтис. Із 1954 року він і його наближені поширювали чутки про появу Божої матері на Івано-Франківщині, про чудодійне джерело з-під гори, на яке вона вказала (с. Середне Калуського району) і водою з якого можна зцілитись, та інші. Покутники стали у жорсткій опозиції до радянської влади і гостро критикували греко-католицьке духовенство, навіть Папу Іоана XXIII. Після арешту Г. Солтиса керівництво рухом перейшло до А. Поточняка<sup>361</sup>. Пізніше, після репресій, активність покутників різко знизилася.

Доволі великою в УРСР була релігійна мережа інших зареєстрованих релігійних організацій. Її розгалуження по регіонах на 1 січня 1961 року показане у таблиці 1.2<sup>362</sup>.

Таблиця 1.2.

Області	Кількість зареєстрованих громад, релігійних течій							
	Римо-католики	Старообрядці	Реформати	ЄХБ	АСД	Іудеї	Молокани	Всього
Вінницька	18	13	–	65	24	3	–	123
Волинська	–	–	–	56	3	–	–	59
Дніпропетровська	–	2	–	49	–	1	–	52
Житомирська	13	10	–	46	4	4	–	77
Закарпатська	47	–	84	23	10	3	–	167
Запорізька	–	1	–	37	1	–	4	43
Київська	1	2	–	85	4	2	–	94
Кіровоградська	–	5	–	36	1	–	–	42
Кримська	–	1	–	14	2	–	–	18
Львівська	24	–	–	42	2	1	–	69
Луганська	–	3	–	28	1	–	–	32
Миколаївська	–	–	1	22	–	1	–	24
Одеська	1	17	–	56	1	2	–	77
Полтавська	–	1	–	34	1	–	–	36
Ровенська	3	–	–	149	1	–	–	153
Сталінська	–	–	–	66	5	–	1	72
Станіславська	–	–	–	7	–	–	–	7
Сумська	–	–	–	56	–	1	–	57
Тернопільська	6	–	–	43	1	–	–	50
Харківська	–	3	–	55	2	–	–	60
Херсонська	–	–	–	17	–	1	–	18
Хмельницька	12	1	–	57	5	1	–	76
Черкаська	–	2	–	72	12	–	–	86
Чернівецька	8	5	–	42	17	2	–	74
Чернігівська	–	1	–	52	–	–	–	53

Як бачимо, в усіх областях УРСР були представлені лише громади ЄХБ. Найменше регіональне поширення мали громади реформатів та молокан – лише у двох областях. Водночас у низці областей (у Вінницькій, Закарпатській, Житомирській, Київській, Хмельницькій, Черновецькій та ін.) функціонували зареєстровані громади багатьох конфесій. А в деяких регіонах їх було зовсім небагато (Станіславська, Сумська, Херсонська, Волинська області).

Продовжували в досліджуваний період в умовах жорсткої антирелігійної політики функціонувати римо-католицькі громади. На 1 січня 1957 року в УРСР діяло 170 зареєстрованих римо-католицьких громад<sup>363</sup> із 80 священослужителями<sup>364</sup>. Така ж кількість громад залишалася на 1 січня 1958 року<sup>365</sup>, однак ксьондзів було лише 72<sup>366</sup>. 1 січня 1962 року, за офіційними даними, в УРСР зареєстрованих громад залишалось лише 122. Вони об'єднували 48 320 парафіян<sup>367</sup>, які регулярно відвідували костьоли, систематично виконували релігійні обряди. Але крім цих віруючих, існував великий контингент осіб, які були в костьолах лише у великі свята і виконували релігійні обряди нерегулярно. Відповідно кількість віруючих, які користувалися послугами католицького духовенства, була більшою. У звіті уповноваженого РСРК в УРСР К. Полонника про діяльність РКЦ у 1960 році наводиться кількість римо-католиків – 100 тис. осіб<sup>368</sup>. Ця цифра ближча до істини, адже в Україні на той час проживало біля 360 тис. поляків, релігійність яких була вищою, ніж в українців. До того ж римо-католицька церква для поляків та угорців в УРСР частково виконувала функції етнічного інституту.

У підтримуванні релігійності римо-католиків набагато більша заслуга, ніж в інших конфесіях, належала священникам. Представники радянських органів неодноразово вказували на високий освітній рівень римо-католицького духовенства, його дисциплінованість і обережність у поведінці<sup>369</sup>. Великою мірою завдяки своєму духовенству багато римо-католиків не сприймали антирелігійної радянської агітації, або ж вона не надто на них впливала.

Римо-католицьке духовенство, пристосовуючись до жорсткого обмеження релігійного життя, не без вказівок із Ватикану, відхилилося від канонічних правил. Було скорочено майже наполовину літургію, спрощено деякі релігійні обряди (освячення житлових будинків, колодязів, паски), а за відсутності священнослужителя віруючі могли здійснювати їх самі, використовуючи освячену ксьондзом воду. Священники могли вінчати осіб різного віросповідання, спілкуватися з віруючими їхньою рідною мовою під час сповіді, хрещення та вінчання<sup>370</sup>. Запроваджувалися й інші зміни задля порятунку РКЦ в Україні. Влада, стурбована такою живучістю культу, намагалася обмежити кількість ксьондзів, дискредитувати їх в очах віруючих.

У кінці 1950 – першій половині 1960-х років зазнала скорочення й релігійна мережа реформатів. В УРСР на 1 січня 1958 року вона налічувала 90 громад<sup>371</sup>, які обслуговували 66 пасторів<sup>372</sup>, а на січень 1962-го – 83 зареєстрованих громади (17 336 осіб)<sup>373</sup>. У грудні 1962 року РСРК при РМ СРСР відхилила пропозицію реформатської церкви про її вступ до Всесвітнього реформатського союзу<sup>374</sup>. Обмежена у своїх

правах, реформатська церква залишалася вагомим фактором збереження релігійності серед угорців Закарпаття.

Важливою подією, що сталася у 1960-х роках, був розкол серед євангельських християн-баптистів. Приводом до нього послужили затвержені на пленумі ВР ЄХБ 25–29 грудня 1959 року «Положення про Союз євангельських християн-баптистів у СРСР»<sup>375</sup> та «Інструктивний лист старшим пресвітерам ВР ЄХБ»<sup>376</sup>. Ці документи були підготовлені за ініціативою влади. «Положення» передбачало проведення молитовних зібрань не частіше, ніж два-три рази на тиждень. Виступати із проповідями мали лише пресвітери і члени виконавчого органу. Збільшувався випробувальний термін для наближених (до двох-трьох років). Дітей дошкільного та шкільного віку заборонялося залучати до молінь, охрещувати до 18 років, заборонялося також розгортати серед дітей та молоді релігійну пропаганду тощо. ВР ЄХБ, згідно із «Положенням», підтримувала зв'язок лише із зареєстрованими громадами. В документі йшлося про те, що віруючі мають право брати участь у громадському і культурному житті країни. Це означало відвідувати кінотеатри, театри, клуби, вечори для молоді тощо. Ці документи справили негативне враження на членів громад ЄХБ.

Настрої багатьох баптистів через ухвалення нового статуту ВР ЄХБ 1960 року яскраво відображені в їхніх художніх творах. У рядках вірша «Торговцы истиной» звучало:

«О, пункт двенадцатый Устава ВСЕХИБ,  
Зачем мы содержание твоё узнали?  
Зачем нам страшную правду о тебе  
Служители Христовы рассказали?...  
Как долго жили мы в неведение, во сне?  
Мы думали, что старцы-богословы,  
Бессменные работники ВСЕХИБ в Москве,  
За истину идти на смерть готовы.  
Мы думали, что для таких людей давно  
Соблазны мира, похоти померкли,  
Что нет для них дороже ничего,  
Чем сан пресвитера Христовой Церкви.  
Но пунктом роковым – двенадцатым – Устава ВСЕХИБ,  
Который они тайно написали,  
Теперь свидетельствуют сами о себе,  
Что сан пресвитерский они... предали...  
Чтоб генеральские оклады сохранить,  
Чтоб сладко есть и сладко пить,  
Чтоб с государством свой доход не поделить,  
Чтоб благодатный юг почаще навещать,

Чтоб юбилеи пышные справлять, –  
Они пошли на страшное решенье...  
О, если б только комплекс личных прав своих,  
Свое пресвитерство они предали?!  
Но сколько прав твоих и сколько прав моих,  
Они, мой брат, на деньги променяли...!»<sup>377</sup>

Ті самі мотиви наявні у віршах «Побеждающим»<sup>378</sup> та «Ни нитки, ни ремня»<sup>379</sup> та інших.

1961 року виникла ініціативна група, яку очолили О. Прокоф'єв та Г. Крючков. Ініціативники вимагали, щоб ВР ЄХБ відмовилася від своєї програми. Її обвинувачували у співпраці з радянським атеїстичним режимом, насадженні атеїзму тощо. Активно розгорнули вони діяльність і в Україні. Керівники та активісти громад Києва та Харкова виступили не лише проти «Положення», а й проти радянського законодавства про культу<sup>380</sup>. В лютому 1962 року було створено оргкомітет із проведення з'їзду ц еркви ЄХБ у СРСР<sup>381</sup>. У листі до голови Ради міністрів СРСР М. Хрущова мовилося: «Інтереси Церкви не дозволяють нам у майбутньому обмежуватися лише безуспішним клопотанням і приводять нас до необхідності більш відверто висловлюватися про справжнє становище Церкви в нашій країні. Нині усунуті сумніви стосовно того, що формально відокремлена від держави Церква повністю перебуває під нелегальним керівництвом різних державних органів, таємний і явний доступ яким до церкви ЄХБ відкрили служителі-відступники, які ввійшли у протизаконний зв'язок з органами влади і КДБ для співучасті в боротьбі з Церквою різними насильницькими заходами»<sup>382</sup>.

У червні 1962 року оргкомітет взяв на себе функції центрального керівництва (секретарем оргкомітету обрали Г. Вінса), а 19 вересня 1965 року на всесоюзній нараді «ініціативників» оргкомітет було перейменовано на Раду церков ЄХБ (РЦ ЄХБ)<sup>383</sup>. Вона висунула перед ВР ЄХБ ультиматум – «ліквідувати спільну церкву із світом»<sup>384</sup>. А позаяк контрольована владою ВР ЄХБ не могла цього зробити, це означало розкол. Чималу підтримку ініціативники отримали серед громад, раніше знятих із реєстрації, та серед незареєстрованих груп. Отже, жорстка радянська політика щодо ЄХБ призвела до того, що поза радянським контролем опинилася частина ЄХБ, яка перейшла у підпілля.

Загалом на 1 січня 1957 року в УРСР, за офіційними даними, діяло 1345 зареєстрованих громад ЄХБ<sup>385</sup>, а на 1 січня 1962 року – лише 1138 (94 850 осіб) та 90 незареєстрованих (2760 осіб)<sup>386</sup>. За два роки потому про чисельність незареєстрованих громад та груп ЄХБ наводяться інші дані – понад 360 громад та груп, що нараховували понад 13 тис. віруючих (на 1 вересня 1964 року)<sup>387</sup>. Керівництво ВР ЄХБ вважало за необхідне відновити їх реєстрацію, щоб не дати можливості баптистам-

ініціативникам поширити на них свій вплив. На 1 січня 1964 року в УРСР влада також мала інформацію про 134 групи баптистів-ініціативників, до яких входило 3250 осіб. Частина з них було виключено з громад, які входили у Союз ЄХБ, за опозиційну поведінку, частина вийшла сама<sup>388</sup>. Крім того, у 62 громадах, що входили до Союзу ЄХБ, було близько 1 тис. віруючих, які співчували ініціативникам. Найбільше баптистів-ініціативників було в Харківській (13 груп, 617 осіб), Донецькій (25 груп, 507 осіб), Черкаській (24 групи, 377 осіб), Київській (16 груп, 308 осіб) областях<sup>389</sup>. Під час розколу ця статистика змінилася. Існували також інші баптистські об'єднання, зокрема чисті баптисти, молоді баптисти, що діяли нелегально. На 1 січня 1963 року радянським органам було відомо про 20 груп чистих баптистів (569 осіб)<sup>390</sup> і 6 груп молодих баптистів (180 осіб)<sup>391</sup>. У Закарпатті 1964 року діяло 8 груп вільних християн<sup>392</sup> (у 1940-х роках частина їх приєдналася до Союзу ЄХБ. – Б. П.).

На 1 січня 1964 року соціальнодемографічний склад євангельських християн-баптистів, що належали до Союзу ЄХБ, був такий:

- за статтю: чоловіків – 26,6%, жінок – 73,4%;
- за родом діяльності: робітників – 13%, колгоспників – 38,8%, службовців – 2%, пенсіонерів – 9,9%, домогосподарок – 36,3%;
- за віком: до 25 років – 1,7%, від 25 до 40 – 22,4%, понад 40 – 75,9%<sup>393</sup>.

У другій половині 1950-х – на початку 1960-х років у багатьох громадах ЄХБ й АСД спостерігався значний приплив молоді. Та у громадах ЄХБ Київської області 1949 року молодь складала лише 3%, а в 1961 – 19%. На Тернопільщині із 679 нових членів громад ЄХБ 402 були молодими особами до 25 років<sup>394</sup>. Такі соціально-демографічні тенденції і характеристики простежувалися і в інших протестантських об'єднаннях закритого типу.

1955 року за сприяння радянських органів влади, незадоволених керівництвом об'єднання течії, виник розкол у лавах адвентистів сьомого дня. Йому передували деякі події. Пленум Всесоюзної ради АСД (1955 р.) вибрав нового керівника ВР АСД – С. Кулижського, а колишній голова П. Мацанов був призначений на служіння на Північний Кавказ із проживанням у Ростові-на-Дону<sup>395</sup>. Більшість священнослужителів та пересічних віруючих визнали дії Пленуму незаконними, вчиненими під тиском Ради у справах релігій, а самого П. Мацанова продовжували вважати своїм духовним лідером<sup>396</sup>. Проте розкол не був остаточним. З'явилося третє угруповання – віруючі, які не хотіли брати участь у протистоянні. Вони оголосили центри, які очолювали С. Кулижський та П. Мацанов, незаконними, позаяк їх не обирали за правилами діяльності Генеральної конференції – на з'їзді депутатів. Пізніше ці угруповання

стали ділитися на дрібніші. Ситуація почала виходити з-під контролю влади. У грудні 1960 року діяльність офіційної ВР АСД було заборонено<sup>397</sup>. Проте дії радянської влади не призвели до занепаду цієї течії. Адвентистські громади продовжують свою діяльність.

На 1 січня 1957 року в УРСР діяло 115 зареєстрованих громад адвентистів сьомого дня<sup>398</sup> (99 пресвітерів<sup>399</sup>). На кінець 1954 року адвентистів сьомого дня налічувалося 7736 осіб. Найбільше їх було у Чернівецькій (1826 осіб) та Вінницькій (1212) областях. Найменше – у Дрогобицькій (24), Миколаївській (35) та Херсонській (42 особи) областях<sup>400</sup>. На 1 січня 1962 року існувало лише 90 зареєстрованих громад АСД (7735 віруючих) та 59 незареєстрованих (884)<sup>401</sup>. На 1963 рік соціально-демографічний склад 7,4 тис. адвентистів сьомого дня (81 зареєстрована громада) був такий:

- за статтю: чоловіків – 26,5%, жінок – 73,5%;
- за віком: до 25 років – 33,3%, від 25 до 40 років – 28,5%, понад 40 років – 68,2%;
- за родом діяльності: робітників – 10,3%, колгоспників – 45,2%, службовців – 1,8%, пенсіонерів – 7%, домогосподарок – 35,7%;
- за освітою: вища – 0,02%, середня – 1,9%, незакінчена середня – 14,6%, 1–6 класи – 63,1%, малописьменні – 20,2%<sup>402</sup>.

Існували в Україні й нелегальні громади адвентистів-реформістів. На середину 1955 року їх було зафіксовано 19 груп (Вінницька, Хмельницька, Чернівецька і Закарпатська області)<sup>403</sup>. На 1 січня 1960 року радянські органи мали дані про 40 груп (555 осіб). Їхню діяльність жорстоко переслідували<sup>404</sup>.

До червня 1956 року було відновлено керівний центр п'ятидесятників у м. П'ятихатки Дніпропетровської області. У липні цього ж року керівний центр виробив нову «Систему догматів віровчення християн віри євангельської», а 15–20 серпня 1956 року у Харкові було проведено з'їзд представників п'ятидесятницьких громад усіх областей. Тоді ж і було порушене питання про ставлення п'ятидесятників до служби у радянській армії. Вирішили, що це справа сумління кожного вірянина<sup>405</sup>. Учасники цього нелегального з'їзду ухвалили звернутися із проханням про відновлення легальної діяльності Союзу. Вони дістали позитивну відповідь і навіть передали необхідний для реєстрації документ до Ради у справах релігійних культів. Проте «релігійна відлига» закінчилася дуже скоро. Згідно зі списками, переданими до Москви, розпочалися судові процеси над керівниками й активістами п'ятидесятницьких громад<sup>406</sup>. Лише 1968 року було дозволено реєструвати п'ятидесятницькі церкви незалежно від ВР СХБ, і це дало можливість багатьом п'ятидесятницьким групам вийти з підпілля.

На початок 1962 року радянські органи мали інформацію про існування 560 п'ятидесятницьких нелегальних груп (14 470 осіб)<sup>407</sup>. Влада намагалася обмежити їх вплив на населення.

Складна ситуація спостерігалася у дрібних п'ятидесятницьких об'єднаннях: євангельських християн у дусі апостольським (ЄХДА), євангельських християн п'ятидесятників-сіоністів (ЄХПС), євангельських християн святих-сіоністів (ЄХСС), суботствующих п'ятидесятників (СП). Частина ЄХДА приєдналася до Союзу ЄХБ, а частина продовжувала діяти нелегально. Їхні нечисельні групи розпадалися. На 1962 рік в Україні було зафіксовано одну групу ЄХДА чисельністю 32 особи. Деякі релігійні групи були так законспіровані, що радянські органи не мали уявлення про масштаб їхньої діяльності. Уповноважений РСРК у звіті за 1962 рік згадував про діяльність однієї групи ЄХПС (кількість – 16 осіб), тоді як у 1960-х роках лише у Хмельницькій області, на думку деяких дослідників, проживало 1 тис. віруючих ЄХПС. Крім того, вони діяли у Тернопільській (більше половини складу течії), Харківській, Луганській, Дніпропетровській та інших регіонах. Глибока законспірованість характерна і для інших п'ятидесятницьких течій. Якщо 1950 року ЄХСС були виявлені в Ровенській, Кам'янець-Подільській та інших областях, то 1962-го в Україні радянські органи змогли виявити лише 4 групи ЄХСС (14 осіб)<sup>408</sup>.

Суботствующі п'ятидесятники діяли у Закарпатті (більше половини складу течії), Волині, Дніпропетровщині. Дані про їхній склад суперечливі. Уповноважений РСРК повідомляв, що 1955 року в Закарпатті було 17 груп СП (до 200 осіб), а 1962 року заявляв про 3 групи СП, що діяли в Україні, чисельністю 23 особи. Водночас лише група СП у Кривому Розі нараховувала 44 особи<sup>409</sup>. У документі за 1964 рік повідомлялося про 400–500 осіб суботствующих п'ятидесятників у Закарпатті<sup>410</sup>. Після війни у Дніпропетровській області існувала група п'ятидесятників-доскональців. Однією з її особливостей було те, що члени групи заперечували шлюбні зв'язки. Протягом 1957–1958 років деяких активістів цієї групи було засуджено на тривалі терміни ув'язнення, і діяльність громади припинилася, хоча окремі її члени здійснювали спільні молитви ще у кінці 1960-х років.<sup>411</sup> З огляду на нечисленність цих груп чиновники вважали, що вони зникнуть із плином часу.

Активно конспірувалися у досліджуваній період і свідки Єгови. На 1 січня 1960 року РСРК мала дані про 520 груп свідків Єгови (6388 віруючих)<sup>412</sup>. Із них половина (3–4 тис. осіб) 1964 року діяла у Закарпатті<sup>413</sup>. Під час інтенсивної боротьби з релігією наприкінці 1950-х – на початку 1960-х років багато хто з них покинув лави течії. Лише 1959 року громади свідків Єгови у Станіславській області (а вони мали тут до 2 тис. послідовників) залишило 600 осіб, із них 150 заявили про



це у пресі<sup>414</sup>. Незважаючи на переслідування, свідки Єгови, як і п'ятидесятники, збільшували свої лави.

Серед дрібних, але зареєстрованих релігійних течій, що діяли в цей час в УРСР, були молокани та караїми. Зокрема 1957 року в УРСР існувало 5 зареєстрованих громад молокан<sup>415</sup> та одна громада караїмів<sup>416</sup>. Остання невдовзі зникла з реєстру релігійних організацій.

Загальна мережа нелегальних релігійних організацій (крім греко-католиків), за даними радянських органів на початок 1962 року, була такою (див. таблицю 1.3; перелік подано за кількістю громад)<sup>417</sup>:

Таблиця 1.3.

Назва течії	Кількість груп	Кількість віруючих
П'ятидесятники	560	14470
Свідки Єгови	385	6940
Адвентисти-реформісти	43	776
Іоаніти	20	316
Чисті баптисти	19	518
ШЦ	15	245
Вільні християни	14	430
Свангельські християни	8	199
Назаретяни	7	243
ПХ	7	135
Інокентіївці	5	99
ЄХСС	4	19
Мальованці	3	45
Ігнатієвці	3	51
Апокаліпсисти	2	32
Тихонівці	2	18
ЄХДА (смородинці)	2	155
Духобори	2	30
Методисти	2	17
Суботствуючі п'ятидесятники	1	7
Подгорнівці	1	16
Учні Ісуса Христа	1	16
Суботники	1	6
Христова апостольська церква	1	6
Усього	1109	24800

Як бачимо з таблиці 1.3, в УРСР існувало багато дрібних релігійних течій. Проте дані різних років свідчать, що радянські органи не володіли

точною інформацією. У даних за 1963 рік показники по більшості громад занижені, а по інших – навпаки, завищені. Так ПХ вже мали 17 громад (233 осіб), апокаліпсисти – 3 (47 осіб), суботствуючі п'ятидесятники – 3 (25 осіб). Тоді як у цьому документі фігурують ЄХПС (1 громада, 16 осіб), постники (7 громад, 80 осіб), молоді баптисти (6 громад, 180 осіб)<sup>418</sup>, яких не згадано у розглянутих вище статистичних даних.

Неправославні релігійні організації зазнавали на йбільшого тиску. За офіційними даними, на 1961 рік кількість проповідників було скорочено із 7 тис. до 3,6 тис. осіб. Кількість молитовних зібрань у релігійних громадах зменшувалася до 3 на тиждень, у попередні роки їх було навіть 6–10. Загалом релігійна мережа в Україні лише за 1960 рік скоротилася: ЄХБ на – 7%, АСД – на 8%, реформатська церква – 7%, РКЦ – 13%, іудеї – 38%<sup>419</sup>. Більшість цих течій так і не змогли відновити ці втрати у кількості віруючих та громад до середини 1980-х років.

Проти протестантських релігійних течій закритого типу, особливо нелегальних, насамперед п'ятидесятників та свідків Єгови, велася активна боротьба. Так п'ятидесятників звинувачували у релігійних жертвоприношеннях, зокрема власних дітей, тощо. Таку інформацію подавали у радянській періодиці й атеїстичних брошурах.

Аби прискорити зняття з реєстрації релігійних громад, розроблялися типові комбінації і схеми. Приміром, стосовно громади ЄХБ с. Вертіївка Ніжинського району Чернігівської області планувалося скористатися розбіжностями між пресвітером Я. Суярком та віруючими й тим, що три сини пресвітера не були членами громади, а старший був комуністом. Серед заходів пропонувалися: робота із членами громади, щоб змусити частину вийти з неї; вплив на синів, особливо на комуніста, щоб розірвати договір про оренду приміщення під молитовний будинок<sup>420</sup> (сім'я Суяроків мешкала в цьому будинку. – Б. П.).

Адміністрація допускала брутальні і свавільні дії щодо членів протестантських організацій, зокрема й до легальних. У доповіді голови РСРК при РМ СРСР А. Пузіна «Про посилення контролю за виконанням законодавства про культу» на Всесоюзній нараді уповноважених Ради (18 квітня 1961 року) вказувалося, що в с. Старе Село Рокитнівського району Ровенської області до молитовного будинку під час богослужіння прийшли медичні працівники і, зупинивши богослужіння, запропонували віруючим роздягнутися для проведення щеплень. У с. Столби Дубнівського району цієї ж області перед будівлею громади євангельських християн-баптистів було встановлено гучномовець, який вмикали лише тоді, коли відбувалися молитовні зібрання. У с. Раковець Іршавського району Закарпатської області до молитовного будинку баптистів увійшли четверо вчителів і стали вимагати зупинити богослужіння, а один із них почав читати присутнім лекцію «Про

реакційну сутність сектантства»<sup>421</sup>. У Ружинському районі Житомирської області у відділенні міліції членів громади ЄХБ с. Бистрик попереджали: якщо вони не відмовляться від своїх релігійних переконань, їм «не уникнути підвалу»<sup>422</sup>. У с. Рокитне Ровенської області 19 січня 1960 року другий секретар Рокитнівського райкому комсомолу Васильєв у стані алкогольного сп'яніння побив членів громади ЄХБ, які поверталися додому із богослужіння<sup>423</sup>. В одному із сіл Христинівського району Черкаської області заступник голови колгоспу і секретар парторганізації Д. Славний 10 лютого 1960 року, зайшовши до молитовного будинку ЄХБ разом із головою колгоспу, намагався вигнати з нього віруючих. Коли ті не підкорилися, він почав там палити, погрожуючи викурити людей із хати. На їхні слова про незаконність цього вчинку він відповів: «Почекайте ще трохи і з вами буде ще гірше, з вами буде те, що було колись із священниками...»<sup>424</sup>. Працівницю однієї із залізничних станцій, стрілочницю Я. Змеєву, викликав заступник начальника відділу кадрів станції і сказав: «Ви порвіть зв'язки з баптистами, а то ми вас через три дні звільнимо з роботи». Змеєва відмовилася виконати цю вимогу, й за три дні її звільнили за «скороченням штатів»<sup>425</sup>. Коли працівниця вагонного заводу О. Шеремет, член Крюківської громади ЄХБ (Полтавська область), звернулася до голови профкому про надання їй путівки на курортне лікування, то отримала відповідь, що агентам американської розвідки путівки не надаються<sup>426</sup>. Як бачимо, місцеві керівники й інші особи, що діяли за їхніми вказівками, грубо порушували радянське законодавство.

Одним із методів боротьби з легальними протестантськими течіями закритого типу було накладання високих податків на їхніх керівників. Приміром, пресвітер однієї з громад ЄХБ Барабаш отримував зарплату 300 крб. (на 1958 рік), мав 54 сотки городу, а його річний податок становив близько 20 тис. крб. Злякавшись цієї суми, він відмовився від служіння<sup>427</sup>. Пресвітер ЄХБ із с. Кривець тоді Буцького району Черкаської області П. Євтушенко, попри пенсійний вік (74 роки), працював у колгоспі. Мав город, однак зарплати від громади не отримував. За здійснення релігійної діяльності його оподаткували на два роки (1957–1958 рр.) в сумі 6,6 тис. крб., до того ж він мусив сплачувати 142 крб. земельної ренти<sup>428</sup>. Такі податки часто були надмірні для пресвітерів дрібних громад.

Ось як оцінюється політика М. Хрущова щодо членів невеликих протестантських течій в Україні у книзі О. Опаріна, представника течії адвентистів сьомого дня: «На відміну від Сталіна, за Хрущова не розстрілювали віруючих, та попри це, здійснювалася ще огидніша робота з дискредитації віруючих. Їм висувалися страшні звинувачення в убивстві дітей, статевих збоченнях, дармоїдстві, шпигунстві, зрештою їх оголошували психічно хворими, відсилали на примусове лікування до

психіатричних клінік. Мало того, в батьків-християн забирали малолітніх дітей на перевиховання... Над віруючими влаштовувалися показові народні суди, де їх піддавали публічному висміюванню й образам, а для багатьох ці суди завершувалися і тюрмою»<sup>429</sup>.

Державні органи у своєму прагненні створити надійну агентуру серед віруючих ішли навіть на те, щоб їхні агенти одружувалися із членами нелегальних релігійних громад<sup>430</sup>, про це згадували самі віруючі.

Проти керівництва та активних учасників релігійних організацій закритого типу порушувалися кримінальні справи. Лише протягом 1961–1964 років 74 віруючих було засуджено в Закарпатській області, 29 – у Ровенській, 24 – в Одеській, 25 – у Харківській, 20 – у Чернівецькій<sup>431</sup>. Відтак віра й дотримання її ставали в тоталітарній державі кримінальним злочином.

Український дослідник Б. Шапарь, характеризує антирелігійні кампанії, що відбувалися на межі 1950–60-х років, зазначав: «Спрямована на усунення видимих проявів релігійності, вона супроводжувалася закриттям молитовних будинків, порушенням конституційних прав віруючих громадян, іноді відкритим знущанням з їхніх почуттів. Відомчі інструкції ставлять поза законом цілі напрями в протестантизмі, <...> у масовій свідомості формується вельми негативний вигляд сектанта – людини обмеженої, лицемірної, підступної і непорядної, готової на тяжкі злочини. Багато газет змагаються у галасливості фраз, і дедалі гучніше лунають заклики “не панькатись із сектантами”, посилити заходи адміністративного впливу до їхніх лідерів»<sup>432</sup>. Водночас, стверджує Б. Шапарь, напружувалась атмосфера в середовищі віруючих, що належали до невеликих релігійних течій. Створювався сприятливий ґрунт для ідеї неприйняття «світу» як ворожого віруючим; позиції найбільш консервативних релігійних лідерів посилювалися<sup>433</sup>. Внаслідок витіснення багатьох релігійних форм у підпілля релігійна сфера ставала менш контрольованою.

Антирелігійна пропаганда в багатьох людях виховувала войовниче ставлення до віруючих, які належали до невеликих протестантських течій. Багато хто закликав, щоб до «сектантів» застосовували найсуворіші заходи покарання, виселяли їх в окремі місця поселення. Слюсар Білгородського рибкомбінату (1923 року народження, освіта середня) заявив: «Секти баптистів слід заборонити законом. Як у свій час було ліквідовано куркульство, так слід ліквідувати й баптистів»<sup>434</sup>.

Щоб переконати віруючих залишити лави нелегальних релігійних організацій, зокрема свідків Єгови, інколи застосовувалися прямі погрози та залякування. Типові приклади подано у книжці І. Андрухів та П. Кам'янського, які пишуть: «...Особливо ефективними були такі “виховні заходи”, як скликання сільського сходу або зборів трудового колективу, де

проживали чи працювали єговісти. Їхня присутність була обов'язковою. Спочатку всі вони слухали лекцію на атеїстичну тему, потім проводилося її обговорення з участю активу села чи колективу. Лекція та дискусія супроводжувались показом «компрометуючих» фотознімків про діяльність єговістських керівників вищої ланки. Наприкінці зборів як правило знаходився «ініціатор» з членів активу, який вимагав, щоб збори винесли загальну ухвалу такого змісту: «Якщо зараз присутні єговісти не відійдуть тут на зборах від секти, просити радянський уряд, щоб їх виселили до Сибіру». Після таких рішень, як правило, 10–15 свідків Єгови одразу заявляли про свій вихід із релігійної громади»<sup>435</sup>.

Сильні секуляризаційні процеси в цей час спостерігалися в середовищі іудеїв. 1964 року апарат уповноваженого Ради у справах релігійних культур в УРСР оцінював кількість прибічників іудаїзму в 30 тис. осіб<sup>436</sup>, хоча це занижена цифра.

В УРСР наприкінці 1954 року діяло лише близько 40 синагог<sup>437</sup>. До початку 1960-х років частину з них було закрито. Якщо на 1 січня 1957 року в УРСР було 42 зареєстровані громади іудеїв<sup>438</sup> (30 равинів<sup>439</sup>), то на 1 січня 1962 року, за офіційними даними, функціонувало 17 зареєстрованих громад (25,5 тис. іудеїв) та 43 незареєстровані групи (понад 2,3 тис.)<sup>440</sup>. Цікава статистика зменшення кількості іудейських громад по Західній Україні: якщо у Закарпатті 1945 року було 79 громад, то 1964 року – лише 3<sup>441</sup>. На Буковині 1940 року існувало 110 іудейських громад, а 1964 – одна<sup>442</sup>. Насправді віруючих серед євреїв було куди більше, ніж про це свідчать цифри у документах РСРК. Найбільші громади іудеїв знаходилися в Києві, Чернівцях, Одесі, Дніпропетровську, Черкасах, Ужгороді, Ровно, Сімферополі, Львові, Миколаєві<sup>443</sup> і в невеликих містечках, населених великою кількістю євреїв. Продовжували збиратися і міньяни. На 1 січня 1954 року тільки у Вінницькій області діяло 23 міньяни (280 осіб)<sup>444</sup>.

Боротьба радянської влади з релігійними організаціями євреїв та їх закриття не завжди давали ефективні результати. В кінці 50-х – на початку 60-х років продовжували утворюватися стаціонарні та пересувні хедери (релігійні школи). Зокрема органи КДБ повідомляли про їх утворення на Закарпатті<sup>445</sup>. Про частину з них не мали інформації, хоча й підозрювали, що вони існують.

Владні структури активно прагнули обмежити вплив іудаїзму на євреїв, вдаючись при цьому до компрометаційних заходів. Завідувач відділу пропаганди й агітації ЦК КПУ Г. Шевель у квітні 1962 року повідомляв керівництво, що «Львівський обком партії разом з органами КДБ провів низку заходів із компрометації єврейської релігійної громади серед віруючих. В обласній газеті “Львовская правда” було опубліковано серію статей, у яких розвінчувалися шахрайські дії

єврейських клерикалів, які проводили в синагозі валютні і спекулятивні махінації й отримували значні прибутки за рахунок віруючих». Зрештою було поставлене питання про зняття громади з реєстрації<sup>446</sup>, що мало призвести до її розпаду. Зменшення кількості діючих синагог посилювало секуляризаційні процеси в середовищі іудеїв.

Прикметно, що антирелігійні утиски у СРСР викликали бурхливі протести з боку західної громадськості, і навіть серед комуністів. Гоніння релігії в СРСР засудили, зокрема, Р. Гароді (один із керівників французької Комуністичної партії, філософ, письменник) та італійські комуністи<sup>447</sup>.

Нищення радянською владою релігії й Церкви призвело до вагомих зрушень (не в позитивний бік) у менталітеті народу. Відомий український історик С. Білокінь у монографії «Масовий терор як засіб державного управління в СРСР» справедливо зазначив: «Найважливіше враження від історичного процесу ХХ століття – злам історичної традиції. Зв'язок часів перервався, багато рис нашого часу не впливають з попередньої культури українського народу. Вони не гомогенні»; «Коріння обрубано, душу нації погвалтовано»<sup>448</sup>. Наслідки цих дій зберігають свій вплив упродовж багатьох десятиліть, якщо не більше.

Отже, наведена інформація дозволяє констатувати, що в період правління М. Хрущова в країні сталися докорінні зміни в політиці у сфері релігії. Влада відмовилася від виваженої критики релігії і примиренського ставлення до існування церковних інституцій та духовенства. Натомість релігійні конфесії і духовенство стали об'єктом жорсткого тиску з боку держави й чиновників. Церква в умовах «близької перемоги комунізму» трактувалася як пережиток, що є однією з головних перешкод на шляху до цієї «перемоги». Посилювалася антирелігійна пропаганда, закривалися храми, монастирі. Наступ на Церкву, можливо, виглядав би менш жорстким, якби не чинився на фоні певної лібералізації культурного життя суспільства.

Релігійні об'єднання за обставин жорсткої антирелігійної політики змушені були змінювати форми й тактику своєї діяльності, аби пристосуватися до нових умов. Зокрема у православ'ї це виявилось в модернізації церковного життя. Також поширювалися і підпільні форми існування релігійних течій, активізувалися сектантські організації. Спротив державній антирелігійній політиці спричинив розкол у Союзі ЄХБ. У результаті несприйняття «Положення про Союз ЄХБ» та «Інструктивного листа», які мали докорінно змінити життя громад євангельських християн-баптистів (регламентація порядку богослужінь, заборона місіонерської діяльності тощо), частина віруючих стала в опозицію до керівництва ВР ЄХБ і пізніше утворила нелегальний центр – РЦ ЄХБ. Водночас загнані у підпілля релігійні організації виходили з-під контролю радянських органів влади.

### § 3. Релігія і Церква у середині 1960-х – середині 1980-х років

Період із середини 1960-х до середини 1980-х років характеризується послабленням втручання держави в суто релігійні справи. Антирелігійні тенденції, що виявлялися у кінці 1950-х – на початку 1960-х років, продовжують розвиватися у м'якшій формі. Вже одразу після усунення М. Хрущова від влади у грудні 1964 року Верховний Суд СРСР за участю КДБ проводить спеціальну нараду з питань порушення «соціалістичної законності» щодо віруючих. Голови верховних судів союзних республік отримують доручення вивчити відповідні кримінальні справи 1962–1964 років. У січні 1965 року Президія Верховної Ради СРСР ухвалила постанову «Про деякі факти порушення соціалістичної законності щодо віруючих»<sup>449</sup>. А 13 серпня 1965 року аналогічну постанову прийняла Президія Верховної Ради УРСР<sup>450</sup>, що стало поштовхом і для місцевих рад. У відповідному рішенні виконавчого комітету Черкаської обласної ради депутатів трудящих від 23 вересня зазначалося: «Деякі віруючі за їхні релігійні переконання були незаконно звільнені з роботи, подекуди службові особи проводили незаконні обшуки в молитовних будинках і квартирах віруючих. Перешкоджали віруючим зареєстрованих громад відправляти релігійні обряди та допускали інші адміністративні дії, спрямовані проти громадянських прав віруючих. Траплялися факти необґрунтованого притягання до кримінальної відповідальності віруючих»<sup>451</sup>.

Радянське релігійне законодавство у цей період зазнає певних змін. Було конкретизовано відповідальність за його порушення. Влада намагалася кожен дію проти Церкви та релігії прикрити законом. Коли ж ці дії були явно антизаконні, то відповідальність покладалася не на закон, а на конкретних чиновників. Такі зміни були обумовлені низкою причин. Зокрема було очевидно, що багато загнаних у підпілля релігійних громад важко чи навіть неможливо контролювати. До того ж раніша боротьба із Церквою та релігією була відверто незаконною.

Одним із перших нововведень у середині 1960-х років була зміна у структурі державних органів, що контролювали релігійну сферу. Згідно з постановою РМ СРСР від 8 грудня 1965 року, Рада у справах РПЦ і Рада у справах релігійних культів були реорганізовані в єдиний орган – Раду у справах релігій<sup>452</sup>, а 10 травня 1966 року було прийнято «Положення про Раду у справах релігій при Раді Міністрів СРСР», яке окреслювало функції та права цього органу<sup>453</sup>.

Законодавчі ініціативи торкалися також обліку релігійних організацій та споруд, порядку розгляду скарг і заяв віруючих. 31 жовтня 1968 року Рада у справах релігій при РМ СРСР затвердила «Інструкцію

про облік релігійних об'єднань, молитовних будинків і споруд, а також порядок реєстрації виконавчих органів релігійних об'єднань і служителів культу». 18 квітня 1968 року Президія Верховної Ради СРСР ухвалила указ «Про порядок розгляду пропозицій, заяв і скарг громадян»<sup>454</sup>, де акцентувалося на розгляді всіх документів громадян.

Два документи, які визначали відповідальність за порушення релігійного законодавства, були прийняті 26 березня 1966 року Президією Верховної Ради УРСР. Указ «Про адміністративну відповідальність за порушення законодавства про релігійні культури» визначав порушення законодавства. До переліку таких дій підпадало ухилення керівників релігійних організацій від реєстрації об'єднання в органах влади, порушення правил організації проведення релігійних зборів та інших акцій, організація і проведення служителями культу дитячих та юнацьких релігійних зборів, гуртків, що не мали стосунку до відправлення культу. За ці порушення передбачався штраф у розмірі 50 крб.<sup>455</sup>

Постанова Президії Верховної Ради УРСР «Про застосування статті 138 Кримінального кодексу Української РСР» від 26 березня 1966 року визначала порушення, які загрожували кримінальною відповідальністю. До них зараховувалися: примусове проведення зборів і оподаткування на користь релігійних організацій і служителів культу; виготовлення для масового розповсюдження звернень, листівок та інших документів, що закликали до невиконання релігійного законодавства; обман із метою збудження релігійних марновірств серед населення; організація і проведення релігійних зборів та інших акцій, що порушували громадський порядок; організація і систематичне проведення занять із навчання релігії для неповнолітніх.

За цією постановою, до кримінальної відповідальності могли притягувати і чиновників за відмову у прийомі на роботу чи до навчального закладу, за звільнення з роботи чи навчального закладу, позбавлення пільг та за інші суттєві обмеження прав громадян<sup>456</sup>. Як бачимо, державні санкції могли бути застосовані і за порушення прав віруючих із боку чиновників, хоча ці слова були лише декларацією і в реальному житті не знаходили втілення.

Проте навіть після усунення М. Хрущова спостерігалися непоодинокі факти порушення законодавства з боку місцевої влади. Так 1967 року голови сільрад Варварівки Полтавської області, Алтинівки Сумської області та інших населених пунктів забороняли священнослужителям хрестити дітей без їхньої згоди<sup>457</sup>. 1965 року керівництво колгоспу с. Роставиця Ружинського району Житомирської області вирішило не подавати матеріалів для призначення пенсії одному з колгоспників через те, що він «сектант»<sup>458</sup>.



Влада також вдалася до кроків для посилення контролю за релігійними об'єднаннями. У постанові РМ СРСР, прийнятій 1 квітня 1969 року, наголошувалося на впорядкуванні справ реєстрації релігійних організацій, вживанні заходів щодо тих, хто ухиляється від цього акту, і пожвавлення роботи комісій та груп, які контролювали дотримання законодавства про релігійні об'єднання<sup>459</sup>. Контроль за релігійними організаціями був дієвою формою радянської політики в релігійній сфері.

Значна увага в боротьбі з релігією надавалася й атеїстичному вихованню. 16 липня 1971 року вийшла постанова ЦК КПРС «Про посилення атеїстичного виховання населення», де зазначалося, що в окремих регіонах «партійні органи та ідеологічні установи зменшили увагу до атеїстичного виховання населення, нерідко допускають примиренське ставлення до поширення релігійних поглядів». Відтак ставилися завдання активізувати атеїстичну пропаганду та виховання<sup>460</sup>.

Ставлення радянської влади до релігії яскраво ілюструє один із документів уповноваженого Ради у справах релігій (РСР) в УРСР, присвячений заходам із виконання постанов ЦК КПРС від 16 липня 1971 року та ЦК КПУ від 31 липня 1971 року «Про посилення атеїстичного виховання населення на 1971–1972 роки». У ньому зазначалося, що, керуючись цими документами, апарат Ради «буде і надалі послідовно здійснювати політику Партії і Радянської держави стосовно релігії і церкви, вести непримиренну боротьбу проти проявів примиренства до релігійної ідеології...»<sup>461</sup>. Атеїстичне виховання передусім спрямовувалося на молодь, якій влада влаштовувала позарелігійне майбутнє.

В Україні в цей період, крім згаданих вище постанов, було ухвалено низку інших документів, що стосувалися релігійного життя. Лише в першій половині 1970-х років ЦК Комуністичної партії України прийняв такі основні постанови: «Про роботу партійних організацій Івано-Франківської області по виконанню постанови ЦК Компартії України» від 11 липня 1968 року; «Про серйозні недоліки в роботі партійних організацій Івано-Франківської області по атеїстичному вихованню населення» (жовтень 1970 року); «Про посилення атеїстичного виховання населення» (серпень 1971 року, постанову ухвалено на виконання відповідної постанови ЦК КПРС); «Про створення Львівського державного музею історії релігії і атеїзму» (листопад 1972 року); «Про заходи по посиленню боротьби проти ворожої діяльності залишків уніатського духовенства на території УРСР» (лютий 1973 року.); «Про посилення боротьби з незареєстрованими релігійними сектами» (вересень 1973 року); «Про дальше поліпшення роботи по впровадженню нових громадських свят і обрядів» (березень 1974 року); «Про створення Ради в справах релігій при Раді Міністрів УРСР» (листопад 1974 року); «Про склад Ради в

справах релігій при Раді Міністрів УРСР» (квітень 1975 року). В лютому 1975 року на засіданні Секретаріату ЦК обговорено питання «Про роботу партійних організацій республіки по підготовці й використанню кадрів пропагандистів наукового атеїзму»<sup>462</sup>.

За цей час вийшли також такі постанови Ради міністрів УРСР: «Про факти порушень релігійною сектою адвентистів сьомого дня законодавства про релігійні культи» (вересень 1970 року); «Питання Уповноваженого Ради в справах релігій при Раді Міністрів СРСР в Українській РСР (про збільшення кількості працівників апарату)» (листопад 1972 року); «Про деякі заходи по поліпшенню роботи органів ЗАГСу та зміцнення матеріально-технічної бази для здійснення громадянських обрядів» (травень 1973 року); «Про утворення Ради в справах релігій при Раді Міністрів УРСР» (листопад 1974 року); «Про затвердження «Положення про Раду в справах релігій при Раді Міністрів УРСР» (лютий 1975 року)<sup>463</sup>. 1 листопада 1976 року Президія Верховної Ради УРСР затвердила «Положення про релігійні об'єднання в Українській РСР», яке впорядковувало й систематизувало правові норми, що визначали загальні питання діяльності релігійних організацій, питання здійснення релігійних обрядів і культових церемоній, розглядали майнові проблеми функціонування молитовних споруд<sup>464</sup>. Як бачимо, кількість ухвалених у ці роки партійних та урядових постанов, що стосувалися релігійної сфери, була неймовірно велика. Така велика кількість документів була свідченням певної декларативності дій. Їх було багато, але ми відзначили найсуттєвіші. Багатими на постанови були й наступні роки.

Тим часом тривала попередня практика насадження атеїстичного світогляду, зокрема через впровадження радянської обрядовості. Виступаючи на XXV з'їзді КПУ, перший секретар ЦК Компартії України В. Щербицький наголошував: «Активно сприяють вихованню трудящих нові радянські свята і обряди. Дуже важливо, щоб усі урочисті події громадського й особистого життя людини були насичені глибоким ідейним змістом, залишаючи незгладний, пам'ятний слід»<sup>465</sup>. Радянська обрядовість мала сприяти витісненню із побуту релігійних свят та обрядів. Вона була м'якою формою атеїзації населення, що не викликала активного спротиву.

Комуністична партія вимагала підвищення рівня й ефективності атеїстичної освіти. У 1960-х – на початку 1970-х років було опубліковано низку важливих праць, присвячених соціології та філософії релігії, які отримали авторитетний статус серед фахівців з атеїзму. Розвивалася марксистська психологія релігії. Протягом 1971–1975 років понад 30 докторських і сотні кандидатських робіт було

захищено з різних аспектів атеїзму і критики релігії<sup>466</sup>. «Інтерес» до атеїстичної тематики в науці спостерігався і пізніше.

Важливе місце в атеїстичному вихованні відводилося ЗМІ і сфері культури. Воно мало охопити якомога більше ділянок людського життя. Проте рівень багатьох пропагандистів атеїзму залишався низьким. Найкращий пропагандист колгоспу «Заповіт Леніна» Луцького району про свої досягнення висловила: «...З цими штундами я добре розправляюся, а ось із “євангелістами (?!) сьомого дня” важче!»<sup>467</sup>.

Радянські органи контролювали також призначення кадрів у зареєстрованих релігійних громадах. Як звичайне сприймалося те, що влада відсіює «фанатиків» з охочих навчатися в духовних навчальних закладах, навчання в них здійснюється під контролем РСР, а в середовище студентів підсилаються агенти КДБ<sup>468</sup>. Місцеві уповноважені Ради у справах релігій визначали, чи особи, що виявили бажання навчатися на біблійських курсах, «придатні для цього»<sup>469</sup>. Відтак до лав духовенства влада допускала осіб, підконтрольних державним органам чи лояльних до неї.

У розмові з релігієзнавцем В. Єленським на початку 1990-х років В. Куроедов, колишній уповноважений РС РПЦ, а пізніше уповноважений РСР, зазначав, що в Україні жорстка лінія щодо Церкви йшла від В. Щербиського. Той «вважав, що на Україні занадто багато церков і що з цією ганьбою треба покінчити». Однак він був ініціатором створення Ради у справах релігій при РМ УРСР, позаяк прагнув більшої самостійності в релігійних справах<sup>470</sup>. Рада, що підпорядковувалася республіканському органу, дозволяла реалізувати цю можливість на практиці.

Аналіз 174 публікацій у республіканських та обласних газетах за період 1977–1987 років, що його здійснили релігієзнавці, показав: у кожній четвертій публікації віруючих зображували як облудних людей із подвійною мораллю; ще 25% характеризували їх як зажерливих нероб, нечистих на руку; кожна п'ята згадувала про їхнє таємне минуле та їхніх керівників; у 16% публікацій висвітлювалися екстремістські вияви віруючих; у 18% була наявна дошкульна критика і лише 8% відзначали, що більшість віруючих – це чесні й сумлінні працівники<sup>471</sup>. Проте несправедливих критичних публікацій було куди менше, ніж у хрущовську добу.

В окремих періодичних виданнях, зокрема «Наука и религия», також з'являлися статті, де критиковано авторів, які чинять напади не на релігійну ідеологію, а на віруючих, обзиваючи їх негідниками, брехунами тощо<sup>472</sup>.

Релігійна мережа в ці роки значно зменшилася порівняно з повоєнним періодом. На 1 січня 1968 року в УРСР, за офіційними даними, діяло 5958 зареєстрованих громад різних конфесій, що об'єднували 3,9 млн. віруючих<sup>473</sup>. Крім того, існували незареєстровані релігійні громади та групи. На 1 січня 1974 року в Україні нараховувалося 7150 релігійних

громад і груп, що належали до понад 20 релігійних течій, із них 5820 зареєстрованих і 1330 незареєстрованих. Найбільш масовою була РПЦ, яка нараховувала 4346 зареєстрованих громад, зокрема 2709 (62%) у західних і 1637 – у 18 інших областях. Проте за відсутністю священників 533 парафії 1973 року фактично не діяли, а у 385 богослужіння проводилися періодично – 5–10 разів на рік<sup>474</sup>. Православні храми на середину 1975 року обслуговували близько 2800 священників<sup>475</sup>. На кінець 1960-х років в Україні кількість православних громад становила понад 60% від загальної кількості громад РПЦ, що діяли в СРСР<sup>476</sup>. У досліджуваній період релігійна мережа поступово зменшувалася.

Упродовж кількох десятиліть суттєво знизився відсоток віруючих у загальній кількості населення. За даними РСР при РМ СРСР, кількість вірян у СРСР на середину 1980-х років складала близько 10–20% від усього населення залежно від регіонів. Але окремі релігійні діячі називали більшу цифру. Приміром, ієромонах Інокентій (С. Павлов), викладач Ленінградської духовної семінарії, зазначав, що самих лише прихильників православ'я налічувалося від 12 до 20% від загальної кількості населення. Щорічний всесвітній звіт Об'єднаних біблейських товариств за 1984 рік подавав дані, за якими прибічники РПЦ становили в СРСР 19,5%<sup>477</sup>. Проте, на нашу думку, ці цифри дещо занижені. Підтверджують цю тезу соціологічні опитування, що повністю охоплювали населення окремих населених пунктів, які стосуються Центрального Чорнозем'я у РРФСР. 1967 року група дослідників провела опитування населення трьох населених пунктів Тамбовської області – 1179 осіб. Із них 18,8% були віруючими, 15,3% – близькими до них формальними віруючими, 24,7% – нерелігійними, 23,9% – невіруючими, 17,3% – атеїстами. За 15 років склад населених пунктів зменшився. Опитування 830 осіб, що залишилися, показало, що 16,6% є віруючими, 11,6% – формальними віруючими, 26,3% – нерелігійними, 24,9% – невіруючими, 20,6% – атеїстами<sup>478</sup>. Отже, невіруючі особи в трьох селах Тамбовщини навіть на початку 1980-х років складали не більше половини населення. Близькою до цих результатів, очевидно, була й релігійність населення у сільській місцевості в наближених до Тамбовщини українських областях (Харківській, Луганській та Сумській). А позаяк релігійність населення цих регіонів була дещо нижчою, ніж в УРСР загалом, то загальна цифра по Україні буде вищою. Це тоді, як на той період село переставало бути «форпостом» релігії, а в 1990-х роках цю місію почали на себе перебирати в Центральній, Південній та Східній Україні міста. Близькою до об'єктивності є цифра 8–10% активних православних віруючих із загальної кількості населення СРСР, які проживали в регіонах, де до революції домінувало православ'я. Цю цифру стосовно середини 1980-х років наводить, зокрема, радянський релігієзнавець М. Гордієнко<sup>479</sup>. Ту

саму щодо активних віруючих 1990–2000-х років називали й багато сучасних дослідників.

У Західній Україні частка віруючого населення була значно вищою, ніж в СРСР загалом. Завідувач відділу пропаганди й агітації Львівського обкому КПУ В. Григоренко 1987 року оцінював чисельність віруючих на Львівщині в 35–40% від загальної кількості населення<sup>480</sup>, проте, на нашу думку, їх кількість становила не менше половини населення цієї області.

Радянська статистика враховувала, як правило, віруючих, які відвідували храми, хоча більшість із них робила це не регулярно, а частина – 1–2 рази на рік і рідше. Проте існувала група людей, які «сповідували» власну релігійність, – особи з індивідуальними релігійними переконаннями. Багато людей приховували свої релігійні погляди. Вагомою на той час була й кількість тих осіб, що вагалися між вірою і невір'ям. Саме за рахунок цих людей у кінці 1980-х – на початку 1990-х років і зростає контингент віруючих. Більшість радянських науковців намагалися уникнути розгляду цієї групи, адже її численність перешкоджала однозначно говорити про торжество атеїзму в країні. До того ж слід зазначити, що прямі запитання про релігійність людини не дають точної відповідь, чи справді вона віруюча. Радянські дослідники відзначали цікавий факт: людей, які вірять у долю, набагато більше, ніж тих, які вірять у Бога<sup>481</sup>. Це стосується також співвідношення віри в Бога та побутових «марновірств» на користь останніх. Тому можна припускати, що багато людей, не усвідомлюючи релігійних тонкощів віри у Бога, давали негативну відповідь, ототожнюючи його з певною персоніфікованою постаттю. На їхню думку, віра лише в долю та схожі ідеї не пов'язувалася з релігією. Отже, бачимо, що поза статистикою опинялася велика частина людей – носіїв, з одного боку, вихолощеної, з іншого – далекої від релігійних вчень релігійності.

Аналізуючи дані соціологічних досліджень, проведених радянськими дослідниками від середини 1960-х до початку 1980 року, професор Канзаського університету В. Флетчер дійшов висновку, що віруючі в СРСР склали близько 45% населення<sup>482</sup>. Проте цей «середній» показник для регіонів із переважно російським населенням був високим, а для Західної України, Литви, Грузії, Вірменії та республік, у яких поширений був іслам, – низьким. На нашу думку, ця цифра точніше відображала ситуацію, ніж оцінки радянських чиновників та багатьох дослідників.

У 1970–80-х роках зниження рівня релігійності майже зупинилося. Дослідники бачили різні причини збереження релігійності в умовах атеїстичної державної політики. Так англійський дослідник Т. Бісон відзначав, що важливим фактором у збереженні релігійності була віра

людей у те, що Церква виживе в оточенні безбожників<sup>483</sup>. Німецький дослідник Г. Зімон писав, що широкі релігійно-соціологічні дослідження сприяли усвідомленню привабливості релігії, проти якої комуністична ідеологія мало що могла запропонувати<sup>484</sup>. Остання думка видається нам найбільш переконливою.

Важливим моментом у житті РПЦ у цей період є її Помісний собор 1971 року, який зібрався у зв'язку зі смертю в квітні 1970 року Патріарха Алексія. На Соборі було обрано нового Патріарха Пімена (Ізвекова), схвалено діяльність Синоду, висловлено задоволення ліквідацією Берестейської та Ужгородської уній, прийнято рішення про відміну клятв на старі обряди і на тих, хто дотримується їх. Це дало можливість зупинити конфронтацію зі старообрядцями<sup>485</sup>.

Собор виробив стратегію РПЦ на майбутнє, орієнтуючись на перехід процесу модернізації у більш спокійне русло та на її стабілізацію. Звернули також увагу на небезпеку секуляризації віруючих у процесі їхньої участі в громадському житті. Тому в подальшому богослов'я стало детальніше обґрунтовувати догматично участь Церкви й віруючих у вирішенні суспільних проблем. Після Собору спостерігалось звуження масштабу перемін у релігійній сфері й обережність їх реалізації. Висуваючи якісь ідеї, богослови намагалися спертися на традицію, шукаючи аргументи в отців Церкви.<sup>486</sup> Загалом можна говорити, що РПЦ у цей період відмовилася як від крайнього консерватизму, так і від радикальної модернізації.

Позаяк у радянському суспільстві важливу роль як засобу уніфікації мав виконувати екуменізм, керівництво РПЦ під тиском влади робить більші кроки в цьому напрямку. В доповіді голови Ради у справах релігії при РМ СРСР В. Куроєдова на Всесоюзній нараді уповноважених 25 квітня 1972 року повідомлялося, що керівництво церков велике значення приділяло впровадженню екуменічної свідомості в маси віруючих. Служителям культу рекомендувалося більше читати проповідей на цю тематику. У православних храмах почало практикуватися служіння з інославними. В. Куроєдов зазначав, що надалі духовенство розраховує досягнути організації спільних богослужінь віруючих, які належать до різних конфесій<sup>487</sup>. Синод РПЦ навіть ухвалив рішення, за яким віруючі старообрядницької і римо-католицької церков могли виконувати обряди (причастя) у православних храмах<sup>488</sup>. Митрополит Никодим у «Журнале Московской патриархии» писав, що це рішення допоможе зміцнити братські стосунки РПЦ із РКЦ і старообрядництвом і в такий спосіб полегшити шлях до віросповідної єдності<sup>489</sup>. Релігійний екуменізм із подачі влади мав на меті не що інше, як централізаційні уніфікаційні наміри – бажання у майбутньому підпорядкувати віруючих єдиному

центру, за допомогою якого значно легше здійснювати контроль і маніпулювати людьми.

У період правління Л. Брежнєва спостерігається збільшення кількості студентів у семінаріях та духовних академіях РПЦ. Якщо 1977 року на денному відділенні навчалось 788 осіб, на заочному – 814, то до 1981 року ця цифра зросла відповідно до 900 і 1000–1100<sup>490</sup>. В Одеській семінарії кількість студентів зросла зі 120 у 1974 році до 260 у 1980.<sup>491</sup> 1977 року в духовних закладах РПЦ було 15 аспірантів<sup>492</sup>. Це свідчить, що влада зрозуміла: жорстка непродумана політика в релігійній сфері сприяла до певної міри активізації релігійності і спонукала частину віруючих перейти в релігійне підпілля. Найбільше охочих навчатися у духовних закладах було із Галичини та Закарпаття: протягом 1980–1983 років жителі цих регіонів подали 679 заяв (68% від загальної кількості в СРСР)<sup>493</sup>. Проте навіть тут існували місцевості, які лідирували за кількістю охочих стати священнослужителями. Скажімо, 70% заяв, поданих у цей час, припадають на Хустський, Тячівський та Іршавський райони. За 15 років стали священнослужителями 44 чоловіки із села Залісці Збарзького району Тернопільської області<sup>494</sup>. На тих, хто подавав заяву до духовної семінарії, збирали компромат<sup>495</sup>, зокрема цим займалася місцева влада.

У цей період практикувалося відзначення найвищих керівників РПЦ радянськими нагородами. 23 січня 1979 року голова Президії Верховної Ради УРСР О. Ватченко вручив орден Дружби народів екзарху України митрополиту Київському і Галицькому Філарету. Як зазначалося в Указі Президії Верховної Ради СРСР від 22 січня, митрополит був нагороджений за патріотичну діяльність на захист миру. В анотації до указу також додавалося, що цю нагороду приурочено до 50-річчя екзарха. Того ж дня голова Українського республіканського комітету О. Гончар вручив митрополиту Філарету почесну медаль Радянського комітету захисту миру «Борцю за мир» і медаль Радянського фонду миру<sup>496</sup>. Застосування політики «батога і пряника» сприяло подальшому «одержавленню Церкви». В очах народних мас окремі представники духовенства виглядали як сановиті державні чиновники. Побутували навіть міфи про їхній вплив на прийняття вагомих суспільно-політичних рішень та надзвичайно високий освітній рівень пересічних представників духовенства.

РПЦ також виступала в ролі фінансиста радянських миротворницьких ініціатив. 1985 року сама лише Івано-Франківська єпархія внесла до фонду миру понад 150 тис. крб.<sup>497</sup> Зрозуміло, що така добродійність РПЦ була викликана «побажаннями» з боку радянського керівництва. Як свідчать документи, на релігійні організації здійснювався тиск із метою збільшити відрахування церковних коштів до фонду<sup>498</sup>.

Один вірянин, дуже добре обізнаний із церковним життям, в анонімному листі «Пятидесятилетие восстановления патриаршества в русской православной церкви», що його отримав єпископ Чернівецький Феодосій 1969 року, давав таку характеристику релігійному життю православних: «Єпархіальне життя перебуває у стані повного застою. Єпархіальні Архієреї живуть і діють у повному відриві, централізоване церковне життя повністю відсутнє. Патріархія нічим, крім переміщення Єпископів з кафедри на кафедру, не керує. Ось приклад із практичного життя Патріархії під час перебування там у ролі керуючого справами Митрополита Пімена (нині Митрополита Крутицького). Звернувшись до нього за порадою, Єпархіальний Архієрей отримував майже незмінну відповідь: “Із цього питання Вам, Владико, варто звернутися до Ради у справах Руської православної Церкви”, – тобто відсилав до безбожників, а сам ухилявся від рішення найпростіших питань церковної практики»<sup>499</sup>. Характеризуючи відвідуваність храмів, автор листа пише: «Переповнені храми – далеко не найкращий показник церковного добробуту, навпаки, він є свідченням того, як мало храмів залишилося у віруючих»<sup>500</sup>.

Становище РПЦ не подобалося багатьом священнослужителям. Це викликало відповідні настрої. Приміром, один зі священнослужителів Донецької області заявляв: «Я бачу, що за кордоном є сили, які борються за становище релігії у СРСР. Можна сподіватися, що це допоможе нам вільніше себе почувати, церква має перспективу на своє вільне існування»<sup>501</sup>.

Цікаво, що в багатьох країнах соціалістичного табору провадилася набагато лояльніша політика держави щодо Церкви, ніж у СРСР. Зокрема в Румунії священнослужителі були навіть членами парламенту – державної Ради. Від православної церкви депутатами були Патріарх, один митрополит і трієпископи, від католиків та інших течій – по одному. У країні на середину 1970-х років не велося атеїстичної пропаганди. Не виступав проти релігії і М. Чаушеску, який тримав у своїх руках кермо правління країною<sup>502</sup>.

У досліджуваній період траплялися і факти спротиву православного духовенства державній політиці у сфері релігії. Так у серпні-вересні 1968 року група священнослужителів (серед них були єпископи) і мирян подала звернення до Патріарха Московського і всієї Русі Алексія, у якому зазначалося: «Внутрішнє життя Руської православної церкви хворобливе й жалюгідне, незважаючи на її уявний добробут, що виявляється в її зовнішніх формах і діях...»<sup>503</sup>. Критикувалася державна політика, яка призвела до такого становища.

Рівень релігійності більшості православних був невисоким. Секуляризація відбувалася не лише за рахунок кількісних показників, а й якісних. Публікації в «Журнале Московской патриархии» так оцінювали



релігійність православних віруючих у СРСР: «І як мало тих, хто у Світлі Христа бачить Світло і цінує його, а не відблиск тимчасового земного добробуту» (митрополит Новгородський і Ленінградський Антоній)<sup>504</sup>; «наша історична епоха характеризується глибокою внутрішньою суперечливістю. Призваний до єдності у Христі світ дедалі більше об'єднується за переказом людським, за стихіями світу. ...Сьогоднішній світ... значною мірою є світом нехристиянським, нецерковним» (митрополит Мінський і Білоруський Філарет)<sup>505</sup>; «але істинних храмів духовних серед християн не так уже багато, і в серцях багатьох ледь лише жевріють вогники слабкої віри і знаходить Пречиста Богоматір у душах багатьох християн замість духовних храмів-палаців знову, як у давнину, Віфліємські земляні печери» (священик В. Новинський)<sup>506</sup>.

«Настольная книга священнослужителя» давала таку соціально-демографічну характеристику православним парафіянам: «...Більшість теперішніх парафіян люди літні, хворобливі й самотні»<sup>507</sup>; «у масі своїй парафіяни відносяться до категорії мало- чи середньокваліфікованих робітників, службовців і селян; якщо ще врахувати те, що переважна більшість віруючих – люди літні і старі, які не зуміли, як правило, отримати повноцінної освіти й повністю позбавлені систематичних знань про Церкву, таїнства і догматику...»<sup>508</sup>. Цю характеристику можна прикласти до віруючих, що належали до більшості конфесій в Україні. Водночас як духовенство, так і дослідники наголошували на відсутності побожності у більшості молодих людей, навіть тих, які інколи відвідували храми.

У досліджуваній період продовжується поступове скорочення громад інших православних течій – старообрядців та істинно-православних. На 1 січня 1978 року в УРСР діяла 41 зареєстрована громада, одна незареєстрована РПСЦ (Білоцерківської згоди) та 10 безпопівських<sup>509</sup>. У СРСР це співвідношення було інакшим: 117 зареєстрованих і 13 незареєстрованих громад РПСЦ (Білокриницької згоди), 191 зареєстрована і 79 незареєстрованих безпопівських та 12 зареєстрованих і 19 незареєстрованих біглопопівських громад<sup>510</sup>. Молодь усе частіше відмовлялася від релігійних традицій своїх батьків.

Скорочується також мережа та кількість віруючих ППЦ та ППХ. Якщо на 1969 рік в УРСР було зафіксовано 42 групи ППЦ та ППХ<sup>511</sup>, то 1977 року – 22 групи (444 віруючі)<sup>512</sup>. Це, звісно, не всі, а лише ті, діяльність яких була відома владі. Найбільше їх збереглося на Вінничині – 11 груп (160 осіб)<sup>513</sup>. У Житомирській області 1973 року було виявлено 4 групи ППЦ та ППХ<sup>514</sup>.

Якщо порівняти з попереднім періодом, то за «брежнєвської доби» загалом спостерігалось послаблення тиску не лише на РПСЦ, а й на інші релігійні об'єднання, хоча воно мало свої нюанси залежно від ситуації. Так зменшення тиску на греко-католиків у середині 1960-х років

змінилося на акції, спрямовані проти них, уже із жовтня 1968 року. Впродовж кінця 1968 – 1969 років було здійснено обшуки й допити багатьох греко-католицьких священників<sup>515</sup>. Цей наступ був зумовлений їх активізацією в Україні, яку, своєю чергою, спричинила легалізація греко-католицької церкви у ЧСР. 13 червня 1968 року Рада у справах релігій при РМ СРСР у квітні 1969 року зазначала: «Особливість Закарпаття і в тому, що ця область – прикордонна... Тут же широко розповсюджуються чеські “ліберальні” газети та інші видання, що допускають наклеп на соціалізм, займаються вихваланням релігійних свобод у Чехословаччині, пропагують благородство Дубчека, який дозволив відновити уніатську церкву. Під впливом цієї пропаганди деякі священники самі проводять обробку віруючих, закликають їх кидати православ'я і переходити в унію»<sup>516</sup>. Подіями в Чехословаччині пояснював активізацію греко-католиків наприкінці 1960-х років й екзарх України митрополит Київський і Галицький Філарет<sup>517</sup>. Прикметно, що із шести священників, направлених із СРСР до Чехословаччини для утвердження православ'я перед подіями 1968 року, четверо перейшли в унію<sup>518</sup>. Активізація греко-католиків у цей період спостерігалася також у Галичині та Закарпатті.

У цьому контексті цікаво простежити настрої духовенства та віруючих. Після подій у Чехословаччині колишній греко-католицький священник із с. Середнє Ужгородського району намагався переконати православного священника залишити православ'я і наслідувати приклад словацьких священників, а інший колишній греко-католицький священник відкрито закликав віруючих: «У Словаччині народ уже прогнав бандитів Алексія і ви облиште чортослів'я поки не пізно»<sup>519</sup>. Такі настрої побутували й у середовищі пересічних віруючих.

Протягом 1970–80-х років греко-католицька церква продовжувала впливати на населення Західної України. На нашу думку, на Івано-Франківщині греко-католицька церква мала сильніші позиції порівняно з іншими західноукраїнськими областями. Її вплив у другій половині 1970-х років був особливо сильним у містах Івано-Франківську, Коломиї, Долині, селах Бубнице, Церковна, Танява, Гошів, Белеєв Долинського району, Прибилів, Надорожна, Бортники, Гостів Тлумацького району, Клішівка і Помонята Рогатинського району, Тарновиця і Клубівці Івано-Франківського району, в деяких селах Галицького і Косівського районів<sup>520</sup>.

У цей час греко-католицьке духовенство продовжувало релігійну діяльність підпільно. У звіті уповноваженого РС РПЦ при РМ СРСР в УРСР за 1964 рік щодо діяльності греко-католиків (від 3 березня 1965 року) зазначалося, що на 1 січня 1965 року обліковано понад 400

колишніх греко-католицьких священників і понад 700 ченців і черниць із ліквідованих греко-католицьких монастирів<sup>521</sup>.

За архівними даними, на середину 1965 року в Західній Україні було близько 350 невоzz'єднаних священників-уніатів, із них у Закарпатській єпархії – 130 (2 – активно діючих), в Івано-Франківській – 40 (25 – активно діючих), у Львівській – 177 (124 у Львівській області і 53 у Тернопільській), з яких активно діяли – 53 (33 – на Львівщині і 20 – на Тернопільщині)<sup>522</sup>. Ці цифри, як правило, були занижені. Частина греко-католицьких священників не була «викрита», тому дані, які фігурували у документах уповноважених, часто змінювалися, і не в бік зменшення, а навпаки – збільшення. До того ж у різних документах інформація за цей самий час не завжди збігалася.

За повоєнний період греко-католицькі єпископи рукоположили в сан священників чимало молодих людей. За даними радянських органів (на 1986 рік), лише за останні 10 років – 25 осіб<sup>523</sup>. Ці цифри, як і дані про кількість греко-католицьких священослужителів і ченців, не повністю відповідали дійсності. Вони були радше свідченням поінформованості влади.

На 1 жовтня 1968 року лише на Івано-Франківщині проживало близько 230 ченців УГКЦ<sup>524</sup>. Із них місце перебування 147 ченців не було відоме радянській владі. Хоча греко-католицькі монастирі ліквідували, в області існували осередки чернечого життя. Це були населені пункти, де проживало кілька ченців. Між ченцями та черницями розподілялися обов'язки. Якщо в населених пунктах був лише один чернець, він брав на себе всі обов'язки священника УГКЦ. Працездатні ченці працювали на державних підприємствах та установах, а більшість черниць – у медичних закладах. Займаючись світською діяльністю, ченці намагалися жити згідно зі статутами своїх згромаджень<sup>525</sup>.

Греко-католицьке духовенство використовувало для своїх цілей і зареєстровані православні храми, де не було священників. У 1968 році зі 126 зареєстрованих православних церков у Тернопільській області, які не діяли через відсутність духовенства, у 102 нелегальні відправи здійснювали греко-католицькі священники<sup>526</sup>. Подібна ситуація склалася і в інших західноукраїнських областях, населених прибічниками греко-католицизму.

Упродовж одного-півтора десятиліть релігійна мережа греко-католицької церкви в багатьох регіонах майже не змінилася. Численною греко-католицька мережа залишилася й у другій половині 1970-х років. На одному із семінарів партійних та радянських працівників повідомлялося, що на Львівщині живе 126 греко-католицьких священників, у Закарпатті – 57, на Івано-Франківщині – 47 священників, 97 ченців і черниць, на Тернопільщині – 24 священники і 60 черниць<sup>527</sup>. В Івано-Франківській області на 1 листопада 1978 року було зареєстровано 45 греко-католицьких священників та 117 колишніх черниць<sup>528</sup>. За іншим

документом, на 20 березня 1977 року тут було виявлено 49 греко-католицьких священиків і 127 черниць<sup>529</sup>. Ці цифри більш-менш збігалися з даними радянських органів за 1960-ті роки і були занижені. Віковий склад греко-католицьких священиків був такий: від 45 до 50 років – 4 особи, від 51 до 60 – 5, від 61 до 70 – 25, більше 70 років – 15 осіб. Із них 21 мали вищу духовну освіту, інші – середню, 11 працювали на різних підприємства та в організаціях, стільки ж були пенсіонерами, а 27 осіб перебували на утриманні рідних<sup>530</sup>.

Нездатність влади подолати катакомбну греко-католицьку церкву стала причиною спроби, зініційованої, очевидно, КДБ, домогтися визнання її у формі «римо-католицької церкви східного обряду» навесні 1978 року. Тоді ж було створено ініціативну групу із п'ятьох священиків. За складеним ними проектом статуту, передбачалося проведення богослужіння церковно-слов'янською або українською мовою. У червні 1978 року цей проект було передано в РСР до Москви<sup>531</sup>. Реалізація цієї спроби призвела б до більшої контрольованості греко-католиків із боку влади, однак проект не було втілено в життя.

За брежнєвської доби переслідування греко-католиків, як уже зазначалося, було менш активним, ніж раніше. Знаючи про греко-католицькі богослужіння, державні органи часто закривали на це очі. Так 1981 року під час допиту єпископа Іоана Семедія співробітник КДБ лише застеріг, щоб на богослужіння не збиралося більше дванадцяти осіб, інакше вони вважатимуться несанкціонованим мітингом<sup>532</sup>. Влада сподівалася, що греко-католицизм, не маючи зареєстрованих релігійних організацій та духовенства, вимре сам по собі.

Радянські органи в боротьбі з греко-католицизмом в цей час зайняли непослідовну позицію. Не намагаючись активно боротися з ним, вони применшували значення греко-католицького фактора. Так у документі «Про ситуацію в середовищі уніатів в області» (Івано-Франківській. – Б. П.) від 1 серпня 1988 року за підписом секретаря Івано-Франківського обкому КПУ І. Посторонка вказувалося, що якщо 1970 року греко-католики становили 16% віруючих, то на середину 1988-го – лише 3,5%<sup>533</sup>. І тут же йдеться про активізацію греко-католиків<sup>534</sup>.

Розширення видання релігійної літератури РПЦ у цей період теж великою мірою зумовлювалося боротьбою із греко-католицизмом, адже вагома її частка йшла в західні області. Після 1968 року занадто обмежений дозвіл на видання релігійної літератури було розширено, очевидно, щоб зупинити циркуляцію недозволених та нелегальних матеріалів. А опублікована у СРСР література проходила цензуру<sup>535</sup>. У серпні 1968 року відділ пропаганди й агітації ЦК КПУ підтримав пропозицію уповноваженого Ради у справах релігій при Раді міністрів

СРСР в УРСР про видання на замовлення екзархату україномовного православного молитовника (наклад до 100 тис. прим.) та відновлення випуску у Львові щомісячного журналу екзархату «Православний вісник» (наклад – 10 тис. прим.). «Ці видання для віруючих, – зазначалося в доповідній записці завідувача відділу пропаганди й агітації ЦК КПУ Шевеля від 10 липня 1968 року, – були б протиставлені ворожій нам літературі, яка різними шляхами розповсюджується уніатами серед населення»<sup>536</sup>.

Цікаво, що греко-католики підтримували також зв'язок зі своєю Церквою через радіопередачі (що систематично велися з Ватикану, Польщі, ФРН, США) та поштовий канал (листування із родичами з Польщі, посилки, передачі і т. і.). Через родичів та знайомих із Польщі привозили літературу (книги, календарі), предмети церковного вжитку, хрестики, медальйони із греко-католицькою символікою, портрети і медальйони із зображенням Папи тощо<sup>537</sup>. Траплялося, що православні священники в Галичині продавали греко-католицькі календарі<sup>538</sup>.

Продовжували боронити свої позиції у цей період і римо-католики. На березень 1969 року в УРСР діяло 117 римо-католицьких громад із кількістю осіб, що відвідували костьоли та каплиці, понад 64 тис.<sup>539</sup> А загальна чисельність віруючих римо-католиків була значно більша. Серед поляків та угорців, які проживали в УРСР, відсоток релігійності був набагато вищим, ніж серед українців. До того ж існували незареєстровані групи римо-католиків. 1960 року лише в Тернопільській області їх діяло 6<sup>540</sup>. В інших регіонах, де римо-католиків проживало значно більше, ця цифра була вищою.

Обмежена лібералізація релігійно-церковного життя в середині 1960-х років уплинула й на процеси, що відбувалися у протестантських громадах. Упродовж 1960-х між представниками ВР ЄХБ і Ради церков ЄХБ відбулася низка зустрічей із метою подолання розколу. ВР ЄХБ визнавала свої помилки, як на Всесоюзному з'їзді ЄХБ 1963 року, так і на з'їзді 1966 року<sup>541</sup>, хоча баптисти-ініціативники назвали їх «псевдоз'їздами»<sup>542</sup>. З'їзд 1969 року привніс певне потепління у стосунки між прибічниками ВР ЄХБ та РЦ ЄХБ<sup>543</sup>, хоча не вирішив проблеми розколу. Зрозумівши, що ліквідація розколу неможлива за таких обставин, влада вдалася до інших кроків, аби мати змогу контролювати баптистів-ініціативників.

Ініціатори розколу в євангельському християнстві-баптизмі намагалися переглянути суспільну і церковну концепцію об'єднання. Вони силкувалися усунути віруючих від участі у громадському житті, виступали за здійснення будь-якої церковної діяльності, особливо місіонерської у різних формах, не рахуючись із «соціалістичною» дійсністю, нормами радянського законодавства тощо<sup>544</sup>. Власне, вони

прагнули жити згідно зі своєю вірою, а не за радянськими законами, ворожими їм. Один із баптистів-ініціативників так оцінював релігійне життя в середовищі ЄХБ: «Уряд і ВР ЄХБ грають на одній дудці, нас лякають переслідуванням, а певної свободи молитися не дають, заганяють під контроль»<sup>545</sup>.

На початок 1965 року в УРСР діяло близько 1160 громад ЄХБ (понад 101 тис. осіб)<sup>546</sup>, а на кінець 1979-го – 1103 зареєстрованих громади та групи ЄХБ (в іншому документі фігурує більша цифра<sup>547</sup>), до складу яких входило 106 тис. вірян. Прикметно, що серед членів громад ЄХБ було багато молоді. За п'ять років частка її зростає удвічі і становила близько 10% в Україні. В окремих регіонах цей відсоток був значно вищим, зокрема в Одеській області – 19,2%, у Херсонській – 16%, у Запорізькій – 14%. У багатьох громадах ЄХБ Ровенської та Волинської областей молодь складала більше половини нового поповнення<sup>548</sup>. Найбільше громад було у Ровенській – 130 громад (15 223), Волинській – 79 (10 017 осіб), Київській – 74 (5272), Чернівецькій – 66 (7253) та Донецькій – 62 (9547) областях. У Хмельницькій та Черкаській областях, хоча й було понад 60 громад у кожній (61 і 62 відповідно), але вони були відносно нечисленні – 3770 і 3663 осіб. Найменше громад ЄХБ було на Івано-Франківщині – 8 (463 особи)<sup>549</sup>. На 1970 рік поза Союзом ЄХБ, за офіційними даними, перебувало понад 14 тис. осіб. Але, як уже наголошувалося, ця цифра є дуже заниженою порівняно з реальною<sup>550</sup>. Сюди ж входили і прибічники РЦ ЄХБ, і віруючі, що належали до незареєстрованих автономних громад ЄХБ.

На 1971 рік загальний соціально-демографічний склад ЄХБ був такий:

- за статтю: чоловіків – 24%, жінок – 76%;
- за родом діяльності: робітників – 23%, колгоспників – 27%, службовців – 2%, домогосподарок – 21%, пенсіонерів – 27%;
- за віком: до 25 років – 3%, від 25 до 40 – 10%, від 41 до 60 – 31%, більше 60 років – 56%;
- за освітою: вища – 0,4%, середня – 6,6%, незакінчена середня – 20%, початкова – 18%, малописьменних і неписьменних – 55%<sup>551</sup>.

За останні 10 років у соціально-демографічній характеристиці течії відбулися певні зміни: зростає частка робітників і пенсіонерів, знизилася частка колгоспників, домогосподарок, осіб середнього віку.

Велика кількість громад та вірян, як уже зазначалося, перестала підпорядковуватися ВР ЄХБ у результаті розколу в 1960-х роках. За офіційними даними, на середину 1966 року в УРСР прибічниками РЦ ЄХБ стало близько 5 тис. віруючих, однак реальна цифра була більшою. Найбільше їх було в Одеській (827 осіб, 29 груп), Дніпропетровській

(600 осіб, 12 груп), Харківській (540 осіб, 16 груп), Донецькій (530 осіб, 13 груп) та Київській (511 осіб, 16 груп) областях<sup>552</sup>. На початок 1975 року продовжували діяти 153 групи і 3 громади прибічників РЦ ЄХБ, які об'єднували близько 5 тис. віруючих<sup>553</sup>.

У 1970-х роках було дозволено реєстрацію деяких громад РЦ ЄХБ. Цим кроком влада намагалася розколоти лави прибічників Ради церков. У результаті з'явився новий різновид євангельсько-баптистських церков – «автономні церкви»<sup>554</sup>. На кінець 1975 року в УРСР подали клопотання про реєстрацію 27 громад баптистів-ініціативників, із них 11 громад (511 осіб) висловили бажання зареєструватися автономно, 16 громад (1189 осіб) – як громади РЦ ЄХБ<sup>555</sup>. До автономних церков входили громади у Києві (700 членів), Харкові. На 1 січня 1986 року, за даними ВР ЄХБ, у СРСР було зареєстровано автономно 71 церкву ЄХБ<sup>556</sup>. Багато громад намагалися отримати реєстрацію, пожертвувавши частиною своєї свободи, стомившись від боротьби з радянським режимом.

У другій половині 1960-х років і пізніше відбувалися сприятливі процеси і для легалізації п'ятидесятництва. 1968 року була дозволена реєстрація п'ятидесятницьких церков незалежно від ВР ЄХБ<sup>557</sup>. 1969 року Рада у справах релігій зробила спеціальне пояснення, в якому рекомендувала місцевим органам не чинити перепон на шляху об'єднання віруючих-п'ятидесятників із зареєстрованими громадами ЄХБ, а в окремих випадках реєструвати п'ятидесятницькі громади на автономних засадах лише у разі їхньої відмови від окремих п'ятидесятницьких обрядів та за умови виконання радянського законодавства<sup>558</sup>. Це дозволило частині п'ятидесятницьких громад вийти з підпілля. Загалом кількість нелегальних п'ятидесятницьких громад та кількість віруючих, що належали до них, була великою. На 1969 рік в УРСР діяло 580 груп ХВС<sup>559</sup>. А на 1970-й, за неповними офіційними даними, нараховувалося близько 14 тис. віруючих ХВС, що належали до нелегальних підпільних громад<sup>560</sup>. Насправді їх було значно більше.

Для п'ятидесятників особливості їхнього віровчення і культової практики були дуже важливі, тому вони намагалися боронити їх, незважаючи на тиск із боку влади. Конкретний приклад, що фігурує в архівних документах, – поведінка частини віруючих автономної громади ЄХБ Кіровограда, які обстоювали недоторканість п'ятидесятницьких догм і традицій (як-от глосолалії – говоріння на «іншомовах», омивання ніг, «духовне хрещення» і т. ін.)<sup>561</sup>. Відмова від деяких із них фактично означала відмову від віри й конфесійної приналежності, а отже, не могла бути прийнятна для більшості п'ятидесятників.

Після отримання дозволу на офіційну реєстрацію багато громад низки релігійних течій (баптистів-ініціативників, п'ятидесятників), які діяли раніше нелегально, не бажали реєструватися. Уповноважений Ради

у справах релігій в Одеській області В. Коновалов зазначав про п'ятидесятників, що свою відмову реєструватися вони пояснювали так: «Ви і так усіх нас знаєте, навіщо нам ще записуватися»; «свобода совісті передбачає, що вірити в бога це особиста справа кожного. Церква в нас відокремлена від держави, тому ми ні перед ким не повинні звітуватися в тому, що віримо»<sup>562</sup>. Активіст п'ятидесятницької громади із с. Дмитрівки Татарбунарського району (Одеська обл.) Т. Димов заявив: «Ми в реєстрації колись були... Від нас вимагали дані про членів, про тих, кого хрестити будемо. Ми такі дані давати не хочемо. Ви бажаєте шляхом реєстрації нав'язати нам православну віру... Загалом коли ми будемо зареєстровані, то нам лише обряди дозволять виконувати, а віри у нас не буде. Обряди ж нас не врятують»<sup>563</sup>. Один з активістів громади ЄХБ с. Бакумівка Рокитнянського району Київської області В. Белобров казав: «Хоч ви нас і штрафуйте, реєстраційні документи ми не візьмемо. Цим ми порушимо вимоги Біблії»<sup>564</sup>. Представники одних релігійних течій, відмовляючись від реєстрації, розглядали її як одну із форм боротьби радянської влади з релігією та їхньою течією зокрема; інші вважали, що реєстрація порушує канони Біблії.

Слід зазначити, що формально багато сект, які не були зареєстровані, не вважалися забороненими. У листі Ради у справах РПЦ до головної редакції УРЕ мовилося: «Треба слово “заборонені” замінити: не підлягають реєстрації органами влади. Це тому, що закону, який забороняє ці секти, немає, а осудження окремих осіб (передусім керівників) є результатом конкретних злочинів»<sup>565</sup>.

У середині 1960-х років здійснювалися спроби ліквідувати розкол в об'єднанні АСД. У січні 1965 року представники всіх угруповань і центрів зустрілися на з'їзді в молитовному будинку Київської громади. Позаяк на ньому було більше «мацанівців», вони перемогли: П. Мацанова було обрано керівником з'їзду. Почалися «чистки», жертвами яких стали керівники переможених. Ці дії нового керівництва підтримувала Рада у справах релігій<sup>566</sup>. Розкол у середовищі АСД тривав.

Існування багатьох угруповань АСД, яке, здавалося, мало би бути вигідне комуністичній владі, не стало таким у реальності. Групи АСД заходилися змагатися між собою у кількості новонавернених, розповсюдженні релігійних книг тощо. Відтак влада вирішила їх об'єднати. З адвентистських кафедр почали лунати відповідні заклики. Були здійснені спроби примирення<sup>567</sup>. На початку 1970-х років було відновлено зв'язки з Генеральною конференцією, яка з дозволу влади стала втручатися у справи радянських адвентистів із метою подолання розколу<sup>568</sup>. 1981 року його було ліквідовано<sup>569</sup>.

В УРСР на початок 1965 року налічувалося 141 громада адвентистів сьомого дня (понад 8,1 тис. осіб)<sup>570</sup>. На травень 1978 року до



zareestrovanih religijnih громад адвентистів входило понад 10 тис. віруючих<sup>571</sup>. Залишалося ще чимало віруючих, які входили до незареєстрованих адвентистських груп.

Існували також незареєстровані громади адвентистів-реформістів. Вони поділялися на дві течії. Перша – адвентисти сьомого дня реформістського руху – діяла переважно у Закарпатській, Чернівецькій та Хмельницькій областях. Менш розповсюджена вона була у Вінницькій, Одеській, Київській і Черкаській областях. Прибічники цієї течії відмовлялися служити в радянській армії, по суботах не пускали своїх дітей до школи, практикували навчання релігії. В архівних документах вказується, що останніми роками (до 1978 року) серед них почала поширюватися ідея легалізації.

Інша течія, « вірний залишок адвентистів сьомого дня» (адвентистів-реформістів), яку очолював Шелков (заарештований у березні 1978 року), була поширена у Харківській, Дніпропетровській, Черкаській, Київській та Одеській областях. Щодо радянського способу життя вони дотримувалися опозиційності<sup>572</sup>. На 1969 рік влада зафіксувала 35 груп адвентистів-реформістів<sup>573</sup>.

В умовах підпілля продовжувала зростати кількість релігійних громад свідків Єгови. На початок 1965 року в УРСР організації свідків Єгови налічували понад 7 тис. членів<sup>574</sup>. На 1969 рік, за офіційними даними, існувало 275 їхніх груп<sup>575</sup>. Проте 1984 року в УРСР було зафіксовано 215 груп. Здебільшого свідки Єгови концентрувалися у західноукраїнських областях: у Закарпатській області діяло 64 громади, в Івано-Франківській – 41, у Чернівецькій – 18, у Тернопільській – 16, у Львівській – 14, у Волинській – 12. Багато їх було в Одеській (14) та Донецькій (11) областях<sup>576</sup>. До того ж серед свідків Єгови спостерігалось збільшення частки молоді та осіб середнього віку.

Повна лібералізація державної релігійної політики в середині 1960-х років призвела й до поліпшення становища свідків Єгови. У червні 1965 року Верховний Суд УРСР виніс вирок про те, що єговістська література є не антирадянською, а релігійною й не містить наклепів на державно-суспільний лад. Віруючих перестали арештовувати за читання літератури, проте арешти за проповідництво тривали. Полегшення для свідків Єгови приніс указ Президії ВР СРСР № 4020-VI від 30 вересня 1965 року про звільнення представників течії, вивезених до Сибіру 1951 року, від режиму спецпоселення. Вони могли виїздити до будь-якої місцевості СРСР, крім попереднього місця проживання<sup>577</sup>. Цей жест влади призвів до поширення єговізму по всій країні.

Наприкінці 1960-х років для контролю над діяльністю свідків Єгови КДБ активно впроваджує в їхні громади своїх агентів і провокує

за їх допомогою розкол<sup>578</sup>. Тривають також арешти за відмову служити у лавах радянської армії.

Позаяк протестантські організації закритого типу, на відміну від інших релігійних течій, не втрачали своїх позицій у релігійному житті країни, а навіть зміцнювали їх, важливо простежити соціально-демографічну характеристику осіб, які їх поповнювали, приймаючи хрещення у громадах ЄХБ, ХВС, АСД. Це ілюструють дані по Вінницькій, Донецькій, Харківській і Львівській областях за 1977 рік (див. таблицю 1.4)<sup>579</sup>.

Таблиця 1.4

	ЄХБ				ХВС				АСД			
	Вінницька	Донецька	Львівська	Харківська	Вінницька	Донецька	Львівська	Харківська	Вінницька	Донецька	Львівська	Харківська
Кількість хрещених, зокрема	142	313	187	107	6	16	18	–	47	26	7	14
чоловіків	32	232	41	41	2	6	6	–	13	8	2	5
жінок	110		146	66	4	10	12	–	34	18	5	9
Вік: 18–30 років	31	78	17	36	1	5	4	–	21	5	1	7
31–40 років	18	31	19	33	–	–	2	–	2	3	–	1
41–50 років	23	71	24	16	5	1	1	–	1	6	–	3
старші 50 років	70	133	127	22	–	10	11	–	23	12	6	3
Освіта: вища	–	–	–	3	–	–	–	–	–	–	–	–
середня	22	53	–	31	–	3	2	–	3	8	–	6
н/середня	11	21	42	52	–	1	6	–	2	7	2	5
початкова і												
малописьменні	66	229	137	21	6	10	9	–	11	11	3	3
неписьменні	43	10	8	–	–	2	1	–	31	–	2	–
Соціальне становище:												
робітники	27	81	16	44	1	2	5	–	12	12	1	3
колгоспники	38	11	11	26	1	–	1	–	13	–	–	1
службовці	–	61	9	12	–	3	–	–	–	–	–	6
учні	3	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–
пенсіонери	44	64	83	20	4	5	8	–	22	10	4	4
домогосподарки та												
утриманці	21	96	68	5	–	6	4	–	–	4	2	–
Хрестились із												
сімей: віруючих, що												
належали до												
цієї конфесії	90	307	165	63	–	16	16	–	39	22	2	12
віруючих інших												
конфесій	44	6	14	18	6	–	2	–	5	–	5	2
невіруючих	8	–	8	24	–	–	–	–	3	4	–	–

Отже, як бачимо з таблиці 1.4, серед неофітів жінок було набагато більше, ніж чоловіків. Вагомий відсоток становили особи, старші за 50

років. Водночас осіб віком від 18 до 30 років було загалом не менше, ніж осіб у віковій категорії від 30 до 40 та від 40 до 50 років. Освітній рівень новохрещених був невисокий. Переважали люди з початковою освітою, малописьменні та неписьменні. Особи з вищою освітою були рідкісним явищем. Дуже велику частку серед неофітів становили пенсіонери та домогосподарки. Чимало було робітників та колгоспників. Більшість охрещених були із сімей віруючих, що належали до цієї конфесії.

Відбувалися зміни і в релігійній мережі міст та сіл. В інформаційному звіті Ради у справах релігій при Раді міністрів УРСР за 1986 рік вказувалося, що центр релігійного життя у республіці дедалі більше зміщується із села до міста. Про це повідомлялося ще в інформаційному звіті Ради за 1980 рік. Проте за минулий період ця тенденція не лише збереглася, а стала більш очевидною<sup>580</sup>. У центральних, південних та східних областях проживало 76% місцевих «сектантів», у міських релігійних організаціях здійснювалося понад дві третини загальної кількості релігійних обрядів. Лише в західноукраїнських областях у релігійній сфері домінувала сільська місцевість<sup>581</sup>. У семи західних областях, де проживало менше 20% населення республіки, було сконцентровано 56% загальної кількості релігійних об'єднань, більша половина – «сектанти»<sup>582</sup>.

У цей період далеко зайшли секуляризаційні процеси в середовищі іудеїв. На кінець 1960-х років питома вага прибічників іудаїзму серед євреїв не перевищувала 3–6%. Більший відсоток зафіксовано у Прибалтиці – 5–9%, Грузії, на Північному Кавказі й у Середній Азії (бухарські євреї) – 7–12%. Переважно це були люди похилого віку<sup>583</sup>. Французький журнал «Консьянс е ліберте» (№ 20 за 1981 рік) писав, що із 350 тис. євреїв, які живуть у Москві, лише 3 тис. – віруючі, і лише 700–800 осіб відвідують суботні богослужіння у синагозі<sup>584</sup>.

Євреї у СРСР дедалі частіше відмовлялися від своїх релігійних традицій. Проте іудейські громади для частини євреїв продовжували відігравати важливу роль у житті, адже виконували й інші функції: вони були «ланкою національного спілкування», і їхніми послугами користувалися євреї, які їх не відвідували<sup>585</sup>. Така різнобічна діяльність іудейських громад трохи стримувала секуляризацію євреїв. Однак кількість зареєстрованих громад була невелика. На березень 1967 року в УРСР їх нараховувалося лише 14<sup>586</sup>. Зважаючи на це, влада намагалася обмежити їхній вплив. У Львівській області, де проживало, за переписом 1970 року 27 721 євреїв, закрили єдину синагогу, а 1974 року було конфісковано сувої Тори та молитовники на квартирі, де збирався мін'яйн<sup>587</sup>. Та попри це, у боротьбі з іудаїзмом влада також намагалася не перебирати міри.

Репресії щодо учасників єврейського духовного відродження були помірними, адже влада не бажала посилення антирадянської пропаганди про переслідування релігії у СРСР. Судові процеси, які тривали у ці роки, мали на меті залякати та обезголовити рух. Порівняно сприятлива ситуація 1970-х на початку 1980-х замінюється широкомасштабними репресіями<sup>588</sup>, спричинена інтенсифікацією у 1970-х боротьби за виїзд із СРСР на знак протесту проти національного та релігійного гноблення.

Продовжують у цей період діяти зареєстровані громади молоканів: на 1967 рік зафіксовано 3 громади<sup>589</sup> (хоча двадцять років тому їхня кількість була удвічі більша). В УРСР 1969 року також діяло 29 нелегальних груп іоанітів, 17 апокаліпсистів, 13 інокентіївців<sup>590</sup>. Окремі з них теж мали тенденцію концентруватися в окремих регіонах. Так у Вінницькій області на 1 вересня 1977 року діяло 12 груп іоанітів (134 особи), 8 груп апокаліпсистів (74 особи)<sup>591</sup>. Завважмо, що на 1 січня 1954 року останніх на Вінничині було 23 групи (4 тис. осіб)<sup>592</sup>. Продовжували функціонувати групи інших нелегальних релігійних течій. На середину 1972 року лише в Кіровоградській області діяло 5 груп єговістів-ільїнців (26 осіб)<sup>593</sup>. В Одеській області на 1 січня 1973 року – 2 громади інокентіївців (64 особи)<sup>594</sup>. У цей час поступово зникають із релігійної карти України течії мальованців, підгорнівців та інші. В одному з документів РСР, що стосувався релігійної мережі, писалося: «В Одеській області на цей час (в останні роки) припинили діяльність такі релігійні течії: леонтіївці – 3 групи (23 особи), михайлівці – 10 груп (77 осіб), інокентіївці – 8 груп (62 особи)<sup>595</sup>. Покладалися надії, що найближчим часом зникнуть інші течії: «Уповноважений у Вінницькій області С. Куликов зазначав, що такі релігійні об'єднання як іоанніти, апокаліпсисти (21 група) фактично припинили свою діяльність. У їхньому складі були люди похилого віку, ці громади не проводили молитовних зібрань і не підтримували між собою зв'язків»<sup>596</sup>.

Одночасно зі зникненням низки невеликих релігійних течій виникають нові, як правило, привнесені ззовні. У 1970–80-х роках в Україні з'являються кришнаїтські групи. Їхня діяльність була зафіксована державними органами в Києві, у Вінницькій, Дніпропетровській та Миколаївській областях<sup>597</sup>. Загальна кількість членів нелегальних релігійних груп, за офіційними даними (що були занижені), становила понад 27 тис. віруючих<sup>598</sup>. Сюди не зараховували греко-католиків.

Поступово в УРСР зростала частка віруючих, які не ототожнювали себе з жодною релігійною організацією, не поділяючи багато їхніх релігійних догматів. Такі процеси відбувалися і в інших країнах. Приміром, у Нідерландах таких осіб 1909 року було 5%, а 1960 –

18,4%<sup>599</sup>. Рух у напрямку індивідуальної релігійності з кожним десятиліттям поширювався в усьому світі.

Попри певні послаблення у сфері релігії, після усунення від влади М. Хрущова до віруючих часто застосовували штрафні санкції, навіть притягали до кримінальної відповідальності. Так М. Климошенко та Г. Арнаутов (голова і пресвітер незареєстрованої громади ЄХБ) 25 вересня 1980 року були засуджені до двох років позбавлення волі у ВТК (перший – загального режиму, другий – суворого) за організацію в м. Херсоні у 1970 і 1980-х роках групових релігійних дій і участь у них. Раніше їх неодноразово попереджали про припинення цих зібрань<sup>600</sup>. 13 липня 1980 року народним судом Микитівського району м. Горлівки був засуджений Д. Чумак (свідок Єгови) – на 3 роки позбавлення волі з утриманням у ВТК загального режиму за відмову служити у збройних силах через релігійні переконання<sup>601</sup>. Такий самий вирок за відмову служити у війську отримав житель м. Тореза М. Івань (свідок Єгови)<sup>602</sup>. Житель м. Харцизька Донецької обл. Є. Пушков (регент незареєстрованої громади ЄХБ) 5 серпня 1980 року «отримав» 3 роки позбавлення волі у ВТК загального режиму за незаконну організацію релігійного зібрання й організацію спротиву працівникам міліції<sup>603</sup>. Один із керівників РЦ ЄХБ Г. Вінс кілька разів був засуджений до позбавлення волі (1966 року на 3 роки і 1974 року)<sup>604</sup>. Під тиском закордонної громадськості був висланий за межі СРСР.

Інколи віруючим висувалися абсурдні звинувачення. Судом м. Миколаєва були засуджені троє осіб, яких звинувачували в тому, що вони «розпивали вино з однієї чаші, тривалий час молилися на колінах із закритими очима». Навіть голова Ради у справах релігій при Раді міністрів СРСР В. Куроєдов у своїй доповіді на Всесоюзній нараді уповноважених Ради 25 квітня 1972 року мусив поставити питання: «У чому ж тут склад злочину?»<sup>605</sup>.

Лише 1980 року за релігійними мотивами було засуджено 219 осіб, із них 17 – члени РПЦ, 3 – ЄХБ, 55 – свідки Єгови, 5 – адвентисти-реформісти, 12 – РЦ ЄХБ, 14 – незареєстровані п'ятидесятники, 4 – віруючі інших конфесій<sup>606</sup>. Із загальної кількості 219 судових справ 66 стосувалися відмови від служби у збройних силах, 113 – спротиву органам влади, 12 – розповсюдження «наклепницьких» листів, 10 – виступів проти законодавства про культу, 11 – спекуляції предметами культу, 2 – дармоїдства, 5 – інших причин<sup>607</sup>. Влітку 1983 року громадська організація «Християнський комітет захисту прав віруючих у СРСР» надіслав до Асамблеї ВРЦ у Ванкувері свідчення про те, що зросла кількість віруючих, які перебувають в ув'язненні (на той час – близько 300 осіб), і 25 000 п'ятидесятників висловили бажання виїхати за кордон, однак їм було відмовлено<sup>608</sup>.

У другій половині 1960-х – першій половині 1980-х років часто траплялися адміністративні покарання віруючих. Загалом лише 1967 року до адміністративної відповідальності в УРСР було притягнуто 400 осіб<sup>609</sup>. Найчастіше це були представники протестантських громад. Влада намагалася обмежити розширення мереж цих течій, поклавши край їхній місіонерській діяльності. Позаяк ці течії не бачили свого існування поза нею, це призвело до великої кількості порушень.

1979 року було зафіксовано 540 ухилинь віруючих від виконання громадянських обов'язків (1976 року – 271, 1977 – 327)<sup>610</sup>. За порушення законодавства про культу цього року було оштрафовано 812 осіб (1976 – 660, 1978 – 786). Із них 157 осіб належали до РПЦ, 126 – до зареєстрованих протестантських течій, 513 – до незареєстрованих сектантських течій, 16 – до інших<sup>611</sup>. Репресії в цей період були радше не спробами покарання за релігійну діяльність, а намаганням відлякати віруючих від виходу за межі дозволеного радянським законодавством.

За порушення законодавства про релігійні культу 1980 року оштрафували 1652 особи, а протягом 1980 – першої половини 1981 року за організацію «сектантських зібрань, навчання дітей релігій, розповсюдження релігійної літератури та інші дії, пов'язані з порушенням радянського законодавства про релігійні культу до кримінальної відповідальності було притягнуто 193 особи»<sup>612</sup>. Як бачимо, кількість покараних віруючих за «порушення» в релігійній сфері була промовистою.

У досліджуваній період тривали звільнення з роботи звичайних працівників за приналежність до легальних протестантських організацій закритого типу. Зокрема 1970 року була звільнена 20-річна працівниця кондитерського цеху комбінату громадського харчування м. Ровно<sup>613</sup>. В одному з колгоспів було звільнено техніка штучного запліднення на тваринницькій фермі Г. Гудзенко, бо вона була баптисткою<sup>614</sup>.

Траплялися випадки позбавлення батьківських прав віруючих, які належали до нелегальних релігійних організацій, якщо було виявлено, що батьки активно втягують дітей у релігійні справи<sup>615</sup>. Звісно, крім релігійного виховання, наводилися інші звинувачення, однак окремо на них ніхто б не звернув уваги.

За радянського режиму в СРСР дуже набожні люди сприймалися як не зовсім нормальні навіть серед представників духовенства. В архівній особистій справі о. Пафнутія (пізніше скитоначальника Китаївської пустині, який прийняв у великій схимі ім'я Феофіла), яка зберігалася у Свято-Успенському Жировецькому монастирі, містилася інформація-звинувачення про те, що він замість належного йому курортного лікування здійснював паломництво святими місцями<sup>616</sup>.

Дещо інакшим було ставлення до Церкви в період правління Ю. Андропова. Канадський дослідник Д. Поспеловський зазначає, що в цей час у релігійній політиці простежується двоїстість. З одного боку, спостерігається посилення репресій проти віруючих, переслідуваних за місіонерську діяльність, катехізацію, розповсюдження літератури релігійного змісту<sup>617</sup>. (Переважно жертвами цих репресій ставали неправославні віруючі. – Б. П.). З іншого боку, ліберальним було ставлення до РПЦ: «...У 1983 р. РПЦ був повернутий Свято-Данилівський монастир, і хоч рішення про його повернення формально було підписане ще Брежневим перед самою смертю, країною тоді вже керував Андропов, і церковні кола в Росії цілком виправдано приписали заслугу його повернення особисто Андропову, як і ледь не подвоєння при ньому чисельності учнів у духовних школах... У ці ж роки голова РСР Куроедов підкреслював, що обмеження кар'єри чи доступу у вузи через релігійні причини – кримінальний злочин»<sup>618</sup>.

Проте кількість відкритих за Ю. Андропова храмів була мізерною. Д. Поспеловський пояснює причину певних поступок РПЦ із боку Ю. Андропова тим, що він як колишній голова КДБ добре розумів реальну ситуацію в країні і знав, що країна і господарство перебувають на межі катастрофи, вимоги про відкриття церков стають більш наполегливими, а віруючі – найбільш совісна та роботяща частина населення<sup>619</sup>. Однак поступки в релігійній сфері стосувалися переважно РПЦ. Більшість релігійних течій перебувала поза «зоною лояльності» з боку влади.

Водночас червневий пленум ЦК КПРС 1983 року наголошував на активізації пропаганди науково-матеріалістичних поглядів серед населення, приділенні більшої уваги атеїстичному вихованню, наполегливому впровадженню радянської обрядовості<sup>620</sup>.

Більш жорстку позицію щодо Церкви, вважає Д. Поспеловський, обрав М. Черненко. Влада намагалася навіть скасувати рішення про відновлення з руїн Свято-Данилівського монастиря і лише після отримання «цінних подарунків і обіцянки, що це буде не монастир, а адміністративний центр Церкви з персоналом Відділу зовнішніх церковних зносин, діяльність якого була вигідна радянській владі, заборону було знято». (Проте монастир все-таки пізніше було відкрито)<sup>621</sup>. Однак жорстких партійних документів, спрямованих на боротьбу з релігією, 1984 року прийнято не було. У квітні відбувся пленум ЦК КПРС, на якому розглядалися питання шкільної реформи. На питаннях атеїзму увага не акцентувалася<sup>622</sup>. У червні того ж року відбувся ще один пленум ЦК КПРС, постанова якого була присвячена роботі з комсомолом; у ній лише наголошувалося на тому, щоб «закрити всі канали проникнення... безідейності...». Покладалося завдання «розробити і застосувати систему заходів..., щоб усі форми дозвілля

сприяли виробленню атеїстичних смаків»<sup>623</sup>. Загалом можна стверджувати, що радянське керівництво за період перебування М. Черненка на посаді Генерального секретаря ЦК КПРС намагалося проводити в релігійній сфері політику часів Л. Брежнєва.

Певна відповідальність за посилення антирелігійної політики за правління М. Черненка лежить на М. Горбачові. Саме він тоді керував ідеологією, і його «правління» почалося значно раніше смерті Черненка. Передова стаття «Наступ нашої ідеології» у газеті «Правда» 12 січня 1985 року, де висувалася вимога посилити боротьбу проти релігії, націоналізму та буржуазної пропаганди тощо<sup>624</sup>, з'явилася не без його згоди.

У старому атеїстичному дусі була ухвалена на XXVII партійному з'їзді (лютий 1986 року) Програма КПРС. У ній наголошувалося: «Партія надалі використовує засоби ідейного впливу для всемірного поширення науково-матеріалістичного світорозуміння, для подолання релігійних забобонів, не допускаючи образи почуттів віруючих». До найважливішої складової атеїстичного виховання входило поширення нових радянських обрядів і звичаїв поряд із підвищенням рівня освіти, трудової і громадської активності<sup>625</sup>.

Продовжувалося знищення храмів і в перші роки горбачовської перебудови. Наприклад, 1986 року був зруйнований давній храм Св. Трійці у с. Мала Осниця Маневицького району Волинської області<sup>626</sup>. Однак середина 1980-х була кінцем перебування Церкви та релігії у становищі переслідуваних і таких, які, згідно з декларацією влади, перешкоджали розвитку суспільства.

1986 року публікації з нападами на релігійність були доволі поширені, але вже втратили агресивність. До питань віри дедалі частіше почали звертатися у своїх творах радянські письменники. Друга половина 80-х років – це поворотний момент у становищі віруючих та релігії у СРСР. Керівництво СРСР на чолі з М. Горбачовим в умовах кризи радянського суспільства, потребуючи підтримки інтелігенції, було змушене йти на поступки, зокрема і в релігійних питаннях. Не останню роль відіграло і ставлення Заходу.

Релігійні ієрархи намагалися використати процеси демократизації в інтересах Церкви. Митрополит Київський і Галицький Філарет напередодні святкування 1000-річчя хрещення Русі у листі до голови Ради у справах релігій при РМ УРСР М. Колесника від 28 травня 1988 року просив передати РПЦ частину приміщень колишньої Києво-Печерської лаври (на той час – державного історико-культурного заповідника), щоб відновити її діяльність<sup>627</sup>. Незадовго перед тим, 15 квітня 1987 року, митрополит Філарет із проханням відновити там богослужіння звертався до В. Щербицького<sup>628</sup>. А ще раніше до радянського уряду через Раду у справах релігій при РМ СРСР зверталися



Патріарх Московський Пімен та Священний Синод РПЦ<sup>629</sup>. Однак тоді звернення Філарета та керівництва РПЦ не мало позитивних наслідків. У документі від 29 квітня 1987 року за підписом Ю. Єльченка, М. Орлика, Л. Кравчука та М. Колесника вказувалося, що прохання митрополита про відновлення богослужінь варто відхилити, позаяк мотиви надумані, а його виконання завдало би великої шкоди заповіднику і справі виховання мільйонів людей<sup>630</sup>.

Знаковою для РПЦ датою у питанні визнання її заслуг державою стало святкування 1000-ліття хрещення Русі. Впродовж 14–16 червня у Києві тривали ювілейні заходи. У Київському театрі опери та балету імені Т. Г. Шевченка відбулося урочисте засідання і концерт. У святкуванні взяли участь 170 делегатів Помісного собору, що відбувся у Загорську, 165 запрошених зарубіжних високопосадовців – голів різних церков і керівників міжнародних релігійних організацій<sup>631</sup>. Після річниці розпочалося швидке звільнення релігії і Церкви від жорсткої опіки з боку держави. РПЦ було передано низку об'єктів Києво-Печерського історико-культурного заповідника<sup>632</sup>. Але прикметно, що під час зустрічі групи високопосадовчих діячів РПЦ та зарубіжних гостей із головою президії Верховної Ради УРСР В. Шевченко остання відкинула ідею створення в республіці національних церков<sup>633</sup>.

Після 1988 року багато фахівців з атеїзму почали наголошувати на позитивних функціях релігії в суспільстві, особливо у сфері морального виховання. Релігія перестає звинувачуватися у формуванні соціальної пасивності<sup>634</sup>, й у бік Церкви дедалі частіше робляться реверанси.

Значно складнішою була ситуація з греко-католицькою церквою. Перший секретар ЦК КПУ В. Щербицький зауважував, що її реєстрація викликала б серйозний конфлікт, зокрема призвела б до розколу віруючих за релігійно-національною ознакою. А відтак розпочалася б боротьба за сфери впливу, зокрема й за церковні будівлі, масштаби й наслідки якої важко було би прогнозувати. Він також вважав, що це спричинило би створення легальної бази консолідації антирадянських і націоналістичних настроїв та посилення релігійного, а потім і політичного сепаратизму<sup>635</sup>. Він писав про це до ЦК КПРС наприкінці червня 1989 року<sup>636</sup>. Питання про легалізацію греко-католицької церкви остаточно було вирішене під час зустрічі М. Горбачова з Папою Іоаном Павлом II 1 грудня 1989 року у Ватикані<sup>637</sup>. Слідуючи вказівкам із Москви, Рада у справах релігій при Раді міністрів УРСР опублікувала заяву, в якій зазначалося, що греко-католики можуть утворювати та реєструвати свої релігійні громади<sup>638</sup>. Після цього вони почали масове захоплення храмів РПЦ (колишніх греко-католицьких).

Важливим фактором у посиленні секуляризаційних процесів у СРСР було підвищення освітнього рівня населення. Освіта ж була пов'язана з наукою, яка базувалася на ньютоні-картезіанській парадигмі

(впродовж XX столітті багато наукових дисциплін, зокрема фізика, математика та інші, від неї поступово відходили). Прив'язаність до цієї парадигми опосередковано сприяла поширенню в соціумі матеріалістичних поглядів, навіть у тих країнах, де держава ніколи не наступала на релігію (західноєвропейські країни), відтак релігійність населення там надзвичайно знизилася.

Протоієрей С. Іванов, настоятель церкви в Житомирському районі, зазначав: «...Мій досвід і спостереження говорять про незаперечне падіння релігійності. Все в житті веде до відмови від віри: всепроникаючий вплив школи, радіо, телебачення, розповсюдження друку, досягнення науки і багато іншого, видимого і невидимого, все веде руйнівну роботу»<sup>639</sup>. Сучасні російські дослідники В. Баранніков та Л. Матроніна пишуть: «Під впливом поширення письменності, освіти й науки традиційна релігійність поступово починає розхитуватися, а початок інформаційної епохи в розвитку суспільства поставив під питання саме її існування...»<sup>640</sup>. О. Гончар у своїх «Щоденниках» відзначав: «Чим далі ми від віку XIX, тим ясніше видно, який він був великий, той XIX... Особливо в сфері духовній... Коли порівнюєш, на XX сторіччі не можна не помітити тень виродження й деградації... Першинство здобула наука-техніка. Але вона без душі. Гіпертрофований мозок»<sup>641</sup>. В умовах розвитку інформаційного суспільства руйнувалися підвалини традиційної релігійності – цілісність етнокультурного буття, традиційні способи передачі соціально-значимої інформації. Традиційна релігійність була притаманна для традиційного суспільства із переважно розвинутим аграрним сектором, яке протиставлялося індустріальному.

Відзначаючи негативний вплив сучасної науки (в тому вигляді, в якому вона існувала), англійський історик, філософ і культуролог К. Доусон писав: «...Нова наукова культура позбавлена всякого позитивного духовного змісту. Це великий комплекс технічних заходів і галузей спеціалізації без керівного духу, без основи для загальних моральних цінностей, без єдиної духовної мети. Це було не так очевидно, доки сучасна наука обмежувалася народами Заходу і підтримувала свій зв'язок з ідеологією гуманізму і лібералізму, але тепер, коли вона стала справді всесвітньою, її духовний нейтралітет і беззмістовність стали очевидні, позаяк вона може бути перейнята en bloc будь-якою державою, здатною навчити спеціалістів і купити машини й обладнання, як зробила Японія впродовж останніх шістдесяти років. Така культура не є цілком культурою у традиційному розумінні, тобто вона не є порядком, який включає в себе кожен бік людського життя у живій духовній спільноті. Вона навіть може стати ворогом самого людського життя, а перемога технократії – означати руйнування людяності...»<sup>642</sup>. Таку думку поділяло чимало західних вчених. На наш

погляд, вона дещо перебільшена і не враховує багатьох можливостей людського розвитку, хоча цей сюжет ілюструє часто негативний вплив науки (в її сучасному матеріалістичному прояві) на релігійність і духовну культуру людства загалом.

Секуляризаційний вплив мав і науково-технічний прогрес. Багато зарубіжних філософів та соціологів вважали його та індустрію «головним чинником, який формує образ думки людей», вбачали в них сили, що мають магічну владу над людьми. Л. Мемфорд зазначав, що завдяки автоматизації «людина стане повністю відчуженою від свого світу і перетвориться на нічому – царство, сила і слава віднині належить машині». Електронні обчислювальні машини він кваліфікував як появу «нового об'єкта для культу бога кібернетики. Ця нова релігія справді вимагає більшої віри, ніж у людського бога»<sup>643</sup>.

Злам релігійності був настільки сильний, що навіть у роки незалежності – на початку третього тисячоліття – значна частина населення України не пов'язувала себе з релігією. Згідно із соціологічним моніторингом 2001 року, віруючі на заході України становили 84,7%, у центрі – 51,6%, на півдні – 45,9%, на сході – 39,6%. Існувала і певна частка осіб, які себе ніяк не ідентифікували: 8,4% – на заході, 16,7% – у центрі, 21,9% – на півдні і 17,3% – на сході<sup>644</sup>. У частини тих, хто повідомив про свою віру, вона не впливала або мало впливала на їхнє життя.

Підсумовуючи усе сказане, слід відзначити, що усунення М. Хрущова від влади сприяло певній лібералізації релігійної політики. Влада у більшості випадків відмовлялася від прямого порушення Конституції та інших державно-нормативних актів у релігійній сфері. Боротьба з релігією набула більш завуальованого, прихованого характеру. Це виявилось, зокрема, у зменшенні тиску на релігійні організації та віруючих.

Досліджуваному періоду притаманна велика кількість державних та компартійних постанов, що стосувалися релігійної сфери. Це свідчило не лише про активну боротьбу влади з релігією, а й про декларативність цих актів, їх лозунговий характер. Боротьба з релігією змістилася у царину атеїстичної пропаганди. Попри лібералізацію релігійної політики, великою залишається кількість притягнутих до кримінальної та адміністративної відповідальності віруючих за порушення в релігійній сфері.

Упродовж другої половини 1940-х – середини 1980-х років триває скорочення релігійної мережі в УРСР. Однак кількість віруючих, досягнувши, очевидно, свого найнижчого рівня у 1970-х роках, пізніше залишається більш-менш сталою. З огляду на соціокультурний розвиток, специфіку людської психіки тощо влада так і не зуміла подолати

релігійності населення, як це було задекларовано наприкінці 1950-х – у першій половині 1960-х років.

У СРСР, як і в інших країнах, на зниження релігійності населення помітно впливав розвиток науки, що базувалася на ньютоні-картезіанській парадигмі і пов'язаною із нею відповідним світоглядом (який сприяв розвитку матеріалістичних поглядів) освіти. Не останню роль зіграв також науково-технічний прогрес, який відчутно підривав усталені традиції.

## Розділ II. РЕЛІГІЙНА СВІДОМІСТЬ ВІРУЮЧИХ

### § 1. Уявлення віруючих про Бога

Сприйняття церковних догматів пов'язане з різними чинниками та сторонами громадського життя: культурними, освітніми, станом моральності, соціально-економічними умовами тощо. Віруючий 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»<sup>645</sup>. Релігійні ідеї, зокрема догмати, і надавали такий сенс. Але вони, як і інші ідеї, під впливом зовнішніх обставин могли втрачати 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 другого – недостатньою просвітницькою роботою Церкви. В журналі «Руководство для сільських пастыррей» (№ 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»<sup>646</sup>. Митрополит Київський і Галицький Феоноста 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»<sup>647</sup>.

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»<sup>648</sup>. Єпископ Нікон у своїх «Размышлениях епископа 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»<sup>649</sup>.

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” у того самого народу, який не відрізняє Трійцю від Богородиці! О, болючі питання напрошуються самі собою. Чи справжня релігійність – це ледь не обожнювання Архирея»<sup>650</sup>. За радянських часів ситуація не змінилася. Хоча освіченість мас зросла, та духовенство майже не проводило просвітницької роботи серед населення для ознайомлення людей з основами релігійних знань.

Подібне сприйняття віровчення також характерне для інших країн та історичних періодів, хоча і мало свої відмінності. Марк Блок у праці «Феодалне 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 фантазмгоричних 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»<sup>651</sup>. Подібне 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»<sup>652</sup> 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 богослів'я – вчення про Трійцю. За цим вченням, єдиний Бог існує у 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 у 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»<sup>653</sup>. Різні дрібні деталі у 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 у 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 у 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 у 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 2.1<sup>654</sup>.

Таблиця 2.1

Ведуть пропаганду релігії	Поза сім'єю	7	14	4	2	27
	В сім'ї	14	31	17	6	68
Чи відвідує молитовні зібрання?	Не встановлено	2	14	8	2	26
	Не відвідує	7	4	14	4	29
	Періодично	9	36	42	22	119
	Постійно	17	59	32	17	125
Релігійна належність	Православні	22	10	36	17	85
	Адвентисти	12	-	9	1	22
	Свідки Єгови	-	21	7	4	32
	П'ятидесятники	3	22	7	6	38
	Баптисти	8	60	37	17	122
Освіта	Вища	-	2	-	-	2
	8-10 класів	3	6	4	2	15
	5-7 класів	7	21	20	8	56
	Початкова	26	71	57	30	184
	Неписьменні	9	13	15	5	42
Вік	Понад 50 років	29	49	59	17	154
	30-50 років	11	50	33	24	118
	До 30 років	5	14	4	4	27
Загальна кількість		45	113	96	45	299
Уявлення про Бога		Конкретно-чуттєве	Абстрактне	Змішане (невизначено)	Не отримано відповіді	Всього
№№ пп		1	2	3	4	



Як видно у 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 заявило 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)<sup>655</sup>:

Таблиця 2.2

Уявлення про Бога	Православні	Баптисти	Свідки Єгови	Адвентисти	П'ятидесятники	Усього
Кількість опитаних	867	308	174	326	84	1759
Бог – людиноподібна істота	162	44	21	12	14	253
Бог – всюдисущий дух	230	165	75	178	39	687
Бог – природа, закони природи, Всесвіт, природна сила	34	24	28	24	13	123
Бог – лише першооснова, Першоджерело	10	8	5	11	1	35
Бог – мораль (любов, совість, добро, істина)	15	27	3	53	1	104
Непевна відповідь	102	13	17	18	9	159
Немає уявлення	212	18	7	14	5	256
Не відповіли	102	8	18	11	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, а це 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 2.3<sup>656</sup>.

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 у 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 у 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%<sup>657</sup>.

Для виявлення змін у релігійній свідомості щодо уявлень про Бога нас цікавитимуть дослідження, які проводилися наприкінці досліджуваного періоду, тобто у 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 у таблицю 2.4<sup>658</sup>.

Таблиця 2.4

№	Варіанти відповідей	Ті, що вагалися між вірою в Бога та невір'ям		Ті, що вважали себе віруючими	
		Кількість відповідей	%	Кількість відповідей	%
1	Ніяк не уявляю	236	41,6	270	14,4
2	Єдиний у трьох особах	36	6,3	577	30,9
3	В образі людини	54	9,6	212	11,4
4	Лише дух	35	6,2	310	16,6
5	Якась надприродна невидима сила	169	29,0	298	15,9
6	Бог – мораль і любов, совість, добро, істина тощо	20	3,6	109	5,8
7	Бог – природа, світ	15	2,8	81	4,4
8	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 у 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%<sup>659</sup>. Проведене 1970 року на Івано-Франківщині опитування також показало, що теїзм суттєво поступився своїми позиціями пантеїзму й деїзму<sup>660</sup>.

Д. Бондаренко у монографії «Сучасне православ'я: тенденції еволюції» (1989) зазначав, що з 867 опитаних віруючих лише 162 особи уявляли Бога людиноподібною істотою<sup>661</sup>. 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-католикам<sup>662</sup>, 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 запитання<sup>663</sup>. Віруючий Д. О. про Бога казав: «Бог – людина, спаситель, хто в нього вірить, тому він допомагає»<sup>664</sup>.

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 упродовж 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 зі старим мудрецем. Однак у досліджуваній період ікони з таким зображенням Бога-Отця 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»<sup>665</sup>.

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, у їх уявленні швидко набувають тих чи тих атрибутів людини»<sup>666</sup>. Це відбувалося тому, що дітям притаманне образне мислення. Такі ж особливості сприйняття були характерні й особам із нерозвинутим абстрактним мисленням.

Нечисленність віруючих з 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 витонченішим<sup>667</sup>. 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»<sup>668</sup>. 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»<sup>669</sup>. 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»<sup>670</sup>; «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.<sup>671</sup>

Спостерігалася тенденція змішувати абстрактні й конкретні уявлення. Пенсіонерка Н. С. про Бога говорила так: «Бог – це дух святий. Він творець, завжди присутній незримо між нами. Бог приходять до людей, коли вони сплять після трудів тяжких і надоумлює 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”»<sup>672</sup>. 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 набирав 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»<sup>673</sup>. 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»<sup>674</sup>. Очевидно, що така специфіка теж має враховуватися.

Згідно із даними, наведеними у праці «Современный верующий», категорія осіб, які вірили в абстрактного Бога, у 1960-х роках складала близько 12% від загальної кількості опитаних православних<sup>675</sup>. Однак слід зауважити, що це опитування здійснювалося у сільській місцевості. В 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%<sup>676</sup>. 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. Карев 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»<sup>677</sup>.

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 ХІХ століття, коли православна церква намагалася боротися проти філософського вільнодумства і релігійного скептицизму. Проте образ абстрактного Бога так і не вкорінився серед багатьох православних. Цьому перешкоджав усталений антропоморфний образ Ісуса Христа. І лише у ХХ ст. серед пересічних православних віруючих починає різко зростати частка осіб з 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” – це не пантеїзм, але місток до пантеїзму»<sup>678</sup>. 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 траплялося<sup>679</sup> 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 людей<sup>680</sup>.

Впливала ідея Бога як духа й на ідею Бога як абстрактної людини. Окремі віруючі заявляли: «Бог в 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 деїстичних уявлень. Для окремих віруючих Бог був лише першопричиною: він лише створив світ, від якого «все почалося», однак потім не втручався у його життя. Цікаво, що погляди окремих дослідників щодо міри поширення деїстичних уявлень інколи значно різнилися. Так на думку О. Онищенко, ототожнення Бога у свідомості тодішніх віруючих із моральними категоріями відноситься до елементів деїзму. Р. Лопаткін вважав: «...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»<sup>681</sup>. 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»<sup>682</sup>. Він вважав, що моралізація бога є провідним елементом серед інших дійстичних поглядів тодішніх віруючих<sup>683</sup>.

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»<sup>684</sup>, – зауважує В. Устиненко.

Загалом дійстичні уявлення, попри розвиток у досліджуваний період, мали певні обмеження у 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 філософії<sup>685</sup>. 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»<sup>686</sup>. 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 Біблію<sup>687</sup>. Невизначені уявлення про Бога мали й окремі священнослужителі. Приміром, православний священник 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»<sup>688</sup>.

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 стрункість та цілісність. В існуванні таких непевних і невизначених переконань можна також вбачати факт послаблення впливу на віруючих ідеології наявних релігійних організацій»<sup>689</sup>.

Однак ми не цілком погоджуємося із цим твердженням. Воно великою мірою однобоке. Р. Лопаткін зазначав із цього приводу: «Цілісність і стрункість 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»<sup>690</sup>. 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)<sup>691</sup>.

Слід зауважити, що тих, хто заявляв, ніби не має уявлень чи відповідав невизначено, не можна відносити до категорії маловіруючих чи малознайомих 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 уявлень<sup>692</sup>.

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»<sup>693</sup>. 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»<sup>694</sup>.

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»<sup>695</sup> і схожі, які неодноразово вже у 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 знають<sup>696</sup>. Антропоморфні уявлення мали переважно ті люди, які раніше належали до православ'я чи католицизму<sup>697</sup>. 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 з тим, що воно заперечувало антропоморфізм Бога.

Неоднозначні підходи притаманні 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»<sup>698</sup>. Проте у 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»<sup>699</sup>. Раніше поширені серед адвентистів абстрактні ідеї зазнавали критики. У «Настільному календарі служителя церкви християн-адвентистів сьомого дня» один з 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 неповноцінні<sup>700</sup>. 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 аналогічні 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 із невизначеною і непізнанною природньою силою, 30% не мали чітких уявлень або вагалися у відповіді. Спостерігалися зміни у погляді – відхід від антропоморфізму: «Раніше уявляв собі бога як людину, а тепер думаю що це – якась сила»<sup>701</sup>. Загалом антропоморфні уявлення про Бога серед римо-католиків були поширені рідше, ніж серед православних, водночас спостерігалася подальша заміна їх абстрактними.

З-поміж старообрядців частка людей, які дотримувалися антропоморфних, конкретнообразних уявлень про Бога, була вищою, ніж серед православних, що належали до РПЦ (вислів «як на іконі написано»<sup>702</sup>). 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 регіонах<sup>703</sup>.

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 відповіді<sup>704</sup>. 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 і 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»<sup>705</sup>.

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»<sup>706</sup>. Такі думки стимулювали господарську діяльність старообрядців.

Іншою конфесією, якої не зачепили соціологічні опитування, здійснені в УРСР, були істинно-православні християни. Однак в 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 непізнавану вищу істоту і 8% не дали відповідей<sup>707</sup>. Уявлення про Бога як абстрактну істоту було внесене в середовище ППХ ще священиками тихонівської орієнтації<sup>708</sup>.

Відсутність організації прибічниць ППХ на Чернігівщині пояснювали так: Бог-Отець і Бог-Син можуть спілкуватися з віруючими через Святого Духа, а відтак немає потреби в Церкві, адже з Богом можна спілкуватися всюди<sup>709</sup>.

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 у 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 віку<sup>710</sup>.

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 у намаганні скласти такі уявлення. «...Людина може скласти собі уявлення про Бога не більше, ніж мураха про експонати Британського музею», – писав К.-Г. Юнг<sup>711</sup>. 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 увидевши его»<sup>712</sup>.

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 II, чердашники – Миколу Хакілева, михайлівці – Михайла Єршова і т. ін. Близька до ПХ течія іоанітів вважала, що Святий Дух втілювався в Іоана Кронштадського<sup>713</sup>. Божественність приписувалася й лідерам низки дрібних релігійних об'єднань – інокентіївців, мальованців та інших. Віруючий П. Іващенко (належав до ПХ 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 роках<sup>714</sup> (XX ст. – Б. П.).

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 праці, ідентифікує з ПХ. 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 життя<sup>715</sup>. Він вибудував своєрідну ієрархію релігійної громади. Своїх помічників і помічниць називав апостолами і мирноносцями, а простих парафіян – «дітками». Після війни Леонтій був тричі засуджений за свою релігійну діяльність<sup>716</sup>. У середовищі послідовників його постать оцінювалася й оцінюється по-різному. Одні вважали його благочестивою людиною, інші – великим святим, треті вшановували його як самого Бога<sup>717</sup>. Серед прихильників течії побутувала легенда, що Леонтій – істота, яка зійшла з неба, щоб зібрати прибічників Бога і забрати із собою на небо<sup>718</sup>. Після смерті Леонтія багато його послідовників, як зазначає релігієзнавець Л. Шугаєва, «трансформували вчення, оголосивши його Богом Саваофом»<sup>719</sup>. 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 щодо окремих старців, церковних подвижників). Обоження 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 частина православного духовенства через своє нерозуміння чи «загравання» з народом ставилася до таких випадків доволі помірковано. 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 учення Леонтія. Церква належала до УПЦ Київського патріархату. Протоієрей Микола активно клопотався про канонізацію і перепоховання Леонтія на території Рогачівської церкви. Його ідею підтримувала і настоятелька Корецького жіночого монастиря Наталія<sup>720</sup>. Проти цих актів виступила Почаївська лавра, що належить УПЦ в єдності з Московським патріархатом.

Водночас представники УПЦ, не бажаючи втрачати парафіян, 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. Шугаєва<sup>721</sup>.

Зрештою Московська патріархія вирішила зупинити «леонтіїзацію» 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 почесностей, 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 голови<sup>722</sup>. 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 у розумінні ідеї Бога зачіпали також мовну сферу. Вже у 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 в інформаційному звіті за четвертий квартал 1948 року уповноважений у Волинській області М. Діденко<sup>723</sup>. Такі зміни у мовленні населення великою мірою впливали на зміну його світосприйняття та ментальність.

Знавали 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 віруючих<sup>724</sup>.

Зупинімося детальніше на проблемі взаємин людини і Бога. В Біблії зазначено: «Господь твердия 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 «Релігіозність: 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 відповісти<sup>725</sup>. 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% покладалися на власні сили; 5,3% не відповіли на питання<sup>726</sup>. 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» зазначено: «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 у 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»<sup>727</sup>.

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»<sup>728</sup>. 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»<sup>729</sup>. Але попри таку роль Бога, для багатьох віруючих його значення як рятівника та помічника часто витісняється на периферію релігійної свідомості.

Різні погляди віруючі мали й на співвідношення волі й божого промислу. Опитування у Закарпатській, Івано-Франківській та Чернівецькій областях дало такі результати (див. таблицю 2.5)<sup>730</sup>:

Таблиця 2.5

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

Як бачимо, більшість вірили у 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)<sup>731</sup>. На рівні буденної релігійної свідомості людей віра у жорстку регуляцію Богом їхніх дій і вчинків поступово слабшала<sup>732</sup>.

Щодо віри у детермінованість усіх подій відомий зарубіжний релігієзнавець, філософ, культуролог М. Еліаде писав: «Усяке нове історичне лихо у давніх євреїв вважалося карою, посланою богом Яхве, розгніваним через засилля гріхів, у 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»<sup>733</sup>. Власне, такими тезами наповнена вся Біблія, і це позначилося на релігійному віровченні християнських конфесій. Однак у процесі секуляризації радянського суспільства, що особливо виявилось у 1940–80-х роках, значну частину великих лих і страждань пов'язували вже не з надприродними силами, а із природними катастрофами, діями уряду, окремих людей тощо.

Ослаблення віри у 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 із традиційної протестантської думки про виправдання вірою на спасіння завдяки вірі і добрим вчинкам (що притаманно католикам. – Б. П.). Проте уявлення про добрі вчинки у 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 зусилля<sup>734</sup>. Отже, можна говорити про те, що радянська дійсність, «ворожа» до віруючих, також обумовлювала певний відхід у сприйнятті найбільш важливих для релігійних конфесій 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 у менше втручання Бога в природні процеси, в долю людини тощо. Частка віруючих, які покладалися на Бога у 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 і загальне знання віровчення

Важливими для релігійного 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.

У статті, опублікованій у «Журнале Московской патриархии» (1957 рік), кандидат богослов'я В. Протопопов, характеризуючи сприйняття віруючими релігійного віровчення та обрядів, писав: «Наші храми бувають повні молільників, особливо у 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 священником 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»<sup>735</sup>.

Найбільш уразливою з усіх релігійних ідей була біблійна картина світу. Залежно від ступеня віри, освіченості, індивідуальних психічних характеристик віруючі погоджувалися із релігійною картиною світу, викладеною в Біблії, або доповнювали її сучасними науковими поясненнями явищ природи. 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...»<sup>736</sup>; «Коли б не було бога, то у світі не було би порядку»<sup>737</sup>. Серед цієї групи віруючих були й особи, які визнавали природні закономірності: «Всі закономірності у природі від бога, інакше я не бачу, звідки виникла ця закономірність»<sup>738</sup>. Богу часто приписувався розвиток науки: «Бог відкриває людям знання...»<sup>739</sup>.

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...»<sup>740</sup>.

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»<sup>741</sup>. 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 у (1960-ті роки), однак 30% вважали за необхідне обґрунтовувати це бачення науково, а 33% заперечували божє втручання у матеріальний світ<sup>742</sup>. На Івано-Франківщині, де релігійність населення була однією з найвищих в УРСР, біблійне описання світу розуміли буквально 44,6% віруючих, не думали і не проявляли інтересу до нього 51,3%<sup>743</sup>. 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 і природи, які не потребували божественного втручання.

Опитування 1970 року в Івано-Франківській області щодо сприйняття біблійного догмату про створення світу Богом дало такі результати (див. таблицю 2.6)<sup>744</sup>:

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 у таблиці 2.6, свідчать, що біблійну оповідь про створення світу приймали на віру менше половини опитаних. Ще близько третини не знали, що відповісти. З 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 головно від соціальних умов, її здібностей, волі, знань, а не від Бога<sup>745</sup>.

Такі процеси відбувалися не лише серед прибічників РПЦ, а й у середовищі найбільш консервативних релігійних конфесій. Зокрема із 590 опитаних у РРФСР протягом 1968–1972 років старообрядців (опитування віруючих, що належали до цієї конфесії в УРСР, були рідкістю. – Б. П.) 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 погляду<sup>746</sup>.

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'ї<sup>747</sup>.

Опитування на Івано-Франківщині (1970 рік) щодо віри в безсмертя душі та існування потойбічного життя дали такі результати (див. таблицю 2.7)<sup>748</sup>:

Таблиця 2.7

Питання	Відповіді (%)				
	Так	Ні	Сумні- ваюся	Не цікавлюся цим	Інше
Віруючі					
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 у правомірності цих уявлень або цікавилися ними. Особливо багато їх серед тих, що вагалися у вірі в Бога. Для деяких віруючих віра в потойбічне життя була неприйнятна тому, що розходилася із даними матеріалістичної науки, якій вони звикли довіряти більше, ніж Церкві.

Згідно із 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 справах<sup>749</sup>. 70,8% не дотримувалися релігійних моральних повчань у своєму повсякденному житті<sup>750</sup>. Отже, віра у потойбічне життя в релігійній свідомості більшості віруючих витіснялася на периферію.

У досліджуваній період віруючі також поступово втрачали віру у божу кару за гріхи. Раніше вона великою мірою сприяла тому, що віруючі намагалися їх відмолити чи виправити якимись учинками, зокрема пожертвами Церкви. 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...»<sup>751</sup>. Якщо розглядати конкретні вияви послаблення цього впливу, можна взяти до уваги обряди хрещення та вінчання. Згідно із 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»<sup>752</sup>.

Проте відмова від віри у 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 тощо<sup>753</sup>. 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 децицію 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, в 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»<sup>754</sup>. 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 у невіруючого населення досліджуваного періоду, ніж про звільнення від надій, пов'язаних із посмертним існуванням. Та й сама критика і висміювання потойбічного життя у 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 загрожувало викорінення, тому їй була потрібна компенсація шляхом наявного стану дитинства»<sup>755</sup>. 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 їй 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 досліджуваний період дедалі частіше можна було почути, що люди не знають, що таке рай і пекло, адже звідти ніхто не повертався.

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»<sup>756</sup>. 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»<sup>757</sup>. Як бачимо, частина людей уявляли рай як протилежність важкому земному життю.

Стосовно збереження віри у 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 у безсмертя душі й потойбічне життя<sup>758</sup>. 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 сфері<sup>759</sup>. 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)<sup>760</sup>.

Таблиця 2.8

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

Як бачимо, єговістська ідея про вічне царство у 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 у Росії та Білорусії. Адже у 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»<sup>761</sup>. 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» тощо<sup>762</sup>. 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 у цієї категорії віруючих існує в загальному сенсі винагороди за служіння богу чи як покарання за гріхи у земному житті. Важливо відзначити також наявність віруючих католиків, які заперечують існування раю і пекла, потойбічного світу (близько 20%). Вони не вірять в існування загробного життя, ніяк не уявляють його і 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»<sup>763</sup>. 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 уявлень<sup>764</sup>. 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 у старообрядців. Дослідник старообрядництва Ю. Гагарін відзначає: «Мати віру в загробне життя і мати уявлення про неї – не одне й те саме. В 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»<sup>765</sup>. Були й такі віруючі, які визнавали потойбічне життя, однак уявлень про нього не мали<sup>766</sup>. Зникнення в багатьох людей віри у такі релігійні догмати як потойбічне життя супроводжувалося часто і зникненням страху перед Божою карою.

У досліджуваний період поступово згасала віра в потойбічне життя серед частини іудеїв. У воскресіння із 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»<sup>767</sup>.

У контексті ідеї потойбічного життя інтерес становлять уявлення віруючих про місце в ньому прибічників інших релігійних течій. Так 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 таємницею<sup>768</sup>. Наведене відсоткове співвідношення свідчить, що віруючий одразу міг дати кілька відповідей.

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%<sup>769</sup>. 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 життя<sup>770</sup>.

Міркування про релігійні догмати не завжди сприяло посиленню віри. К.-Г. Юнг зазначав: «Остання (бездумна віра. – Б. П.), 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, в такий же дивовижний спосіб може зникнути»<sup>771</sup>. Цю тезу підтверджує й те, що чоловіки, яким притаманна менша міра релігійності, ніж жінкам, розбиралися у релігійному віровченні загалом краще.

Слід зауважити, що багато догматичних ідей відносилися до символів, які важко було передати через систему словесних знаків. «Його (справжній символ. – Б. П.) 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 у притчах ідею Царства Божого, то це – справжні й істинні символи, тобто спроби висловити щось таке, для чого ще не існує словесного визначення»<sup>772</sup>. 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»<sup>773</sup>. Догматичні ідеї були саме такими символами. Відчуження від них роз'єднувало віруючих з 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 із 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) уявлення<sup>774</sup>. 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 із блискавками, яка вражатиме невірних, а вірні лежатимуть обличчям до землі, їхній одяг стане білим, аби Бог міг відрізнити їх від невірних»<sup>775</sup>.

За даними соціологічних опитувань, які проводилися у 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 з Єговою», «кульмінаційну точку в міжнародній напрузі через спірне питання про світове панування» тощо. Із 3067 опитаних свідків Єгови лише 208 відповіли згідно із єговістським віровченням<sup>776</sup>. 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%<sup>777</sup>. 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 віри<sup>778</sup>.

Свідок Єгови П. із Новоселицького району Чернівецької області вважав, що битва Армагеддон, яку він трактував як боротьбу добра і 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 несправедливість<sup>779</sup>.

Детальніше уявлення свідків Єгови про Армагеддон демонструють наведені у таблиці 2.9 дані<sup>780</sup>.

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 з них має своїх ангелів. Війна 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 району).

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)<sup>781</sup>. 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%<sup>782</sup>.

Такі ж процеси відбувалися і в інших протестантських течіях. 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% жінок<sup>783</sup>.

Ідеї хіліазму, есхатології й антихристології (вчення про прихід Антихриста перед другим пришестям Христа) одними з головних були у релігійній свідомості ІПХ. О. Дем'янов поділяє віруючих ІПХ (до них він відносить і прибічників ІПЦ, – Б. П.) відповідно до їхніх есхатологічних уявлень на дві групи. До першої (близько 70% віруючих) він відносить тих, що тлумачили Священне писання буквально<sup>784</sup>. 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 інших<sup>785</sup>.

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 у невидимій формі, п'яті давали нечіткі відповіді<sup>786</sup>. Пік поширення есхатологічних ідей у досліджуваній період в істинно-православних християн припадав на другу половину 1940-х – початок 50-х років.

Істинно-православні християни мали також різні антихристологічні 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 Христа<sup>787</sup>.

Свідомість прибічників ПЦ 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, близка<sup>788</sup>.

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

Велику увагу антихристологічним ідеям приділяли й старообрядці. Згідно із 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 невизначені 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 владою абощо.<sup>789</sup> 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 єгови́стській 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»<sup>790</sup>. 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)<sup>791</sup>. 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 у життя після смерті – 58,6%, в існування раю – 61%, пекла – 55,3%<sup>792</sup>. 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 вибірці<sup>793</sup>. 38% опитаних уявляли Бога як особистість, 40% – як «життєву силу», лише 45% вірили у загробне існування душі, 20% – у воскресіння мертвих, 52% – в існування раю, 46% – пекла<sup>794</sup>. Водночас лише 49% віруючих вважали, що життя має сенс тому, що є Бог, а 30% віруючих вірили в переселення душі і 41% – в астрологію<sup>795</sup>. Відвідували церкву 1991 року не рідше одного разу на місяць 6% віруючих.

Однією зі сфер дослідження проблеми сприйняття догматично-канонічних норм у віруючих є також розуміння 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 традицій<sup>796</sup>. Згідно з даними опитувань 1960-х років, лише 6,3% віруючих знали релігійне пояснення обрядів і пов'язані з ними євангельські оповіді<sup>797</sup>. Це свідчило, що більшість мало замислювалися над значенням обрядів. Інколи розуміння обрядів опинялося поза межами релігійної свідомості

віруючих: вони не вкладали у 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 у 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 у 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 і середнього віку, поступово втрачається його релігійний зміст і змінюється ставлення до нього»<sup>798</sup>. 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.

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»<sup>799</sup>. Зупинімося на конкретніших відповідях. Приміром, у день Усікновення голови Іоана Предтечі у 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»<sup>800</sup>. 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»<sup>801</sup>.

Розуміючи, що релігійна свідомість багатьох віруючих наповнена ідеями, далекими від віровчення тих конфесій, до яких вони належали, духовенство окремих течій намагалося протидіяти цьому. Це не завжди призводило 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 грішними<sup>802</sup>. 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 оберіг. 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 у 1960-х роках лише 84 носили хрестики<sup>803</sup>, натомість 544 відповіли, що мають у помешканнях ікони<sup>804</sup>. Цікаву статистику наводить Ю. Сафронов. 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 – 5<sup>805</sup>. 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 вшали б»; «Не буду забирати ікони!» – «Чому? Ви ж невіруюча!» – «Зі мною після цього сусіди не розмовлятимуть!»<sup>806</sup>. Траплялися й такі висловлювання: «Ікони мені не заважають», «бабуся вірить у бога і не хоче зняти, а йти проти її волі не хочу»<sup>807</sup>. 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 образити, а потім, коли батьки померли, зазначав, що протестує дружина, для якої вони є пам'яттю про батьків<sup>808</sup>. 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 особи<sup>809</sup>. Більшість дітей дошкільного віку носили хрестики<sup>810</sup>.

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. В сінях, 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 поганого<sup>811</sup>. 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. 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»<sup>812</sup>. 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»<sup>813</sup>. Отже, поклоніння релігійним атрибутам (замість їх ушанування) було відходом від релігійного віровчення.

Слід зазначити, що окремі пов'язані з іконами релігійні уявлення, далекі від православного віровчення, насаджували й самі представники духовенства і релігійна література. Так стаття архієпископа Саратовського та 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 тощо<sup>814</sup>. 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 священники 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 Спасителеві – не потрібно<sup>815</sup>. Поширеним було і поклоніння (а не вшанування) мощам святих.

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 у 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 явилікувалась і встала. Значить вона напускала силу. Я її чародійство вивчила і боюся. <...> Коли Валерія жила з монахинею Купельовою, в них з-під ліжка виліз страшний біс... Одного разу, коли Валерія ночувала у сестри Марії, тоді до Валерії прийшов чорт»<sup>816</sup>.

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. – Б. П.) 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...»<sup>817</sup>. 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.

Для багатьох людей, які називали себе православними, запалювання свічок часто було єдиним актом богослужіння. До того ж користування ними набувало ознак магічності. Деякі віруючі, особливо в повоєнні роки, вважали, що свічки є богоугоднішими за електричне світло. (Прикметно, що багато віруючих часто ставилися і ставляться із

недовірою до новітніх досягнень науки і техніки. Це стосувалось не лише електричного світла, а й фото, радіо і телебачення, пізніше і комп'ютерної техніки. – Б. П.). Для прикладу можна навести розмову однієї з туристок із ченцем у Києво-Печерській лаврі, що відбулася до її закриття радянською владою. «Обійшовши столик, я хотіла була не затримуючись потрапити до підземного града. Але була зупинена... вигуком ченця:

– Матінко, свічечку купити потрібно.

– Навіщо свічечка? – відповіла я. – У мене є електричний ліхтарик...

– Ні матінко, не можна, не годиться. Богу не до вподоби це холодне світло. Занадто воно яскраве. Тільки свічечка з воску... від бджоли божої може освітлювати обличчя святих. Це таїнство...

– Батюшка, тоді мені не зовсім зрозуміло ось що. Вчора я була у Володимирському соборі на всеношній. Скільки ж там електричних вогнів – море ціле! Все виблискувало, переливалося. І нічого – бог не образився. Навпаки, все у святому храмі було схоже на свято. То що ж – там інший бог?...

Чернець був спантеличений. Сказати йому нічого...»<sup>818</sup>.

Окремі захисники консервативних поглядів зазначають, що чернець хотів сказати, ніби електричне світло перешкоджало би молитві людей. Однак це суперечить його словам про те, що освітлення свічкою ликів святих – це таїнство. Цього не закріплено у православному віровченні. (Керівництво РПЦ висловлювалося проти яскравого електричного освітлення у храмах, позаяк воно перешкоджало віруючим молитовно зосередитися на богослужінні<sup>819</sup>).

В окремих місцевостях побутували 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»<sup>820</sup>. Існували й інші забобони та марновірства.

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. – Б. П.) 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-різному<sup>821</sup>. Оцінюючи вплив релігії в досліджуваній

період, радянський соціолог І. Яблоков писав, що вона взагалі не має чи має дуже слабкий регулювальний 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 сприймати<sup>822</sup>.

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 у 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 у трактуванні, звісно, зростають, коли соціальний, політичний, релігійний чи психологічний досвід співрозмовників суттєво різняться»<sup>823</sup>. Ця теза підтверджує, що релігійне вчення пересічні віруючі часто трактували зовсім не так, як високоосвічені церковні інтелектуали й навіть звичайні священники.

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...»<sup>824</sup>. Він також наголошував, що вірування належать до соціальних фактів, але що стосується тих форм, які приймають колективні стани, передаючись індивідам, то це вже інше явище<sup>825</sup>; «соціальний факт відмінний від своїх індивідуальних втілень»<sup>826</sup>. 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»<sup>827</sup>. 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 у 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 зазначав: «Дедалі вужчим ставало коло віруючих, які змалечку завдяки особливостям дореволюційного виховання докладно познайомилися з віровченням православ'я, з обрядовою стороною православної церкви»<sup>828</sup>. 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»<sup>829</sup>. На іншій сторінці цього видання згадується про незнання основних молитов і «Символа віри», нерозуміння здійснюваних церковних таїнств, а найголовніше – відсутність до всього цього інтересу<sup>830</sup>.

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»<sup>831</sup>. 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 проповіді<sup>832</sup>. А. Чертков писав: «Як колишній священник 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»<sup>833</sup>.

Усе те саме стосується й інших релігійних течій. В інформації, надісланій уповноваженим у справах релігій у Ворошиловградській області Д. Бабушкіним до Ради у справах релігій при РМ УРСР від 26 вересня 1978 року, зазначалося: «Актив старообрядницької церкви і самі віруючі не знаються на відмінностях у течіях старообрядців»<sup>834</sup>. Ці слова застосовні не лише до старообрядців, а й до прибічників РПЦ, адже останні загалом знали релігійне віровчення гірше від старообрядців.

Багато в чому відповіді 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; в ці дні не працюємо. На пасху дружина паски святила. Я раніше і церковну



грамоту розбирав, а тепер все забув. Молитви знав – “Достойну”, “Живи в допомозі”, “Вірую”, а тепер пам’ять не та, все забув. Тепер не молюся, але міцну віру маю. В душі у 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. В нечисту силу не вірю і раніше не вірив»<sup>835</sup>. 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»<sup>836</sup>. Як бачимо, відповіді віруючих у далекому Алтаї нагадували отримані в Україні.

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 свят<sup>837</sup>. Ці цифри стосувалися лише тих 15–20% населення України, яких визнавала віруючими радянська система. Проте слід заважити, 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. Так 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»<sup>838</sup>.

Однією з причин незнання релігійного віровчення у православних була традиційна пасивність православної церкви у 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»<sup>839</sup>. 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»<sup>840</sup>. Церковнослов'янську мову, яка лунала у церкві, віруючі погано розуміли, тому вже у 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 відносно 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».

З часу установлення 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 випускати іншу церковну літературу, зокрема богослужбові книги. Крім того, знищувалися книги, які залишалися після закриття храмів. Як рідкісне явище можна розглядати видання у кінці 1940-х – на початку 50-х років чотиритомовика промов митрополита Миколая (Ярушевича) і тритомовика промов Патріарха Алексія (Симанського)<sup>841</sup>. Влада в такий спосіб намагалася переконати світ в існуванні у СРСР свободи совісті та церковної діяльності. Лише пізніше ситуація із виданням релігійної літератури поліпшилася, однак її накладі були недостатніми для задоволення потреб віруючих.

Голова Ради у 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 Тіпикон, Требник, Служебник та інші богослужбові книги. Був опублікований чотиритомовик праць колишнього Патріарха

Московського і всієї Русі Алексія і том праць тодішнього Патріарха Пімена<sup>842</sup>. 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 у 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 секуляризованішим, 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 неспинно зростав. Цьому сприяло і підвищення загального рівня письменності, що уможливило доступ до книг і преси; і розвиток техніки, який спричинив появу майже у 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, способу 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»<sup>843</sup>. 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 Кришення-Крішни служити їхньому Христу!” – натовп знову слухняно обуриться: “Та скільки ж можна від нас ховати нашу рідну екстрасенсоріку та магію!”»<sup>844</sup>.

Впливали на погане знання віровчення й самі процеси, що відбувалися у 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»<sup>845</sup>. 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%<sup>846</sup>. 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 із пророків, згаданих у Старому Заповіті, 40% ніколи не читали Біблії, хоча 83% стверджували, що вона є богонатхненною книгою<sup>847</sup>. Це при тому, що у протестантських течіях (а в США протестантів було більше, ніж представників католицизму, не кажучи про інші течії. – Б. П.) 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 весь світ 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 Своєму 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...»<sup>848</sup>. 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 глибоковіруючих 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 посилення 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.

Як показує дослідження, у 1940–80-х роках віруючі 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, у 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, й обряди загалом не відігравали великої ролі в житті віруючих, а відтак їх розуміння не було принциповим.

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 у 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 більш-менш точну картину об'єктивної реальності.

### § 3. Язичницькі світоглядні елементи у віруваннях і традиціях українського народу

Досліджувати стан релігійної свідомості можна під різними кутами зору. Деякі дослідники намагаються відокремити християнське віровчення від тих уявлень, які перейшли у спадок від язичництва. 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 зупинимось й ми.

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»<sup>849</sup>. Інший відомий український етнограф та фольклорист О. Воропай зазначав, що й досі (на середину ХХ ст. – Б. П.) ми маємо у своїх звичаях та народній творчості ознаки зустрічі дохристиянської та християнської культур. Звичкі до цього, ми не можемо розрізнити, де починається християнське і закінчується язичницьке, бо останні традиції «ввійшли у плоть і кров наших звичаїв»<sup>850</sup>. 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». В кінці XVI 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 седит, а не с християн ся ругает»<sup>851</sup>. 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»<sup>852</sup>. 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 XIX ст. М. Лисенко писав про обрядово-календарний цикл пісень, які вимірали на очах через поліцію, попів і старшину<sup>853</sup>. У більшовицькій газеті «Правда» (5 лютого 1913 року) було вміщено статтю «Пісня під заборною», у якій критикувалася місцева адміністрація містечок та сіл Полтавщини, де «за спів Коляди й пісень на Купала співаки потрапляють... до холодної»<sup>854</sup>. 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 дій, поширених серед населення, виступило керівництво Чернівецько-Буковинської єпархії. З доповідей священнослужителів до архиєрея постали факти возлежання хворих віруючих і переступання через них священиків із Дарами, непристойні забавки біля покійників, змащування церковних дзвонів часником, ходіння до чаклунів, ясновидців, запалювання свічок проти ворога тощо. Вказувалося, що такі дії – це невігластво й марновірство, заборонені церковними канонами<sup>855</sup>. 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 у досліджуваний 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 із 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. 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 хороший урожай зі здійсненням різних обрядів. Тому відголоски ставлення селян до культової обрядності, пов'язаної з урожаєм, відчувалися на підсвідомому рівні<sup>856</sup>, 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 магічних 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 схудлої 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...»<sup>857</sup>. 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, у 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: в нього вкладалися народні сподівання на краще майбутнє, справедливіший соціально-економічний лад, нову правду»<sup>858</sup>.

За канву народного календаря правив список православних свят, розподілених по днях усього року. Осмислення їх на сільськогосподарському рівні призводило до створення «побутових свят», які з церковними мали спільні назви і дати, але виконували не релігійну, а виробничо-побутову функцію. Православні свята стали заміником язичницького календаря, витіснили або трансформували

язичницькі вірування. В утвореному релігійному двовір'ї важко було вгадати, де закінчувалося язичництво і починалося християнство<sup>859</sup>. Традиційна обрядовість була пов'язані з вірою в можливість вплинути на майбутнє за допомогою магічних дій і церемоній. Особливого значення вони набували на зламі старого й нового років<sup>860</sup>, 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»<sup>861</sup>. 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, худобі<sup>862</sup>. Важалося, 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 забувалася<sup>863</sup>, особливо інтенсивно це відбувалося у досліджуваний період.

Віруючі мали своє розуміння православних обрядів і свят. Хресні ходи, молебні, водосвяття вони сприймали як певні магічні дії, що мали призвести до успіху в сільському господарстві. Навіть у зображенні багатьох православних святих на іконах і у 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 застосування їх у праці, земному житті, а не потойбічному<sup>864</sup>. 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»<sup>865</sup>. Звідси й величезна кількість ритуалів та вірувань, пов'язаних із землеробством. За радянських часів тенденція перетворення релігійної обрядовості на побутову дедалі більше посилювалася<sup>866</sup>, 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 у 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...»<sup>867</sup>. Окремі дослідники, зокрема О. Курочкін, зближують образ Маланки з образом давньослов'янської богині Макоші (Мокоші)<sup>868</sup>. Початковою функцією цього дійства була магічно-заклинальна. Члени сільської громади намагалися за допомогою певних ритуальних дій забезпечити врожай, добробут, здоров'я у новому році<sup>869</sup>. 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. В 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 зазначає: «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»<sup>870</sup>.

З аграрним циклом також була пов'язана пісня, яку співали (і співають нині. – Б. П.) 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...<sup>871</sup>.

Як зазначає Л. Іваннікова, образ Іванка чи Василька за плугом у щедрівках є образом весняного сонця Ярила<sup>872</sup>. 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...»<sup>873</sup>. Ці слова відображали не вигадку, а реальну дійсність. На Закарпатті вже у другій половині ХХ ст. зберігалися колядки, де оспівувалися Сонце, Місяць і Дощ. Одна з таких колядок подає їх в образі трьох гостей, що йдуть колядувати до господаря<sup>874</sup>. Цей фольклор зберігся переважно в карпатському регіоні.

Аграрно-магічний змістом був наділений також обряд засівання у 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<sup>875</sup>.

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 церемонії<sup>876</sup>. Для людини ХХ ст. світоглядні моделі, які були створені раніше і 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 особливо очевидним, коли згадати головну страву передріздвяної вечері – кутю, яка в усіх східнослов'янських народів була обов'язковим елементом поминальних обрядів. Нею пригощали під час похорону і в дні поминання померлих (тоді її називали коливом)<sup>877</sup>. Вживають цю страву й зараз.

Наведемо ще кілька прикладів архаїчних традицій, що продовжували практикуватися у 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 тота 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 місцях. 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 сонячний<sup>878</sup>. Такі звичаї мали яскраво ворожбитський характер. У Міжгірському районі у Святий вечір селяни, щоб бути багатими, по черзі ставали на гроші. В 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 ігор<sup>879</sup>. Щоб віднадити яструбів красти курей, на яблуню клали клоччя, примовляючи: «Ястреб має роботу прядиво прясти, а не наші кури красти»<sup>880</sup>. На Різдво у 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»<sup>881</sup>.

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 із професійною діяльністю. У с. Адамівка Жашківського району на Черкащині на Різдво в перину ховали все пряльне приладдя (для прядіння конопель)<sup>882</sup>. У с. Прелесне Слов'янського району Донецької області все пряльне приладдя (для прядіння льону) виносили з хати<sup>883</sup>. 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 в давнину. Саме на цей період колись припадало язичницьке свято Корочуна, яке складалося із трьох етапів: свято родини – Вілія та Свята вечеря; носіння вечері до родичів і Коляда<sup>884</sup>. 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»<sup>885</sup>. Верба 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 смерті<sup>886</sup>). Мала вона й прадавньо-слав'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»<sup>887</sup>, – писав Є. Онацький. Із вербою було пов'язано багато стародавніх повір'їв та звичаїв<sup>888</sup>. В Україні у 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 давньослов'янської релігії, зокрема приготування паски, виготовлення писанок і крашанок. Писанки на Русі виготовляли ще до прийняття християнства<sup>889</sup>. 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 віковічну 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 почавли вкладати інший, християнський зміст<sup>890</sup>. Віра в силу цих вогнів так і не була викорінена. Навіть наприкінці ХХ ст. люди дотримуються традиції, несучи додому запалені у 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, ставим три палочки, багон натикаєм всередину»<sup>891</sup>. Ці символічні дії, вважалось, приманюють бджіл.

Язичницькі елементи весняного циклу у традиціях українського народу були представлені й у веснянках та іграх. О. Гаврилюк 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 із давніми весняними святами<sup>892</sup>.

Язичницькі впливи у 1940–80-х роках простежувалися і під час святкування Трійці, яку в народі називали Зеленими святами. Прикрашання житла зеленню в різних регіонах у ці дні мало свої особливості. В 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 у стріху. Осикові гілки, які ставили перед ворітьми та біля хлівних дверей, мали слугувати оберегом від відьом і злих духів<sup>893</sup>. 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 Куста<sup>894</sup>. Дівчину, одягнену в зелень та

прикрашену стрічками, з піснями водили селом, отримуючи подарунки. У центральних областях України обряд був відомий під назвою «водити тополю»<sup>895</sup>. 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 магичні сили рослинності.

Із давнім слов'янським циклом весняних свят, часом поминання мертвих – Радуницею, пов'язані доволі поширені Проводи<sup>896</sup>. 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 вважатимуть, що душа справді живиться у свій особливий духовний спосіб...»<sup>897</sup>. 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, які 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 тощо<sup>898</sup>. 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»<sup>899</sup>. 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

багатом європейським народам. Ці ритуальні вогні багато дослідників пов'язували із сонячним культом<sup>900</sup>.

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»<sup>901</sup>. А нижче наведено фрагмент зі святкування у цьому ж селі у другій третині 1970-х років. Дітям 6 липня 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<sup>902</sup>.

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

У розпал боротьби з релігією спостерігалось і змішування надзвичайно відмінних ідеологічних елементів, скажімо, офіційне святкування Купала проводили із портретом Леніна і гаслом «Хай живе молодість, дружба, мир!»<sup>903</sup>. Метою таких акцій було радянізувати 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...»<sup>904</sup>. 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, християнські церковні ієрархи у досліджуваній період підтверджували використання язичницьких свят для вшановання 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 таїнства<sup>905</sup>.

У другій половині ХХ ст. зберігалися позахристиянські елементи, пов'язані із 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?»<sup>906</sup>.

Господиня відповіла монахові, що він недуховна людина й не розуміє глибини духовного зв'язку. В публікації доволі саркастично коментується: «Виходить, що чим більше ти марновірний, тим більше “духовний”»<sup>907</sup>. І лише нагадування ченця господині про те, що священник на проскомідії різав круглі проскури, примусило її засумніватися у «духовності» цього марновірства.

Народні маси часто доповнювали церковні обряди низкою народних елементів, пов'язаних з 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”»<sup>908</sup>. 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”»<sup>909</sup>. 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»<sup>910</sup>.

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»<sup>911</sup>. Очевидно, що цей звичай виник вже у ХХ ст. або не раніше кінця ХІХ, але базою для нього послужили більш архаїчні традиції.

Побутували у 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»<sup>912</sup>.

Елементи прадавньої родильно-хрестильної обрядовості збереглися і в релігійних меншин, що проживали в Україні, зокрема у приазовських греків. Це видно з матеріалів польових досліджень у Старобешівському і Тельманівському районах Донецької області 1993 року<sup>913</sup>. Багата на ритуали була й болгарська обрядовість в Україні. Серед них «Коледа» (Коляда), «Лазаровден», «Гергьовден», «Пеперуда» (метелик), «Герман», «Еньовден» та інші<sup>914</sup>.

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 варіантів<sup>915</sup>. Наприкінці радянської доби від цієї традиції переважно залишилася гра в карти. Чоловіки впродовж ночі грали в будинку покійного.<sup>916</sup> 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 у 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», «свічине»,

«камашня», «погребини», «тризна» тощо<sup>917</sup>. За померлим доглядали вночі, щоб небіжчик, залишений без нагляду, не спричинив якусь нещастя або не перетворився на упира.

Зупинімося на цих іграх детальніше. Для прикладу візьмемо «лопатки» – ігри на «усвітках» вночі біля померлого, 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 услюну, 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 дуту» та інші;

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

3) ігри з тваринами: «мацура (кота) тягнути», «медвідя (ведмедя) збивати», «клювач (дятел)»<sup>918</sup>.

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 простирadlo. 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»<sup>919</sup>. У цій грі та багатьох 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 втілення<sup>920</sup>. Такі звичаї були далекі від традиційного православного та греко-католицького поховального обряду.

До релігійно-побутових пересторог обряду поховання (у них язичницький світогляд переплітався із побутовими марновірствами), які збереглися у 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 жит та обсипали присутніх»<sup>921</sup>. Деякі згадки про заборони та магічні дії, які зберігалися у 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»<sup>922</sup>. Ці звичаї здавна побутували в народі, однак у 1940–80-х роках вони почали поступово зникати.

Із язичницькими традиціями пов'язана низка поминальних дій. Окремі віруючі вважали, що через традиційну поминальну страву – коливо (в деяких місцевостях – канун<sup>923</sup>) – 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. В с. Мала Дівиця на Чернігівщині був записаний вислів: «Якщо похорон припадає на спаса, то і яблук кришать. Стараються, щоб канун був дуже солодкий»<sup>924</sup>. 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 пересторог<sup>925</sup>.

Упродовж 1940–80-х років у народному побуті 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 борги<sup>926</sup>. Про небезпеку лайки у перший день Нового року часто можна було почути

навіть у 1970–80-х роках на Вінничині<sup>927</sup>. 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 писанка<sup>928</sup>, 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 щастя<sup>929</sup>. «Більшість первісних символів, – писав М. Еліаде, – або замінюють стосунки людини із сакральними предметами, або слугують засобом увійти в ці відносини»<sup>930</sup>. Проте для більшості населення символіка, пов'язана із давніми віруваннями, втратила свій язичницький зміст, продовжуючи однак впливати на людину через архетипи колективного несвідомого.

Багато елементів язичницького світогляду збереглися у 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 світло<sup>931</sup>. Існували схожі «методи» лікування й інших хвороб. Хоча на перший погляд вони видаються смішними, їх природа значно глибша за звичайне невігластво. Вони мали певний зцілювальний 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, ругу сіяла. Руга не зійшла, щоб кров не йшла» (щоб зупинити кров)<sup>932</sup>. 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 звірями. Звідки прийшла ця болізьнь – туди щоб і йшла, а раб Божий (ім'я) був здоровий, як камінь у воді»<sup>933</sup>; «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 поїдать. З рожденої, хрещеної,

молитвенної (ім'я) ця свята вода і цей святий хліб всі хвороби і злого духа вигонить»<sup>934</sup>. 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»<sup>935</sup>. 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»<sup>936</sup>, «замовляння – це магія...»<sup>937</sup>. 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 світорозуміння<sup>938</sup>. 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»<sup>939</sup>. 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, шкаралущі від крашанок, крихти паски, нитки з ризи чи рушники, на яких святили паску, трісочки від церковного порога тощо<sup>940</sup>. 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 житті<sup>941</sup> 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»<sup>942</sup>. Сучасний православний російський богослов А. Кураєв із приводу «християнськості» таких дій зазначав: «Нам усім відомі бабі-цілительки, які сидять під православними іконами, читають православні молитви, але при цьому, по суті, чаклують. Християнський антураж і лексикон не гарантують християнського внутрішнього настрою»<sup>943</sup>. Із цими словами не можна не погодитися. До того ж В. Келембетова перебільшувала значущість християнської форми у 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 сторінок<sup>944</sup> 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»<sup>945</sup>. 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», у якому складаються взаємини чаклуна і тих осіб, для яких він чаклував<sup>946</sup>. 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 часи<sup>947</sup>. 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»<sup>948</sup>. Проте він вважав, що магію не можна вмщати поза сферу релігійних феноменів<sup>949</sup>.

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<sup>950</sup>.

Такий фольклор свідчить, що навіть у регіонах, де віра в магічні 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 побутував звичай звертатися до явищ природи як до близьких, наприклад: «Морозе, морозе, йди кутю їсти!»<sup>951</sup>. Так вони відображали єдність людини і 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»<sup>952</sup>. Із прадавніми релігійними традиціями були пов'язані й побажання здоров'я під час чханні<sup>953</sup> 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 магічного, заклинального характеру»<sup>954</sup>. За пізніших часів вони зазнали суттєвого переосмислення і втратили свій магічний 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»<sup>955</sup>.

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, зберігалася в казках, популярних у досліджуваній 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 козудерезу вони лякалися, коли чули її слова<sup>956</sup>, що формували «реальність», у якій вона була сильнішою за них.

Для прикладу також можна взяти іншу відому казку «Котик і півник», де зберігаються елементи вербальної магії. В 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 відсилали різні хвороби»<sup>957</sup>. 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 у свідомість, зумовлюючи великою мірою поведінку людей. Український дослідник А. Поцелуйко справедливо зауважує: «Найбільш близьким до міфу, незважаючи на свою десакралізованість, 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»<sup>958</sup>. 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 можливих<sup>959</sup>. Певний вплив на буденну релігійну свідомість мали українські легенди та перекази, створені під впливом апокрифів<sup>960</sup>. 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»<sup>961</sup> та інші були популярні у 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»<sup>962</sup>. Наразі такі збірки теж видаються. Зокрема варто назвати збірник легенд, колядок та балад «Як виник світ», що його впорядкував фольклорист В. Сокіл<sup>963</sup>. У досліджуваний 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»<sup>964</sup>. 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 п'ячого 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...»<sup>965</sup>. 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 Вінничині), головний персонаж зовсім не є біблійним, це син удовиці Іван, який перемиг страшну змію<sup>966</sup>. Траплялися й інші «переписування».

Побутувати також легенди та перекази, пов'язані із заборонаю працювати у свята<sup>967</sup> та іншими табу.

На рівні буденної релігійної свідомості спостерігалася тенденція змішувати релігійні об'єкти у 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»<sup>968</sup>. Такі процеси стосувалися не лише релігійних об'єктів, а й географічних: у свідомості малоосвічених людей вони змішувалися.

В окремих регіонах були поширені оповіді про місцевих героїв із надприродними силами. Зокрема на Львівщині це була Бузинова пані<sup>969</sup>. 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 природи 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»<sup>970</sup>. Міфотворчість, пов'язана із 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 у трансформованому вигляді були втілені у поглядах на християнських святих, а також нечисту силу<sup>971</sup>. Міфологічно-релігійні культури стали базою для створення таких

фольклорних образів, як водяник, лісовик, дивак, мавка, русалка, полудниця, чарівник, чаклун, ворожбит, духи-господарі тощо<sup>972</sup>.

Відомий український дослідник-фольклорист В. Скуратівський виділяє вірування у 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, покельників, Дідька, Диявола, Сатани, бузувіра, біса, відьми, Баби-Яги, Коція, Чорнобога, київських лисогорців. Окреме місце Скуратівський відводив і злим духам: вампірам, вовкулакам, Вію, Моровиці, Блуду, Переплуту, Щезуну, Злидням, Біді, Водилу, важкооким<sup>973</sup>. 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 предків<sup>974</sup>.

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 духа<sup>975</sup>. (Існували й інші версії виникнення цього обряду<sup>976</sup>). Ці погляди збереглися в багатьох народних легендах і переказах.

У релігійності народних мас України спостерігалися також залишки тотемізму. Персоніфікація богів і духів в образах тварин була в основі цілого тотемічного комплексу. Щоб зрозуміти теріоморфний чинник в обряді міфології та релігії, нідерландський культуролог Й. Гейзінга вважає, що можна застосувати терміни ігрової ситуації<sup>977</sup>.

Очевидно, в цьому він має рацію, якщо врахувати специфіку мислення прадавніх людей, із 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 легендах<sup>978</sup>. Із культом предків пов'язані були образи мерців, упирів<sup>979</sup> і, можливо, відьом<sup>980</sup>.

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 розповіді<sup>981</sup>. Сюди ж можна віднести наукову 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 України<sup>982</sup>. 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 скарбів<sup>983</sup>. 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. В такий спосіб нечиста сила заволодівала людською душею і за це готова була виконати будь-яке бажання<sup>984</sup>. Такі ідеї знаходили своє втілення у 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 образу<sup>985</sup>. 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 собаки<sup>986</sup>. В 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 у 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 підследила», «Як жінка відьму викликала», «Як відьма вмирала», «Як ішли відьми», «Відьма-свиня», «Баба-відьма», «Як відьма чаклувала», «Відьма-колесо»<sup>987</sup>. 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»<sup>988</sup>.

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 образ<sup>989</sup>. 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»<sup>990</sup>. 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 Оксютя 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 полюбить 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»<sup>991</sup>. 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”»<sup>992</sup>. Заборона у 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»<sup>993</sup>, тобто посилялися 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» особливості<sup>994</sup>. 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”»<sup>995</sup>. Із цих слів випливає, що заборони, пов’язані з вірою в існування духів небіжчиків серед живих, мали тісний зв’язок з архетипами і зникали дуже повільно.

В Україні у ХХ ст. спостерігалися й пережитки солярного культу. В повоєнний період у деяких селах Волинського Полісся в багатьох хатах на причілку мало бути «сонце». Вважалося, що воно відвертало грім, блискавку, різні лиха<sup>996</sup>. Проте вже у 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 зірве<sup>997</sup>. Багато дослідників, зокрема М. Дмитренко, повір’я про цвітіння папороті пов’язують із культом Сонця як символом та джерелом життя природи і людини<sup>998</sup>. В основі зв’язку цвітіння папороті зі святом Купала були народні уявлення про великі можливості природних сил у період їх розквіту, в час сонцестояння<sup>999</sup>. 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 з особливим психічним складом та в особливих станах психіки. Сучасна людина була привчена думати, що природа – безособистісна, підпорядкована певним фізичним закономірностям<sup>1000</sup>. 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 у 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»<sup>1001</sup>. Нижче він згадує про наявність у християнстві багатьох символів та елементів культу Сонця<sup>1002</sup>. Проте, відзначає М. Еліаде, реальні труднощі виникли пізніше, коли християнські місіонери зіштовхнулися у 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 трансформувавшись у культ святих»<sup>1003</sup>. 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»<sup>1004</sup>. М. Шевченко писав, що «марновірства здавна прийнято називати пережитком нижчих ступенів релігійної свідомості під час панування вищих»<sup>1005</sup>. Вони були формою міфологічної свідомості. В Україні багато з них були пов'язані з колишніми дохристиянськими культурами, поширеними раніше. За своєю природою марновірства були близькі до магії. Могли виникати й нові забобони, спричинені архетипами, пов'язаними з прадавніми віруваннями. І хоча представники духовенства виступали проти забобонів, ці виступи не були послідовними, адже боротьба з ними могла перерости в боротьбу з релігією – настільки побутові марновірства були вкорінені в релігійну свідомість багатьох людей. Серед них – віра в амулети й талісмани, щасливу підкову, розбите



дзеркало, щасливу сімку, чортову дюжину, важкі й легкі дні, «якщо чорний кіт дорогу перейде», магичні прикмети тощо<sup>1006</sup>.

Особливо схильними до побутових марновіrstв і забобонів були віруючі. Уже сучасні дослідження у Росії показали, що православні більш піддатливі активній забобонній поведінці, ніж невіруючі. Це підтверджує тезу про поєднання у певної частини православних релігійного церковного світогляду з елементами магичного язичницького світосприйняття<sup>1007</sup>. Те саме можна сказати про віруючих України.

Про поширення серед народу різних забобонів згадувало неодноразово й духовенство. В «Настольной книге священнослужителя» вказувалося: «Часто в середовище віруючих проникають і ширяться там усілякі марновіrstва, віра в прикмети, ворожба, ворожіння на картах, різні еретичні уявлення про таїнства та обряди. Такі марновіrstва суперечать ученню Церкви і спричиняють псування душ і згасання віри, тому боротьба з ними аж до повного викорінення – священний обов'язок пастиря»<sup>1008</sup>. Як бачимо, Церква засуджувала захоплення такими речами.

Серед побутових марновіrstв, забобонів, які здійснювалися усвідомлено, були «продаж» чи «віддача» бородавок, заговорювання гикавки. Низка ритуалів пов'язані зі складанням іспитів студентами. Рекомендувалося змочувати палець у чорнильниці, щоб знання, писані чорнилом, увійшли в студента. У взуття під п'ятку клали монету у п'ять копійок, щоб отримати «відмінно». Не мили голову перед іспитом, щоб не змити знання<sup>1009</sup>. Йдучи на іспит студент не повинен повертатися додому, забувати залікову книжку. Не можна сидіти у суспільному транспорті. Успіху сприяли щасливі співпадіння цифр на квитках у міському транспорті<sup>1010</sup>. Отже, у вітчизняному соціумі поширювалося багато нових марновіrstв та забобонів. Однак їх новизна була умовною. Можна говорити радше про нові форми втілення старих побутових ритуалів.

Чисельними були ритуали, пов'язані із повсякденними справами. В багатьох селах недоїдену їжу викидали, а до трапези накривали кришкою, щоб не «нагадили чорти»<sup>1011</sup>.

Багато марновіrstв здійснювалися під впливом традиції неусвідомлено. 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 типу<sup>1012</sup>.

Побутували також дитячі марновіrstва та ритуали. Зокрема серед школярів початкових класів у 1950-х роках була популярна така прикмета: учень, який хотів отримати хорошу оцінку, клав у взуття під п'ятку п'ять копійок<sup>1013</sup> – так само, як це робили й студенти. В 1970–80-х були відомі дитячі ритуали, пов'язані з Виновою (Піковою) дамою. Одним із персонажів дитячої міфології була Чорна рука. З кімнати

виносили предмети чорного кольору, по діагоналі протягали чорну нитку, на яку вішали білий папірець із написом чорним чорнилом: «Чорна рука, прийди!». Діти вважали, що Чорна рука прийде опівночі і здійснить їхні бажання, але якщо в кімнаті крім нитки і напису буде чорний предмет, вона задушить особу, що її викликала<sup>1014</sup>. Звичайно, в цьому разі можна говорити радше про напіввіру (інколи – напівжарт), ніж про глибокі переконання.

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»<sup>1015</sup>. 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, Івана Купала, Старого нового року та інших. В народі зберігалася віра у 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 у 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.

#### § 4. Вияви релігійних почуттів, настроїв та переживання релігійного досвіду

Важлива складова релігійної свідомості віруючих – це релігійні почуття. Дослідники й філософи вважають, що релігійне почуття є особливим, і дають йому різні характеристики. Ми поділяємо погляд на релігійні почуття, який висловив відомий філософ-прагматик В. 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 з ідеєю людської кари. Релігійне відчуття піднесеного – це те особливе здригання, яке ми відчуваємо в нічну пору в лісі чи у гірській ущелині; тільки в такому разі воно породжується думкою про присутність надприродного. В такий самий спосіб можна розглядати всі різноманітні почування, які переживаються релігійними людьми»<sup>1016</sup>. До визначення В. 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, з 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»<sup>1017</sup>; «був на молитовних зборах, поки слухаю – ніби все розумію, а вийду – нічого не знаю. Та просто приємно буває на душі, коли слухаєш проповідь»<sup>1018</sup>; «я піду до церкви, поговорю з богом, і душа моя втішиться»<sup>1019</sup>. Домогосподарка Н. М. казала: «Я від молитви... від самої релігії почуваю радість у серці»<sup>1020</sup>. Колгоспниця М. І. заявила: «Коли ходжу до церкви, відчуваю багато радості»<sup>1021</sup>. Від віруючих часто можна було почути таке: «Якщо сповідь приносить утіху, заспокоює серце, звеселяє душу, то хіба все це не говорить на користь бога?»<sup>1022</sup>. 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 у 1940–80-х, 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»<sup>1023</sup>. Серафим Саровський казав: «Людина, яка вирішила проходити шлях внутрішньої уваги, насамперед повинна мати страх Божий»<sup>1024</sup>. І хоча в досліджуваній період пропаганда почуття страху перед Богом втратила свої колишні масштаби, вона продовжувала звучати у словах не лише звичайного духовенства, а й церковних ієрархів. Митрополит Миколай писав: «Істинний християнин завжди носить у своєму серці страх перед грізним вироком грішникам на останньому суді»<sup>1025</sup>. Такі висловлювання притаманні представникам духовенства всіх конфесій.

Почуття страху, насадженого згори, не могли не відчувати пересічні віруючі. В 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»<sup>1026</sup>. 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 ним<sup>1027</sup>. 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)<sup>1028</sup>. 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»<sup>1029</sup>. 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»<sup>1030</sup>.

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 вчинок<sup>1031</sup>.

Однією з причин, що штовхала окремих віруючих, особливо похилого віку, до виконання релігійних обрядів, був страх перед загробним життям, навіяний людям. Здебільшого він передавався дітям у процесі релігійного виховання. Однак міг виникнути і в дорослої людини, яка виросла у сім'ї невіруючих і отримала атеїстичне виховання. Авторів 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 житті<sup>1032</sup>. 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 Богом<sup>1033</sup>. Частина з них переконані, що Бог існує сам по собі, а людина та її доля окремо. Це свідчить, що цим віруючим притаманні деїстичні погляди<sup>1034</sup>. 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 у 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 характеру<sup>1035</sup>. 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 боятися<sup>1036</sup>. Ще одним прикладом для підтвердження цієї тези можуть слугувати шість пропагандистських лекцій для єговістських місіонерів, розроблені у 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 залякуванню<sup>1037</sup>. Те саме спостерігалось в багатьох інших релігійних течіях. Отже, ми бачимо, що хоча почуття страху перед Богом та його карою в досліджуваний 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 із християнським віровченням, швидкоплинні, а попереду на людину чекає «боже царство». Є. Дорош зазначав: 69% опитаних свідків Єгови вважали, що в «божому царстві» будуть кінотеатри, телебачення, пошта, телеграф і навіть медицина<sup>1038</sup>. 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»<sup>1039</sup>. Про любов до Бога і ближнього ішлося у 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 перд 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»<sup>1040</sup>. Вчений стверджував, що в доміантній на Заході релігійній системі любов до Бога – це, по суті, те саме, що й віра в нього, у його існування, божественну справедливість і любов<sup>1041</sup>. Ці слова можна застосувати й до більшості віруючих в Україні досліджуваного періоду. Емоційне ставлення важко було вловити в багатьох їхніх поясненнях. Так 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»<sup>1042</sup>. Тут, ми бачимо, любов до Бога мала до певної міри ментальний характер.

Опитування у 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 почуття<sup>1043</sup>. З опитаних на Ровенщині (1960-ті роки) 67,5% віруючих (переважно православних) зводили любов до поваги і вшанування<sup>1044</sup>. Їх ставлення до Бога можна було охарактеризувати словами священника С. із Ровенського району, який визнав, що як такої «любові до Бога немає, є лише видимість цієї любові у вигляді страху порушити його заповіді»<sup>1045</sup>. 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 району<sup>1046</sup> 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 зайвою<sup>1047</sup>. 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 її<sup>1048</sup>. 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 в обрядах, духовно “резонують” під впливом музики, зображень і символів. Для них абсолют не перше, а останнє слово богопізнання. Він, безформенний, невимовний, такий, що переходить межі логічних засобів, не зачіпає їхніх почуттів. Вони мають заздалегідь багато пережити й відчути, 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 відданості»<sup>1049</sup>. Видатний 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)»<sup>1050</sup>.

Пересічні віруючі та священнослужителі підтверджували цей вплив. Колишній священик 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»<sup>1051</sup>. «Якщо позбавити костюли музики органа і 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. Рагаускас<sup>1052</sup>. Ці слова можна було почути не лише з вуст багатьох православних та католицьких теологів та 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»<sup>1053</sup>. За допомогою музики релігійні ідеї добре засвоювалися у свідомості віруючого. У тій же статті стверджувалося: «У багатьох віруючих духовне пробудження початку нового життя пов’язане з уперше почутим духовним гімном»<sup>1054</sup>. Вага естетичного компоненту в релігійних богослужіннях, як свідчать наведені висловлювання, відіграла велику роль в 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. – Б. П.) – і людей багато, і співають гарно»<sup>1055</sup>. 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, послушаю пісень,



помолюся, і на душі легше»<sup>1056</sup>. Висловлювання про вплив естетичного компоненту 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 поневіряння 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. – Б. П.) може бути камінням, що давить душу, а може перетворитися на скелю, на яку ми станемо, як на тверду опору»<sup>1057</sup>. 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 із людським, егоїстичним, інколи із 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 гонінь<sup>1058</sup>. 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»<sup>1059</sup>. 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<sup>1060</sup>.

Тяжкі страждання відтак сприймалися як запорука збереження віри.

Переконаність у власній духовній вищості існувала також в окремих старообрядців. Тривалі переслідування призвели до формування стійкого характеру, наполегливості; нерідко це набирало форми упертості<sup>1061</sup>. Ці психологічні характеристики могли передаватися новому поколінню, яке часто було схильне наслідувати батьків.

Релігійні почуття були наявні і у 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 висловила щодо своїх батьків так: «Ну й нехай їх Господь знищить, аби я потрапила в царство боже»<sup>1062</sup>.

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 членів<sup>1063</sup>.

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»<sup>1064</sup>. Емоційні розриви з релігією у 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 характеру<sup>1065</sup>. «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”»<sup>1066</sup>. 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 настроїв – такий стан почуттів і пов'язаних із ними раціональних елементів, які у психічній системі особистості можуть виступати як установки»<sup>1067</sup>. 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»<sup>1068</sup>. Найпоширеніші були есхатологічні настрої (деякі дослідники називають їх апокаліптичними).

Окремі зарубіжні автори, зокрема С. Ярмусь, зазначали, що в Україні у другій половині ХХ ст. у середовищі віруючих посилювалися апокаліптичні очікування та апокаліптична духовність<sup>1069</sup>. Автор пояснював цю ситуацію тим тяжким становищем, у 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 християн тощо. Есхатологічні очікування мали також тенденцію активізуватися у певні періоди. В 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. Серед прибічників РПЦ вияви цих настроїв були рідкісним явищем. Те саме можна сказати і про віруючих, що належали до інших релігійних об'єднань, які заведено називати церквами, – римо-католиків, іудеїв тощо. Ослаблення есхатологічних настроїв спостерігалися навіть у середовищі тих течій, де вони традиційно були сильними. Працівники Ради у справах релігій у 1970-х роках, як і раніше, зазначали, що старообрядництво в країні зазнало серйозних змін. Спостерігалася відмова від есхатологічних ідей<sup>1070</sup>. Тих самих змін, проте в коротший термін, зазнала і свідомість прибічників ПЦ та ПХ. 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 у невидимій для непосвячених формі<sup>1071</sup>. 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. 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 Божя кара за великі гріхи<sup>1072</sup>. Проповідник Тимофієв (с. Нововасилівка Запорізької області) залякував віруючих «кінцем світу», що настане найближчим часом. При цьому він

посилявся 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 зас коченими зненацька<sup>1073</sup>. 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 громади<sup>1074</sup>. 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 ідей<sup>1075</sup>, 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 потоки<sup>1076</sup>.

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 у біле вбрання на зразок саванів і очікували на «вознесіння». Виснажених і непритомних, їх забрала швидка медична допомога<sup>1077</sup>. 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 у хаті і хліві проповідника Ю. Шеби. Там вони протягом майже п'яти місяців чекали на «месію». Виснажених тривалими молитвами віруючих довелося доправити у лікарню<sup>1078</sup>. 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 очікування 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»<sup>1079</sup>.

Такі пророцтва змушували віруючих триматися у «релігійній формі».

Есхатологічні мотиви у проповідях адвентистів сьомого дня посідали центральне місце<sup>1080</sup>. Проте слід зазначити, що хоча адвентисти майже фанатично вірили у друге пришествя Христа, їхня віра уживалася із реальним поглядом на життя. Релігієзнавець А. Белов стверджував: «Для адвентистів характерне вдягання фантастики у реальну земну плоть. В адвентизмі навіть старі пророцтва про кінець світу проповідники намагаються подати найбільш реалістично»<sup>1081</sup>.

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 – Армагеддон<sup>1082</sup>. 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 роки<sup>1083</sup>.

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»<sup>1084</sup>. Як зазначав релігієзнавець П. Яроцький, «потік “біблійних досліджень” аргументувався, як на той час, досить переконливою базою доказів, передусім 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»<sup>1085</sup>. Тривога посилювалася іншими

загрозами: «поглибленням екологічної, енергетичної, сировинної, демографічної кризи»<sup>1086</sup>. Після 1975 року бруклінське керівництво відмовилося пов'язувати «кінець світу» із 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. – Б. П.) такою жорстокою і нещадною, що хочу день і ніч просити бога, аби він помилував нещасних грішників так, як він сам нас навчав: любіть ворогів ваших і прощайте їм усі гріхи. 13 жовтня. ...Весь день, сидячи 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»<sup>1087</sup>. Як бачимо, такі есхатологічні очікування надзвичайно впливали на психіку віруючих.

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 року<sup>1088</sup>. 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!<sup>1089</sup>

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. В періоди стабілізації зменшувалася й есхатологічна спрямованість проповідей, цю проблему рідше зачіпали одновірці у своїх бесідах.

Провідне місце у проповідях есхатологічні ідеї посідали тоді, коли тривалий час молоді прозеліти не поповнювали громади чи спостерігалася втрата прибічників<sup>1090</sup>. Активізація есхатологічних настроїв була доволі дієвим засобом боротьби з релігійною пасивністю віруючих.

У протестантських релігійних організаціях закритого типу багато віруючих часто очікували другого пришестя 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 нерелігійним<sup>1091</sup>. В такий спосіб відбувалося роз'єднання релігійної віри із 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 місіонерській запал для тих, хто поширює їх, і залишають інших із невиразним та тривожним відчуттям вірогідності цих попереджень<sup>1092</sup>. Проте на Заході причини, які стимулювали ріст есхатологічних пророцтв в окремі періоди, нерідко були іншими, ніж у СРСР.

Завважмо, що в досліджуваний період існував ґрунт для посилення есхатологічних настроїв. Ядерна зброя породила «великий страх», який супроводив буття людства. І водночас ожили уявлення про наближення «судного дня»<sup>1093</sup>. 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 в 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»<sup>1094</sup>. 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'єктом<sup>1095</sup>. 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 психіки<sup>1096</sup>. 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»<sup>1097</sup>.

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!» – Б. П.), кожний християнин знаходить незмінну основу своєї віри, свого уповання. Внутрішній голос, голос серця, засвідчує нам істину Воскресіння, свідчить разом із благочестивими мироносицями»<sup>1098</sup>. На схожі слова натрапляємо у доповіді «Богослов'я і богопізнання» ректора Софійської духовної академії, єпископа Макаріопольського, 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»<sup>1099</sup>. 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»<sup>1100</sup>. У більш ранній публікації в «Журнале Московской патриархии» лунала та сама думка про те, що сферу «вищих духовних істин» може осягнути лише «зір духовний – очі віри»<sup>1101</sup>.

Про пропаганду релігійного досвіду в 1940–80-х роках серед православного духовенства неодноразово згадували і науковці. Зокрема у праці «Современная религиозность: состояние, тенденции, пути преодоления»: «Останнім часом у православному богослов'ї посилилися 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»<sup>1102</sup>. У цитованій праці вказується, що у 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»<sup>1103</sup>.

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. – Б. П.), 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»<sup>1104</sup>. Свій релігійний досвід відчуття «святого блаженства» ця віруюча пов'язувала із 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. В такому стані я перебувала днів по три»<sup>1105</sup>.

Містичний 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 цілював 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»<sup>1106</sup>. Наскільки такі факти достовірні, перевірити у 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»<sup>1107</sup>. (Він одного місяця не дожив до 90 років: народився 12 січня 1875 року, помер 11 грудня 1964-го. – Б. П.). Особи, що зустрічалися з ним, наводили численні випадки передбачення майбутніх подій<sup>1108</sup>. 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 у трансценденції, писали чимало авторів, зокрема архієпископ Сімферопольський і Кримський Лука (Войно-Ясенецький), відомий вчений-медик. Він зазначав: те, що недосяжне для розуму, стає зрозумілим «осяяній Христовим світлом трансцендентальній свідомості внутрішньої людини»<sup>1109</sup>. 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 у православній та католицькій церквах існували, крім звичайних молитов, спеціальні молитовні практики. Однією із 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»<sup>1110</sup> (скорочений варіант «Господи Ісусе Христе, помилуй мене». – Б. П.) – із одночасним перебиранням вервиці. Метою цієї практики й водночас життєвою метою православної людини було осягнення Святого Духа. В «Настольной книге священнослужителя» (т. 3) містилася стаття Серафима Саровського, у якій зазначалося: «Піст,

молитва, чування (рос. мовою «бдение». – Б. П.) 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»<sup>1111</sup>. 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 із практикою Ісусової молитви. В «Настольной книге священнослужителя» (т. 2) містився додаток «Православные подвижники о молитве Иисусовой»<sup>1112</sup>, але в цій та інших публікаціях<sup>1113</sup> духовенство застерігалось від невмілих практик.

В Україні у 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 неправильне її виконання могло викликати в людини негативно-духовний стан (на якому ми пізніше зупинимося детальніше). Існувала також протилежна думка: ця практика безпечна і доступна для мирян, особливо спрощений варіант для повсякденного користування із повторенням слів лише Ісусової молитви. Ця традиція набула сили ще у ХІХ ст. завдяки виходу в Росії низки книг, що пропагували її й описували ті високі духовні містичні стани, яких досягне той, хто її практикує<sup>1114</sup>.

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 містиками. 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 у православ'ї будь-яка візуалізація не допускалася, тоді як у католицизмі візуалізація (особливо Христа) широко практикувалася<sup>1115</sup>. 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. – Б. П.), 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 благаання 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»<sup>1116</sup>. Ця практика існувала тривалий час – від середньовіччя до сьогодні.

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 доповнена<sup>1117</sup>. «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»<sup>1118</sup>. 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 у справі звільнення, у спогляданні 15 таємниць: радісних таємниць, скорботних і славних»<sup>1119</sup>. Існують різні практики Розарію.

Поширювалися в католицизмі упродовж ХХ ст. і духовні вправи Ігнатія Лойоли (засновника єзуїтського ордену). Основне в них, як зазначає російський дослідник І. Козловський, – «споглядання вічних істин. Щоденне споглядання, повторення впродовж години візуалізації пекла, вогню, абсолютного мороку, абсолютної ночі»<sup>1120</sup>. 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 дії<sup>1121</sup>. 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 авторів<sup>1122</sup>. 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 у 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»<sup>1123</sup>. 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”»<sup>1124</sup>. Схожі відчуття переживали й інші п'ятидесятники. Отже, молитовна практика у поєднанні із 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 охочі 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»<sup>1125</sup>. 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, 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»<sup>1126</sup>; «притягальна сила руху глосолалії серед сучасних інтелектуалів полягає в неусвідомленій потребі кожної людини вирішити свої внутрішні конфлікти, позбутися почуття неадекватності і провини»<sup>1127</sup>.

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 метою<sup>1128</sup>. Автоматичні дії поширені й в орієнталістських духовно-оздоровчих практиках<sup>1129</sup>, 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 у поєднанні з емоційною релігійною напругою, різноманітними релігійними сподіваннями могли стимулювати й псевдорелігійні вияви, наприклад, галюцинації абощо.

Очікування окремих віруючих на «сходження Святого Духа» не завжди реалізовувалися. П. Кирилук із Сімферополя (колишня п'ятидесятниця) так згадувала про своє невіддале «хрещення Святим Духом»: процедура відбувалася у невеликій кімнаті із заштореними вікнами, заповненій віруючими. За командою пресвітера усі впали на коліна. П. Кирилук 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 відчула<sup>1130</sup>. П'ятидесятниця М. Б. з Одеси так повідомляла про свою невдачу в «отриманні дару

“іншомов”»: «Закликаючи мене до молитви, показала (пророчиця. – Б. П.) 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»<sup>1131</sup>.

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. – Б. П.) 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»<sup>1132</sup>. Варто зазначити, що двополюсове ставлення до екстатичних культурів існувало впродовж кількох тисяч років.

Проте практика екстатичних форм культу могла провокувати психічні та нервові захворювання у 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»<sup>1133</sup>. 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»<sup>1134</sup>. 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 у славу божу, там його дух з нами. Звичайно, дух божий присутній і тоді, коли молишся один. Але в громаді віруючі запалюються сильніше»<sup>1135</sup>. 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 вважали<sup>1136</sup>. 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 у США та Великобританії. Та трансперсональний досвід, згідно із 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 пологи<sup>1137</sup>. Зрозуміло, що така велика частка стосувалася усіх різновидів переживань трансперсонального досвіду; на релігійний досвід припадала лише її частина. В 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. 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 віруючих<sup>1138</sup>. 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 Брахмана<sup>1139</sup>.

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 переживань<sup>1140</sup>. Одночасно ми не можемо

говорити про містичні стани як про щось конкретне, бо містичні практики провокують різні стани, «починаючи від медитативних (спокійно-споглядальних. – Б. П.) до екстатичних»<sup>1141</sup> (часто афективних. – Б. П.).

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»<sup>1142</sup>, – 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 «пережитків надбудови періоду існування досоціалістичного суспільства» чи культурних виявів, але аж ніяк не духовної сфери у вузькому значенні цього слова. Тому у нашому дослідженні ми намагалися уникнути цього негативу.

Містичні переживання православних були здебільшого спокійного характеру. Про це можна дізнатися у 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 зазначає: «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»<sup>1143</sup>. 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 цілісність<sup>1144</sup>. 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 невірноваженими 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. В кожному номері будь-якого мотелю лежить Біблія, політики у 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»<sup>1145</sup>. 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 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 його виникнення. Такий псевдодуховний досвід у лідерів та активістів окремих громад міг задавати тон поведінки їх членів. Згадаймо події півторадесятирічної давності, пов'язані з «Білим братством».

У православ'ї окремі форми псевдорелігійного досвіду часто називалися «прелесть» (самоспокуса). В його основі часто лежало нагнітання емоцій. Серед віруючих, як зазначає релігієзнавець М. Гордієнко, були й особи, які перебували в стані релігійної екстази і навіть істерії – хворобливо-підвищеного збудження, яке виникало і зберігалось на релігійному ґрунті<sup>1146</sup>. Багато пересічних мирян і навіть окремі священники сприймали таких людей як «вибраних Богом», а насправді вони перебували у 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 стани»<sup>1147</sup>.

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 у безмовності, то впаде в несамовитість 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”»<sup>1148</sup>. Архимандрит Лазар писав: «Людина, яка перебуває у стані спокушення, вважає себе гідною і такою, що досягнула особливих плодів духовної досконалості, підтвердженням чого слугують усілякі “знамення”, тобто сни, голоси, видіння наяву»<sup>1149</sup>. Ці слова відображали загальну думку отців православної традиції<sup>1150</sup>.

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»<sup>1151</sup>. На повідомлення про таких «богообраних» людей нерідко можна натрапити у звітах Ради у 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»<sup>1152</sup>. У довідці уповноваженого Ради у 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, візіонерства 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 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. – Б. П.), 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 у 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. – Б. П.) 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»<sup>1153</sup>. 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 у справах релігійних культів в 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. – Б. П.), 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»<sup>1154</sup>.

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 Вороб'ї 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 п'їтьму...». Цю жїнку А. Кожара хотїла «охрестити святим духом» і впродовж двох годин молилася над нею «їншомовою», примушуючи М. Стройкову повторювати слова:

...Тринь, тринь,  
Принь, тим тах,  
Тим пуля...<sup>1155</sup>

Такї пророцтва радше висловлювали якїсь пїдсвідомї прагнення вїруючих, нїж були одкровеннями вїд Бога та передбачали майбутнє. У дослїджуванїй перїод пророцтва вїдїгравали чималу роль у середовищі ППХ, покутників, де панували сильнї есхатологїчнї настрої. Інколи траплялися такї випадки у середовищі вїрних РПЦ. За приклад може стати такий випадок: 29 вересня – 4 жовтня 1976 року в Ростовї-на-Дону вдруге перебувала група найближчих прихильників «святїйшої» Марфи Київської. Серед членів цїєї групи були колгоспницї з колгоспу «Росїя» Красногвардїйського району Кримської областї Болятишина Ольга і Марїя (прїзвище невідоме) та черниця Варвара з Києва. Група вїдкрито «демонструвала», як Ольга Болятишина отримує «одкровення» вїд Бога, Божої матерї і святих угодників»<sup>1156</sup>.

Черниця Варвара, яка була старшою в групї, в одному зї своїх виступів заявила: «Нас прислала сюди (тобто до Ростова) мучениця Параскева-п'ятниця. У своєму “одкровеннї” вона повїдомила Олечцї, що в деяких мїсцях нашої країни пропадає духовенство православної церкви і патріарх Пїмен про це нїчого не знає. Вона просила Олечку, щоб ми термїново повїдомили патріарха». Лист з цим повїдомленням Патріарху було передано в Єлеховському соборї у Москві в жовтнї 1976 року. Черниця Варвара навїть «вказувала» мїсця зникнення святих, називала їхнї імена і мїсце, де їх було закатовано. Вказувалося навїть, що найближчим часом будуть замученї 5 святих у Ростовї, привезенї з їнших рїгїонів: 2 – з Бїлорусїї, 1 – з Литви, 2 – з України»<sup>1157</sup>.

В одній зї своїх проповїдей черниця стверджувала: «Всї продукти отруюються – борошно, цукор, ковбаса, м'ясо – невилїковними хворобами. Всї лїки в аптеках отруєнї для захворювання на рак. Тому вони по школах, кїно й на людях розповсюджують безбожжя і знищують вїруючих повсюди»<sup>1158</sup>. Слїд, однак, зауважити, що ставлення до таких «пророцтв» з боку священства РПЦ переважно було негативним. Бїльшїсть святих заперечували їх їстиннїсть, вважаючи виявами «прелестї», хворої психїки тощо.

Інколи їнформацїю, що подавали як отриману вїд Бога, використовували, аби нав'язати свою думку їншим вїруючим. Прихильник вїровчення п'ятидесятників (християн вїри євангельської – ХВС) Б. Зудерман у своїй книзї згадує, що йому довелося побувати в багатьох рїгїонах Радянського Союзу – Українї, Середнїй Азїї, Бїлорусїї,

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 складала 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<sup>1159</sup>. Б. Зудерман вказує, що в усвідомленому чи неусвідомленому бажанні підпорядковувати своєму впливу віруючих полягала одна із причин роз'єднання у 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 хибними<sup>1160</sup>.

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 і зручні: “Всі поставлені Богом і всі отримали від нього інструкції – що говорити і як діяти”»<sup>1161</sup>. 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 у 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 ППЦ, ППХ.

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 у 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, у яких незвичайне переживання часто сприймалося як божий дар, сходження Святого Духа тощо.

## Розділ III. РЕЛІГІЙНА ПОВЕДІНКА ВІРУЮЧИХ

### § 1. Участь віруючих у богослужіннях та відзначенні свят

Важливий аспект релігійності віруючих – виконання релігійних обрядів. Беручись до розгляду обрядової активності, хотілося б коротко зупинитися на розумінні обряду і його значенні для людини. Це дасть змогу краще зрозуміти матеріал, який стосується власне досліджуваного періоду. Звернімося до думки фахівців, у науковій діяльності яких релігійна проблематика займала важливе місце. Відомий французький соціолог Е. Дюркгайм писав: «В усіх випадках основним елементом релігії вважалися уявлення й вірування. Тоді як із цього погляду самі обряди видавалися лише зовнішнім, несуттєвим і матеріальним проявом і вважалися посутньо вартісними... Але віруючі люди, які живучи релігійним життям, мають безпосереднє відчуття того, що його становить, заперечують такий спосіб бачення, кажучи, що він не відповідає їхньому щоденному досвіді»<sup>1162</sup>. Дюркгайм вважав, що дії й обряди не менш важливі в релігійному житті, ніж вірування та уявлення.

К.-Г. Юнг, наголошуючи на важливій ролі обряду в житті віруючої людини, зазначав: «Релігійні обряди у всіх формах грають роль посудини, здатної увібрати весь зміст несвідомого. В результаті спрощень, внесених пуританством, із протестантизму були вилучені засоби впливу на несвідоме; в кожному разі пастор був позбавлений звичайних для священика посередницьких функцій (яких так потребує душа). Замість цього індивід сам став відповідати за власні вчинки і наодинці спілкуватися зі своїм Богом. У цьому полягає як перевага, так і небезпека протестантизму. Звідси походить його внутрішній неспокій, який вилився у створення понад чотирьохсот самостійних церков і сект усього за якихось кілька століть, що, звичайно ж, указує на перевагу в ньому індивідуалізму»<sup>1163</sup>. Враховуючи думки фахівців, які високо оцінюють роль обряду в житті віруючих, зупинимося детально на їхній обрядовій поведінці в досліджуваній період, розбивши його умовно на три підперіоди: середини 1940-х – середини 1950-х років; кінця 1950-х – першої половини 1960-х (період «хрущовської» боротьби з релігією); середини 1960-х – середини 1980-х.

Воєнні лихоліття сприяли зростанню релігійності населення. Під час війни на окупованих територіях спостерігалось відновлення діяльності храмів, закритих у передвоєнні роки. В тих місцевостях, де таких споруд не було, відкривалися молитовні будинки. Релігійне життя активізувалось у 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 у справах РПЦ за I-й квартал 1945 року зазначалося, що в Сталінській області у звичайні, святкові та недільні дні у 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 склали 8–10%<sup>1164</sup>. 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. віруючих<sup>1165</sup>. (Раніше він був греко-католицьким. – Б. П.). Особливо людно у 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 у 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 потрапити<sup>1166</sup>. Серед відвідувачів було чимало підлітків – дітей шкільного віку, а також військових. За свідченнями уповноваженого у справах РПЦ у Дніпропетровській області Бабасова, на Пасху серед відвідувачів Троїцького собору у 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 освячення<sup>1167</sup>.

Уповноважений у справах РПЦ у Харківській області Снежко стверджував, що великодні служби в православних церквах 1948 року були людніші, ніж попереднього. Він зазначив, що у храмах Харкова багато молоді. Крім того, серед відвідувачів були окремі групи військових – не лише солдати, а й офіцери. Вони хрестилися і ставили свічки<sup>1168</sup>. Про збільшення кількості осіб, які відвідали пасхальні богослужіння 1948 року, повідомляв і уповноважений Ради у справах РПЦ у Сталінській області. Він зазначав, що у церквах регіону тоді побувало понад 500 тис. осіб<sup>1169</sup>. Цифру 300–400 тис. відвідувачів великодніх служб у тому році назвав уповноважений у Чернігівській області<sup>1170</sup>. Уповноважений у Житомирській області повідомляв, що в деяких міських храмах підлітків налічувалося до 30–40%<sup>1171</sup>. 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 у Сталінській області (див. таблицю 3.1)<sup>1172</sup>.

Таблиця 3.1

Населені пункти	Кількість людей, що брали участь у богослужіннях в окремих храмах		
	У великі свята	У недільні дні та малі свята	У несвяткові дні і 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 в окремих великих храмах цієї області, де у святкові дні їх відвідувало більше 10 тис. осіб.

В окремих регіонах відвідування храмів у будні впродовж 1940-х років зменшувалося. Так у м. Дзержинську відвідування церкви 1947 року порівняно із 1946-им зменшилося майже на 70%. Якщо 1946 року в недільні дні церкву відвідували по 100–150 осіб, то 1947-го – не більше 20–50, більшість із них – люди похилого віку<sup>1173</sup>. Уповноважений у справах РПЦ у Харківській області також зазначав, що відвідування церков не зростало, а в деяких випадках зменшувалось, особливо у другій половині 1946 року і на початку 1947-го. Тоді як виконання релігійних обрядів – хрещень, похоронів, вінчань – не лише не знижувалось, а й у багатьох випадках зростало<sup>1174</sup>. Схожі ситуації склалися і в багатьох населених пунктів інших регіонів, зокрема Херсонської області<sup>1175</sup>.

Зауважмо, що частого відвідування православних храмів у центральних, південних та східних регіонах не спостерігалася й раніше, особливо в період польових робіт. У «Киевских епархиальных 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 у 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 православної громади, за словами священника, люди, «віддані церкві і православ'ю», на свято Преображення та Успіння Божої Матері замість відвідування храму «таскали снопи»<sup>1176</sup>.

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 якимось 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»<sup>1177</sup>. Боротьба радянської влади з релігією значно поглибила ті секуляризаційні процеси, які спостерігалися раніше, і надала їм більш активної ходи.

1950-ті роки позначилися певним послабленням релігійної активності мас. Лихоліття війни відсувалися у часі від людей, відтак той страх, який вони викликали, переставав впливати на активізацію віри. Водночас антирелігійна агітація досягала своєї мети. Проте рівень відвідуваності храмів продовжував залишатися доволі високим. 1954 року напередодні Пасхи у Володимирському соборі (Київ) та біля нього, за офіційними даними, одночасно зібралося до 7 тис. осіб, у Благовіщенському соборі (Харків) – понад 4 тис. Ще більше – у південно-східних областях, де було мало храмів. Зокрема у Сталіно молитовний будинок у селищі Ларинка за ніч (напередодні Пасхи) відвідали 1953 року до 25 тис. осіб, а 1954-го – до 60 тис.; молитовний будинок у селищі станції Сталіно 1953-го – до 20 тис. осіб, а 1954-го – до 50 тис.; церкву в селищі Калинівка у цих роках – до 15 тис. і до 30 тис. осіб відповідно; у Макіївці в Троїцькому молитовному будинку 1953 року було до 20 тис., а 1954-го – до 40 тис. осіб.<sup>1178</sup> Під час святкування Пасхи 1957 року храми м. Сталіно відвідали понад 150 тис. осіб, храми Макіївки – понад 50 тис.<sup>1179</sup> Молодь серед відвідувачів храмів складала 10–20%, в окремих випадках – до 30%, у Сімферополі із 7 тис. відвідувачів кафедрального собору молоді було до 40%<sup>1180</sup>. На Хрещення Господнє цього ж року п'ять храмів Сталіно відвідали 28 тис. осіб, кафедральний собор Сімферополя – 2,5 тис.<sup>1181</sup> Жінки склали 70–

80% загальної кількості відвідувачів церковних служб, у багатьох випадках близько половини з них – середнього віку<sup>1182</sup>. Чоловіки, переважно похилого віку, в багатьох церквах Києва, Харкова, Сталіно складали 20–30%. Лише в західних областях у храмах було багато осіб різного віку<sup>1183</sup>. Загалом у 1950-х роках рівень відвідуваності православних храмів був нижчим, ніж у другій половині 1940-х із тенденцією до зниження упродовж десятиріччя. Хоча ми не можемо говорити про різке зниження показників. Більшість храмів у святкові дні залишалися наповнені людьми.

Про велику кількість осіб, які побували у храмах РПЦ у святкові дні, повідомляли представники вищого духовенства. У вітальній промові на честь перебування в Києві голови Коптської церкви (серпень 1957 року) патріарший екзарх всієї України митрополит Київський і Галицький Іоан зазначав: «Наш народ, як і колись, горить вірою і бажанням благочестя. Цим і пояснюється, що у святкові дні храми бувають переповнені народом. Наш народ дуже охоче жертвує на утримання у хорошому стані та в чистоті і на ремонт храмів, крім того, наші віруючі забезпечують духовенство і матеріально»<sup>1184</sup>. Як бачимо, митрополит давав високу оцінку релігійності населення. Однак його слова радше стосувалися зовнішніх виявів релігійності, а не її змісту.

Про зниження рівня релігійності в повоєнний період неодноразово повідомляли священники. В інформаційному звіті уповноваженого Ради у 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 мотивів<sup>1185</sup>. Священик Сахаров (с. Гола Пристань Херсонської обл.) заявляв: «Дивне якесь ставлення виникло в людей до церкви: заскочила в церкву, перехрестилася, поставила свічку і побігла на базар. Церква порожня, а на базарі тисячі людей»<sup>1186</sup>. 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 розважитися<sup>1187</sup>. В «Журнале Московской патриархии» (№ 10 за 1959 рік) констатувалося 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, помахав 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»<sup>1188</sup>. Священнослужителям не подобалося формальне ставлення до богослужіння, яке порівняно з довоєнним періодом значно частіше простежувалося із боку віруючих.

Загалом, орієнтуючись на дані, що фігурують по окремих населених пунктах, можна вважати, що на Пасху у 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.

Щоб краще зрозуміти результати, яких досягнула радянська влада в подоланні релігійності у 1940–80-х роках, звернімося до статистичних даних 1920–30 років. Інформація, що стосувалася кількості населення, яке виконувало релігійні обряди та відзначало релігійні свята, була опублікована у збірнику «СРСР – страна социализма» (див. таблицю 3.2)<sup>1189</sup>.

Таблиця 3.2

Вік	% осіб, які дотримувалися релігійних свят і виконували обряди			
	Чоловіків		Жінок	
	Селяни-одноосібники 1922–1923 роки	Колгоспники 1934 рік	Селяни до вступу в колгосп 1922–1923 роки	Колгоспники 1934 рік
До 24 років	62,6	1,0	71,4	12,2
24–39 років	71,4	3,2	100	26,5
40–59 років	100	14,5	100	47,9

Сприйняття статистики окремо від ситуації у релігійній сфері дає спотворену інформацію. Низька кількість обрядових дій у 1934 році порівняно з 1922–1923 роками означала не так падіння релігійності, як те, що через закриття храмів і відсутність священиків (у зв'язку з їх арештами, відмовами від сану під загрозою репресій) багато віруючих не мали змоги здійснювати обряди. Однак останнє сприяло тому, що в них вкорінювалася звичка не здійснювати їх, що стало вагомою опорою подальшим секуляризаційним процесам.

Не менше уваги, ніж парафіяни РПЦ, а часто й більше, релігійним обрядам приділяли вірні інших конфесій. Із великим пієтетом до святкових богослужінь ставилися старообрядці. Старообрядка М. Полякова так згадувала святкування Вербної неділі в своєму дитинстві в кінці 1940-х років: «До Вербної неділі готувалися за місяць. Вербонька мала бути найгарніша, “котики” – найпухнастіші, квіти

потрібно виготовити самому, а де взяти фольгу, щоб прикрасити свічку? І все це потрібно було зберегти в таємниці. До Пасхи готувалося нове вбрання: білизна, панчохи, ситцева сукня, хустина, нова стрічка в косу. В накрохмалену ситцеву хустину клалися для освячення паска і яйця, і статечно, не поспішаючи йшли до храму. Під час читань «Діянъ апостолів», діти здебільшого засинали, а прокидалися, коли починали співати ірмос «Волною морскою...» (далі йшло описання служби. – Б. П.). Коли виходили на хресну ходу, молільники оточували весь храм, і це живе кільце з живими вогниками в руках могло зворушити кого завгодно, тільки не можновладців. Учителі стояли збоку і виглядали учнів, районні представники – чи не затесався хто до хресної ходи з місцевої інтелігенції»<sup>1190</sup>. Старообрядці значно частіше відвідували свої храми, ніж прибічники РПЦ, крім тих місцевостей, де їхні діючі церкви були відсутні. Проте в окремих місцевостях, де старообрядців проживало мало, в повоєнний період спостерігався занепад релігійного життя. Так у с. Слобода Леніна Розважівського району Київської області старообрядницьку церкву відвідували 6–8 осіб, у релігійні свята – 15, у зимовий час майже ніхто<sup>1191</sup>. Такі факти, однак, не були масовими.

Істинно-православні християни, на відміну від парафіян РПЦ, які часто працювали у святкові дні, більш ретельно ставилися до їх відзначення. Богослужіння в них здійснювалося по-різному. В тих групах, де були особи, посвячені у чернечий чи інший сан, літургія виконувалася повністю, крім тих місць, які читав священник. У деяких групах літургію здійснювали й непосвячені особи<sup>1192</sup>. В середовищі ППХ були поширені сповіді різних форм. Парафіяни могли сповідатися у священників, які розірвали стосунки з РПЦ, очно чи заочно. В останньому випадку інформацію про свої гріхи людина подавала у письмовій формі через зв'язківців, які передавали ці записки священнику, а той уже в письмовій формі відпускав їх чи накладав епітимію. Траплялися публічні покаєння, де віруючі ставали по черзі перед іконами і розкаювалися. Бувало, що «гріхи відпускали» лідери громад. Існувало також колективне негласне покаєння, коли віруючі пошепки просили прощення гріхів<sup>1193</sup>.

Продовжували відвідувати свої богослужіння у цей період і греко-католики, хоча стикалися при цьому зі значними труднощами, обумовленими ліквідацією структур греко-католицької-церкви в УРСР. Так після ліквідації греко-католицьких громад та монастирів після Львівського собору до 1950 року Гошівський монастир був єдиним діючим центром, що об'єднував греко-католиків. Під час свят у Гошеві збиралося 15–20 тис. віруючих<sup>1194</sup>. Однак це не означало, що вірні припиняли брати участь у богослужіннях, останні просто приймали інші форми.

Поширеними стали підпільні богослужіння, які здійснювали греко-католицькі священники. Водночас вірні греко-католицизму віруючі



збиралися для спільних молитов і без їхньої присутності, інколи за участю дяків, а то й без них. У повідомленні настоятеля православної парафії селища Солотвина Рахівського району Закарпатської області протоієрея В. Кишки вказується, що уніати збиралися на приватних квартирах у цьому та сусідніх селищах й агітували народ не відвідувати православну церкву, позаяк вона «еретична» і «язичницька»<sup>1195</sup>.

Ось як відбувалися підпільні служби в греко-католиків за описом історика Я. Стоцького: «Підпільні відправи проходили вранці або вночі за зачиненими дверима і заштореними вікнами. Кількість вірних на них налічувала від кількох чоловік до кількох десятків. Переважали в основному жінки... Служби Божі переважно читалися старослов'янською мовою, включаючи коротку проповідь священника про вірність УГКЦ і надію на її визволення з катакомб. На службі Божій вірні мали змогу висповідатися і причаститися... Не всі священники з підпілля займалися катехизацією. Цю важливу справу у більшості випадків взяли на себе сестри-монахині, натомість священники вже тільки давали першу Святу Сповідь і перше Святе Причастя. Але справа катехизації, починаючи з 1960-х років, набула процесу безперервного і щораз ширшого»<sup>1196</sup>. Греко-католицькі священники, не маючи змоги охопити духовною діяльністю населення, радили відвідувати костьоли, де в закутках вони таємно сповідали та причащали віруючих. Літургія, яку передавало радіо Ватикану, поступово входила в життя греко-католиків і ставала «чи не обов'язковою щоденною і щосвяточною літургією»<sup>1197</sup>.

Уповноважений РС РПЦ у Тернопільській області К. Куліченко у звіті за IV квартал 1947 року повідомляв: «...Духовенство колишнє уніатське, серед населення авторитетне (ідеться про священників, що приєдналися до РПЦ. – авт.), православне духовенство авторитетом не користується. До православного духовенства віруючі відносяться з недовірою, висповідатися надають перевагу в церкві, в котрій служить колишній уніатський священник, особливо заможніша частина населення...»<sup>1198</sup>. У с. Ключинці Копичинецького (тепер Гусятинського) району цієї ж області призначений 1948 року на парафію священник Фесюк прослужив лише два місяці і перейшов до іншого села, позаяк віруючі бойкотували його: «...В церкву не ходили, називали “московським попом” і навіть ходили під вікнами підслуховувати, чи не розмовляє він російською мовою...»<sup>1199</sup>. Як бачимо з наведених прикладів, багато греко-католиків не бажали відмовлятися від греко-католицизму.

Багато священників також продовжували зберігати вірність своїй колишній вірі, формально вважаючись православними. Благодійний Миколаївського району Дрогобицької області Драч наприкінці 1950-х років заявляв, що близько половини духовенства благочиння не ставиться щиро до православ'я<sup>1200</sup>.

Активність у відвідуваннях богослужінь демонстрували римо-католики. В діючій каплиці с. Гречаного (Хмельницька область) на богослужіннях у звичайні дні було присутньо від 150 до 250 осіб, а на Пасху (18 квітня 1954 року) зібралося близько 5 тис. осіб. Більшість із них були жителями інших районів<sup>1201</sup>. У костьолі Житомира на Пасху цього ж року було присутньо 2 тис. осіб, із них до 40% становила молодь<sup>1202</sup>. У римо-католицькій громаді Вінниці, де нараховувалося 3,2 тис. віруючих, за два тижні до Пасхи сповідалося 2,8 тис. осіб, а на богослужінні у костьолі було присутньо до 3 тис.<sup>1203</sup> У костьолі с. Жданового Шаргородського району Вінницької області на Пасху (1954 року) було до 3,5 тис. осіб, із них 15% – молоді, а на другий день – 2 тис. Священик висповідав 3,5 тис. віруючих<sup>1204</sup>. Як бачимо, близько 80–90%, а то й більше відвідувачів великодніх богослужінь в окремих костьолах сповідалися перед святом.

Значний рівень відвідуваності костьолів спостерігався й під час інших свят. У кафедральному костьолі Львова ввечері напередодні Різдва 24 грудня 1953 року було понад 2,5 тис. осіб, а 25 грудня вдень – до 1,5 тис. Така мала цифра пояснюється тим, що 25 грудня було робочим днем<sup>1205</sup>. У костьолі в Ужгороді наприкінці 40-х – на початку 50-х років на ранкових недільних службах було присутньо 50–100 осіб, на денних – до 400, вечірніх – 100–150<sup>1206</sup>. Враховуючи невелику кількість римо-католиків, це були доволі непогані показники. Загалом можна говорити, що відвідуваність богослужінь у римо-католиків у тих місцевостях, де вони проживали компактно і де діяли їхні храми, була вищою, ніж у православних за тих самих умов.

Наскільки високий у відсотковому відношенні був кількісний показник відвідуваності костьолів, свідчить звіт уповноваженого РСРК при РМ СРСР в УРСР П. Вільхового про діяльності РКЦ. У с. Жданове Шаргородського району Вінницької області на богослужіннях у найбільші свята 1952 року було присутньо близько 5 тис. осіб (це при тому, що парафія нараховувала майже 6260 парафіян), у м. Бар – 4 тис. (близько 2560 парафіян), с. Копіївка Тульчинського району – 3 тис. (близько 700 парафіян), с. Красне Тиврівського району – 3 тис. (близько 1,3 тис. парафіян)<sup>1207</sup>. Така велика різниця між кількістю прибулих на богослужіння і кількістю парафіян окремих населених пунктів означала, що в богослужіннях брали участь і жителі сусідніх сіл.

У звіті вказувалося, що відвідуваність костьолів залишалася на рівні попередніх років. Отже, у 1940-х роках ми маємо ті самі, якщо не більші, показники відвідуваності богослужінь. Проте в римо-католиків, як і у прибічників РПЦ, кількість сповідальників була значно менша, ніж тих, що відвідували богослужіння. Якщо взяти до уваги костьоли окремих населених пунктів, то кількість осіб, що сповідалися 1952 року, була в 10–

15 разів меншою, ніж присутніх на богослужінні<sup>1208</sup>. Звісно, така ситуація простежувалася не в усіх громадах. Як ми зазначали раніше, в окремих костельолах сповідалося до 80–90% учасників богослужінь.

Найактивніше відвідування богослужінь було притаманне в цей період протестантам. Зокрема в Берегівському районі Закарпатської області в найбільших громадах реформаторів відвідуваність молитовних будинків у дні релігійних свят у середині 1950-х років була така: в м. Берегове (кількість віруючих за офіційними даними – до 1,5 тис. осіб) відвідували молитовні будинки 1–1,2 тис. осіб; у с. Гать (до тисячі віруючих) – 250–350; у с. Гараздівка (300 віруючих) – 200–250<sup>1209</sup>. У с. Береги Берегівського району в дні релігійних свят причастя приймали 1952 року 150–200 реформаторів, 1953-го – 200–250, 1954-го – 300–350<sup>1210</sup>. Така ж ситуація склалася і в багатьох інших громадах реформаторів.

Багато нелегальних релігійних протестантських течій проводили молитовні зібрання вночі. Так 1949 року група п'ятидесятників із с. Олександрівка Бородінського району Ізмаїльської області проводила нелегальні зібрання у різних будинках майже щоночі. На них були присутні і проповідники з інших регіонів. Почалося навіть формування нелегальної недільної школи для дітей і гуртків для юнацтва<sup>1211</sup>. Таку тактику обирали й деякі інші нелегальні протестантські організації.

Не в усіх релігійних організаціях релігійні зібрання передбачали молитви та слухання проповіді священника чи пастора. У свідків Єгови це були радше семінарські заняття, на які віруючі приходили для того, щоб вивчати релігійну літературу<sup>1212</sup>. Своєю специфікою відзначалися й релігійні зібрання окремих інших невеликих конфесій.

Певну активність у відвідуванні синагог у святкові дні демонстрували іудеї. У Києві, за офіційними даними, у перший день Пасхи (Песах) 1953 року синагогу відвідало до 2 тис. осіб, а 1954-го – 3,5 тис.; у Житомирі відповідно – 350 і 500; у Львові – 2 тис. і 2 тис.; у Жмеринці – 400 і 950; у Бершаді – 300 і 600; у Чернівцях – 180 і 550<sup>1213</sup>. Таке різке розходження в цифрах у 1953 і 1954 роках можна пояснити, зокрема, й тим, що зі зміною керівництва держави багато іудеїв перестали боятися можливих звинувачень у сіонізмі, космополітизмі та інших «злочинах», що мали широке розповсюдження в останні роки перебування Й. Сталіна при владі.

Багато віруючих бувало в синагогах у період осінніх релігійних свят. Так у Йом-Кипур (Судний день) синагоги Києва 1954 року відвідало до 3 тис. осіб, а 1956 року – до 3,5 тис.; у Львові – 3 і 4 тис.; у Херсоні 1953 року – 4 тис., а 1956-го – понад 5 тис.; у Жмеринці – до 700 і 1200 осіб; у Дрогобичі – 180 і 550 осіб<sup>1214</sup>. В Одесі синагогу в найбільші осінні свята 1949 року відвідало до 10 тис. осіб<sup>1215</sup>. Багато віруючих не вміщалися у синагогах і залишалися у дворі або на вулиці<sup>1216</sup>. Різке

зниження відвідуваності синагоги пояснювалося “широкою політмасовою роботою” партійних організацій Одеси<sup>1217</sup>.

Велика кількість відвідувачів синагоги спостерігалася лише на великі свята, по суботах та в маленькі свята їх могло бути в кількадесят разів менше. Зокрема в середині 1950-х років у Києві в такі святкові дні як іудейський Новий рік, Куші, Судний день синагогу відвідувало від 10 тис. до 25 тис. євреїв. У звичайні суботи та невеликі релігійні свята відвідуваність становила 150–2 тис. осіб<sup>1218</sup>.

Ось як описує відвідуваність синагоги у Львові під час осінніх єврейських релігійних свят 1949 року уповноважений РСРК у Львівській області П. Кучерявий: «...3 жовтня о 2 годині дня зайшов до будівлі синагоги, в якій було до 450 осіб, тобто приміщення і двір синагоги були переповнені єврейським населенням, навіть проїзний провулок Вугляна навпроти синагоги був заповнений євреями й єврейками»<sup>1219</sup>. Проте що стосується днів звичайних богослужінь, то тут відвідуваність була низькою порівняно зі святковими.

Багато іудеїв не мали змоги відвідувати синагогу з причин, які від них не залежали. Ось як характеризує релігійне життя іудеїв у Харкові Є. Котляр: «Усі наступні 40 років (після 1949 року, коли єврейська громада була знята з реєстрації. – Б. П.), аж до офіційної реєстрації Харківської іудейської релігійної громади у 1989 році, легітимного релігійного життя в місті не існувало. Підпільна громада десятки разів змінювала дислокацію»<sup>1220</sup>. Про підпільні зібрання харківської іудейської громади на приватних квартирах повідомляють і документи державних органів<sup>1221</sup>. І це стосувалося не лише Харкова.

Звісно, така ситуація не влаштовувала багатьох віруючих. В інформації про відзначення 1956 року осінніх релігійних свят за підписом уповноваженого РСРК в УРСР П. Вільхового вказується, що віруючі-євреї неодноразово зверталися із проханням дозволити відкрити синагоги та організувати міньяни (тобто дозволити здійснювати молитовні зібрання на приватних квартирах віруючих)<sup>1222</sup>. Проте відповіді владних органів, що контролювали релігійну сферу, були переважно негативні.

У повоєнний період діяльність релігійних іудейських громад часто виходила за суто релігійні межі й торкалася широких проблем суспільного життя. Так громада Львова у другій половині 1940-х років забезпечувала працевлаштування, надавала матеріальну допомогу, студентам – стипендії, а тим, хто цього потребував, – посилене харчування та медикаменти, юридичну та медичну допомогу тощо<sup>1223</sup>. Така специфіка діяльності позначалася і на проведенні зібрань. П. Вільховий повідомляв: «Якби сторонній спостерігач потрапив на зібрання релігійної громади, він подумав би, що присутній на зібранні

громадської організації, яка взагалі не має жодного органічного зв'язку із задоволенням релігійних почуттів і потреб єврейського населення. Зібрання було обставлене великою помпезністю, заздоровницями і криками “ура” на честь Йосипа Віссаріоновича Сталіна»<sup>1224</sup>. У документі зазначалося, що були застосовані заходи, щоб «замкнути релігійне життя у стінах синагоги, позбавити ритуал усього непов'язаного з релігією»<sup>1225</sup>.

Все це пояснюється просто. Іудейська громада мала риси специфічно національної організації, а у цей період в УРСР не існувало ні єврейських клубів, ні театрів, ні шкіл, ані засобів масової інформації. Відтак національна ідентифікація, як зазначає В. Єленський, «офіційно могла здійснюватися тільки через синагогу... Синагога через свою унікальність, як єдиний єврейський інститут, виконувала найрізноманітніші функції: тут обговорювалися специфічно етнічні проблеми, намічалися шлюби, зав'язувалися знайомства, відбувався обмін літературою і т.д.»<sup>1226</sup>. Отже, національні інтереси і намагання зберегти свою національну ідентичність спонукали багатьох євреїв відвідувати синагогу, яка ставала для них центром не лише релігійного, а й національно-культурного життя. Ця тенденція зберігалася впродовж усього досліджуваного періоду.

Кінець 1950-х – початок 1960-х років ознаменувався активною антирелігійною 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 громад<sup>1227</sup>. Це позначилося на зниженні рівня відвідуваності храмів, особливо в містах.

Згідно із документом від 27 травня 1964 року, що його подав уповноважений Ради у 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. – Б. П.). Реальна кількість відвідувачів храмів на Пасху, на нашу думку, становила 2,5–3 млн. осіб. Храми у 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)<sup>1228</sup>.

Розгляньмо відвідування храмів РПЦ на Пасху в окремих регіонах та населених пунктах. 1961 року в Луганську у Петропавлівському соборі було присутньо 1,6 тис., а в Миколаївському соборі – до 1,3 тис.; у Чернігові у двох церквах – понад 8 тис. осіб; у храмах Макіївки – до 10 тис.<sup>1229</sup> (звернімо увагу, що в Луганську Петропавлівський собор на Пасху 1958 року відвідало понад 10 тис., Миколаївський – 9 тис.<sup>1230</sup>, а храми Макіївки 1957-го – понад 50 тис. осіб<sup>1231</sup>). У Херсоні в ніч із 28 на 29 квітня 1962 року у храмах було до 2,7 тис. осіб<sup>1232</sup>, у трьох діючих

молитовних будинках Донецька 1963-го – понад 35 тис., в 11 церквах Криму – 16 тис., у храмі Черкас – 5 тис., у чотирьох храмах Житомира – близько 5 тис. осіб<sup>1233</sup>. В 11 церквах Києва 1964 року було присутньо до 35 тис. відвідувачів<sup>1234</sup>, у семи храмах Одеси 1965-го – близько 8 тис. осіб<sup>1235</sup>. Серед відвідувачів великодньої служби у храмах Києва 1965 року чоловіки склали близько 40%<sup>1236</sup>. Як бачимо, кількість відвідувачів була значно менша, ніж у 1950-х роках. Це при тому, що внаслідок закриття багатьох храмів наприкінці 1950-х – у першій половині 1960-х парафіяни закритих храмів почали відвідувати ті, що продовжували функціонувати.

Значно слабший вплив мала тодішня антирелігійна політика у сільській місцевості, де традиційні православні елементи були глибше вкорінені у свідомість населення. Відповідно рівень відвідування храмів тут знизився не так сильно, як у містах. У селах продовжували активно шанувати свята, зокрема Пасху. Приміром, у селищі Червоний Кут (Харківська обл.) у молитовному будинку зібралося понад 1000 осіб. У с. Мошни Черкаського району Черкаської області на початку п'ятої години у храмі було 500–600 осіб, а біля його стін на освячення пасок чекало не менше 1 тис.<sup>1237</sup> Для сільських храмів це було чимало. Прикметно, що їх відвідувало багато мешканців із навколишніх сіл, де власні храми були закриті.

На Різдво і Трійцю кількість учасників богослужінь хоча й була менша, ніж на великодніх, однак диспропорція між ними була невелика. Менше людей порівняно з Пасхою було присутньо у церквах в інші великі свята – Благовіщення Пресвятої Богородиці, Вхід Господній в Єрусалим (Вербна неділя), Великий (Страсний) четвер. На Благовіщення 1959 року у Благовіщенському соборі Харкова за два дні побувало майже 3 тис. осіб, у храмах Києва – до 6 тис.<sup>1238</sup> У Лазареву (Вербну) суботу у кафедральному соборі Дніпропетровська було 2,5 тис. осіб, а в Страсний четвер – 2 тис.<sup>1239</sup> 1963 року, коли Вербна неділя збігалася із Благовіщенням, у храмах Києва було до 30 тис. молільників, зокрема жителів приміських сіл<sup>1240</sup>. У Станіславі собор на Різдво 1962 року відвідало до 2,5 тис. осіб<sup>1241</sup>. 1961 року в Лазареву (Вербну) суботу (1 квітня) у храмах Чернігова було близько 2,5 тис. осіб<sup>1242</sup>. Але прикметно, у святкові дні храми не відвідували більшість віруючих, що проживали в цих населених пунктах.

Інакшим було співвідношення між відвідуванням православних храмів у святкові дні та в будні. В Артемівську Сталінської області основними відвідувачами були люди похилого віку, по великих святах церкву відвідували й багато робітників. У недільні дні відвідування становило 50–150 осіб, на Пасху – 1–1,5 тис., на свято Вознесіння Господнього – 150–200, на Трійцю – 700–1000 осіб, у другий день – 200, у

третій – 80<sup>1243</sup>. Загалом у Сталінській області міські церкви по неділях відвідували від 50 до 700 осіб, у «малі» свята від – 200 до 1 тис., у великі – від 500 до 60 тис. осіб. У селищних храмах відповідно – від 20 до 200, від 100 до 800, і від 300 до 15 тис. У сільських церквах відповідно – від 5 до 50, від 50 до 400 та від 200 до 4 тис. осіб<sup>1244</sup>. В останні кілька років тут помітно збільшилася кількість відвідувачів–чоловіків середнього й похилого віку<sup>1245</sup>. Як свідчать ці цифри, різниця між кількістю відвідувачів у найбільші свята й недільні дні могла становити 10, а то й більше разів.

Велика різниця між кількістю відвідувачів храмів РПЦ у святкові та будні дні спостерігалася по всій Україні. Уповноважений у справах РПЦ у Житомирській області В. Волков 1963 року повідомляв, що велелюдність у храмах міст і сіл помітна лише у великі християнські свята: Пасху, Різдво, Хрещення Господнє, Вербну неділю, Трійцю і Покрову Пресвятої Богородиці. В інші ж свята та в недільні дні церковні служби відвідувало значно менше людей<sup>1246</sup>. Основний контингент – жінки-колгоспниці й міські домогосподарки, старші 40 років<sup>1247</sup>. Така інформація надходила і з інших регіонів УРСР.

Щодо інших свят варто згадати храмові чи престольні, які відзначалися в день освячення церков у тій чи тій парафії. Про ставлення жителів сіл до відзначення храмових свят може свідчити такий приклад: 26 жовтня 1962 року в с. Тернавка Герцаївського району Чернівецької області в день храмового свята із 538 працездатних колгоспників на роботу не вийшли 308 осіб<sup>1248</sup>.

Часто люди навіть не знали релігійної сутності цього свята. Проте для них це була гарна нагода повеселитися, зустрітися з родичами та знайомими тощо. В окремих нових селах, де інколи не було храмів, звиклі до них люди запроваджували ці свята. Так у селах Шевченка і Жовтневе Прилуцького району Чернігівської області храмове свято відзначалося у день народження Тараса Шевченка й річницю Жовтневої революції<sup>1249</sup>.

У розпалі боротьби з релігією на початку 1960-х років траплялися неодноразові випадки, коли місцеві уповноважені у справах РПЦ, рапортуючи, видавали за правду явно перекручені факти, що стосувалися відзначення храмових свят. Наприклад, в інформації про впровадження нових громадянських обрядів серед населення Чернівецької області від 8 січня 1963 року за підписом місцевого уповноваженого Ради Проценка зазначалося, що в с. Подвірному Новоселицького району «значущість храмового свята серед населення настільки підірвана, що в 1962 р. на загальному зібранні колгоспників було висловлене побажання відмовитися від його проведення та вийти в цей день на роботу, що і було здійснено»<sup>1250</sup>. Уповноважений «забув» лише додати, що «побажання» були інспіровані «згори», і їх підтримали далеко не всі учасники зборів.

Характеризуючи відвідувачів храмів РПЦ, колишній настоятель Успенської церкви Запоріжжя А. 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»<sup>1251</sup>. 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»<sup>1252</sup>. 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 у 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»<sup>1253</sup>.

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 із кількістю діючих храмів була набагато кращою, ніж у більшості областей УРСР. – Б. П.). 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)<sup>1254</sup>.

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 думкою<sup>1255</sup>. 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 думки<sup>1256</sup>. 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, приклясти до ікони. Нерідко так поводитися люди середнього та молодшого віку<sup>1257</sup>, 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 у 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...»<sup>1258</sup>. 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 у 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»<sup>1259</sup>. 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.

Зменшення загальної кількості відвідувачів храмів, як зазначалося раніше, було викликане й закриттям храмів. У багатьох місцевостях віруючі не мали змоги їх відвідувати. Наскільки православні парафії забезпечували релігійні потреби віруючих, свідчать такі дані: із 4565 зареєстрованих на 1964 рік громад РПЦ церковні служби щоденно проводилися у 39, двічі-тричі на тиждень – у 87, у неділю та релігійні

свята – у 2466, кілька разів на рік – у 1202; у 821 громаді вони взагалі не проводилися (відсутність пристосованого приміщення, священика)<sup>1260</sup>. Тобто, як бачимо з наведених цифр, відвідувати щотижневі богослужіння могли лише члени близько 60% парафій.

Рівень релігійної активності значною мірою відображає і кількість осіб, що сповідалися. 1962 року напередодні Пасхи у Володимирському соборі (Київ) сповідалося 13 780 віруючих, а 1963-го – 20 500, у церкві Флорівського монастиря відповідно 3642 і 6997. У Вознесенській, Дмитрівській, Пантелеймонівській, Львівській та Хрестовоздвиженській церквах осіб, що сповідалися 1962 року, було до 7 тис., а 1963 року – до 10 тис.<sup>1261</sup>. Така різниця у цифрах могла бути викликана як зменшенням тиску на віруючих 1963 року, так і тим, що 1962 року духовенство могло приховувати реальну кількість осіб, що сповідалися. За іншими даними всього у храмах Києва 1963 року сповідалося до 40 тис. віруючих<sup>1262</sup>. Ці цифри нижчі, ніж ті, що стосувалися учасників великодніх богослужінь загалом. Попри вагомий секуляризаційні процеси, вважати, що релігію буде подолано за пару десятиліть, як це тоді декларувалося, було помилково навіть за радикальної антирелігійної політики.

Не припиняли своєї релігійної діяльності за хрущовської доби і греко-католики. Навіть у 1960-х роках нелегально діяли греко-католицькі храми. Згідно із доповідною запискою заступника уповноваженого РС РПЦ при РМ СРСР в УРСР М. Гладаревського від 20 грудня 1961 року, на 20 листопада 1961 року лише на території Станіславської області існувало 34 греко-католицьких церкви<sup>1263</sup>. А за свідченням заступника начальника управління КДБ при РМ УРСР Калаша від 28 листопада 1963 року на цей час в УРСР проживали 374 греко-католицьких священики і 499 ченців і черниць. У документі зазначалося, що багато колишніх уніатських ченців займаються суспільно корисною працею, але продовжують виконувати чернечі обітницькі й вести чернече життя. У квартирах, де вони зазвичай проживають групами, обладнані каплиці, і греко-католицькі священики відправляють у них богослужіння. Ці групи фактично були нелегальними греко-католицькими монастирями. Лише у Львівській області було виявлено 12 таких груп (до 200 осіб), у Тернопільській – 15 (понад 50 осіб)<sup>1264</sup>. Очевидно, що подані цифри внаслідок підпільної діяльності греко-католиків неточні і свідчать лише про структури та духовенство, діяльність яких була відома органам влади.

Деякі священики із колишніх греко-католиків, що прийняли православ'я, давали греко-католикам таємні клятви про зречення православ'я, проте залишалися працювати у православних парафіях. Траплялися випадки, коли, вийшовши на пенсію, православні священики

знову приєднувалися до греко-католиків, як, наприклад, колишній настоятель церкви у Дрогобичі Бубняк<sup>1265</sup>.

Для своїх релігійних цілей греко-католики використовували різні приміщення, зокрема й каплиці. Єпископ-ординарій УГКЦ М. Колтун згадував про одну з підпільних каплиць, яка була закладена в їхньому будинку. На богослужіння там збиралися дорослі та діти. «...Було страшенно небезпечно, але ми зростали саме в такій атмосфері. Свято наставало, коли до нас вдавалося дістатися священникам...»<sup>1266</sup>. Із такою ж метою за одну ніч було споруджено каплицю в лісі за п'ять кілометрів від селища Болехів Станіславської області. Вона була обладнана культовими предметами<sup>1267</sup>, і біля неї періодично збиралися віруючі для богослужінь.

Часто і православні храми у Галичині та Закарпатті, як і в повоєнний період, слугували одночасно (але підпільно) і греко-католикам. У доповідній записці про результати перевірки роботи уповноваженого Ради у справах РПЦ у Тернопільській області (травень 1960 року) вказувалося, що в селах Підгайчики, Жуківці, Осташівці та інших священники зберегли у православних храмах католицькі обряди та культове начиння, зокрема знамена. «Ці факти, – зазначалося у записці, – дають підставу гадати, що деякі уніатські священники, формально визнавши православ'я, використовують православну церкву як ширму для прикриття проповідування католицизму. Відомо, наприклад, що священник Дубицький (колишній уніат, с. Ланівці Борщівського району) відкрито здійснює богослужіння у церкві по-католицьки і за богослужінням згадує Папу Римського»<sup>1268</sup>. Відомі такі випадки й у інших західноукраїнських областях.

Продовжували проводитися підпільні греко-католицькі богослужіння у приватних будинках. В інформації уповноваженого РС РПЦ при РМ СРСР в УРСР Г. Пінчука від 28 жовтня 1961 року вказувалося: «...Священник-монах колишнього Гошівського монастиря Болехівського (тепер Долинського. – Б. П.) району Станіславської області Дуда поселився в с. Гошів у вдови... Дім Дуди відвідують лише два чоловіки – колишні дяки-уніати. Ці дяки, спілкуючись з населенням, підбирають для нелегальних релігійних служб будинки, куди запрошують у призначений ними день і час невеликі групи своїх прибічників, а потім приводять туди Дуда. Служби відправляються о 5–7 годині ранку чи пізнім вечором, а інколи і вночі. Служба триває 20–30 хвилин, а потім всі поступово розходяться»<sup>1269</sup>. В умовах підпілля греко-католики користувалися всіма можливими засобами для задоволення своїх релігійних потреб.

Траплялося греко-католики, які зберегли відданість своїй вірі і релігійній традиції, відмовлялися відвідувати православні храми на користь римо-католицьких. У звіті про роботу уповноваженого Ради у

справах релігійних культів в УРСР за 1961 рік вказується: «Папа поставив вимогу скоротити час кожної меси з метою охоплення більшої кількості віруючих – скоротили. Запропонував обслуговувати (сповідувати, причащати, хрестити, вінчати) уніатів українського походження, які не знали навіть молитов польською мовою, – стали обслуговувати. Ксьондз Хомицький, наприклад, обслуговує і таких віруючих, які необхідну молитву можуть вимовити лише церковно-слов'янською мовою. Прикладу Хомицького слідують й інші ксьондзи»<sup>1270</sup>.

У період хрущовської боротьби з релігією не вдалося також подолати релігійної активності римо-католиків. У недільні дні кафедральний костюл у Львові на початку 1960-х років відвідувало до 1,2 тис. осіб, у Полонному Хмельницької області – 1 тис., у с. Гречанах цієї ж області – 1,1 тис., у Житомирі – 800, в Ужгороді та Мукачеві Закарпатської області – 550 і 500, в Одесі – 500. У релігійні свята кількість віруючих зростала. Так у костюлі Житомира бувало 3 тис. й більше осіб, у костюлі с. Гречани Хмельницької області – до 3,5 тис., у Полонному – 2 тис., у Львові – 1,7 тис., в Ужгороді – 1,2 тис., в Одесі – 1 тис., у Мукачеві – 900<sup>1271</sup>. Костюли в Тернопільській області у звичайні недільні дні 1960 року відвідували 500–550 осіб, у престольні свята – близько 2 тис. Таке зростання відбувалося також за рахунок приїжджих з інших місцевостей<sup>1272</sup>. Деяко меншою диспропорція у відвідуванні костюлів у різні дні (1964 року) була в Західній Україні. Якщо Шаргородський костюл (Вінницька область) відвідували у святкові дні до 5 тис. осіб, у недільні – 1,5–2 тис., у звичайні дні – 40–50, то Самбірський у святкові дні – 800–850, у звичайні недільні – 350–400 осіб<sup>1273</sup>, кафедральний собор у Львові у святкові дні – 3,3–3,6 тис. осіб, у недільні – 2,2–2,5 тис.<sup>1274</sup>

У звіті уповноваженого Ради у справах релігійних культів в УРСР за 1961 рік вказується, що в костюлах завжди повно молоді й підлітків<sup>1275</sup>. Останнє для більшості православних храмів у цей період було радше винятком. Як ми вже згадували, для багатьох римо-католиків костюл відігравав роль більш універсальну, ніж звичайної релігійної будівлі. Для частини угорців (у Закарпатті) та поляків в УРСР він до певної міри вважався національною інституцією (як синагога для іудеїв).

Рівень відвідуваності костюлів був високий лише по святах за умови, що месу служитиме священик. Костюли, які не мали священиків, відвідували переважно люди похилого віку. Звістка про приїзд ксьондза до храму швидко ширилася навколишніми селами і збирала багато вірян, охочих здійснити релігійні обряди, особливо сповідатися<sup>1276</sup>. Через те кількість осіб, які збиралися в костюлі, могла перевищувати кількість місцевих віруючих.

Закриття костьолів та зняття з реєстрації громад не завжди призводило до занепаду останніх. Так у с. Чернівці Могилів-Подільського району Вінницької області римо-католицька громада була знята з реєстрації 1949 року, однак віруючі продовжували регулярно збиратися простонеба на кладовищі – до півсотні осіб, навіть у 1960-х роках. Схожа ситуація спостерігалася й у Вінниці<sup>1277</sup> та інших населених пунктах, хоча, як ми зазначали раніше, за відсутності священника їх відвідували переважно люди похилого віку.

Серед регулярних відвідувачів костьолів на початку 1960-х років жінки складали 70–80%, решта – чоловіки середнього та похилого віку<sup>1278</sup>. Діти й молодь ходили здебільшого на святкові богослужіння. Серед парафіян у містах були й представники інтелігенції.

Велику увагу римо-католики багатьох населених пунктів приділяли сповіді та причастю. У кафедральному костьолі Львова 1961 року сповідалося 6,1 тис. віруючих, 1962-го – 5,5 тис.; в одеському костьолі 1960 року – 1,2 тис. осіб, 1961-го і 1962-го – стільки ж<sup>1279</sup>. 1964 року лише в чотирьох костьолах Вінницької області (шаргородський, жданівський, хмільницький, городоцький) причащалося понад 13 тис. осіб<sup>1280</sup>. Звернімо увагу на співвідношення кількості сповідей і причасть. 1962 року, згідно з офіційними даними, у кафедральному костьолі Львова сповідалося 5,5 тис. віруючих, причащалося 10,2 тис.; у житомирському та борщівському (Тернопільська область) – відповідно 4 і 6 тис., полонському – 5,5 і 6 тис., гречанському (Хмельницька область) – 4,5 і 6 тис.<sup>1281</sup> Проте тих, хто сповідався та причащався в окремих населених пунктах, могло бути набагато менше, ніж відвідувачів святкових богослужінь. Така різниця (із переважанням причасть) могла бути зумовлена як тим, що показник сповідальників міг бути занижений римо-католицьким духовенством, так і тим, що в РКЦ, на відміну від РПЦ, прив'язаність причасть до сповідей була не такою жорсткою. А після Другого Ватиканського собору це питання було лібералізоване, сповідь не була обов'язковою умовою причастя, хоча віруючі й зобов'язані регулярно сповідатися.

Вища активність відвідування богослужінь порівняно із православними і римо-католиками спостерігалася у середовищі реформатів у Закарпатті. Однак і тут у кінці 1950-х – на початку 1960-х років окремі верстви населення, зокрема інтелігенція, змушені під тиском згори відмовлятися від зовнішніх виявів своїх релігійних переконань. У звіті про роботу уповноваженого РСРК в УРСР за 1960 рік, де йшлося, зокрема, і про реформатів, вказувалося, що в Закарпатті місцева інтелігенція раніше відкрито ходила до храмів, а тепер не всі, а якщо й ходять, то до сусіднього села<sup>1282</sup>. Віруюча інтелігенція змушена була вдаватися до таких кроків під тиском репресивних дій радянської

влади, а не з тієї причини, яка зазначалася у звіті: «Соромляться показувати свою релігійність», – супроводжена коментарем: «Пару років тому вони цього сорому не відчували»<sup>1283</sup>.

Найбільш висока релігійна активність демонструвалася віруючими протестантських громад закритого типу. Чимало баптистів у СРСР відвідували богослужіння один-два рази на тиждень у селах і два-чотири рази на місяць у містах<sup>1284</sup>. Кількість богослужінь певною мірою залежала також від громади. Так у громаді ЄХБ с. Костобоброва Семенівського району Чернігівської області богослужіння до 1963 року проводилися тричі на тиждень<sup>1285</sup>. Цей показник частоти богослужінь вищий за загальний, який стосується сільської місцевості. Частоту відвідувань молитовних зборів у легальних протестантських релігійних організаціях закритого типу регулювала й радянська влада – противник частих колективних релігійних актів.

У 1960-х роках в умовах жорстких переслідувань п'ятидесятники з метою проведення нелегальних молитовних зібрань нерідко ділилися на підгрупи. Так у Дніпропетровській області великі групи були розбиті на підгрупи в 3–5 осіб і збиралися таємно «часто за зачиненими віконницями», постійно змінюючи місця і дні зібрань<sup>1286</sup>.

Члени протестантських громад здійснювали колективні релігійні зібрання не лише в молитовних будинках, а й удома. Колишня адвентистка С. Кондратюк розповідала: «На квартирах проповідників Г. Андрійчук та інших щовечора відбувалися таємничі зібрання молоді. Збиралися з різних приводів – сімейних свят, відвідування хворих тощо. А насправді читали Біблію, “Історію адвентистської церкви”, вивчали адвентистські догми, правила моралі. Зазделегідь розроблений план заходів налічував близько 600 питань лише з євангелія...»<sup>1287</sup>. Для проведення молитовних зібрань члени протестантських громад використовували як привід похорони, поминки та інші події. Моління проводилися інколи й під виглядом відвідування літніх, хворих людей. Те саме відбувалося й у середовищі віруючих, що належали до інших протестантських релігійних організацій закритого типу.

Нерідко віруючі, що належали до нелегальних протестантських течій, прослуховували радіопередачі релігійного змісту, що передавалися з-за кордону<sup>1288</sup>.

Певну обрядову активність у цей період демонструють також іудеї, хоча рівень секуляризаційних процесів тут був одним із найвищих серед усіх конфесій у СРСР. У звіті про роботу уповноваженого Ради у справах релігійних культів в УРСР за 1962 рік вказувалося, що в Києві, Одесі, Дніпропетровську, Сімферополі, Чернівцях продовжували активно діяти іудейські громади. Чимало людей відвідували синагоги в цих містах у такі релігійні свята, як Пасха (Песах) і Судний день. У ці

дні в синагогах і біля них збиралося по кілька тисяч віруючих, переважно чоловіків середнього і похилого віку. Тут були представники різних верств: робітники, службовці, інтелігенція<sup>1289</sup>.

Серед віруючих-іудеїв також було чимало осіб, які не відвідували синагоги, проте відзначали релігійні свята, постували, ховали померлих за релігійним обрядом і надавали синагозі матеріальну підтримку<sup>1290</sup>. Частина з них не мали можливості відвідувати синагоги через їх відсутність.

Більшість віруючих виконували обряди під впливом традиції. Іудеї, як зазначає М. Шахнович, «особливо суворо відзначали річницю смерті своїх батьків – іорцайт, ходили до синагоги у дні поминання душ померлих. Деякі, здавалося б, навіть невіруючі люди хотіли бути поховані, “як їхні діди й батьки”, і щоб хтось виголосив поминальну молитву»<sup>1291</sup>.

Активізація громад у містах певною мірою завдячувала підтримці тутешніх синагог із боку посла держави Ізраїль та співробітників посольства, а також туристів з Ізраїлю, США, Англії та інших країн, які завозили релігійну літературу<sup>1292</sup>. Через цю підтримку іудейські громади неодноразово звинувачували в поширенні сіонізму абощо.

У середині 1960-х – на початку 1980-х років, на відміну від попереднього періоду, держава менше втручалася в суто церковні справи. Антирелігійні тенденції, що спостерігалися раніше, набували ліберальнішої форми. Влада намагалася всі дії проти Церкви прикрити законом. Коли ж вони мали явно антизаконний характер, відповідальність покладалася на окремих чиновників. Основний акцент у боротьбі проти Церкви тепер робився на антирелігійній пропаганді. Однак, попри лібералізацію релігійної політики, ступінь релігійності населення зменшувалася.

Розгляньмо участь парафіян РПЦ у богослужіннях в окреслений період. 1966 року в перший день Пасхи православні храми Києва відвідало 40 тис. осіб (на 10 тис. більше, ніж попереднього року), зокрема близько 30% – із сільської місцевості. У Володимирському соборі побувало до 15 тис. осіб. Чоловіків у храмах було до 30%, жінок – до 70%<sup>1293</sup>. Однак 1970 року, за офіційними даними, на Пасху біля Володимирського собору зібралося не менше 50 тис. осіб<sup>1294</sup>. На Луганщині 1966 року храми відвідало понад 44 тис. осіб<sup>1295</sup>. На Дніпропетровщині 1966 року в церквах на Різдво Христове було присутньо до 21 тис. осіб, на Хрещення Господнє (Водохреща) – до 40 тис.<sup>1296</sup> У другій половині 1960-х років на Івано-Франківщині в найбільші релігійні та храмові свята церкви відвідувало понад 300 тис. осіб<sup>1297</sup>. На кінець 1960-х років у Львівській області на великі свята у православних храмах було присутньо до 700 тис. осіб, у Київській – до 200 тис., у Донецькій – до 200 тис., у Тернопільській – 180 тис. (із них понад 135 тис. – жінок і до 10 тис. молоді)<sup>1298</sup>. Як бачимо, різниця у

кількості відвідувачів храмів у святкові дні в західних та східних областях, якщо враховувати чисельність їх населення, була значною.

Вона була викликана як релігійністю населення, так і відсутністю діючих храмів. На середину 1966 року в УРСР діяло 4540 православних громад. Однак у 933 зареєстрованих церквах богослужіння не проводилися внаслідок відсутності духовенства<sup>1299</sup>. Через брак діючих храмів у багатьох населених пунктах віруючі не мали змоги брати участі в богослужіннях, особливо це стосується південних та східних областей.

Для глибоко віруючих людей відвідування храмів у релігійні свята часто було непересічною, довгоочікуваною і навіть знаменною подією. У звіті уповноваженого Ради у справах релігій у Запорізькій області Б. Козакова зазначалося: «Мені довелося спостерігати, як у цю темну ніч під сильним дощем на відстані майже 2 км до Велико-Хортицької церкви, в багнюці, буквально продиралися старезні діди й баби з кошиками та сумками в руках. І вони без найменших нарікань, навіть радісно, плентались до храму. Коли їх запитували, чому вони в таку негоду мордують себе, то можна було почути: “Це не муки, а радість іти в церкву на святу Пасху...”»<sup>1300</sup>.

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 у справах релігій у православних храмах на великодньому богослужінні 1978 року було присутньо близько 1,2 млн. осіб, що на 25% менше, ніж 1977 року<sup>1301</sup>. Молитовні зібрання в невеликих релігійних організаціях закритого типу відвідували в середньому 70–80% усього складу громад<sup>1302</sup>. 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). Це трохи менше, ніж попереднього року. Однак у деяких областях (Донецькій, Кримській, Черкаській, Івано-Франківській) відвідувачів храмів було більше порівняно з попереднім роком<sup>1303</sup>. Загалом можна зазначити, що рівень відвідування храмів знизився упродовж періоду другої половини 1940-х – 1980-х років у 5–7 разів, тоді як чисельність населення республіки збільшилася.

Кількість учасників богослужінь у храмах РПЦ на Пасху в окремих регіонах, за офіційними даними, показує інформація, вміщена у таблиці 3.3.



Таблиця 3.3.

Області	Роки	Кількість відвідувачів храмів (із примітками)
Дніпропетровська	1976	66,5 тис. (3/4 – жінки) <sup>1304</sup>
	1977	63 тис. <sup>1305</sup>
Запорізька	1974	понад 50 тис. <sup>1306</sup>
	1977	76,5 тис.
	1976	70 тис. <sup>1307</sup>
Херсонська	1978	12 тис. (із них молодь – не більше 100 осіб.)
	1977	до 30 тис. <sup>1308</sup>
Хмельницька	1978	60 тис. (із них – 1,8–2 тис. чоловіки, 3–3,4%) <sup>1309</sup>
Чернігівська	1978	38–39 тис. (більшість – пенсійного віку, 85–90% – жінки) <sup>1310</sup>
Вінницька	1978	120 тис. (із них 8 тис. – молодь, 2 тис. – діти шкільного віку; 15 тис. осіб, за інформацією уповноваженого, відвідали храм із цікавості) <sup>1311</sup>
Ворошиловградська	1978	83,7 тис. (переважали люди похилого віку, в основному жінки – 80–90%); (після півночі спостерігалось збільшення кількості осіб середнього віку і молоді)
	1977	115,8 тис. <sup>1312</sup>
	1979	69 тис. (пасок святили 61,6 тис.)
	1980	63,8 тис. (із них 11,8 тис. чоловіків (19%), 52 тис. жінок (81%), було освячено 60,5 тис. пасок) <sup>1313</sup>
Житомирська	1978	30–35 тис. осіб <sup>1314</sup>
Закарпатська	1978	111 тис. <sup>1315</sup>
Кримська	1978	14 тис.
	1977	15 тис. <sup>1316</sup>
Миколаївська (4 храми)	1978	5,7 тис.
	1977	7 тис. <sup>1317</sup>
Ровенська	1978	50–55 тис. (із них – 1,5 діти і молодь; 12–15% – чол., 73–78% – жінки; 8–10% – із цікавості) <sup>1318</sup>

Як бачимо з таблиці 3.3, рівень відвідування православних храмів у південних областях був найнижчий. Це було зумовлено як низькою

релігійністю, так і невеликою кількістю діючих храмів у цьому регіоні. Однак звернімо увагу на співвідношення учасників богослужінь і тих, які лише святити паски.

1976 року на Пасху на всенощній у Черкасах було 1,4 тис. осіб, в Умані – 1,3 тис., у Золотоноші – 300, у Смілі (Черкаської обл.) – 280. Однак вдень паску прийшли святити відповідно 2,5, 2,4, 1,7 тис. і 800 осіб<sup>1319</sup>. У Чернівецькій області в багатьох селах 1970 року на Великдень освячувати паски до храмів приходило близько 40–50% населення<sup>1320</sup>. Ці цифри свідчать, що в релігійній сфері населення часто віддавало перевагу традиційно-побутовим елементам, а не суто духовним – важливішим. Інакше різницю у два, а то й більше разів між кількістю учасників богослужінь та кількістю осіб, що святити паски (на користь останніх у багатьох населених пунктах), нема як пояснити. Для перерахованих вище міст кількість відвідувачів богослужінь у великодні дні була невеликою порівняно з чисельністю їх населення. Це свідчить як про не надто високу обрядову активність населення, так і про відсутність храмів, де віруючі могли б задовольнити свої релігійні потреби.

Нижчою була відвідуваність храмів віруючими РПЦ в інші великі свята (див. таблицю 3.4).

Таблиця 3.4.

Область	Рік (свято)	Кількість відвідувачів Храмів
Одеська	1976 (Різдво Христове)	17 тис.
	1977	16 тис.
	1976 (Хрещення Господнє)	30 тис.
	1977	18,4 тис. <sup>1321</sup>
Хмельницька	1977 (Різдво Христове і Хрещення Господнє)	160 тис. (10% населення області)
	1976	165 тис. <sup>1322</sup>
Вінницька	1978 (Різдво Христове)	100 тис. (із них – 90% жінки, 10% – чоловіки, 1% – молодь, діти шкільного віку 130–150 осіб) <sup>1323</sup>
Полтавська	1977 (Різдво Христове)	3,8 тис. (80–90% жінки похилого віку) <sup>1324</sup>
Кримська	1978 (Різдво Христове)	4,5 тис. <sup>1325</sup>
	1979 (Різдво Христове)	4 тис. <sup>1326</sup>
Тернопільська	(Різдво Христове)	120 тис. (86 тис. – жінок, 6,4 тис. – чол.; молодь і 25 дітей) <sup>1327</sup>
Закарпаття	1979 (Різдво Христове)	40 тис. <sup>1328</sup>
Запорізька	1979 (Різдво Христове)	4 тис. <sup>1329</sup>
Кіровоградська	1979 (Різдво Христове)	13 тис. <sup>1330</sup>
Сумська	1979 (Різдво Христове)	12 тис. <sup>1331</sup>

Як свідчать наведені дані, рівень відвідуваності богослужінь у південних регіонах суттєво відрізнявся від рівня у західних. Так на Тернопільщині храми відвідало майже в 30 разів більше відвідувачів, ніж у Криму та Запорізькій області, хоча в останніх регіонах проживало більше населення.

У Західній Україні, де релігійність населення була вищою, віруючі відмовлялися працювати у великі свята, якщо вони припадали на робочі дні. 1975 року великі релігійні свята – Різдво Христове, Хрещення Господнє, Благовіщення Пресвятої Богородиці, Вознесіння Господнє, День Святої Трійці, Успіння Пресвятої Богородиці, Преображення Господнє та інші припадали на робочі дні. Як відзначав уповноважений Ради у справах релігій у Тернопільській області В. Старовойт, у ці дні в частині колгоспів, на будівництвах і підприємствах побутового обслуговування зупинялася робота. Спостерігалися масові невиходи на роботу під час храмових свят. У колгоспах Новосельської зони Підволочиського району у свята Різдва Пресвятої Богородиці та Воздвиження Хреста Господнього 1975 року колгоспники не вийшли на збирання цукрового буряка й картоплі, зупинилися цукрозбиральні та картоплезбиральні комбайни, хоча була сприятлива погода<sup>1332</sup>.

На релігійне свято Собору Архистратига Михаїла та інших Небесних Сил безплотних (21 листопада) на збирання цукрового буряка не вийшли працівники колгоспу ім. Кірова Збарзького району, бо в сусідніх Базаринцях відзначалося храмове свято<sup>1333</sup>. У свято Воздвиження Хреста Господнього в с. Саранчуках Бережанського району було зупинено всі польові роботи. 1976 року на Різдво в цьому ж районі не працювали підприємства харчокомбінату, майстерні побутового обслуговування, окремі крамниці<sup>1334</sup>. За даними райвиконкомів, храми постійно відвідували близько 180 тис. осіб<sup>1335</sup>. Така ж ситуація спостерігалася і в інших західноукраїнських областях.

В інші свята, крім Великодня, Різдва і Трійці, ступінь відвідуваності храмів РПЦ в УРСР (крім західноукраїнських регіонів) був низький. Приміром, у с. Красилівка Іванківського району Київської області 11 вересня 1978 року в день Усікновення глави Пророка, Предтечі і Хрестителя Іоана в храмі було присутньо 30 віруючих, серед них лише 5 чоловіків, решта – жінки похилого віку, молоді не було зовсім<sup>1336</sup>. Виняток становили місця масового паломництва. У свято Почаївської ікони Божої Матері 5 серпня 1978 року в Почаївській лаврі перебувало 5 тис. осіб із різних регіонів України і РРФСР. Було близько 500 віруючих до 30 років та 250–300 дітей дошкільного віку<sup>1337</sup>. Проте це були радше винятки, які не можуть бути прикладом вияву релігійності населення України загалом.

Про вагоме зниження виявів обрядової активності свідчать наступні цифри. Якщо у другій половині 1940-х років більшість віруючих регулярно відвідували храми в тих місцевостях, де вони були, то на середину 1960-х років – не більше 40%. Співробітники кафедри історії та теорії атеїзму КДУ 1966 року з'ясували, що регулярно (очевидно, раз на місяць. – Б. П.) відвідували храм лише 125 осіб із 299 опитаних вірян<sup>1338</sup>.

Із 784 опитаних 1970 року віруючих колгоспників Закарпаття відвідували церкву по неділях 233 осіб, часто (напевне, також раз на місяць. – Б. П.) – 69, у великі свята – 287, не відвідували 195 осіб<sup>1339</sup>. Опитування 1970 року на Івано-Франківщині показали, що відвідували церкву 94,2% опитаних віруючих, однак на богослужіннях щонеділі бували лише 16,9%. Релігійні свята відзначали 97,3% опитаних, проте церкву в ці дні відвідували 43,8%, 26,8% святкували вдома, 16,8% відзначали свята зрідка. Релігійні обряди виконували 92,2% віруючих<sup>1340</sup>. Схожі дані були на Львівщині, Тернопільщині, Закарпатті та Буковині.

У відвідуваннях храмів спостерігалася одна закономірність: що більше відоме в народі свято, то більше було у храмах людей із низькими показниками релігійності. Віруючі з високими показниками відвідували храми не лише у дванадцять свята, а й у недільні та будні дні<sup>1341</sup>.

Та сама ситуація склалася й у РРФСР (Центрально-Чорноземний район). Регулярно (не рідше разу на місяць) відвідували церкви й молитовні будинки лише понад 10% віруючих, нерегулярно (в дванадцять свята) – менше 60%, не відвідували – понад 30%<sup>1342</sup>.

Уже в 1990-х роках деякі російські дослідники намагалися пояснити, чому хтось із віруючих взагалі не ходять до церкви, а хтось із невіруючих – ходять<sup>1343</sup>. Перших часто відносять до так званих «нових» православних, тобто носіїв релігійності, суттєво відмінної від традиційної. Ці особи могли знатися на релігійному віровченні, здійснювати індивідуальну молитовну практику, і рівень їхньої віри міг бути доволі високий. Через те, що вони не відвідували церкву, радянські дослідники відносили їх до слабковіруючих.

У «Настольной книге священнослужителя» подано таку оцінку особливості нехтування віруючих церковною службою: «Цей гріх найчастіше всього виявляється у відсутності прагнення брати участь у таїнстві евхаристії, 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, віддаленістю храму від дому, тривалість богослужіння, незрозумілість літургічної церковнослов'янської мови. Деякі доволі акуратно

відвідують богослужіння, але при цьому лише присутні на літургії, не причащаються і навіть не моляться під час богослужіння»<sup>1344</sup>. Ці тенденції впродовж досліджуваного періоду посилювалися.

Дослідники 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 одногolosно визнає, що молодь найчастіше заходить до храму не з релігійних міркувань, а з цікавості: подивитися на незвичайну обстановку, послухати спів хору»<sup>1345</sup>. Ця характеристика підходила і для деяких відвідувачів храмів старшого віку.

В умовах утиску Церкви представники православного єпископату, аби зберегти хороші стосунки із владою, явно кривили душею, стверджуючи: «У православних храмах на Україні всюди вільно відзначаються свята, правляться уставні богослужіння, пастирі проповідують Слово Боже, парафіяни задовольняють усі свої релігійні потреби»<sup>1346</sup>. Це суперечило істині.

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. Архиепископ Кирило (Гундяев) (тепер Патріарх Московський і всієї Русі. – Б. П.) зазначав, що секуляризація свідомості сучасних парафіян сприяла відособленню релігійного життя, його обмеженню відвідуванням храму в неділю, у кращому разі виконанням церковних приписів<sup>1347</sup>. 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»<sup>1348</sup>. Серед більшості парафіян побутувала думка, що релігійність проявляється у зовнішніх показниках: частоті відвідування храму, тривалості перебування в ньому, кількістю поклонів і прикладання до ікон, куплених свічок і замовлених треб, поданих записок із проханням помолитися за здоров'я чи за упокій тощо<sup>1349</sup>.

Збайдужіння віруючих до участі в богослужіннях призводило до того, що окремі священнослужителі скорочували їх на свій розсуд. Так православний священник Політило зі Львова 1972 року заявляв уповноваженому Ради у справах релігій: «В сільських районах Львівської області деякі православні священники в літній час стали практикувати перенос свят на неділю. Взагалі православна літургія дуже

стара і тому консервативна. Наприклад, всеношну службу, згідно із статутом я повинен проводити з 18<sup>00</sup> до 21<sup>30</sup>. На свою відповідальність я ще кілька років назад скоротив її на дві години...»<sup>1350</sup>.

Рівень релігійності парафіян РПЦ відображає і кількість сповідей. 1966 року у церквах Києва в період Великого посту, за офіційними даними, сповідалося близько 45 тис. віруючих<sup>1351</sup>, у Білій Церкві – 5,7 тис., у Київській області – до 80 тис., у Горлівці – 5,7 тис., в Донецьку – 8 тис. осіб<sup>1352</sup>. У Дніпропетровську 1968 року перед Пасхою сповідалося понад 60 тис. осіб. У Львові лише в соборі Святого Юра у 1965 і 1966 роках – близько 5 тис. віруючих, 1967 року – 6 тис., 1968-го – 7 тис.<sup>1353</sup> У 1969 році під час Великого посту в Тернопільській області сповідалося 145 тис. осіб, у Київській області – близько 200 тис., зокрема в Києві – понад 70 тис.<sup>1354</sup> У Вінницькій області 1968 року сповідалося до 60 тис., 1969-го – до 50 тис. віруючих. Таке зниження пояснювалося несприятливими погодними умовами<sup>1355</sup>. У храмах Кримської області 1973 року, за офіційними даними, сповідалося 21,5 тис. осіб<sup>1356</sup>. В Одеській області 1975 року – майже 86 тис. віруючих, а 1977-го – понад 68 тис.<sup>1357</sup> Остання цифра, швидше за все, занижена, бо з аналізованого документа видно, що кількість причасників у цьому році становила 79 тис.<sup>1358</sup> У деяких регіонах кількість сповідників була невисока. У Херсонській області 1978 року перед Великоднем сповідалося ледь більше 2 тис. осіб<sup>1359</sup>.

Як свідчить аналіз цих даних, щодо багатьох населених пунктів вони були хибні. Співвідношення між майже однаковими за чисельністю населення містами Дніпропетровськом та Донецьком у кількості віруючих осіб, які сповідалися (7,5 : 1 – 60 тис. і 8 тис. осіб), на користь першого не відповідає істині. Очевидно, що в Донецьку показник кількості сповідників був набагато вищий. Проте кількість людей, які сповідалися, і справді значно менша від кількості учасників богослужінь. До багатьох важливих релігійних дій частина віруючих ставилися недбало, не надаючи їм належної уваги.

Близькою до кількості сповідей була кількість причасть. 1966 року у церквах Києва в період посту, за офіційними даними, причащалося близько 45 тис. віруючих<sup>1360</sup>, у Білій Церкві – близько 5,7 тис.<sup>1361</sup>, на Дніпропетровщині – понад 86 тис.<sup>1362</sup> У Дніпропетровську 1968 року причащалося понад 60 тис. віруючих<sup>1363</sup>, у Київській області 1969 року – 200 тис., у Києві – понад 70 тис.<sup>1364</sup>, у Запорізькій області 1974 року – понад 50 тис. осіб<sup>1365</sup>, в Одеській 1975 року – понад 84 тис., а 1977-го – близько 79 тис.<sup>1366</sup> Враховуючи чисельність населення останнього регіону (понад 2 млн.), це зовсім невеликий відсоток. Як бачимо, секуляризація релігійного життя суттєво зачепила і здійснення таких релігійних ритуалів як сповідь та причастя.

Соціологічні дослідження 1970 року серед віруючих Івано-Франківщини показали, що регулярно щорічно ходили до сповіді і причащалися 35,7% опитаних віруючих<sup>1367</sup>. Опитування відділу наукового атеїзму 1983 року на Івано-Франківщині показало, що сповідалися і причащалися не більше 20% віруючих (очевидно йшлося про більш-менш регулярні дії, хоча б раз на рік. – Б. П.), кількість осіб, які дотримувалися посту, була ще меншою<sup>1368</sup>. Дослідження 1970-х років на промислових підприємствах Львівщини показали, що понад 36% віруючих не сповідалися. У селах Львівщини, де також проводилися опитування, не сповідалися 23%<sup>1369</sup>. У центральних, східних та південних областях України кількість сповідників була значно менша.

Дані про сповідь та причастя парафіян РПЦ в Україні не надто відрізняються від даних по РРФСР (Центрально-Чорноземний район). За інформацією О. Дем'янова, регулярно сповідалися менше 22%, рідко – понад 55%, не сповідалися узагалі – майже 23% віруючих<sup>1370</sup>. Деякі з них робили це за традицією.

Розглянім релігійне життя у цей період вірних інших конфесій. У 1970–80-х роках продовжувалися богослужіння у старообрядницьких храмах. 1976 року старообрядницьку церкву Вінниці на Пасху відвідало близько 900 осіб<sup>1371</sup>. А 1978 року 11 старообрядницьких церков (10 – РПСЦ Білокриницької згоди, 1 – безпопівців поморського толку<sup>1372</sup>) у Вінницькій області на Різдво відвідало близько 5 тис. осіб (85% – жінки, молоді – 80 осіб, п'ятеро школярів)<sup>1373</sup>. Усі парафії, крім вінницької, були нечисленні. У дні великих свят богослужіння відвідували від 40 до 150 віруючих, у недільні дні – від 15 до 20 і лише у громаді Вінниці у святкові дні віруючих бувало до 500 осіб, у недільні дні – 30–40<sup>1374</sup>. За даними РСР, усього в області 1978 року нараховувалося 5 тис. старообрядців<sup>1375</sup>, що, на наш погляд, не відповідає дійсності – цифра надто занижена і враховувала лише кількість учасників богослужінь у найбільші свята. Були віруючі, які зберігали прихильність до старообрядництва, однак через відсутність їхніх храмів в окремих місцевостях чи через острах (інтелігенція, школярі, студенти) не брали участі в богослужіннях. Однак частка старообрядців, що дотримувалися всіх основних релігійних приписів, була незначною. 1977 року на більш ніж 5 тис. старообрядців Вінниччини припадало лише 448 віруючих, які сповідалися, і 172, які причащалися<sup>1376</sup>.

Схожа, а подекуди й гірша ситуація спостерігалася в інших регіонах. У церкві с. Майдан-Олександрівський (на Хмельниччині) на Різдво 1976 року в богослужіннях брали участь до 300 старообрядців<sup>1377</sup>. У Хотині Чернівецької області зі 120 старообрядців на кінець 1970-х років церкву відвідували 15–20 осіб, переважно жінки похилого віку<sup>1378</sup>. Аналізуючи становище старообрядницької громади с. Борова

Зміївського району Харківської області, місцевий уповноважений М. Бориско в доповідній записці від 28 жовтня 1976 року зазначав: «Якщо на служби по великих релігійних святах збиралося до 70 осіб, то по неділях – не більше 15–20 осіб»<sup>1379</sup>. І лише на Одещині, де залишилося найбільше старообрядців і де вони проживали компактнішими групами, спостерігалася вища обрядова активність.

Віруючих, що відвідували старообрядницькі храми у великі свята, було менше, ніж старообрядців загалом – унаслідок правил РПСЦ (Білокриницької угоди), які діяли. За цими правилами, віруючий, що не відвідував богослужіння упродовж тривалого періоду, позбавлявся права причащатися, а то й узагалі вважався невіруючим<sup>1380</sup>.

Окремі старообрядці через відсутність поблизу храму своєї конфесії відвідували храми РПЦ. Уповноважений Ради у справах релігій у Кіровоградській області вказував, що йому особисто довелося бачити, коли у православному соборі в Кіровограді у богослужінні брали участь кілька бабусь-старообрядок, які хрестилися двома пальцями<sup>1381</sup>. Деякі старообрядці переходили до лона РПЦ.

Невисокою була відвідуваність молитовних будинків серед старообрядців-безпопівців<sup>1382</sup>. Уповноважений Ради у справах релігій у Житомирській області Топольницький відзначав 1978 року, що старообрядці-безпопівці здійснюють свої релігійні ритуали за традицією в межах релігійного культу. У більшості обрядові уявлення та почуття ослабли, змінилися і майже не відрізняються від православних у парафіях РПЦ. «Головне, що залишилося, – це богослужіння», яке здійснювалося по основних святах. Деякі старообрядці зовсім перестали відвідувати храми і молилися вдома<sup>1383</sup>. На занепад релігійного життя впливала й нечисленність громад старообрядців-безпопівців та віруючих, що входили до них.

У ще більшому занепаді, ніж старообрядницькі, перебували громади ІПЦ та ІПХ. Організації рідко поповнювалися молодими особами. Віряни неухильно старішали й помирили, відтак кількість членів громад природно зменшувалася. У їхніх сім'ях відбувалися регулярні домашні моління, зумовлені обставинами. На Чернігівщині, де проживала певна кількість істинно-православних християн, за інформацією окремих дослідників, зокрема С. Машенка, релігійних громад ІПХ, на відміну від ІПЦ, не було. Віруючі вдавалися до домашньої молитовної практики, тримали вдома багато ікон<sup>1384</sup>. У с. Тхорин Овруцького району Житомирської області істинно-православні християни збиралися в будинку своєї одновірниці М. К., де її племінниця М. Ш. читала проповіді, Біблію, релігійні рукописи, псалми<sup>1385</sup>. Одновірцям вона рекомендувала не ходити до храмів РПЦ і не брати участі в богослужіннях, позаяк «церквою в теперішній час



заволодів дракон, а священники зрадили Бога і православ'я і працюють на користь безбожного комунізму»<sup>1386</sup>. Проповідниця М. Ш. казала про близький кінець світу і закликала готуватися до нього<sup>1387</sup>.

Сучасна українська дослідниця Л. Шугаєва, характеризуючи обрядове життя ПХ, писала: «Істинно-православні християни вважають, що немає потреби у священниках, таїнствах і храмах. Усе-таки щодо заперечення таїнств ПХ непослідовні. Вони заперечують таїнство священства, миропомазання <...>, а таїнства покаяння і причастя, хоча й визнаються, але втрачають свій православний сенс. Річ у тім, що ПХ відчували гостру нестачу священнослужителів, і тому їхні члени, які не мали можливості покаятися, сповідатися в «істинних» священників, робили це публічно. Публічна сповідь полягає у тому, що після завершення обідні у будь-яке релігійне свято віруючі по черзі ставали перед іконами і каюлися у своїх гріхах. На думку віруючих, цього достатньо, адже сповідає їх сам Бог, перед зображенням якого вони сповідуються. Більшість істинно-православних християн вважають, що сам Бог причащає їх духовним причастям, а таїнство причастя здійснюється під час домашньої молитви, коли віруючі у пам'ять про таємну вечерю вживають прісний хліб і п'ють воду із святого джерела»<sup>1388</sup>. На нашу думку, цей опис дещо схематичний. Очевидно, що така обрядова практика існувала в багатьох громадах, але не в усіх напрямках ПХ. Позначався також регіональний чинник. Віруючі, що належали до ПЦ та ПХ, демонстрували загалом вищу обрядову активність, ніж прибічники РПЦ. Це було зумовлено й тим, що членами цих громад ставали переважно глибоковіруючі люди, які не змогли поєднати свою віру з радянськими антирелігійними цінностями.

Часто подібна чи й відмінна ситуація (порівняно із середовищем парафіян РПЦ) спостерігалася і серед прибічників інших конфесій. Це залежало від багатьох обставин, зокрема й нерелігійного характеру. Не відмовлялися від участі в богослужіннях у цей період за участю греко-католицького духовенства й греко-католики. Певна активізація діяльності греко-католицького духовенства і віруючих припадає на 1965–1966 роки. Деякі греко-католицькі священники, випробовуючи «толерантність» радянської влади, відкрито відправляли літургію по неділях та святах у недіючих храмах. До серпня 1967 року греко-католики в Галичині «відкрили» близько 200 храмів. Зустріч голови Президії Верховної Ради СРСР М. Підгорного із Папою Римським Павлом VI 30 січня 1967 року давала віруючим сподівання на легалізацію греко-католицької церкви<sup>1389</sup>. Однак у вересні 1968 року після придушення «праської весни» розпочалися нові репресії<sup>1390</sup>. Вони не були, однак, тривалими і їх метою було зупинити активізацію діяльності греко-католиків. Недовгі очікування греко-католиків

легалізації своєї Церкви знову змінилися багаторічною нелегальною релігійною діяльністю віруючих.

Наведемо кілька прикладів проведення нелегальних масових богослужінь греко-католиками. «...На Великдень 1974 року був проголошений “всесоюзний ленінський суботник”... У селі Хлопчиці Самбірського району Львівської області, де ключі від церкви перебували в руках українців-католиків (попри всі намагання сталіністів закрити церкву, її відважно боронили інваліди війни і жінки), вночі з суботи на неділю відбулася великодня відправа. Велику Утреню, Службу Божу, обхід із плащаницею відслужив ієромонах студит Володимир (Василь) Вороновський. Вірних зібралось кілька тисяч (прийшли з сусідніх сіл і приїхали зі Львова). При обході з плащаницею вірні заповнили все церковне подвір’я і освітили його тисячами запалених свічок. А в той час навколо церковної огорожі кілька машин із працівниками КДБ, міліції і партапарату робили свій “обхід”: безперервно об’їжджаючи з засвіченими фарами і ввімкнутими сигналами, намагалися викликати паніку. Проте ніхто і не думав тікати»<sup>1391</sup>.

13 серпня 1972 року відбулося богослужіння за участю багатьох людей біля закритої церкви в с. Ліс Яворівського району Львівської області. Перед закритим храмом було «підготовлено» дві каплиці, в одній із них спорудили престол та іконостас святих, а в іншій – престол з іконами<sup>1392</sup>. Уповноважений Ради у справах релігій у Львівській області Винниченко повідомляв: «Віруючих було дуже багато. Встановити кількість було неможливо, оскільки впродовж кількох годин натовпи людей приходили і відходили. Серед віруючих було багато дітей <...>, молоді. Всі вони були святково одягнені, брали участь у молінні»<sup>1393</sup>. В іншому документі зазначалося: «В м. Болехові більше половини віруючих – це самі уніати, які не ходять у православну церкву, всі вони під впливом уніатських священників»<sup>1394</sup>. І далі: «..У свято Успення Богородиці в каплиці в м. Болехові зібралось дуже велике число віруючих із Болехова і з околиці. До цієї каплиці приходять нез’єднанні священники, дячки і тут служать молебні, акафісти, деякі частини з Служби Божої співають католицькі, а також за змістом націоналістичні пісні»<sup>1395</sup>. Такі факти були непоодинокі.

В інформації уповноваженого Ради у справах релігій в Івано-Франківській області В. Личенка від 22 березня 1977 року зазначалося, що напередодні великих свят, як правило, вночі, продовжувалися зібрання греко-католиків у храмах, знятих із реєстрації, або біля них у селах Бубнище й Церковна Долинського району, Кліщівка й Помонята Рогатинського району, Надорожна й Бортники Тлумацького району<sup>1396</sup>. Те саме було на Львівщині, Тернопільщині та Закарпатті.

Низку прикладів релігійної діяльності греко-католиків наводить старший інспектор РСР М. Божко (1979 рік). У його доповідній записці зазначалося, що греко-католицька церква діє приватно – у більшості випадків богослужіння проводилися нелегально. Вони здійснювалися переважно вночі, були спрощеними та нетривалими. Єпископ Й. Федорик розповів йому, що активісти заздалегідь готували місце, куди потім прибував священик. Тут хрестили дітей, вінчали молодих. В обрядах брали участь навіть комуністи, які боялися відкрито відвідувати храм. Часто богослужіння здійснювалися у закритих храмах<sup>1397</sup>.

У багатьох місцевостях західноукраїнських областей через нестачу священиків віруючі обходилися без них. Так у с. Бишки Козівського району Тернопільської області жителі зберігали ключі від храму, а «...у неділі і свята старші люди йшли до церкви, молилися звичайно без священика». Це тривало більш ніж 20 років – від 1961 до квітня 1982 року, коли храм було вирішено перетворити на музей<sup>1398</sup>. В одному з повідомлень, що надійшло на Захід у середині 1970-х років, зазначалося: «В моєму селі немає священика, але люди приходять до церкви кожної неділі і разом з дяком співають утрєню та обідню <...>, а на пристіл кладуть засвічені свічки і чашу»<sup>1399</sup>. У багатьох поселеннях, де храми були закриті, як відзначалося раніше, віруючі збиралися і молилися біля них<sup>1400</sup>.

Бувало, що греко-католики входили до римо-католицьких громад. У Закарпатті в селах Комарівці і Галочі Ужгородського району колишні греко-католицькі громади приєдналися до римо-католиків; віруючі відвідували костьоли в сусідніх селах, проте, як зазначалося в документі Ради у справах релігій, «свої культові будівлі не залишають»<sup>1401</sup>. Віруючі в такий спосіб поступалися власним обрядом на користь віровчення.

Для реалізації своєї віри греко-католики використовували й православні храми. Православний священик с. Ракошин Мукачівського району І. Дранко заявив (1976 року), що в багатьох православних храмах району молитовні зібрання відбуваються за греко-католицькими канонами, подолання елементів греко-католицької богослужбової практики викликає обурення віруючих. Він навів такі приклади: на християнські свята – Трійцю, Благовіщення, Вознесіння – літургії читаються зі збереженням греко-католицьких традицій, а коли одного разу він спробував виконати її по-православному, у храмі почулися погрозливі вигуки. Навіть псаломник відмовився від православного молитвослова і використовував греко-католицький<sup>1402</sup>. На території православних храмів відбувалася торгівля греко-католицькою атрибутикою (хрестики, календарі, фотоплівки), поширювалася греко-католицька література<sup>1403</sup>.

У документі за підписом завідувача відділу пропаганди й агітації ЦК КПУ Л. Кравчука від 2 червня 1982 року вказувалося, що в багатьох православних церквах Городоцького, Нестеровського, Пустомитівського,

Старосамбірського та інших районів Львівської області, Богородчанського, Калуського, Рожнятівського, Снятинського та інших районів Івано-Франківської області богослужіння, обряди та інші культові дії здійснюються по-уніатському. В культовій практиці використовувалася греко-католицька атрибутика та богослужбова література, яка містила окремі «націоналістичні» положення<sup>1404</sup>. Так у збірнику «Церковні пісні» було вміщено пісню з такими словами:

Боже, послухай благання,  
Нищить недоля наш край,  
В єдності сила народу –  
Боже, нам єдність подай.  
Боже, здійми з нас окови,  
Не дай загинуть в ярмі  
Волю пошли Україні  
Щастя і долю дай їй<sup>1405</sup>.

Власне кажучи, греко-католицька церква була вагомим фактором збереження не лише релігійності, а й національної ідентичності на Заході України.

Одним із центрів катакомбної греко-католицької церкви на теренах Західної України було с. Надорожна Тлумацького району Івано-Франківської області. Єпископ П. Василик зазначав: «Через те село перейшли тисячі людей різного віку, різного стану. Там люди гуртувалися. За часів Андропова Церкву нашу безжально нищили, але Надорожна все одно залишалася центром. У хатах, у надорожнянських лісах безліч народу молилося. Це життя духовне мало продовження. Тож наша Церква не мовчала. Значить, вона тепер не воскресла, бо вона ніколи не вмирала, вона лише вийшла з підпілля із великими потужними силами. У підпіллі виникла нова ієрархія, нові священики»<sup>1406</sup>.

Після святкування 1000-річчя хрещення Русі греко-католики значно активізували свою діяльність. 16–17 липня 1988 року прихильники цієї течії зібралися у лісовій місцевості с. Зарваниця Тереховлянського району Тернопільської області. Тут були групи віруючих із різних областей, член Комітету захисту Української католицької церкви (УКЦ; тодішня офіційна назва УГКЦ – Б. П.) І. Гель, Я. Лесів, С. Хмара та інші. Богослужіння здійснював єпископ Василик у супроводі священиків<sup>1407</sup>.

В умовах перебудови віруючі поступово переходили до більш активних дій у спробі відновити діяльність греко-католицьких громад і легальне існування греко-католицької церкви загалом.

Більшу активність у відвідуванні храмів, ніж віряни РПЦ, виявляли римо-католики. У Вінницькій області костьол у м. Бар 1976 року на Пасху відвідало 1,8 тис. осіб; у Шаргороді – 3,5 тис., в с. Чернівці

Могилева-Подільського району – така ж кількість<sup>1408</sup>. Враховуючи невелику кількість римо-католиків, що там проживали, це не так уже й мало. Серед молільників 15–20% складала молодь і діти шкільного віку. 1978 року на Пасху в костьолах на святковій месі у Хмельницькій області було присутньо близько 3,5–4 тис. осіб, тоді як при освяченні продуктів – 12–14 тис.<sup>1409</sup>, що також свідчить про значні секуляризаційні процеси в середовищі римо-католиків, адже більшість віруючих надали перевагу не святковій месі, а освяченню продуктів. Чимало вірян були присутні на богослужіннях і в інших регіонах. У Закарпатській області 1978 року, за офіційними даними, у великодні дні костьоли відвідали понад 11 тис. осіб, із них більше 7 тис. жінок і близько 700 дітей<sup>1410</sup>.

Не забували римо-католики відвідувати костьоли і в інші свята. На Хмельниччині у перший день Різдва у 10 храмах (де служили 3 священники) побувало 1977 року 10 тис. осіб, 1976-го – 11 тис.<sup>1411</sup> 1978 року у Хмельницькій області на різдвяні свята у костьолах побувало до 9 тис. молільників<sup>1412</sup>, у Вінницькій області – 28 тис., із них 80% – жінки, 20% – чоловіки, близько 2 тис. – молодь<sup>1413</sup>. Отже, можна стверджувати, що римо-католики відвідували богослужіння частіше, ніж православні – за наявності храмів у тих місцевостях, де вони проживали.

Динаміку відвідуваності костьолів у звичайні недільні дні й великі свята, сповідей і причастя можна простежити на прикладі Вінницької області (див. таблицю 3.5)<sup>1414</sup>.

Таблиця 3.5.

Відвідування храмів і виконання обрядів сповіді та причастя	Кількість віруючих			
	1972 рік	1974 рік	1973 рік	1975 рік
Звичайні недільні дні	4500	4340	3786	3842
Різдво	25600	31320	21830	20850
Великдень	30600	38220	37760	28500
Престольне свято	25448	38995	38184	38184
Сповідалися	54102	48863	48884	45800
Причащалися	76983	67825	69881	50000
Прим. У графах «Сповідалися» і «Причащалися» вказано загальну кількість сповідей і причасть за рік.				

Кількість відвідувачів у храмах залежала як від значущості свята (Пасха, Різдво), так і від традиції його святкування (престольні). У звичайні недільні дні кількість відвідувачів богослужінь у костьолах була в 6–8 разів нижча, ніж на Пасху.

Ось як описує своє враження після відвідування кафедрального костьолу у Львові 1 січня 1966 року співробітниця Ради у справах РПЦ (одночасно відвідала й храм св. Юра): «Ще за квартал до костьолу

побачила великий потік людей, які направлялися туди. Людей було близько 800–1000 осіб, причому паломництво не зупинялося весь час... Мене вразило, що серед такої великої кількості відвідувачів майже половина були молоді люди віком 20–30 років, а також 150 дітей шкільного віку. Всі присутні гаряче молилися <...>, майже у всіх у руках були молитовники, але майже ніхто їх не відкривав, бо знали слова молитви напам'ять. Це стосується як старих, так і молодих. Навіть багато дітей повторювали слова молитви напам'ять. Хору підспівували майже всі присутні...»<sup>1415</sup>.

Інспектор відділу Ради у справах релігій Скудін описав свої враження від перебування у молитовному будинку римо-католицької громади у Києві (вул. Шепетівська) 1975 року: «У виконанні релігійних обрядів у ранковий і денний час взяли участь близько 550 осіб. Серед віруючих понад 60–70 відсотків – люди похилого віку. 20–30 відсотків – середнього і до 10 відсотків шкільного і дошкільного віку – молодь. Спостереження показало, що більшість парафіян є глибоко віруючими. Разом із тим слід відзначити, що в обряді сповіді взяли участь всього лише 5–7 відсотків від загальної кількості присутніх віруючих»<sup>1416</sup>. Отже, наведені факти показують, що римо-католики в Україні в цей період демонстрували глибшу релігійність, ніж прибічники РПЦ.

Порівняємо ступінь виявів релігійної поведінки римо-католиків в УРСР із даними, що стосуються інших республік. На кінець 1970-х – початок 1980-х років у Білорусії, де склалася майже така сама релігійна ситуація серед римо-католиків, систематично відвідували костьоли 37,5% віруючих, регулярно молилися 34% (тоді як знали молитви 81,9%), регулярно сповідалися – 38,8%<sup>1417</sup>. Ці показники вищі, ніж серед православних віруючих. В Україні ж ці цифри були значно нижчі передусім через меншу компактність проживання римо-католиків і, відповідно, менші впливи оточення.

У другій половині 1970-х – у 80-х роках порівняно із попереднім періодом дещо знизилася обрядова активність реформатів. 1978 року на Пасху, за офіційними даними, реформатські храми відвідало близько 8,3 тис. осіб, із них понад 200 – дітей<sup>1418</sup>. Із 442 опитаних 1971 року 99 осіб (22,39%) не відвідували богослужіння взагалі і вважали себе членами реформатської церкви формально, 150 осіб (33,9%) відвідували їх принагідно, 15 (12,62%) – у великі свята (Різдво, Пасху, Трійцю), систематично відвідували богослужіння 32 (7,46%). З опитаних 1971 року 200 реформатів (20%) не причащалися, 92 (46%) – причащалися 1–3 рази на рік, 68 (34%) – 4 і більше разів на рік<sup>1419</sup>. Хоча ці показники вищі, ніж у середовищі РПЦ та РКЦ, але нижчі порівняно з іншими протестантськими конфесіями.

Особливо активними у відвідуванні богослужінь були члени протестантських громад закритого типу. На Луганщині 1966 року на

Пасху молитовні будинки відвідало понад 90% євангельських християн-баптистів<sup>1420</sup>. У Полтавській області відвідуваність молитовних будинків серед євангельських християн-баптистів становила 60–70%<sup>1421</sup>. На Великдень 1976 року в Донецьку у громаді ЄХБ Куйбишевського району із 327 членів на ранковому зібранні було 200, а на вечірньому у центральній громаді – 300 із 655<sup>1422</sup>. Молитовні будинки ЄХБ на Пасху відвідувало багато молоді: в Луцьку із 600 членів громади молоді було 80 осіб (13%), із 220 членів довгівської громади (Горохівський район Волинської області) – до 20 (9%)<sup>1423</sup>. У Дніпропетровській області молитовні будинки ЄХБ відвідало 4210 осіб, із них 500 осіб молоді<sup>1424</sup>. 1978 року в Черкаській області в зареєстрованих релігійних об'єднаннях закритого типу у великодніх молитовних зібраннях взяло участь 85–90% із загального складу громад, 15% – молодь, були також діти дошкільного і шкільного віку, які прийшли з батьками<sup>1425</sup>. Загалом молоді, яка відвідувала богослужіння у протестантських громадах закритого типу, було набагато більше, ніж у РПЦ та РКЦ. Низька учасників богослужінь серед православних та католиків порівняно із протестантами була зумовлена ще й тим, що в перших для проведення богослужінь використовувалися лише спеціально обладнані приміщення, а в протестантських організаціях закритого типу їх могли проводити й у звичайних оселях, хоча цей фактор не був визначальний.

Простежити різницю між кількістю учасників молитовних зібрань ЄХБ у великодні дні 25–26 квітня 1965 року та загальною чисельністю членів громад можна на прикладі Донецької області (див. таблицю 3.6)<sup>1426</sup>.

Таблиця 3.6.

Регіон	Загальна кількість членів громад	Були присутні на молитовних зібраннях			
		25 квітня		26 квітня	
		Вранці	Увечері	Вранці	Увечері
Артемівськ	233	190	95	100	75
Горлівка	300	281	154	140	162
Жданов-порт	443	500	250	250	100
Макіївка	560	500	360	420	320
Донецьк-Зарічн.	546	550	450	350	450
Донецьк-Пролет.	348	283	150	120	90
Краматорськ	390	325	350	288	250
Слов'янськ	420	370	97	200	85

Як свідчить подана інформація, майже всі члени вищезгаданих протестантських громад ЄХБ, за винятком хворих, намагалися відвідати

молитовні зібрання у святкові дні. Деякі з них того ж дня відвідували й ранкове, й вечірне богослужіння. Більшість були жінки; діти й молодь віком до 30 років складала близько 25% відвідувачів<sup>1427</sup>. Водночас бачимо, що чисельність відвідувачів богослужінь у деяких населених пунктах перевищувала кількість членів громад, адже молитовні зібрання відвідували не лише члени громад, а й охочі ними стати та діти.

Високий рівень відвідуваності протестантських молитовних будинків (порівняно із православними церквами) спостерігався й під час інших свят. Так у молитовних будинках ЄХБ та ХВС в Черкаській області на Різдво 1977 року було присутньо 40–55% членів громад<sup>1428</sup>, у Вінницькій області в 61 громаді ЄХБ було присутньо близько 3 тис. віруючих (90% жінок, 170 осіб молоді, 85 школярів)<sup>1429</sup>, у Кіровоградській області у міських громадах ЄХБ – 70% членів, у сільській місцевості – 50%, а в деяких селах – не більше 25%. Останній факт пояснювався тим, що багато віруючих проживало в інших населених пунктах, а погодні умови не дозволяли прибути на молитовні зібрання<sup>1430</sup>. Різна активність святкування Різдва спостерігалася у громадах ЄХБ на Кіровоградщині 1978 року: у великих протестантських організаціях Кіровограда, смт. Помічної Добровеличківського району і с. Свердлівки Світловодського району на молитовних зібраннях було близько 70–80% усього складу громади. В інших громадах, переважно сільських, богослужіння відвідало близько 50% віруючих<sup>1431</sup>. 1980 року на різдвяні свята у громадах Кіровограда, с. Свердлівки Світловодського та смт. Помічної Добровеличківського районів богослужіння відвідало близько 60–70% членів цих громад. В інших місцевостях, здебільшого у сільських громадах, богослужіння відвідало 40–50% віруючих<sup>1432</sup>. Менша частка відвідувачів молитовних зібрань у селах пояснюється, знову ж таки, тим, що багатьом було важко дістатися до них здалеку (з віддалених сіл), а серед них було чимало осіб похилого віку.

Багато євангельських християн-баптистів брали участь у релігійних зібраннях і в інші свята. На святі Жатви 1978 року в громадах ЄХБ Сумської області було присутньо до 1,5 тис. віруючих (третина усього складу)<sup>1433</sup>. 1977 року в День єдності в богослужіннях взяли участь 80–85% членів зареєстрованих громад ЄХБ та ХВС в Кіровоградській області<sup>1434</sup>. Високий відсоток учасників богослужінь припадає й на інші свята. Цікаво, що диспропорція кількості відвідувачів богослужінь у протестантських громадах закритого типу у великі свята та звичайні дні була значно менша, ніж у РПЦ та РКЦ, що свідчить про значно вищу частку глибоко віруючих осіб серед протестантів.

У 1970-х роках у молитовних будинках ЄХБ богослужіння відбувалися кілька разів на тиждень, зокрема в Ямському (Київ, дані на 1977 рік) тричі на тиждень<sup>1435</sup>, у Дарницькому – двічі на тиждень, двічі



на день<sup>1436</sup>. Молитовні зібрання у громадах євангельських християн-баптистів у другій половині 1960-х років на Тернопільщині проводилися двічі або тричі на тиждень. Картина відвідуваності їх була така: у великі свята – майже 100% віруючих, у недільні дні – близько 70%, робочі – близько 30%<sup>1437</sup>. На середину 1970-х років молитовні зібрання ЄХБ на Тернопільщині проводилися 2–4 рази на тиждень. У свята їх відвідувало 85% віруючих, у неділю – 66%, у будні – 25%<sup>1438</sup>.

Високий рівень відвідування релігійних зібрань демонстрували не лише євангельські християни-баптисти, а й члени інших протестантських об'єднань закритого типу. На Луганщині 1966 року на Великдень молитовні будинки відвідало 60% адвентистів сьомого дня<sup>1439</sup>. На різдвяних богослужіннях на молитовних зібраннях у Вінницькій області у двох громадах АСД було близько тисячі віруючих (88% – жінки, 80 осіб – молодь, 32 – школярі), на богослужіннях у шести громадах ХВС було присутньо 210 осіб (із них 190 – жінки, 20 – чоловіки, молоді – 15, 5 школярів)<sup>1440</sup>. На питання «Як часто ви відвідуєте молитовний будинок?» (соціологічні опитування Інституту суспільних наук АН УРСР) 17% із 446 опитаних п'ятидесятників зазначили – раз на місяць, 25% – раз на два тижні, 22% – при нагоді<sup>1441</sup>. Загалом серед членів протестантських об'єднань закритого типу був і нижчий рівень формального ставлення до участі в богослужіннях.

Молитовні зібрання у протестантських організаціях закритого типу могли включати й релігійне навчання. Ось описання одного із зібрань адвентистів сьомого дня 1973 року в Сімферополі: «...По дзвінку почалося зібрання. Перші дві години були зайняті не відправою культу, а навчанням у своєрідній “недільній школі”. Був проведений майже двогодинний “біблійний урок”. Заняття проводила жінка. Вона читала з підручника урок і ставила питання присутнім... Після занять почалося богослужіння»<sup>1442</sup>.

Крім богослужінь віруючі-протестанти відвідували інші релігійні заходи. В адвентистів такими були молитовні читання. У громадах АСД у Харківській області молитовні читання, які почалися 22 грудня 1978 року, проводилися щоденно (крім четверга) і закінчилися 30 грудня<sup>1443</sup>. Те саме спостерігалось в той період і в інших областях<sup>1444</sup>.

Замкнутість протестантських громад закритого типу дозволяла їх активу контролювати відвідуваність богослужінь. Це дисциплінувало і сприяло тому, що відвідування молитовних зібрань ставало чимось звичним і навіть необхідним для віруючого, і за деякий час контроль ставав непотрібний.

Ще більшу релігійну активність виявляли члени нелегальних баптистських громад закритого типу. Колишній баптист-ініціативник В. Кражевський згадував про релігійну діяльність молоді: «Весь вільний час ми віддавали служінню богу. По середах проводилися розгляди

“слова божого”, в п’ятницю – зібрання для членів церкви, в суботу – співанки, у неділю – по два зібрання і ще двічі на місяць по вівторках – спеціальні молодіжні зібрання»<sup>1445</sup>.

Зібрання нелегальних громад могло відбуватися і в лісах. Приміром, 19 травня 1966 року в лісі в районі селища Ново-Біличі Київської області відбулося зібрання баптистів-ініціативників, у якому взяли участь близько 200 осіб, зокрема й дітей<sup>1446</sup>. Цього ж року в Дарницькому лісі 1 травня зібралось близько 600 баптистів-ініціативників із 40 різних центрів<sup>1447</sup>. 27 травня 1969 року відбулося зібрання баптистів-ініціативників у лісному масиві Зміївського району Харківської області, де було присутньо близько 350 осіб, зокрема діти дошкільного і шкільного віку<sup>1448</sup>. 2 травня 1971 року було проведено зібрання прихильників РЦ ЄХБ у лісному масиві в передмісті Харкова, в якому взяли участь близько 120 дітей, які співали псалми, декламували релігійні вірші, грали на музичних інструментах<sup>1449</sup>. 22 серпня 1971 року такі ж зібрання РЦ ЄХБ відбулися у лісовій посадці Кривого Рогу за участю 55 школярів<sup>1450</sup>.

Деякі релігійні течії, зокрема баптисти-ініціативники, вдавалися й до відкритих (поза молитовним будинком) прославлень Бога, релігійних демонстрацій. Наприклад, 22 серпня 1965 року баптисти-ініціативники з Луганської, Донецької та Ростовської областей (близько 140 осіб, із них 30 дітей) організованою колоною, співаючи релігійних пісень, пройшли від залізничної станції селища Щотово (Луганська обл.) до будинку свого одновірця<sup>1451</sup>. 22 серпня 1965 року було організовано ходу баптистів-ініціативників у Запоріжжі. Група віруючих, співаючи пісні, пройшла до затоки Дніпра вулицями міста. На цих вулицях зупинився рух автотранспорту<sup>1452</sup>. 12 вересня 1965 року в с. Шевченково Кілійського району Одеської області зібралось близько 700 баптистів-ініціативників. Вони йшли селом, співаючи релігійні пісні. Коли начальник райвідділу запропонував зупинити ходу, зазначає прокурор, віруючі накинулись на нього та на інших співробітників міліції, зривали з них картузи, погони, дерли одяг із криками: «Де свобода», «це ваша конституція», «фашисти», «грабіжники»<sup>1453</sup>. Така реакція учасників ходи дозволяє припустити, що працівники органів міліції самі спровокували їх чи перші почали сутичку.

Для своїх масових релігійних зібрань члени протестантських громад закритого типу також використовували весілля, похорони одновірців та інші нагоди. Якщо в молитовному будинку були обмеження для гостей з інших регіонів, то на весільному бенкеті вони могли висловлювати побажання молодят і звертатися до всіх присутніх<sup>1454</sup>. 24 серпня 1975 року євангельські християни-баптисти у Чернівцях, користуючись із нагоди, перетворили весілля на релігійну демонстрацію. Віруючі пройшли містом майже 8 км, співаючи

релігійних пісень. Про цю демонстрацію повідомляло навіть радіо «Свобода»<sup>1455</sup>. Були відомі й інші нетрадиційні форми богослужінь.

Процеси перебудови в СРСР сприяли активізації молитовних та інших релігійних зібрань протестантських громад закритого типу. 1–2 травня 1988 року у Фастівському районі Київської області зібралось до 1500 осіб молодих баптистів Києва та деяких областей республіки без відповідного дозволу. 8 травня п'ятидесятницька молодь, знову-таки, без дозволу провела релігійне зібрання простонеба у Біляївському районі Одеської області, в якому взяли участь віруючі з Вінницької, Волинської, Київської, Миколаївської, Черкаської і Чернівецької областей<sup>1456</sup>. Такі зустрічі, хоча і малочисельніші, організовувалися й раніше.

Свідки Єгови, на відміну від баптистів-ініціативників, уникали релігійних демонстрацій. Вони старанно конспірувалися, їх важко було вистежити. Ось як розповідається про підпільну діяльність свідків Єгови у праці К. Бережка: «За Свідками Єгови, як найреакційнішою релігією, Комітетом державної безпеки СРСР проводився особливий нагляд. Працівники цього комітету використовували різноманітні способи для виявлення місць зустрічей Свідків Єгови. Зокрема вони підвозили до місць зустрічей похилих та немічних Свідків Єгови, ніби роблячи це “з доброї волі”. Проте Свідки були ще кмітливішими. У Свідків діяла швидка система оповіщення – в лісах, на дорогах до зібрання стояли дозорні. Помічаючи стеження, вони пропускали зібрання для того, щоб направити слідчих в іншу сторону. Самі ж Свідки, йдучи на зібрання, одягалися так, ніби вони йдуть по гриби або просто на прогулянку в ліс, беручи з собою відра та бутерброди»<sup>1457</sup>. Зазнавши сильних репресій у другій половині 1940-х – на початку 1950-х років, адміністративних та кримінальних видів покарання, свідки Єгови намагалися зберігати свою релігійну діяльність у глибокій таємниці.

На Житомирщині зустрічі свідків Єгови відбувалися приблизно раз на місяць, інколи й двічі на місяць, і раз на три місяці. Їх намагалися проводити у дні мирських свят, щоб їх не змогли звинуватити у масових зборах. З метою конспірації свідки Єгови – місцеві жителі – на місце зустрічі приходили вночі. На цих сходинах готові до виступу промовці виголошували доповіді, необмежені в часі, співали пісні. Це могло тривати від 3 до 5 годин, а інколи цілу ніч<sup>1458</sup>. Така глибока законспірованість свідків Єгови давала приводи радянським агітаторам звинувачувати їх у різних злочинах, соціальних аномаліях.

Зниження рівня відвідуваності храмів було притаманне в цей період іудеям. Так 1969 року синагогу Дніпропетровська в Судний день відвідало близько 2 тис. осіб, у Рош-Гашана (іудейський Новий рік) – 1,5 тис.<sup>1459</sup> В Одесі 1976 року в осінні свята Рош-Гашана, Суккот (Кущі), Симхат-Тора в синагозі було від 300 до 800 молільників. Найбільша

активність спостерігалася в день Йом-Кипура – близько 800 осіб у приміщенні синагоги (скільки вмістилося) і 1000 – на вулиці<sup>1460</sup>. 1977 року в Одесі на свята Йом-Кипур, Симхат-Тора у синагозі було 500–600 чоловіків і 250–300 жінок, і ще близько двох тисяч осіб – біля будівлі на вулиці. Однак молоді було мало – близько 20–30 осіб, більшість – через цікавість. У звичайні дні відвідуваність синагоги різко падала. В суботні дні її відвідувало 30–100 осіб, у будні – 10–15<sup>1461</sup>. Іудеї, як і прибічники інших церков, відвідували свої храми переважно в дні найбільших свят, тоді як у суботні дні в богослужіннях брали участь небагато людей.

У Чернівцях у цей період відвідуваність синагоги в осінні свята перевищувала 400 осіб; у Йом-Кипур (Судний день) синагогу відвідало малими групами до 1000 іудеїв за день<sup>1462</sup>. 1977 року в Житомирі у Судний день синагогу відвідало до 1000 осіб, у Бердичеві – близько 300, в Коростені – понад 200. В інші святкові осінні дні їх було значно менше: у Житомирі – не більше 200–300 осіб, у Бердичеві – 80–100, у Коростені – 50–75. Серед відвідувачів синагог Житомирської області переважали особи, старші 50 років; дітей і молоді не було<sup>1463</sup>, що свідчить про сильні секуляризаційні процеси в середовищі іудеїв.

Простежимо динаміку відвідування синагог у різні періоди 1977 року на прикладі Києва. На свято Рош-Гашана (Новий рік) синагогу відвідало до 450 чоловік і 30 жінок, на другий день – близько 500 чоловік і 100 жінок, на третій день – понад 500 чоловік і 100 жінок. На свято Йом-Кипур у синагозі було біля 500 чоловіків і 160–200 жінок. Особливо багато відвідувачів було 22 вересня: 500 чоловіків у чоловічому залі, близько 200 жінок у нижньому залі, у дворі – близько 250 осіб і біля синагоги на вул. Щекавицькій – до 300<sup>1464</sup>. На свято Суккот (Жуші) молилося майже 500 іудеїв, на свято Симхат-Тора – до 450–500<sup>1465</sup>. Майже стільки ж, або й більше, людей було на Пасху (Песах). Як показують факти, чисельність відвідувачів синагоги в різні великі свята не надто різнилася. Це пов'язано з тим, що контингент відвідувачів був сталий, проте впродовж досліджуваного періоду він значно скоротився; два десятиліття тому в Києві та Одесі їх було в кілька разів більше.

У будні та звичайні суботні дні синагогу відвідувало набагато менше людей. 1970 року в будні дні до київської синагоги ходило лише 50–60 осіб, причому жінок майже не було. В суботу молільників було втричі більше. Проте як у першому, так і у другому випадках одночасно в синагозі збиралося в кілька разів менше віруючих<sup>1466</sup>. Це була мізерна кількість, враховуючи чисельність єврейського населення Києва, де за переписом 1959 року проживало 154 тисяч євреїв (13,8% усього населення міста)<sup>1467</sup>. На 1970 рік ця цифра була значно більша.

Як справедливо зазначав релігієзнавець В. Єленський, оцінка головного рабина московської хоральної синагоги А. Шаєвича («навіть

старі, ті, кому, припустимо, сімдесят, часом знають лише ази іудаїзму, а іноді й того менше») застосовується і до відвідувачів українських синагог<sup>1468</sup>. Лише в українських регіонах, приєднаних до УРСР у 1939–1940 і 1945 роках, зберігся традиційний спосіб життя, і «вузлові моменти його незмінно освячували з допомогою синагоги». Особливо це помітно в Закарпатті, де єврейське населення мало п'ять синагог, із якими так чи так було пов'язане життя практично кожної сім'ї<sup>1469</sup>. Проте й дані опитувань віруючих у Закарпатті показали, що лише близько 48 % іудеїв виконували релігійні обряди та приписи, а молитовні зібрання відвідували близько 42%<sup>1470</sup>. Значно гірша була ситуація в інших регіонах.

Прикметно, що релігійна діяльність була обмежена навіть у синагогах. Наприкінці 1970-х і аж до кінця 80-х років у них не читалися проповіді. Читання Тори становило чи не єдиний елемент богослужіння. Навіть у київській синагозі тривалий час не було рабина, і відвідувачі не отримували «напучень з питань віровчення, синагогальної і побутової обрядовості». Те саме було в Одесі. У Дніпропетровську, Сімферополі, Вінниці та інших містах релігійне життя ледь жевріло<sup>1471</sup>. Про активність іудеїв у невеличких містах, де євреї склали невеликий відсоток населення, і говорити не випадає.

Звернімо увагу на портрет іудейських активістів 1980-х років, що його змалював український релігієзнавець В. Єленський. Він зазначав, що синагогами керували євреї похилого віку, лояльні до радянської влади, для яких «релігійно-громадська активність <...> – можливість реалізації свого ще значного соціального потенціалу і, нерідко, чисто адміністративного або просто життєвого досвіду». Багато з цих активістів мали поверхові уявлення про іудаїзм: серед опитаних у середині 1980-х синагогальних активістів майже третина до виходу на пенсію не відвідували синагоги взагалі, більше половини – лише в дні релігійних свят і лише десята частина – щосуботи й частіше. Людина похилого віку, яка відчувала потребу в розширенні соціальних зв'язків, що звужувалися після її виходу на пенсію, а також в етнічному та віковому спілкуванні, була найпоширенішим типом активістів – відвідувачів синагоги<sup>1472</sup>. Як бачимо, ця характеристика подібна до тих, що стосуються вірних інших церков.

Невисокий рівень відвідування богослужінь у цей період притаманний більшості дрібних релігійних течій, зокрема іоанітам та апокаліпсистам. Зокрема із 12 зафіксованих радянськими органами в Україні груп іоанітів (1977 рік) молитовні зібрання проводили лише в селах Зарічне і Холодівка Тульчинського району на Вінниччині, в інших групах зібрань не спостерігалось. Більшість не мали керівників, лише в с. Зарічне групою керувала Є. Швець (1908 року народження, домогосподарка, освіта – 4 класи)<sup>1473</sup>. В апокаліпсистів, які проживали у Вінницькій області, колишні керівники Г. Журавльов (1895 року народження) і Я. Рахлюк (1900

року народження) відійшли від керівництва за станом здоров'я<sup>1474</sup>, що негативно вплинуло на організацію релігійних зібрань.

Рідкісні відвідування храмів і загальна низька релігійна 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%<sup>1475</sup>. 1967 року лише 36% міського населення відвідували храми в Італії. У Барселоні (Іспанія) недільну месу відвідувало 20% населення, у Ліссабоні (Португалія) – 17%. Єпископ Граца Вебер повідомляв 1974 року, що 70% католиків Австрії пов'язані з церквою формально<sup>1476</sup>.

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 у скандинавських країнах: на межі ХІХ–ХХ ст. храми відвідувало 17% населення Швеції, 1927 року – 5,7%, 1960 року – 3%. У Норвегії 1960 року – близько 2% населення<sup>1477</sup>. Очевидно, ці факти примусять замислитися, чи справді єдиним поборником релігії в УРСР була радянська влада. Як бачимо, в 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 НТР<sup>1478</sup>.

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 сьгоднішні 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))<sup>1479</sup>. Опитування у 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 богослужіннях<sup>1480</sup>. Отже, навіть у 1990-х роках рівень воцерковленості населення і потреби участі у богослужіннях був мінімальний.

Підсумовуючи усе сказане, зазначимо, що ступінь відвідуваності храмів в Україні впродовж періоду другої половини 1940-х – першої половини 80-х років знизилася у 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.

Найчастіше богослужіння відвідували члени протестантських громад як легальних, так і нелегальних. Нижчу активність демонстрували римо-католики. Ще рідше храми відвідували православні та іудеї. Попри закриття храмів, не припиняли брати участь у нелегальних, а то й підпільних богослужіннях греко-католики.

Кількість учасників богослужінь залежала також від того, чи це був святковий день чи звичайний недільний. У дні найбільших свят – Пасхи, Різдва – церкви та молитовні будинки, як правило, були переповнені, чого не можна сказати про звичайні недільні дні. У протестантських громадах закритого типу була значно менша диспропорція у кількості учасників святкових та звичайних богослужінь. Серед відвідувачів храмів переважали літні жінки. Чоловіки брали участь у богослужіннях значно рідше, не кажучи вже про молодь і дітей. Найбільший відсоток учасників серед молоді – у протестантських громадах закритого типу.

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 у 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.

## § 2. Виконання релігійних обрядів життєвого циклу

Велику увагу релігійні конфесії, насамперед РПЦ, РПСЦ, РКЦ та УГКЦ, приділяли обрядовим діям, які супроводжували найважливіші моменти людського життя: хрещення, вінчання та поховання. Перший і найповажніший із семи православ'я і католицизму – обряд (таїнство) хрещення. В основі його лежить вчення про те, що кожна людина грішна від народження, тобто несе на собі відбиток перворідного гріха, який змушує її страждати і робить вразливою перед злом. Хрещення звільняє людину від влади гріха, нечисті й відкриває шлях до спасіння, вічного життя у раю. Людина, за християнським віровченням, під час хрещення з'єднується з Богом, отримує благодать і помирає для тілесного, гріховного життя. Водночас хрещення є символічним актом прийняття дитини чи неофіта до релігійної громади<sup>1481</sup>. Зважаючи на таке його значення, цей обряд був поширений серед вірян. У громадах РПЦ одночасно із цим обрядом виконувалося таїнство миропомазання, яке в римо-католиків здійснювалося пізніше.

Іншим важливим та поширеним був обряд похоронів. Похоронні обрядові дії включали відспівування та поминальні треби, які здійснювалися на третій, дев'ятий, сороковий день і в річницю смерті<sup>1482</sup>. Заупокійні богослужіння та похоронні обрядові дії мали полегшити померлому шлях до Царства Небесного, відмолити гріхи та відігнати «нечисту силу»<sup>1483</sup>. Позаяк обряди хрещення та похорон, за релігійним віровченням, визначали багато в чому життя людини і посмертне існування людської душі, їх виконання було для віруючого надзвичайно важливе.

Менш поширеним було вінчання, що означало освячення шлюбу Богом.

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, спостерігалася 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), православні священики охрестили 70,7% новонароджених дітей, повінчали 52% усіх зареєстрованих пар молодят і виконали обряд поховання над 78% померлих<sup>1484</sup>. У Жмеринському районі Вінницької області 1947 року було здійснено близько 5 тис. релігійних обрядів (хрещень, відспівувань тощо)<sup>1485</sup>. Навіть 1957 року на Полтавщині, за офіційними даними, із 24 800 зареєстрованих новонароджених дітей 70% було охрещено. За церковним обрядом відбулося понад 40%



поховань померлих<sup>1486</sup>. Вагомий рівень обрядової активності спостерігався також у промислових регіонах, де релігійність населення була найнижчою. Зокрема в Ново-Московську Дніпропетровської області 1949 року із 633 народжених дітей було охрещено у церкві 569, 1951-го із 639 – 545<sup>1487</sup>. 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%<sup>1488</sup>. У багатьох регіонах, особливо в західноукраїнських областях, показники виконання релігійних обрядів були ще вищі.

Зупинімося детальніше на ситуації в окремих населених пунктах. Уповноважений Ради у справах РПЦ Федотов після своєї поїздки по Києво-Святошинському району відзначав: «В с. Михайлівська Рубежівка (Михайлівка-Рубежівка. – Б. П.) всі церковні обряди жителі цього села акуратно виконують, всі хрестять дітей, жодного похорону без священика не буває. Немає жодного випадку в селі, щоб ті, що беруть шлюб, не вінчалися у церкві. У 1946 р. хрещень було 63, вінчань – 43, похоронів – 27»<sup>1489</sup>. 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 церкві<sup>1490</sup>. 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»<sup>1491</sup>.

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. Лише у Жмеринському районі Вінницької області 1947 року 140 членів ВКП(б) звинувачувалися у причетності до виконання релігійних обрядів<sup>1492</sup>. У доповідній записці на ім'я секретаря ЦК КП(б)У Хрущова в Україні вказується, що 1948 року порівняно з 1947-м значно збільшилася кількість випадків, коли члени ВКП(б) чи кандидати в члени ВКП(б) були причетні до вінчання у церкві, хрещення дітей і дорослих, похоронів за участю священика й відвідували богослужіння у церкві. За 1947–1948 роки обкоми КП(б)У розглянули 980 справ на

членів і кандидатів ВКП(б), що мали стосунок до здійснення релігійних обрядів, із них 349 припадає на 1947 рік, тоді як на 1948-й – 629. Найбільше членів і кандидатів у члени ВКП(б) причетні до релігійних обрядах у Житомирській області (191), Чернігівській (144) та Кам'янець-Подільській (129)<sup>1493</sup>. Приміром, Ф. Доманський, член ВКП(б) із 1944 року, пасічник у радгоспі (Бердичівський район Житомирської області), запросив до себе додому священика, який охрестив вісім молодших дітей, двоє старших відмовилися<sup>1494</sup>. І. Гурін, 1919 року народження, член ВКП(б) із 1944 року, працював рахівником у колгоспі с. Бобровиця Чернігівської області і був секретарем первинної парторганізації. Своє вінчання у церкві наприкінці 1947 року пояснював тим, що інакше його дружина вийшла б заміж за іншого<sup>1495</sup>. Інший комуніст (1919 року народження), який з 1943 року працював ланковим у колгоспі Згурівського району Полтавської області, дозволив охрестити свою дружину в церкві, мотивуючи свій вчинок тим, що від нехрещеної жінки може народитися виродок<sup>1496</sup>.

У березні 1947 року Торчинський райком КП(б)У Волинської області розглядав справу про хрещення дітей комуністів Захарченка й Томашевича (обряд хрещення над дитиною першого виконувався у церкві, а другого – вдома). Згодом з'ясувалося, що діти колишнього голови райвиконкому Г. Дубинця і чинного Г. Павлюка теж охрещені в цей період<sup>1497</sup>. Як бачимо, членство в компартії не перешкоджало багатьом людям зберігати залишки релігійної віри.

Попри те, що багато людей були причетні до виконання релігійних обрядів, частину православного духовенства, переважно зі старих кадрів, турбувало, що віряни не усвідомлювали їх змістового наповнення. Низку прикладів наведено у звіті (за січень-травень) 1949 року уповноваженого Ради у справах РПЦ в УРСР П. Ходченка. Наприклад, священик Пашков із Херсонської області не задовольнявся тим, що віруючі здійснювали релігійні обряди за звичаєм, а хотів, щоб вони виконували їх із почуття віри. Священик Слесарев (с. Землянка Макіївського району Сталінської області) вимагав від осіб, які принесли хрестити дитину, знання напам'ять Символа віри, інакше відмовлявся здійснювати обряд<sup>1498</sup>. Неналежне усвідомлення значення обрядів не було наслідком лише антирелігійної боротьби, воно корінилося в самому православ'ї, яке в історичному минулому ніколи не акцентувало уваги на знанні пересічними віруючими основ віровчення чи змісту обрядів, відтак поширенішою була практика неусвідомленого обрядовір'я.

Серед істинно-православних християн (за окремими винятками) через відсутність священиків не виконувалися обряди (таїнства) миропомазання, священства, маслосвяття (єлеопомазання). Обряд хрещення здійснювали повивальні бабки чи лідери та проповідники, які

зналися на цій церемонії. За церковними правилами, повивальна бабка могла охрестити дитину, якщо та була слабка й могла померти неохрещеною. Істинно-православні християни скористалися цим правилом<sup>1499</sup>. В їх середовищі також було відсутнє виконання обрядів миропомазання та маслосвяття (єлеопомазання), проте окремі їх елементи могли виконуватися<sup>1500</sup>.

Не відмовлялися від виконання релігійних обрядів у цей період і заганні в підпілля греко-католики, які не перейшли у православ'я. Священик І. Нагаєвський писав: «Українську церкву загнано в катакомби. Скриті священики почали хрестити дітей, вінчати молодих супругів та уділяти хворим Найсвятіші Тайни, а померлому кладуть на домовину груд землі, що над нею в укритті відправляє священик похоронний обряд. Католицька Ієрархія, що діє в катакомбах, застосовувала всі досвіди і практику первісної Християнської Церкви під час поганських переслідувань»<sup>1501</sup>. Ця характеристика стосувалася і Галичини, й Закарпаття.

Віруючі, що залишилися вірні греко-католицизму після ліквідації УГКЦ, часто відмовлялися, щоб обряди виконували православні священики. 1948 року священик Погорецький із Тернопільської області заявляв: «...Віруючі сіл Трибухівці, Цвітова, Медведівці, Новоставці і Пилява були колись греко-католицької віри і такими хочуть залишитися. Настрашені Ватиканом і бандерівцями, вони не хочуть утримувати чужого їм вірою православного священика. Хрестити новонароджених дітей чи вінчатися йдуть у інші церкви, тобто туди, де священики не признаються, що вони визнали православ'я...»<sup>1502</sup>. Отже, на долю греко-католицького духовенства припадало чимало виконаних обрядів у Західній Україні, які не фігурували в жодній статистиці.

Активними в повоєнний період були римо-католики. Виконання релігійних обрядів життєвого циклу католицьким духовенством можуть охарактеризувати показники по кафедральному костьолу у Львові. 1950 року там було охрещено 134 особи, 1951-го – 145, 1952-го – 126, 1953-го – 125. Кількість вінчань у ці роки становила відповідно 47, 51, 63 і 61<sup>1503</sup>, тобто у 2–3 рази менше. Проте важливо враховувати, що більшість римо-католиків польського походження були виселені після війни до Польщі й тих, що залишилися, було небагато. Можна також стверджувати, що ситуація із виконанням обрядів у ці роки в середовищі римо-католиків була сталою або близькою до неї. Якщо хрещень 1953 року у кафедральному костьолі Львова було здійснено менше порівняно з 1950 роком, то вінчань – більше. У цьому разі можемо говорити не про зменшення рівня релігійності, а лише про вплив природних факторів, як-от народжуваність.

Доволі активними у виконанні обрядів були протестанти, хоча тут слід зауважити, що вони не виконували деяких обрядів, які здійснювали православні та католики, та й самі обряди інколи мали інше значення. Приміром, баптисти, крім хрещення, здійснювали обряди вінчань та похоронів, які зберегли зовнішню церковну оболонку. Вони включали проповіді, молитви, співання гімнів<sup>1504</sup>, але не були таїнствами. Виконання обрядів у протестантських релігійних організаціях закритого типу в досліджуваній період часто відбувалося таємно.

Ось як, за свідченням очевидця, відбувалися хрещення в повоєнний період у громаді АСД у с. Пожарки Рожищенського району Волинської області: «Акт хрещення проводився таємно, скромно на річечці Лютиця поблизу села Пожарки. Присутніми були 5 осіб – ті, хто приймав хрещення, і ще 5 осіб, які його обслуговували». Інший член громади АСД повідомляв: «Весь акт хрещення проходив таємно. Сільські начальники, дізнавшись про намір хрещення, вартували біля дороги з метою перешкодити проведенню обряду»<sup>1505</sup>. Наведені приклади були типові для протестантських громад закритого типу, особливо нелегальних.

Особливістю повоєнного релігійного життя був сильний зв'язок із воєнними лихоліттями – їх відгомони залишалися доволі відчутні. Зокрема це стосувалося релігійних ушанувань загиблих під час війни. Одним із проблемних моментів було здійснення панахид на братських могилах. Ініціювали ці акти представники духовенства та віруючі люди, але влада їх часто забороняла. У листі Ради у справах РПЦ при РМ СРСР від 11 травня 1948 року до уповноваженого Ради у справах РПЦ у Миколаївській області Плахотного зазначалося, що здійснення панахид на братській могилі не дозволяється. Крім того, лист містив рекомендацію: тактовно роз'яснити священику, що у братських могилах можуть бути поховані не лише православні віруючі (а й навіть невіруючі), відтак можуть виникнути непорозуміння між різними віруючими і служителями різних культів<sup>1506</sup>.

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: в 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 у храмах РПЦ в УРСР, за офіційними даними, було охрещено 41% новонароджених (335 893 дитини), а 1962-го – 41,2% (340 963 дитини)<sup>1507</sup>. 1961 року поховано за релігійним обрядом 35,7%

померлих (103 347), а 1962 року – 33,9% (110 940). 1961 року у православних храмах вінчалось 28 014 пар із 433 501, що брали шлюб, а 1962-го кількість вінчань в Україні складала 5,4% від загальної кількості укладених шлюбів<sup>1508</sup>. 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 того ж на початку 1960-х фігурують суттєво відмінні дані. 1963 року в Україні, за офіційними даними, у православних храмах було охрещено 387 603 осіб (48,8%) із загальної кількості зареєстрованих новонароджених<sup>1509</sup>, тоді як 1961-го – 41%. Те саме стосується й обряду похоронів: якщо 1962 року, за офіційними даними, за ним було поховано 33,9% померлих, то 1963-го – 49,6%<sup>1510</sup>. Однак кількість вінчань за цей період зменшилася: 1963 року вінчалось у православних храмах 21 601 пари з 407 388 зареєстрованих шлюбів – на 2024 пари менше, ніж 1962 року<sup>1511</sup>. Не варто також забувати, що певна частина виконаних обрядів у Галичині та Закарпатті припадала на підпільне греко-католицьке духовенство, а ці обряди не фігурували в статистиці. Попри цифрові неточності, ми все-таки можемо простежити (враховуючи зазначені моменти) динаміку виявів обрядової активності віруючих, а вона свідчить, що порівняно з повоєнним періодом частка виконаних обрядів у цей період значно зменшилася.

Детальніше кількість виконаних обрядів хрещення, вінчання та поховання у середовищі РПЦ в окремих регіонах відображає представлена у таблиці 3.7 інформація<sup>1512</sup>.

Таблиця 3.7

Дані про кількість релігійних обрядів в УРСР за 1961 і 1962 роки						
Назва області	Хрещень у % від загальної кількості новонароджених		Вінчань у % від загальної кількості шлюбів		Поховань за релігійним обрядом від загальної кількості похоронів	
	1961	1962	1961	1962	1961	1962
Вінницька	27,6	32,0	3,0	2,1	27,5	20,4
Волинська	67,6	69,3	17,4	13,6	69,0	65,0
Дніпропетровська	18,5	28,0	0,9	0,4	13,5	26,0
Донецька	41,6	38,3	0,9	0,4	42,0	29,5
Житомирська	38,0	35,0	3,0	1,9	39,6	31,6

Закарпатська	59,0	67,7	30,1	36,0	62,3	65,5
Запорізька	31,6	42,6	0,4	0,3	15,1	12,06
Івано-Франківська	54,5	54,5	30,7	30,6	62,9	58,9
Київська	51,0	38,1	2,1	1,5	41,4	29,6
Кіровоградська	45,5	36,0	0,8	0,5	33,6	19,4
Кримська	29,7	36,6	0,3	0,2	12,6	19,4
Львівська	51,4	48,3	30,1	29,5	56,6	39,2
Луганська	23,2	20,1	0,5	0,5	22,2	20,0
Миколаївська	41,9	41,4	0,8	0,6	33,6	40,94
Одеська	49,6	43,6	8,0	5,6	42,5	50,6
Полтавська	39,6	33,5	0,4	0,2	27,6	20,0
Ровенська	62,5	65,5	28,5	23,6	64,5	64,3
Сумська	44,6	52,0	1,6	1,01	37,1	40,1
Тернопільська	58,4	58,0	38,4	35,01	35,7	68,0
Харківська	29,6	41,4	0,8	0,55	15,56	24,3
Херсонська	41,5	38,3	0,8	0,6	27,8	29,3
Хмельницька	35,4	34,9	2,1	0,5	29,0	19,1
Черкаська	31,8	38,2	0,6	0,4	27,7	25,2
Чернівецька	52,9	57,5	22,3	21,4	61,9	61,6
Чернігівська	41,0	41,1	4,2	2,2	46,2	28,8
Усього	41,0	41,2	6,4	5,4	35,7	33,9

Отже, найбільше охрещених 1962 року було у західноукраїнських областях – Волинській і Закарпатській, найменше – у центральних, східних і південних, особливо в Луганській та Дніпропетровській. За виконанням обряду вінчання цього ж року домінували Закарпатська, Івано-Франківська й Тернопільська області, а найбільше відставали Запорізька, Кримська та Полтавська. Що стосується Галичини, то тут, як ми зазначали раніше, певна частина виконаних обрядів припадала на греко-католицьких священнослужителів, що діяли підпільно. Ці дані у звітах уповноважених не фігурували. Те саме стосувалося й поховань за релігійним обрядом: найбільше їх зафіксовано у Західній Україні, найменше – в багатьох центральних, східних і південних областях. До того ж в областях, що сусідили, ситуація була неоднозначною. У Донецькій області, яка межувала з Луганською, частка осіб, що здійснили хрещення 1962 року, була майже удвічі більша, ніж в останній. Очевидно, що статистика по окремих областях далека від істини, зокрема і внаслідок бажання місцевих уповноважених успішно прозвітувати про успіхи в боротьбі з релігією. Занижені цифри були обумовлені й тим, що частину обрядів духовенство не фіксувало. Цю

думку підтверджує дуже невелика, за офіційною статистикою, частка хрещень новонароджених у переважно сільській за населенням Вінниччині, де цей обряд виконувався над більшістю сільських дітей.

Незважаючи на посилення боротьби з релігією в цей період продовжували виконуватися релігійні обряди, зокрема хрещення, над членами сімей комуністів і навіть керівників державних установ та компартійних організацій. Лише у Новомосковську Дніпропетровської області, як повідомляється у доповідній записці старшого інспектора уповноваженого Ради у справах РПЦ в УРСР С. Голубаня від 29 липня 1963 року, зафіксовані випадки хрещення дітей заступника секретаря парткому М. Ільїна, заступника прокурора М. Уткіна, завідувача райвідділу культури В. Огурцова, директора вечірньої школи А. Криворучка, секретаря партійної організації листопркатного цеху металургійного заводу І. Головатого, секретаря партійного бюро СУ-2 Я. Деркача, секретаря партійної організації металургійного заводу І. Шинкаренка, секретаря парторганізації механічного заводу Ф. Журавльова та інших. Усього згадується кілька десятків керівників компартійних організацій та посадових осіб<sup>1513</sup>. У Миколаївській області не лише було охрещено дитину секретаря комсомольської організації колгоспу «Росія» селища Криве Озеро Л. Ларцева, він і сам був хрещеним батьком одного з комсомольців<sup>1514</sup>. Як бачимо, ситуація повоєнного періоду, коли діти частини комуністів і ще більше комсомольців, були охрещені, зберігалася.

Часто обряди здійснювалися не лише з релігійних причин. Так громадянин Єрж (70 років) із с. Вищитарасівка Томаківського району Дніпропетровської області в бесіді з уповноваженим Ради у справах РПЦ зазначив: «Хай у нас немає молитовного будинку. Ми його не можемо мати, адже немає відповідної будівлі. Але не можна ж допускати і до того, щоб померлих ховали як собак. Забили в ящик, кинули в яму і в тих, що лишилися живими, на серці залишилися і гіркота, і думки: так само й мене поховають, як собаку. До війни у нас не було церков, але людей ховали як належить: проводжали з почестями»<sup>1515</sup>. Цей громадянин не заявляв про свою релігійну приналежність, як і не порушував питання про відкриття церкви, однак був невдоволений тим, що померлих ховують без будь-якого вшанування.

Аналізуючи здійснення релігійних обрядів у середовищі РПЦ, один із працівників Ради у справах РПЦ в, УРСР старший інспектор уповноваженого Ради С. Голубань після перевірки в Кіровоградській області (1961 року) зазначав: «Безперечно, що в багатьох випадках ці обряди здійснюються в силу традиції. Безсумнівно, велику роль при цьому відіграла та ситуація, що церква залучала людей до виконання обрядів своєю помпезністю та мальовничістю релігійних обрядів і

ретельно розробленим ритуалом»<sup>1516</sup>. Радянський чиновник у даному разі лише підкреслив відомий як для влади, так і для духовенства, факт.

Намагалися у цей період зберегти вірність релігійним обрядам і старообрядці, що належали до РПСЦ (Білокриницької згоди). 1963 року в с. Грубні Кельменецького (тепер Сокиринського) району Чернівецької області із 36 новонароджених дітей 32 було охрещено в старообрядницькій церкві<sup>1517</sup>. Хоча слід зауважити, що загальна статистика по УРСР із виконання релігійних обрядів хрещення, вінчання і похоронів серед старообрядців була значно нижчою.

Дослідник старообрядництва О. Катунський зазначав, що однією із суттєвих особливостей віри старообрядців є прихильність до релігійного обряду. Релігійна догматика притягує увагу пересічних віруючих дуже рідко. Обряд виступає в ролі певного «інструмента», який забезпечує «вічне блаженство на тому світі» й вирішує земні проблеми<sup>1518</sup>. «Все це виробило у старообрядців практицизм у ставленні до життя, віру в успіх своїх дій, пронизаних релігійною обрядовістю», – зазначає О. Катунський. – «Іншими словами, більшість глибоко віруючих старообрядців сприймають усе своє життя як неперервний обряд. При цьому вони рідко звертаються до бога з будь-якими практичними проханнями. Те, що їм під силу, намагаються робити самі, про інше просто не думають»<sup>1519</sup>.

У релігійних організаціях старообрядців-безпопівців виконували здебільшого обряд похорону. Обряди хрещення новонароджених та вінчання здійснювалися рідко. На початку 1962 року із 63 старообрядницьких релігійних організацій безпопівських було лише 12<sup>1520</sup>. Нечисленність безпопівських громад сприяла занепаду релігійного життя, а місіонерської діяльності спрямованої на збільшення кількості членів громад, яку провадили протестанти, вони не вели.

Активно виконувалися релігійні обряди життєвого циклу в греко-католицькому середовищі. Частина віруючого населення Галичини та Закарпаття у другій половині 1950-х – першій половині 1960-х років часто під впливом греко-католицького духовенства продовжувала ігнорувати здійснення обрядів православним духовенством. Так під впливом греко-католицьких священників Зайця, Мартинюка і Месака із м. Заліщиків віруючі припинили відвідувати православну церкву в с. Добрівляни. Священик цієї парафії отець Снятович у скарзі архієпископу Львівському і Тернопільському Миколаю (1967 р.) писав: «В Заліщиках під час моєї роботи як пароха не було жодного хрещення і вінчання. Хрестять і вінчають в о. Зайця. У Вербну неділю щорічно він святить лозу в себе вдома. Всі несуть до нього, а до Добровлян мало хто йде із Заліщиків»<sup>1521</sup>. Нелегально виконували релігійні обряди і греко-католицькі священники на Закарпатті – уповноважений у справах РПСЦ в



УРСР П. Ходченко згадував Ороса, Миргитича, Ченгері та інших<sup>1522</sup>. Як бачимо, представники греко-католицького духовенства продовжували таємно хрестити, вінчати та здійснювати поховальний обряд.

Не нижчою, ніж серед православних вірянів, була обрядова активність римо-католиків. У житомирському костьолі 1960 року було охрещено 774 дітей, 1961-го – 755, 1962-го – 740; у костьолах Закарпаття 1960 року – 1416, 1961-го – 1284; у Хмельницькій області 1960-го – 536 дітей, 1961-го – 551<sup>1523</sup>. У костьолі Житомира 1963 року охрестили 1994 осіб, а в костьолах Львівської області – 454<sup>1524</sup>. Багато римо-католиків, щоб здійснити обряд хрещення, приводили своїх дітей за багато десятків кілометрів<sup>1525</sup>. Значно менше людей вінчалися у храмі: в костьолах Тернопільської області 1960 року – 37 пар, 1961-го – 39, 1962-го – 21; у Хмельницькій 1960 року – 139, 1961-го – 103<sup>1526</sup>. У римо-католиків спостерігалася та сама тенденція, що й у православних: доволі велика частка виконаних хрещень і порівняно мала – вінчань.

Особливо сильні у цей період позиції РКЦ були в Закарпатті. На початок 1960-х у костьолах вінчалися навіть працівники державних установ. Інколи їх до цього спонукали священники. В Рахівському районі настоятель солотвинського костьолу Гевелі відкрито запропонував місцевому вчителю, який виступав із лекціями на атеїстичну тематику, обвінчатися, обіцяючи виконати цей обряд таємно<sup>1527</sup>. В регіонах, де римо-католиків було менше, такі випадки траплялися набагато рідше.

Великим залишався рівень виконання релігійних обрядів у Закарпатті в тих населених пунктах, де діяли реформатські громади. У с. Велика Добронь Ужгородського району 1961 року було охрещено 93% новонароджених дітей, повінчано 83% усіх одружених, за релігійним обрядом були поховані всі померлі. 1960 року ці цифри становили відповідно – 85%, 72%, 97%. У с. Дрисині Мукачівського району 1960 року у храмі вінчалася 52% одружених, а 1961-го – всі<sup>1528</sup>. Цікаво, що в населених пунктах, де поруч із реформатами проживало багато представників інших конфесій, кількість виконаних релігійних обрядів була меншою.

У досліджуваний період серед реформатів, як і серед прибічників інших конфесій, спостерігалася спроба з боку рідних щоб священнослужителі здійснили релігійні обряди й над невірними. Для прикладу наведемо випадок, що стався у с. Струмківка Закарпатської області 1962 року: «...Ховали померлого молодого робітника-атеїста... Але батьки померлого наполягли, щоб був і реформатський єпископ Генчі, який у церкві цього села був за пастора. Останній відмовився, мотивуючи тим, що померлий був атеїстом. Тоді не тільки батьки, а й багато віруючих зажадали, щоб Генчі обов'язково був на похоронах. Генчі пішов, але без чорного плаща (схожого на ризу) і виступив із

промовою, в якій не згадував бога і наприкінці сказав: “Покійник був хорошою людиною, але атеїст. Я його ще в дорадянський час ніяк не міг змусити молитися богу в школі, де я в той час викладав богослів’я”<sup>1529</sup>. Прикметно, що інші священики, особливо православні, були менш вимогливі і часто виконували релігійні обряди при похованні невіруючих людей на вимогу їхніх рідних.

Під тиском влади загальна кількість обрядів, які здійснювалися в середовищі реформатів, скорочувалася. Якщо 1959 року було здійснено 1702 хрещень, то 1960-го – 1500; вінчань за церковним обрядом – відповідно 597 і 482<sup>1530</sup>. Проте частка виконаних обрядів хрещення, вінчання і похорону в реформатському середовищі залишалася вищою, ніж у православному та католицькому.

Послаблення антирелігійної боротьби в середині 1960-х років дало лише нетривале збільшення кількості виконання обрядів життєвого циклу, і тенденція до їх зменшення зберігалася. У 1970–80-х, порівняно із 1960-ми, спостерігалось подальше загальне зниження кількості здійснених обрядів. Кількість хрещень, здійснених в Україні православними священиками 1974 року, порівняно з 1970 роком, за офіційними даними, знизилася майже на 8% і становила 37%. За цей період на 2,3% зменшилася кількість похоронів за релігійним обрядом. Знизилася й кількість церковних вінчань<sup>1531</sup>.

В окремих документах Ради у справах релігій, працівники якої хотіли прозвітувати про свою успішну діяльність у сфері боротьби з релігією, навіть стверджувалося, що за шість років (1971–1977) в Україні на третину скоротилася кількість хрещень і вінчань (завищені дані. – Б. П.), поступово знижувалася кількість поховань за церковним обрядом<sup>1532</sup>. У СРСР скорочення обрядовості за 9 років відбувалося такими темпами: 1962 року було охрещено 30,7% новонароджених дітей, а 1971-го – 20,6%; вінчання у православних храмах 1971 року складало лише 1,9% від загальної кількості шлюбів, а з усіх християнських конфесій – 3%<sup>1533</sup>. Як бачимо, статистика СРСР була значно нижчою, ніж в УРСР.

Водночас спостерігалось і збільшення кількості хрещень дітей шкільного віку. Якщо в Україні 1966 року було охрещено 1777 школярів, то 1974-го – 2683<sup>1534</sup>. Але ці цифри не враховували кількості необлікованих підпільних хрещень.

Нерідко охрещувалися й діти представників інтелігенції. У Миколаєві, за офіційними даними, 1974 року були охрещені діти 92 інженерно-технічних працівників, 41 – вчителів і студентів, стількох же медиків, 16 – співробітників органів МВС<sup>1535</sup>. Проте ця статистика не враховувала дітей, охрещених в інших храмах – за межами міста.

Інтелігенція за виконання релігійних обрядів над їхніми дітьми могла зазнати гонінь, на відміну від колгоспників та робітників.

В окремих населених пунктах обряд хрещення здійснювали над понад 90% новонароджених дітей. Зокрема в доповідній записці «Про релігійну обстановку в Ровенській області» (1970 рік) вказувалося, що в регіоні є села, де майже кожна новонароджена дитина охрещена в церкві<sup>1536</sup>. 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 Чернігівській області на сільську місцевість припадало 70%, а на міста – 30% із загальної кількості хрещень 1973 року<sup>1537</sup>. До того ж ситуація попередніх періодів, коли частину виконаних обрядів духовенство не реєструвало, а частину обрядів у Галичині та Закарпатті здійснювали греко-католицькі священники, повторювалася. Крім того, документи державних органів містять інформацію про здійснення релігійних обрядів удома (їх також не фіксували) й позаштатними священниками<sup>1538</sup>.

Аби чіткіше побачити динаміку виконання обрядів у середовищі РПЦ у цей період, звернімося до показників по Києву. Тут із 1970 по 1974 рік було досягнуто значного зниження релігійної обрядовості: хрещень – із 34,1% до 19,9%, вінчань – до 0,9%, відспівувань – до 28%<sup>1539</sup>. 1977 року хрестили новонароджених дітей 19%, вінчання становило 0,9% від кількості зареєстрованих шлюбів, поховано за релігійним обрядом 22,9% померлих<sup>1540</sup>. Різке зменшення кількості виконаних обрядів показує, що в подоланні релігійності виважена поступова атеїстична пропаганда була не менш ефективна, аніж жорстка антирелігійна боротьба.

На кінець 1970-х – початок 1980-х років (порівняно з другою половиною 1940-х), за офіційними даними, частка виконаних обрядів життєвого циклу значно зменшилася загалом по Україні: приблизно удвічі – хрещення й не менш ніж у кілька разів – вінчання. Менших змін зазнала традиція поховань за релігійним обрядом. У різних регіонах зменшення виконання релігійних обрядів різнилося.

Розглянемо ситуацію із виконанням різних обрядів у цей період детальніше (див. таблицю 3.8).

Таблиця 3.8

Офіційні дані про кількість здійснених релігійних обрядів в окремих областях за перше півріччя 1978 року			
Назва області	Хрещень у % від загальної кількості новонароджених	Вінчань у % від загальної кількості шлюбів	Поховань за релігійним обрядом у % від загальної кількості похоронів
Вінницька	34,9	1,9	35,9 <sup>1541</sup>
Ворошиловградська	27,3	0,4	67,6 (зокрема очних – 19,8, заочних – 47,8) <sup>1542</sup>
Закарпатська	33,7	16	63,3 <sup>1543</sup>
Івано-Франківська	42	12	70,2 <sup>1544</sup>
Київська	29,9	0,5	37,2 <sup>1545</sup>
Кіровоградська	22,7	0,1	31,6 <sup>1546</sup>
Кримська	18,6	0,05	очних – 2,8, заочних – 45,1 <sup>1547</sup>
Одеська (на 1977 рік)	50,3	3,8	52,7 <sup>1548</sup>
Полтавська	17,1	–	58,7 <sup>1549</sup>
Тернопільська	28,6	13,7	76,1 <sup>1550</sup>
Харківська	29,6	0,34	5,8 <sup>1551</sup>
Херсонська	35,3	0,02	46 <sup>1552</sup>
Хмельницька	20,4	0,4	25,1 <sup>1553</sup>
Черкаська	24,3	0,23	29,8 <sup>1554</sup>
Чернівецька	23,7	8,3	53,9 <sup>1555</sup>
Чернігівська	27	1,3	15 (із них 39% – заочні) <sup>1556</sup>

Багато даних статистики у таблиці 3.8 явно занижені й хибні. Найбільше це стосується західних областей. Хоча в Галичині та Закарпатті частину виконаних обрядів можна «списати» на греко-католицьке духовенство, однак у Чернівецькій області низька статистика хрещення новонароджених (23,7%) обумовлена насамперед «правильним» статистичним підходом.

Близькі показники виконання обрядів в Україні зафіксовані й у 1980-х. У Львівській області 1986 року, за офіційними даними, повінчалися 21,5% молодят і 64,5% похоронів було здійснено за релігійним обрядом<sup>1557</sup>. Це не надто відрізнялося від статистики другої половини 1970-х років. Всього у храмах РПЦ 1982 року було здійснено 182 тис. обрядів хрещення, 13 тис. вінчань, 245 тис. похоронних обрядів. На інші релігійні течії припадало лише 14 тис. згаданих обрядів

(3,1%)<sup>1558</sup>. Такий невеликий відсоток лише свідчив, що серед прибічників багатьох протестантських течій та представників інших конфесій окремі обряди не виконувалися.

Ситуація у РРФСР була багато в чому схожа. За соціологічними даними, наведеними у книжці О. Дем'янова, близько 44,5% жителів Воронежської області (1970-ті роки) хрестили своїх дітей, ховали за релігійним обрядом понад 60% померлих<sup>1559</sup>. Як в УРСР, так і в Росії на прояви релігійності впливала регіональна специфіка.

Водночас у СРСР спостерігалася тенденція до збільшення кількості хрещень дорослих і дітей шкільного віку. Якщо 1976 року обряд хрещення було здійснено над 26,8 тис. повнолітніх осіб (за даними релігійних організацій), то 1986-го – над 51,8 тис., а хрещення дітей шкільного віку зросло за цей період відповідно від 25,6 тис. до 40,5 тис.<sup>1560</sup>

Як уже зазначалося, дані про кількість виконаних обрядів, які подавалися, часто були надзвичайно спотворені. Погляньмо на звіт 1975 року. Тернопільська область звітувала, що кількість хрещень складає 36% від кількості новонароджених. Тоді ж Донецька область, де була набагато нижча релігійність населення, і значно менше храмів, звітувала про 34,8% хрещень. Ще більш викривлена ситуація спостерігалася 1980 року, коли «малорелігійна» Донеччина за звітами перевершила Тернопільщину на 0,5%. А 1985 року справа дійшла до відвертого абсурду: за офіційними даними, на Тернопільщині було здійснено на 20% менше обрядів хрещення над новонародженими, ніж на Донеччині<sup>1561</sup>. Навряд чи чиновники, які складали або приймали ці звіти, вірили статистиці. Український релігієзнавець В. Єленський справедливо зауважує з цього приводу: «...Вся країна вимушено жила тоді в такому собі “ідеологічному задзеркаллі”. Пропагандистські фантоми охоплювали всі сфери життя. Згідно з ними чавуну мало виплавлятися щороку більше, а релігійності лишатися все менше. Скорочення мережі релігійних організацій, питомої ваги релігійних обрядів, кількості самих віруючих ставало критерієм успішної політико-виховної роботи. Вже це спотворювало реальну картину: в центр надходили переможні реляції про мало не масовий перехід учорашніх віруючих на позиції науково-матеріалістичного світогляду. Духовенство ж приховувало правдиві дані про кількість хрещень, вінчань тощо, протестантські пресвітери не вносили до списків громади віруючих з вищою освітою, студентів, просто тих, хто побоювався втратити посаду. “Справна цифра” правила бал і серед ідеологічних працівників: той, хто володів прийомами формування потрібних показників, міг поглузувати з диваків, котрі не знали правил гри чи відмовлялися грати в неї»<sup>1562</sup>.

Певну активність у виконанні обрядів життєвого циклу зберігали й старообрядці. Динаміка хрещень, вінчань і похоронів за релігійним

обрядом старообрядців 1960–70-х років була така: якщо 1964 року у Вінницькій області було охрещено 149 дітей, повінчано 53 пари, поховано за релігійним обрядом 81 померлих осіб, то 1970 року відповідно 116, 44, 117; 1973-го – 82, 38, 125<sup>1563</sup>. 1977 року на Вінниччині у старообрядницьких громадах було охрещено 70 дітей, здійснено 40 вінчань і 165 відспівувань. Цього ж року соборувалося 70 осіб. Згідно з опитуваннями, діти дев'яти із десяти молодих сімей були охрещені на вимогу своїх дідів та бабів. Із 70 хрещень 60 було здійснено над дітьми колгоспників і лише 10 – над дітьми з робітничих сімей<sup>1564</sup>. Отже, ці цифри свідчать, що кількість охрещених і вінчаних у РПСЦ невинно зменшувалася; одночасне збільшення кількості похованих за релігійним обрядом теж є свідченням занепаду цієї конфесії, адже віруючих ставало менше, а поповнення було незначне.

У старообрядницьких громадах Одеської області протягом 1970-х років спостерігалися ті самі процеси, що на Вінниччині: зниження кількості виконаних хрещень і збільшення кількості похоронів. Якщо 1970 року було охрещено 369 осіб, то 1972-го – 474 осіб, 1975-го – 371, а 1977 року – 256 осіб. Відспівувань упродовж цього періоду було здійснено відповідно 208, 432, 374 і 453<sup>1565</sup>. Збереження високих показників виконання обрядів на Одещині великою мірою зумовлене як більшою кількістю старообрядців, що там проживали, так і більшою компактністю їх проживання.

На кінець 1970-х – початок 1980-х існували села, де вияви релігійної поведінки старообрядців були інтенсивні. Приміром, у с. Грубні Сокирянського району Чернівецької області, де населення майже повністю складалося зі старообрядців, за перше півріччя 1978 року з 13 народжених дітей 12 було охрещено; з 15 пар, що зареєстрували шлюб у ЗАГСі 11 вінчалася; із 16 похоронів – 13 було здійснено за релігійним обрядом<sup>1566</sup>. Такого не можна було сказати про с. Білу Криницю Глибоцького району цієї ж області, де населення теж майже стовідсотково складалося зі старообрядців та їхніх нащадків. Однак упродовж 10 років (на 1978 рік) серед місцевих віруючих не було здійснено жодного хрещення і вінчання. Причина полягала не лише в послабленні релігійності, а й у збільшенні кількості осіб похилого віку. Тут майже не було молоді, вона виїжджала із села чи асимілювалася. Зрідка в цьому селі хрестили дітей старообрядців з інших місцевостей області<sup>1567</sup>. Як бачимо, у двох різних старообрядницьких селах була цілковито різна ситуація.

Старообрядницький священник із с. Добрянка Ріпкинського району Чернігівської області заявляв, що хрестять дітей здебільшого молоді, яка не знає молитов і не хреститься, а здійснює обряд під впливом батьків, родичів або традиції<sup>1568</sup>. Деякі старообрядницькі священники,

зокрема в Чернівецькій області, відмовлялися хрестити дітей, чиї батьки не були вінчані<sup>1569</sup>. Отже, ці представники старообрядницького духовенства намагалися не відходити від церковних традицій.

Прикметно, що старообрядницькі священнослужителі намагалися дотримуватися релігійних норм як у церковному служінні, так і у світському житті. Ця позиція часто викликала активний спротив із боку частини віруючих, яким такі погляди не були притаманні. «Вони дедали частіше протестували проти того, що священник відмовляв у хрещенні дитини, якщо батьки не вінчалися в церкві, чи в похоронах померлого, якщо він був поголений і вдягнений в одяг сучасного зразка»<sup>1570</sup>.

При переході з іншої віри у старообрядницьку над неофітами обов'язково здійснювався обряд хрещення<sup>1571</sup>. Це свідчить про те, що таїнства, виконані духовенством РПЦ, старообрядці не визнавали. Однак траплялося, коли віруючі старообрядці зверталися із проханням про виконання треб до духовенства РПЦ. Такі випадки було зафіксовано в с. Петрашівці Хмельницької області<sup>1572</sup>, й вони засвідчують поступове зближення частини старообрядців із Руською православною церквою.

Обрядову активність у цей період також проявляли й віруючі, що належали до РКЦ. У Вінницькій області 1972 року було охрещено 529 дітей римо-католиків, а 1975-го – 457; повінчано відповідно 134 та 141 особи; поховано за релігійним обрядом – 117 та 190<sup>1573</sup>. Як бачимо, тут виконувався переважно обряд хрещення, натомість вінчання та поховання – значно рідше.

Серед інших обрядів життєвого циклу, що проводилися у римо-католицьких храмах, варто відзначити конфірмацію (таїнство миропомазання в католицькій церкві). Кількість конфірмованих залежала від багатьох обставин. 1967 року в католицькій громаді м. Полонного (Хмельницька обл.) було конфірмовано лише 7 осіб, тому що цей обряд священник здійснював упродовж 10 років і за цей час основна маса охочих його пройшла. У с. Маниківці цієї ж області 1967 року було конфірмовано близько 50 осіб, позаяк цей обряд священник став проводити останні три роки<sup>1574</sup>. У громаді с. Гречани та деяких інших у Хмельницькій області обряд конфірмації не здійснювався взагалі<sup>1575</sup>. Не проводився він того року і в діючих римо-католицьких громадах Тернопільської області<sup>1576</sup>.

Вищу активність порівняно з вірними РПЦ та РКЦ у виконанні обрядів хрещення, вінчання та поховання у цей період зберігали реформати. В районах Закарпаття, населених реформатами, була значно вища частка здійснення релігійних обрядів, ніж по Україні загалом. Так у Закарпатті 1970 року, за офіційними даними, було охрещено 50% новонароджених, тоді як в Ужгородському районі – 59,6%, а в Берегівському – 61,9%. Поховано за релігійним обрядом у Закарпатті

було 73,3% померлих, а в зазначених районах відповідно 80,6% і 74,6%. У Берегівському районі кількість вінчань була на 10,6% вищою, ніж в області загалом, а у Виноградівському – на 13,8% (в області частка вінчань становила 24,4% загальної кількості пошлюблених)<sup>1577</sup>. Доволі високий рівень обрядової активності реформатів припав і на 1980-ті.

Значну пасивність у виконанні релігійних обрядів життєвого циклу в цей період демонструють іудеї. В усіх синагогах України в 1970–80-х роках не здійснювався важливий шлюбний обряд, дуже рідко – обрізання і барміцво (над 13-річним підлітком, який, за іудейським віровченням, ставав повнолітнім). Частіше здійснювалися обрядів, пов'язані із поховально-поминальним циклом, але і їх виконання було далеко від ортодоксального<sup>1578</sup>, що свідчило про секуляризаційні процеси в середовищі іудеїв.

Обряди життєвого циклу в деяких релігійних течіях використовувалися з метою тиску на маловіруючих членів громади. Так у молоканських сім'ях над дітьми здійснювався обряд кщення (хрещення). Дітей могли відмовити кстити, якщо над батьками не було виконано молоканського шлюбного обряду. Якщо батьки не відвідували зібрань, старці могли нагадати їм про це, коли вони хотіли кстити дитину: якщо ви не відвідуєте зібрань, отже, відійшли від молоканської віри, тому не слід просити братство кстити дитину. Проте першу дитину, як правило, кстили, пам'ятаючи заслуги предків. А батьки, очікуючи на другу, починали відвідувати зібрання<sup>1579</sup>. Багато віруючих молокан похилого віку зазначали, що вони робили це з остраху: якщо відійдуть від братства чи порушать молоканські традиції, їх відмовляться ховати за молоканським звичаєм<sup>1580</sup>.

Для багатьох слабо віруючих чи невіруючих людей (це стосується прибічників багатьох конфесій. – Б. П.), які брали участь у виконанні релігійних обрядів життєвого циклу (зокрема як хрещені батьки), вони сприймалися як мирські. Один із священників писав: «До церкви вони приходять як до цирку: нафарбовані, виряджені. Сміються у 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»<sup>1581</sup>. Кількість таких осіб поступово збільшувалася.

Зниження рівня виконання релігійної обрядовості життєвого циклу спонукало духовенство до спрощення обрядів, внесення у них нових елементів. Обряд хрещення в РПЦ почали здійснювати не обов'язково після народження дитини. Те саме стосувалося вінчання і похорону. Вінчатися можна було значно пізніше від громадської реєстрації шлюбу, зняли сувору вимогу до віросповідної належності молодят.<sup>1582</sup> Православний священник Політило зі Львова 1972 року заявляв



уповноваженому Ради у справах релігій: «...Обряд вінчання проводжу вдвоє швидше належного»<sup>1583</sup>.

Однією з особливостей обряду хрещення у досліджуваний період було те, що його могли здійснювати над дітьми, не зважаючи на те, чи батьки та хрещені є віруючими. І хоча церковні канони забороняли такі дії, «однак з метою якомога більше “охопити” хрещенням дітвори (і цим самим не лише збільшити прибуток церкви, а й використати його як засіб пропаганди релігії)», – як зазначав колишній священнослужитель П. Дарманський, – «служителі культу не цікавляться вірою батьків і “восприємників”»<sup>1584</sup>. Окремі священники спрощували й сам ритуал хрещення. Замість триразового занурення у воду вони поливали голову дитини водою зі склянки над мискою чи тарілкою<sup>1585</sup>. Спостерігалось спрощення у виконанні й інших обрядів. Зокрема раніше спільні панахиди і заочне відспівування померлих дозволялися лише у виняткових випадках. Проте вже у 1950-х роках заочне відспівування, спільні сповіді та панахиди почали широко практикуватися, а інколи виконувалися навіть заочні хрещення<sup>1586</sup>.

У брошурі П. Свободного і А. Калінчука (1988 року) зазначалося: «Хоча церковний канон передбачає, щоб чин похоронної відправи здійснювався духовенством над покійником у храмі, нині набула значного поширення заочна відправа похорону. На Вінниччині, наприклад, на неї припадає третина всіх поховань, здійснених за релігійним ритуалом. Як вона проводиться? За порадою священника віруючі приносять до церкви жменю землі із могили померлого родича, і над нею влаштовуються обрядові церемонії за всіма церковними правилами. Потім цю землю висипають на могилу, вона тепер вважаються “опечатаною”. Щоб залучити до церкви більше людей, передусім молоді, в деяких парафіях священники вдаються до такого тактичного прийому: пропонують запрошувати до участі в обряді хрещення не одного хрещеного батька чи одну хрещену матір, а дві-три пари. Для виправдання відхилення від канону (до речі, в ньому нині дуже рідко хто розуміється) вони звичайно заявляють, що внаслідок збільшення числа кумів дитина буде особливо щасливою в житті і ніколи не хворітиме»<sup>1587</sup>. Ослаблення регламентації виконання православних обрядів і спрощення було однією з причин їх значного (незважаючи на певне зменшення) поширення.

Спрощення та скорочення обрядів у досліджуваний період притаманне не лише РПЦ, а й іншим конфесіям. Як зазначено у звіті уповноваженого Ради у справах релігійних культур в УРСР П. Вільхового ще за 1962 рік, римо-католицьке духовенство, щоб не лише утримати, а й розширити свій вплив на населення, почало запроваджувати нові правила в богослужіння. Було скорочено літургію, і

залежно від місцевих умов її проводили не лише вранці, а й увечері; спрощувалося освячення паски, криниць, житлових будинків. Залежно від обставин, відсутності священика або що віруючим рекомендували самим здійснювати цей обряд, використовуючи освячену священиком воду. В тих місцевостях, де не було єпископа, священики могли вінчати людей різних віросповідань, використовувати розмовну мову віруючих під час виконання обрядів хрещення, вінчання, сповіді. Ці відступи від канонів священнослужителі запроваджували за вказівками Ватикану<sup>1588</sup>. Після Другого Ватиканського собору (1962–1965 роки), який вніс деякі зміни у виконання обрядів, до них почали вдаватися ще активніше.

Важлива у вивченні релігійної обрядовості мотивація віруючих до здійснення обрядів життєвого циклу. Зрозуміло, що для глибоко віруючих людей вони були невід'ємним атрибутом релігійного життя, але люди зі слабкою релігійністю могли думати інакше. Це стосується також невіруючих. На мотиваціях двох останніх категорій населення зупинимося детальніше, позаяк вони виходять за межі суто релігійної мотивації.

У праці «Религиозная обрядность: содержание, оценки» наведено таку характеристику мотивів здійснення обряду хрещення: «Провідну роль серед них грають суб'єктивні фактори. У більшості випадків це відмова родичів доглядати за неохрещеною дитиною, погляд на хрещення як на магічний акт, що зберігає здоров'я новонароженому, данина традиції, “мода” тощо. При цьому домінують такі фактори нерелігійного характеру, як сила сімейних традицій, погляд на хрещення як на давній народний обряд, звичай тощо»<sup>1589</sup>. Інколи молоді батьки погоджувалися виконувати обряд через обіцянки їхніх родичів допомогти матеріально<sup>1590</sup>.

Звернімося до конкретних прикладів. Невіруюча робітниця К., що не витримала навали віруючої матері, так пояснювала свої дії: «Ну що тут особливого. Ми не віримо в бога, а їй від цього приємно. Вона вже стара, та й за дітьми буде краще дивитися. Загрожувала, що якщо діти будуть нехрещені, то навіть не підійде до них»<sup>1591</sup>. У с. Маниківцях (Хмельницька область) із 89 опитаних молодих батьків, чії діти були охрещені у костьолі, на запитання про мотиви хрещення відповіли: «Зробили це за традицією» (38 осіб); «тому що хрестять інші» (32); «на вимогу батьків» (12), лише семеро зізналися: «Тому що віримо в Бога»<sup>1592</sup>. Очевидно, що останню відповідь багато опитуваних не обрали зі страху заявити про свою релігійність. Однак це також свідчить, що в багатьох із них вона не була достатньо сильна.

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 священик, а не

батьки. – Б. П.) 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 відповіді<sup>1593</sup>. Отже, як бачимо, осіб, що пояснювали здійснення обряду хрещення релігійними переконаннями було зовсім мало на тлі решти висловлених мотивацій.

Однією з причин більшої усталеності обряду хрещення поряд з іншими 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»<sup>1594</sup>. 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 тощо<sup>1595</sup>. Ці мотиви сприяли тому, що участь у цьому обряді могли брати й невіруючі. З 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 обряду<sup>1596</sup>. Загалом у Вінницькій області обряд вінчання на той час становив менше 1,5% із загальної кількості шлюбів<sup>1597</sup>. Як показало опитування, частка осіб, які його виконання мотивували своїми релігійними переконаннями, була значно меншою, ніж частка осіб, чиї діти були охрещені з тих самих міркувань.

Мотивація здійснення церковного обряду поховання також відображена в соціологічних дослідженнях на Вінниччині. Із 309 опитаних людей, чиї 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 відповіді<sup>1598</sup>.

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 нашттовхується 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 втрати<sup>1599</sup>. 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.

Соціологічне дослідження відділу наукового атеїзму Інституту філософії АН УРСР, здійснене 1983 року на Івано-Франківщині, відобразило мотиви участі в релігійних обрядах (див. таблицю 3.9)<sup>1600</sup>.

Таблиця 3.9

№	Варіанти відповідей	Ті, що вагалися		Ті, що вважали себе віруючими	
		Кількість відповідей	%	Кількість відповідей	%
1	Визнаю силу таїнств	7	1,3	197	10,6
2	Здійснення обряду заспокоює душу, відпускає гріхи	15	2,8	381	20,7
3	Приваблює емоційність, урочистість, пишність	49	9,0	81	4,4
4	Дотримуюся традицій	465	85,5	11,71	64,2
5	Інші мотиви	8	1,4	2	0,1
	Усього	544	100	1832	100

Отже, в таблиці показано, що понад 64% опитаних віруючих обрало відповідь із посиланням на традицію. Суто релігійні та психологічні мотиви вкупі були включені менш ніж у третину відповідей.

Аналізуючи мотивацію здійснення релігійних обрядів, 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 зрадництво, 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!»<sup>1601</sup>. Отже, ця особа пов’язувала обряд із національною традицією.

Досліджуючи релігійну обрядовість, варто коротко згадати і радянські (штучно створені) обряди життєвого циклу, метою яких було замінити релігійні. Радянська система створила ритуали, які супроводжували життя людини, – ритуали ініціації і соціальної трансформації – вступ у жовтенята, піонери, комсомольці, армійська присяга тощо. Ідею причетності до спільної справи висловлювали ритуали містеріального типу: паради, демонстрації, мітинги. Створювалися й емоційно насичувалися образи держави, батьківщини (Батьківщина-Мати), політичного устрою, ідейних натхненників (Маркс), вождів (Ленін)<sup>1602</sup> тощо.

Радянські обряди 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 місцевкому 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»<sup>1603</sup>. На наш погляд, багато радянських обрядів не

відбулося саме тому, що радянські чиновники не завжди враховували специфіку обряду як символу, а ставилися до нього як до простого звичаю, який достатньо кілька разів чи кілька десятків разів провести, щоб він вкорінився в побуті населення.

Підсумовуючи, зазначимо, що впродовж 1940–80-х років частка виконаних релігійних обрядів життєвого циклу, зокрема хрещення, вінчання та поховання, невпинно зменшувалася. Найбільше знизилася частка вінчань пошлюблених – не менш ніж у кілька разів, майже удвічі знизилася частка хрещень новонароджених. Стійкіший виявився обряд поховання. Відомі неодноразові випадки, коли релігійні обряди виконувалися над членами сімей осіб, які заявляли про свою атеїстичну позицію, зокрема комуністів, керівників радянських установ та організацій, не кажучи вже про комсомольців. Фактично у свідомості деяких людей поєднувалися дві протилежні ідеології – релігійна й комуністична (атеїстична).

Найбільша частка виконаних обрядів життєвого циклу припадає на західні області України, найменша – на південні та східні. Це було зумовлено як нижчою релігійністю населення на півдні та сході України, так і значно рідшою релігійною мережею. На півдні були населені пункти, від яких, щоб дістатися храму, потрібно подолати десятки кілометрів. Впливала на активність віруючих у виконанні деяких обрядів і конфесійна приналежність. У деяких конфесіях окремі з них не виконувалися. Зниження рівня релігійної обрядовості спонукало духовенство до спрощення обрядів, внесення у них нових елементів. Це було притаманне не лише православним, а й римо-католикам та іншим релігійним об'єднанням. Дедалі частіше обряди життєвого циклу здійснювалися не з набожності, а під впливом громадської думки, традиції. Незважаючи на зменшення загальної кількості випадків їх виконання, вони, порівняно з іншими релігійними обрядами, характеризувалися відносною стійкістю, позаяк Церква традиційно закріпила за собою право відзначати найважливіші моменти в людському житті, розробивши спеціальний урочистий ритуал.

### § 3. Індивідуальні молитви, пости та інші види релігійної діяльності в житті віруючих

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. Серед релігійних дій відомі були також паломництва, обітниця, читання Біблії й іншої релігійної літератури, місіонерська діяльність тощо.

Одна з найважливіших релігійних дій – це молитва. Відомий французький соціолог, етнолог, антрополог Марсель Мосс писав: «З різних поглядів вона (молитва. – Б. П.) 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»<sup>1604</sup>. 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 двірні помітне ослаблення релігійності під впливом протестантських звичаїв виявилось у байдужому ставленні до обрядів, постів<sup>1605</sup>, ікон<sup>1606</sup>. Більш релігійними залишалися простолюди. 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 день<sup>1607</sup>.

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»<sup>1608</sup>. Отже, молитва втрачала свою роль у житті багатьох віруючих. Такі люди більше не відчували потреби у зверненні до Бога, хоча ще вірили у 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)<sup>1609</sup>. У 1970–80-х більшість віруючих не молилися регулярно.

Щоб детальніше розглянути ситуацію, пов'язану із 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)<sup>1610</sup>. 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»<sup>1611</sup>. 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 у цей період становлять соціологічні дослідження, 1970 року в Івано-Франківській області, де було опитано 28 493 осіб. Їх проводили у 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 анкетерів<sup>1612</sup>. За даними обласного дослідження, 29,6% опитаних вірили в Бога і лише 29,8% із них вказали, що моляться щоденно<sup>1613</sup>. 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 моменти<sup>1614</sup>. Проте лише 13% опитаних віруючих зверталися до Бога із 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 потреб<sup>1615</sup>. Як бачимо, в 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, маючи вільний час, 26,9% і 18,6%<sup>1616</sup>. 44,7% із тих, що вагалися, та 10,6% віруючих заявляли, що молитва не задовольняла їхніх потреб<sup>1617</sup>. 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 орієнтації<sup>1618</sup>. 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 взагалі<sup>1619</sup>.

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 робили<sup>1620</sup>. Відомі молитви («Живий в допомозі» (Псалом 90), Богородице Діво, радуйся» («Хвалебна пісня Богородиці»), Символ віри) в селах пам'ятали нерідко лише кілька жінок похилого віку<sup>1621</sup>. Систематичне читання молитов віруючі не вважали обов'язковим, вони

пояснювали це зайнятістю за господарством, нестачею часу, нездоров'ям, небажанням викликати невдоволення дітей тощо<sup>1622</sup>. В «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»<sup>1623</sup>. 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 у храмі, близько 25% – лише тоді, коли вирішувалася їхня особиста доля чи доля близьких людей, і майже 12% не молилися взагалі<sup>1624</sup>. 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». В 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, традиційно<sup>1625</sup>. 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»<sup>1626</sup>, 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. В 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 відповісти<sup>1627</sup>. 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»<sup>1628</sup>. 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...»<sup>1629</sup>. 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»<sup>1630</sup>, 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 у 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 у 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»<sup>1631</sup>. Як показують спостереження, старообрядці були більш ревні в молитві, ніж прибічники РПЦ.

Те саме можна сказати й про прибічників ІПХ та ІПЦ. В істинно-православних християн ревно молитва супроводжувалася поклонами. О. Клібанов зазначав, що відомі випадки, коли віруючі цієї течії здійснювали до 700 поклонів поспіль<sup>1632</sup>. 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.

Тривалі моління та пости, «вибивання гріхів» (коли під час молитов віруючі жінки лупцювали одна одну)<sup>1633</sup> були притаманні обрядовій діяльності покутників. Радянський релігієзнавець А. Шиш стверджував, що засновник секти покутників Солтис переконав кількох малописьменних жінок із сіл Чепелів та Лукавця Бродівського району Львівської області влаштувати підпільні моління, під час яких віруючі

завдавали б одна одній ударів, вибиваючи з себе гріхи<sup>1634</sup>. Покутники склали молитву: «Вірую в Ісуса Христа і матір божу середнянську»<sup>1635</sup>. Їхні релігійні вияви, хоча подекуди деструктивні, свідчили про вищу релігійність, ніж у греко-католиків, із середовища яких вони вийшли.

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 Росії в окремі місяці, дійшов висновку, що неповне дотримання постів більшість віруючих у Росії 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 у православних до 14%, у католиків до 6%<sup>1636</sup>. (католицька церква до постування ставилася не так суворо, як православна. – Б. П.). Миронов дотримується думки, що якщо зовнішнє обрядове благочиння виконувалося суворо, внутрішнє мало легку ерозію<sup>1637</sup>. Проте в радянський період невелика ерозія перетворилася на велику.

У 1920-х роках, коли в селах створювалися клуби, сільбуду, 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 посту<sup>1638</sup>. У 1960–80-х ці тенденції посилювалися. Хоча постування вважався 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.<sup>1639</sup> У Запорізькій області 1974 року – понад 50 тис. осіб<sup>1640</sup>. На кілька тисяч менше людей постували в цьому регіоні в 1976–1977 роках<sup>1641</sup>. 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)<sup>1642</sup>. Ці цифри були отримані в результаті підрахунку кількості осіб, що причащалися.

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. З тих, що постували, 36 – несуворо і найчастіше у Страсну п'ятницю<sup>1643</sup>. Дослідження 1970 року на Івано-Франківщині показало, що лише близько 20% опитаних віруючих постували<sup>1644</sup>. 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 традиції<sup>1645</sup>. На кінець 1970-х – початок 1980-х років у Центральному Чорнозем'ї частка віруючих, які постували регулярно, згідно із дослідженням О. Дем'янова, сягала 12–13%; тих, що постували рідко, – до 40% і тих, що не дотримувалися посту, – до 50%<sup>1646</sup>. 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 умов<sup>1647</sup>, хоча причина переважно крилася у 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 у цей час. Найпоширенішою забороною під час посту залишалася заборона розваг<sup>1648</sup>.

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 ІПЦ та ІПХ. У 1970–80-х деякі з них не постували<sup>1649</sup>. 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 період<sup>1650</sup>. Пости сприяли переживанню релігійного досвіду.

Окремі віруючі в досліджуваній період продовжували давати релігійні обітниці. В них, як зазначає І. Кремльова, відображалися покаяння у «гріховності, надія заслужити прощення власними силами, і уявлення про важливість пожертвування, й ідея духовної користі самообмеження»<sup>1651</sup>. Дії, які здійснювали внаслідок обітниць, виділялися серед повсякденних виявів віри тим, що людина добровільно накладала на себе додаткові зобов'язання<sup>1652</sup>. Проте виконання обітниць втрачало популярність ще швидше, ніж молитви й навіть дотримання постів.

У контексті дослідження релігійності варто згадати також про інші релігійні дії, зокрема ті, що були безпосередньо пов'язані з трудовою діяльністю. У доповіді голови Ради у справах релігійних культів при РМ

СРСР А. Пузіна на засіданні уповноважених Ради 29 червня 1963 року відзначалося, що порушуючи проблему занепаду релігійності, слід враховувати не лише зовнішні форми її вияву (відвідування храмів, виконання релігійних обрядів тощо). Важливішим показником цього занепаду, зазначав він, є те, що релігія не відіграє великої ролі у практичному житті віруючих – вони не замовляють молебні про урожай, щоб «викликати» дощ, у разі хвороби йдуть не до церкви, а до лікарні, не сподіваються на продовження життя після смерті, а прагнуть добре облаштувати земне тощо<sup>1653</sup>. Уповноважений стверджував, що більшість віруючих у практичному житті вже не керуються ученням Церкви.

Для 1940–80-х років характерне подальше припинення релігійної діяльності, пов'язаної із релігійним календарем і природними умовами (колективні молитви із проханням послати дощ абошо). «Коли ми змінюємо глибокі структури цивілізації, ми маємо водночас переписувати всі кодекси нашого життя»<sup>1654</sup>, – вважав Е. Тоффлер. В означений період ці процеси тривали. У працях радянських науковців зазначалося, що свідченням послаблення віри є виключення так званих релігійних обрядів, пов'язаних із трудовою діяльністю (боротьба з посухою, початок певної трудової практики, зокрема виведення худоби на пасовище тощо)<sup>1655</sup>. Проте, на нашу думку, ці обряди продовжували існувати, хоча були вже не такі поширені.

Як відбувалася такі ритуали в середовищі римо-католиків Дрогобицької області, свідчать матеріали інформаційного звіту про роботу уповноваженого Ради у справах релігійних культів в УРСР П. Вільхового: «У неділю ксьондз Сумряк разом із віруючими молився про “послання дощу”, влаштувавши з цією метою хресну ходу в огорожі костьолу. З правого боку костьолу біля вівтаря стояла група дівчат 12–15 осіб віком від 10 до 15 років, одягнених у різні сукні і перев'язаних через плече широкою біло-блакитного кольору стрічкою, з лівого боку костьолу приблизно такого ж віку хлопчики – 10–12 осіб. Хресну ходу супроводжували діти віком 7–8 років, вдягнені в білі сукні, з розпущеним волоссям і з маленькими кошиками в руках, які кидали під ноги ксьондза пелюстки червоних троянд і т. д.»<sup>1656</sup>. Інколи обряди з проханням поліпшити природні умови проводили й православні.

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 приділяють 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 хвилин<sup>1657</sup>. 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.

Різні релігійні дії займали певне місце в житті кожного віруючого. На жаль, важко визначити їх співвідношення щодо віруючих багатьох конфесій через відсутність фактів. Для прикладу наведемо наявні факти із життя свідків Єгови. На запитання (дослідження 1976 року в Закарпатті) «Як ви задовольняєте свої релігійні потреби?» 3067 опитаних дали такі відповіді (див. таблицю 3.10)<sup>1658</sup>:

Таблиця 3.10.

Питання	Чоловіки		Жінки		Усього опитаних	У % від загальної кількості опитаних
	Кількість відповідей	у %	Кількість відповідей	у %		
Читаю Біблію	977	75,5	1296	73,0	2273	74,1
Вивчаю бруклінську літературу	443	34,2	421	23,9	864	29,1
Відвідаю зібрання одновірців	291	22,5	277	15,6	568	18,5
Постійно спілкуюся з одновірцями поза зібранням	217	16,8	309	17,4	528	17,2
Проповідаю іншим	256	19,7	198	11,2	454	14,8
Лише молюся	334	25,9	485	27,3	819	26,8
Не відповіли	32	2,4	29	1,6	61	1,9

Кожен опитуваний міг давати кілька відповідей, тому їх сума перевищує 100%. Як бачимо, найбільше членів цієї релігійної течії заявили про читання Біблії та іншої релігійної літератури. Доволі великий був відсоток тих, хто обрали відповіді, що стосувалися

відвідувань молитовних зібрань. Що ж стосується відповіді «лише молюся», то її обрало більше чверті опитаних, хоча вона не відображала реальної ситуації. Те саме спостерігалось й серед прибічників інших протестантських релігійних організацій закритого типу. Водночас у середовищі православних і католиків був набагато вищий, ніж серед протестантів, відсоток осіб, які обрали б відповідь «лише молюся».

Практикувався у досліджуваній період в окремих конфесіях й екзорцизм («вигнання бісів»). Рідше таке траплялося серед православних<sup>1659</sup> (радянська влада до таких дій ставилася вороже, і керівництво РПЦ забороняло священникам здійснювати їх), католиків і частіше – серед п'ятидесятників. Про екзорцизм у середовищі п'ятидесятників неодноразово згадувалося в документах органів влади<sup>1660</sup> та в книгах радянських авторів. 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». Оповідуючи 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 уста, кидав мене на землю, доводячи мене до втрати свідомості, і не хотів виходити з мого тіла». Жінці знадобилося аж три роки, щоб «зцілитися»<sup>1661</sup>. 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 у справах РПЦ. Православний священник Шумлянський організував монастир. Сюди у день святих Петра і Павла із села Котюжани привезли 30-річну жінку з нападом епілепсії. Священник 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 у 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 зробив<sup>1662</sup>.

Висновки уповноваженого РС РПЦ в УРСР про цей випадок були такі: «Правда, це одинокі факти, але вони характерні тим, що в середовищі священнослужителів деяких епархій правобережної України є ще певні послідовники “Калинівських чудес”, що мали місце в перші роки революції»<sup>1663</sup>. 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 святим 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 Радонезького, чи біси нині згодливіші стали»<sup>1664</sup>.

Релігієзнавець О. Предко дає таке пояснення демономанії (крикливства, одержимості бісами), поширеної в Україні і досі: «Вірючи 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 припадки»<sup>1665</sup>. Тобто спочатку віра у власну одержимість, у те, що вона посилюється в релігійних місцях чи у присутності людей, а вже потім маніфестація одержимості. Цікаво, що в більш ранні періоди, зокрема у ХІХ ст., зафіксовано цілі епідемії крикливства, які охоплювали чималу частину жителів населених пунктів, переважно жінок (ащепківська епідемія<sup>1666</sup>). Підґрунтям для них були соціальні умови, релігійність і забобонність. Можна також припустити, що в низці випадків крикливство було зумовлене не психічними чи соціальними факторами, а парапсихологічними.

В окремих релігійних течіях, зокрема п'ятидесятників, поширеним було здійснення 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 покровом зцілення і позбавлення від причини починають діяти авантюристи і шарлатани різних мастей, використовуючи вельми вичурні прийоми і методи, що обертається для довірливих досить драматично»<sup>1667</sup>.

Радянська влада була вороже налаштована проти таких «духовних» дарів, як духовні «зцілення» та говоріння «іншомовами», що відображалось на їх поширенні. В інформації про становище в автономно зареєстрованих громадах ХВС в Чернівецькій області зазначалося, що в результаті «багатосторонньої роботи з виховання керівних кадрів і пересічних віруючих» поступово зникали такі особливості п'ятидесятників, як говоріння «іншомовами», пророцтва, зцілення та інші так звані духовні дари<sup>1668</sup>. Схоже спостерігалось і в інших регіонах, лише інколи на короткий період ситуація радикалізувалася.

Одним із різновидів прояву релігійності віруючих були масові паломництва до місць, відомих своїми надприродними явищами. Місця паломництва були в різних регіонах. У Ворошиловградській області уповноважений РС РПЦ М. Гладаревський згадував лісовий гай в Киселівській балці Станично-Луганського району, колодязь у балці Розсипна поблизу с. Мала Іванівка Ворошиловградського району, колодязь у каплиці с. Новопавлівка Краснолуцького району<sup>1669</sup>. 1954 року до джерела балки Разсипної розпочалися сходини хворих людей, які бажали зцілитися. Легенда про чудодійне джерело поширилася далеко за межі регіону. Сюди приїздили набрати води люди з різних областей. Навіть виступ священика, який заперечував лікувальні властивості води, не зміг розвіяти віри людей<sup>1670</sup>. До середини 1960-х років здійснювалося паломництво до джерела поблизу с. Вільне Новомосковського району Дніпропетровської області<sup>1671</sup>. У період хрущовської боротьби з релігією влада доклала чимало зусиль, щоб зупинити паломництва в ці місця.

Ще масовіші паломництва вірян спостерігалися в Західній Україні. Зокрема до с. Зарваниці Тербовлянського району на Тернопільщині – до каплиці з криничкою. 1957 року ключі від каплиці у віруючих забрали. Тоді людям у цілющій криничці явилася Матір Божа з дитиною на руках. Звістка про це облетіла околицю. За три роки, 1960 року, капличку було знищено, однак це лише збільшило потік прочан<sup>1672</sup>. У другій половині 1960-х паломництво туди відновилося і стало масовим. До села прибували люди не лише із сусідніх сіл та районів, а й із деяких сіл Івано-Франківської та Чернівецької областей. 6–7 липня 1969 року на свято Івана Христителя біля каплиці на молебні зібралось понад 3 тис.

віруючих. Така ж за чисельністю проща до Зарваниці відбулася 28 серпня 1969 року на свято Успіння Пресвятої Богородиці<sup>1673</sup>. Існували й інші відомі місця паломництв.

Прикладом масових паломництв віруючих можуть служити також події у квітні-травні 1987 року в с. Грушеві Дрогобицького району Львівської області. 26 квітня кілька вірян пустили чутку про явлення Богородиці над недіючою греко-католицькою каплицею. Туди посунув великий потік паломників. До 28 травня (свята Вознесіння Господнього) він сягнув 30 тис. осіб. (За іншими даними, протягом місяця там побувало більше 100 тис. прочан<sup>1674</sup>). Біля каплиці були організовані моління із пісноспівом за участю як православних, так і греко-католицьких священиків, які виголошували проповіді. Лише 29 травня потік віруючих у с. Грушів зупинився<sup>1675</sup>. Там же було складено пісню, яку співали багато віруючих:

Стоїть на балконі у чорному фелоні,  
Руками розводить і кличе до себе,  
І очі святії зводить до неба.  
Моліться, моліться і кайтеся люди,  
Бо завтра уже певно запізно вам буде,  
Я прошу, благаю за все свого сина,  
Бо вийде на світі цім тяжка година.  
У гріхах великих земля пропадає,  
Моліться, моліться, прошу вас, благаю...<sup>1676</sup>.

Віра в диво явлення Богородиці в якомусь місці часто спричиняла паломництво туди католиків чи православних із релігійного середовища Галичини, яке до Львівського собору 1946 року було греко-католицьким.

Відомі також паломництва іудеїв. Зокрема до могили рабина Цадика в с. Нові Велідники Овруцького району Житомирської області, особливо в серпні-вересні. 1956 року це місце паломництва було ліквідовано, однак віруючі продовжували сюди приїздити<sup>1677</sup>.

У досліджуваний період фіксувалися й інші дії віруючих, пов'язані з «виявами чудес». Так на початку літа 1949 року в м. Станіславі та області на вікнах церковних та світських будівель з'являвся образ Богоматері. Місцевий уповноважений зазначав, що «в кожному великому населеному пункті групи (віруючих), головним чином сільські жінки, ходили, придивляючись до вікон на церквах, установах, приватних будинках і навіть виробничих приміщеннях, шукаючи райдуги на склі, очікуючи «явлінь» на них<sup>1678</sup>. Віруючі появу Богоматері пояснювали тим, що скоро почнеться війна, що Богоматір та Ісуса Христа позбавили церков, а віруючих позаганяли до колгоспів, що Ісус Христос, Богоматір та святі благословляють річницю самостійності

України (30 червня) тощо. Уповноважений пояснював ці «явління» як природні катаклізми та вияви бандитської пропаганди<sup>1679</sup>.

Траплялися також випадки використання духовенством усіляких «божественних чудес» для пожвавлення релігійного життя, покращення фінансово-матеріального становища парафій тощо. Зокрема у селі Рівки Славутського району Кам'янець-Подільської області священник В. Поліщук (1894 року народження, рукопокладений у священники 1942 року) встановив, що один громадянин під час рубання дров виявив відбиток хреста правильної форми в розколотій деревині. Цей факт священник хотів використати для організації паломництва до с. Рівки, де бажав влаштувати молебень у зв'язку з «дивом». Із проханням дати дозвіл на проведення цієї акції священник звернувся до єпископа Кам'янець-Подільського Панкратія, мотивуючи тим, що це може принести великі гроші. Однак єпископ засумнівався в істинності дива, бо частинки структури дерева не сходились, а сходився лише розруб дерева двох половинок<sup>1680</sup>. Цей випадок хоч і не набув поширення, однак демонструє, що народ тяжів до віри в такі дива, і з цього нерідко користувалося духовенство.

Спостерігалось також вшанування «святих», «ясновидців», «прозорливців», серед яких були й психічно хворі люди. Про один з активних виявів такої релігійності оповідає у своєму листі до єпископа від 15 лютого 1948 року протоієрей із Мелітополя Георгій Константиновський. У листі зазначається, що 9 лютого в житті місцевого сектанства відбулася нова сенсаційна подія. Раніше він писав про хворобливого Мітю – Карлева Дмитра Георгійовича. Тепер той проголосив себе священником, причому рукопокладання, за його словами, він отримав не від єпископа, а від архимандрита Нафанаїла (на той час покійного). В будинку Міті 1948 року мешкала Поліна, яка видавала себе за пророчицю та блаженну, як і господар помешкання. 9 лютого Поліна в білій вінчальній сукні, прикрашеній квітами, їхала Мелітополем на віслюкові, якого тримали за повіддя молоді соратниці Міті, її супроводжував великий натовп людей. Поліна бурмотіла якісь незв'язні слова пророцтва про майбутню страшну біду, закликаючи народ до молитви та покаяння. Наблизившись до приміщення фотоательє, жінка попросила фотографа сфотографувати її на віслюкові. «Пророчицю» оточив тисячний натовп, люди сміялися, свистіли, шуміли. Було зупинено транспортний рух. Втрутилася міліція. Склавши акт, міліціанти арештували Поліну як порушницю громадського спокою і порядку. Те саме чекало й на соратників Міті. Активно розвінчувалася Істинно-православна церква.<sup>1681</sup>

В умовах відірваності від священства, переслідуваності, гонінь звичайні речі пересічні віруючі могли трактувати як духовні, що

надавало релігійній свідомості віруючих, які належали до цієї течії, специфічних рис. Варто зауважити, що описаний випадок не є типовим для поведінки прибічників ПЦ. Така поведінка віруючих могла виявлятися радше в середовищі ПХ, більш відірваному від духовенства, а відтак більш «єретизованому» щодо православних релігійних норм. Громада ПЦ, про яку йшлося вище, очевидно, якраз проходила через ці процеси. Доволі прикметно, що вшанування «юродивих» було поширеним явищем у народі, який у нестандартній релігійній поведінці окремих осіб «бачив» вияви святості.

Послідовникам низки напрямів ПХ також було притаманне визнання культу «святих» джерел та всіляких священних предметів, набагато дужча віра в реальність чудес (порівняно із вірянами РПЦ), виконання дій, які важко назвати не магічними, для досягнення бажаних результатів, особливе шанування прозорливців і ясновидців, віра у видіння, віщі сні<sup>1682</sup>. Проте це стосується не всіх громад, а зазвичай тих, що функціонували в сільській місцевості, членами яких були переважно малописьменні та неписьменні люди, які до того ж втратили зв'язок із духовенством. Ось як описує зібрання у святих місцях ПХ О. Клібанов: «Тут виступали “виганячі бісів”, тут можна було побачити групи жінок, які схилилися над водою й очікували появи “лику Божої Матері”, якісь проповідники, старі і молоді, читали проповіді, одні на повен голос, інші стиха чи пошепки. В натовпі блукали каліки, кульгаві й сліпі. Над загальним гулом раптом лунав зойк причинної, що заголосила»<sup>1683</sup>. Власне, цей сюжет стосується не України, однак він демонструє тенденції розвитку специфічної релігійності віруючих у низці громад ПХ, члени яких ще донедавна належали до РПЦ.

Важливе місце в релігійній діяльності віруючих багатьох інших конфесій належало місіонерству та релігійній проповіді. Але цього не можна було сказати про прибічників РПЦ. У середовищі православних віруючих релігійну пропаганду, місіонерську діяльність мало, за традицією, весті духовенство. В радянський час ця діяльність у РПЦ обмежувалася приміщенням храму.

Позаяк розгляд місіонерсько-пропагандистської діяльності духовенства виходить за межі нашої проблематики, ми на ньому не зупинятимемося. Зазначимо лише, що її ефективність у досліджуваний період великою мірою залежала від священика. У парафії, де він справляв належним чином свої обов'язки, до нього ставилися довірливо і сприймали ті ідеї, які він доносив до людей. А позаяк у цей період огляду на релігійну політику держави до лав духовенства потрапляло багато малописьменних осіб і тих, що не мали відповідної богословської підготовки, це позначалося на місіонерсько-пропагандистській роботі. До того ж ця діяльність була спрямована радше на те, щоб зберегти

кількість парафіян або хоча б зменшити їх відтік, ніж на збільшення контингенту віруючих.

Більшість цих зауважень, однак, не стосуються прибічників РПЦ та ПХ. Перебуваючи в опозиції до радянської влади, вони ігнорували заборони місіонерства. Особливо активну релігійну пропагандистську діяльність у повоєнний період розгорнули істинно-православні християни. Проте з середини 1950-х років ця сфера їхньої діяльності внаслідок репресій стихла.

Значно краща ситуація з релігійною пропагандою, ніж у РПЦ, спостерігалася в інших конфесіях. Хоч УГКЦ було ліквідовано, частина її духовенства не змиралася з цим і продовжувала діяти підпільно, здійснювати богослужіння, обряди, доносила слово Боже до населення західноукраїнських земель. Велика роль у здійсненні місіонерської діяльності належала не лише священикам, а й чернецтву ліквідованих греко-католицьких монастирів та віруючим-активістам. Хоча впродовж 1940–50-х років усі греко-католицькі монастирі було ліквідовано, однак, як зазначається у довідці уповноваженого у справах РПЦ в Івано-Франківській області Атаманюка від 13 березня 1964 року, близько 160 осіб не змирилися з ліквідацією монастирів і почали групуватися за ознаками монастирського ордену, жити у приватних квартирах і дотримуватися свого статуту. Із цими людьми встановлювали зв'язок греко-католицькі священики і використовували їх у своїй місіонерській діяльності. На середину 1960-х років «таке явище, – як зазначається у довідці, – у значно меншій мірі і зараз спостерігається в окремих районах області»<sup>1684</sup>. Схожа ситуація також спостерігалася на Львівщині, Тернопільщині і Закарпатті. Проте, як і в православ'ї, місіонерсько-пропагандистська робота греко-католицького духовенства й активу була спрямована переважно на збереження вірних греко-католицизму. Про жодне навернення неофітів говорити не випадає.

У багатьох течіях до місіонерсько-пропагандистської роботи залучали пересічних віруючих. Велику увагу апостолату мирян приділяли римо-католики. Вони брали участь у реколекціях – слухали цикл бесід (лекцій), які пояснювали сенс тієї чи тієї релігійної події, свята. Римо-католики значно більше від православних приділяли уваги до участі віруючих у діяльності неформальних релігійних груп, які вели місіонерську роботу серед населення.

Місіонерсько-пропагандистською діяльністю продовжувало в цей час займатися й реформатське духовенство. У звіті про роботу уповноваженого РСРК в УРСР за 1960 рік зазначалося, що до цього часу деякі реформатські пастори, користуючись відсутністю «справжнього контролю» вели «відкриту релігійну пропаганду, залучали дітей до вивчення т. зв. закону Божого, створювали молодіжні хори і навіть

відбирали у молодих угорців підписи про вірність реформатській церкві»<sup>1685</sup>. Відзначалися труднощі та успіхи у подоланні релігійності.

Кожна релігійна течія мала свої мотиви і догматику, що сприяли місіонерській діяльності. Найбільше вони були представлені у протестантських конфесіях, відтак найактивніше місіонерством займалися протестанти. У баптизмі місіонерська діяльність виходила з учення про оновлення духом. Повноправним членом громади, згідно з ученням, є та людина, що «оновилася духом Христа», а цей акт можна здійснити через активне місіонерство – приведення до Бога іншої душі<sup>1686</sup>. Тому баптисти та представники інших релігійних течій, де ширилися такі погляди, вели активну місіонерську роботу. Приклади місіонерської діяльності широко представлені в їхній творчості, зокрема в такому вірші:

Не затворяй ты Царство от соседа,  
С которым рядом ты, мой друг, живешь,  
И, вероятно, часто с ним беседу  
Ты о спасении грешников ведешь<sup>1687</sup>.

Водночас місіонерська робота членів протестантських організацій закритого типу була багатогранною. Уповноважений РСРК в УРСР П. Вільховий вказував, що для залучення молоді «сектанти» майже при кожній великій громаді створюють хоріві гуртки, оркестри, гуртки самодіяльності і скликають «олімпіади» (молодіжні свята). У Ровенській області в деяких громадах для залучення молоді влаштовувалися «дівочі вечори», на яких дівчата – члени однієї протестантської громади закритого типу – співали псалми та духовні пісні. На ці вечори часто приходила інша сільська молодь.

Одним із методів пропаганди нелегальних громад були відкриті агітації, масові акції, про які ми згадували раніше. У червні 1963 року баптисти-ініціативники організували на околиці Києва молитовні збори. Хоча присутніх було небагато (100 осіб), але вони організували процесію і йдучи лісом, співали псалми. Прибувши електричкою до Києва, вони продовжували співати релігійних пісень, простуючи вулицями столиці<sup>1688</sup>. Окремі протестантські громади для місіонерської роботи практикували роздачу листівок та релігійної літератури. 27 липня 1962 року в Києві троє баптистів-ініціативників роздавали людям листівки біля станції метро<sup>1689</sup>. У червні 1967 року в Жданові після зібрання баптистів-ініціативників їхні діти вручали на автобусній станції громадянам листівки з текстом релігійних закликів, псалмів та пісень<sup>1690</sup>. Такі випадки не були рідкісним явищем.

Члени протестантських релігійних організацій закритого типу для місіонерської діяльності активно використовували «пророцтва» про кінець світу. В останні місяці 1946 року спостерігалася активна

пропаганда вчення адвентистів сьомого дня членами харківської громади цієї конфесії. Пропагуючи своє вчення, вони додавали до нього пророцтво про пришествя Христа в період 1947–1963 років і супроводжували свої виступи літографованими таблицями, картами, на яких були зображені різні цифри та звірі тощо. Пропагандистська діяльність членів харківської громади адвентистів сьомого дня не обмежувалася лише цією областю, а велася і в деяких районах Курської<sup>1691</sup>. «Пророцтва» про кінець світу активно використовували у своїй місіонерській діяльності і свідки Єгови.

Релігійні проповідники, які належали до невеликих релігійних громад, часто намагалися наповнювати свою агітацію «науковим» змістом. В атеїстичній брошурі В. Ільїна «Проповідники армагеддону», присвяченій свідкам Єгови, наводиться одне з таких «віщувань»: «Усю земну кулю оточено трьома електричними кільцями. Це я сам чув по радіо. Коли прийде Єгова, кільця впадуть на землю... Люди заживо гнитимуть, у них випадатимуть очі. Врятуються лише “свідки Єгови”»<sup>1692</sup>. Неосвіченим та малоосвіченим людям таких послань на «науку» часто було достатньо для підкріплення віри, яка часто диктувалася прагненнями майбутнього вічного життя.

Проте в багатьох протестантських релігійних організаціях місіонерську роботу виконували висококваліфіковані проповідники. Так для роботи зі студентом М. А. (його мати належала до громади свідків Єгови й померла, коли він навчався на третьому курсі) було обрано добре підготовленого молодого проповідника. У бесідах з М. А. він наголошував на тому, що матеріалістом не може стати той, хто не був ідеалістом, і пропонував М. А. вивчити праці «Філософія духу» Гегеля, «Критика чистого розуму» Канта, «Стародавній Схід при світлі божественного одкровення» та інші<sup>1693</sup>. Такий підхід часто давав непогані результати.

Для місіонерської діяльності члени протестантських об'єднань закритого типу нерідко користувалися нагодами у процесі повсякденної трудової діяльності. Зокрема свідки Єгови в західних областях України вдавалися до такого маневру: вони уклали угоди на різні сезонні та довгострокові роботи в Донецькій, Кримській, Одеській, Херсонській та інших областях. Найчастіше комплектували будівельні бригади, до яких приймали кількох людей з односельців, які не входили до їхньої релігійної організації. В такий спосіб створювалися сприятливі умови для залучення до єговістських громад цих людей та людей із тих регіонів, де вони працювали<sup>1694</sup>. Кількість свідків Єгови після таких сезонних поїздок зростала.

Місіонерські функції фактично виконувала й допомога, яку надавали члени невеликих релігійних громад закритого типу іншим



особам, зокрема й тим, які не належали до їхніх громад. Наприклад, у Криворізькому районі віруючі жінки похилого віку ходили по будинках інших віруючих і дізнавалися про їхні потреби, аби громада могла надати їм допомогу. У звіті уповноваженого РСРК в УРСР П. Вільхового вказується: «Ця форма “роботи” сектантів трапляється майже всюди. І ця форма – допомоги “братові” приваблює “нужденних” до молитовного будинку»<sup>1695</sup>. Допомога набирала різних форм – як матеріальної, так і моральної. Зупинімося на цьому детальніше.

Про один із випадків розповіла Фаїна Р. «Навесні 1970 року я поверталася додому після відвідування лікарні. В автобусі було спекотно, і в мене ще розболілася голова. Вигляд у мене був, напевне, дуже змучений, тому до мене підійшла незнайома жінка мого віку. Завела розмову про хворобу, про безпомічність лікарів і запропонувала мені рецепт лікування народними засобами. Жінка вийшла на моїй зупинці, провела додому, обіцяла принести рецепт»<sup>1696</sup>. Відтоді нова знайома (свідок Єгови) постійно приходила до Ф. Р. поспілкуватися на релігійні теми.

Колишня п'ятидесятниця П. Кирилук (жителька Сімферополя) згадувала причини, які спонукали її стати членом п'ятидесятницької громади: «Один період життя для мене складався дуже тяжко: пиячив, а потім зовсім відбився від дому мій чоловік. П'ятидесятники взяли несподівано палку участь у моїй долі: заходили, втішали – і втягнули до секти. Потім вони вмовляли мене прийняти “хрещення святим духом”, яке має зробити мене щасливою, відкрити дорогу в рай. Я довго не погоджувалася, але лихо за лихом насідали на мене: помер старший, а потім і молодший син від першого чоловіка. Проповідники... настирливо переконували: «Хрестися! Очистися від гріхів і заживеш милістю божою радісно!»<sup>1697</sup>.

І. Назару, який став жертвою аварії на шахті, баптисти-ініціативники допомогли фінансово і добудували будинок, чого чоловік не міг тоді зробити самотужки. Відтак він став відданим проповідником їхніх ідей, а будинок став місцем зібрань баптистів<sup>1698</sup>. Як бачимо, місіонерська діяльність у формі моральної та матеріальної допомоги була доволі ефективна.

Багато людей було залучено до релігійних організацій завдяки обіцянкам: нібито будучи щирими вірянами, вони досягнуть бажаного. Зокрема свідки Єгови обіцяли вічне життя і матеріальні блага, що їх новонавернені отримують у своєму тисячолітньому царстві. На задоволенні духовних потреб, які визнавалися в радянському суспільстві, увагу не акцентували<sup>1699</sup>. Проте все великою мірою залежало і від внутрішніх цінностей самої людини, її освіти тощо. Один із проповідників свідків Єгови (с. Кінецьпіль Первомайського району

Миколаївської області, два класи освіти) М. Ковальчак спокушав своїх односельців молодят Клаву й Володимира Головкових царством тисячолітнім, у якому буде багато всіляких продуктів<sup>1700</sup>.

Місіонерська робота окремих протестантських релігійних течій нерідко мала яскраво виражену специфіку. Зокрема адвентисти сьомого дня використовували методику «навернення», розроблену Е. Уайт. Її суть зводиться до трьох правил. Спочатку можна за щось похвалити співрозмовника. Починають із предмета, який на той момент цікавить його найбільше. І лише потім переходять до питання віри<sup>1701</sup>. Відтак можна говорити, що адвентисти спершу встановлювали «комунікаційний місток» з агітованою людиною, викликали до себе довіру, і лише потім починали агітувати.

Один зі специфічних методів місіонерської діяльності адвентистів сьомого дня – «робота в білих халатах». Ще за часів Російської імперії адвентисти відкривали медпункти у великих селах. Лікарі, фельдшери та медсестри із середовища німецьких колоністів надавали місцевому населенню безкоштовну медичну допомогу і в такий спосіб «відкривали» серця людей. Е. Бартошевич і Є. Борисоглебський відзначали у своїй праці: «І в наші дні у практиці багатьох адвентистських громад Української, Латвійської, Молдавської та інших республік залишається в ужитку цей улюблений метод. Адвентисти використовують білий халат як надійний і випробуваний засіб для духовного зближення і впливу на людей»<sup>1702</sup>. Адвентисти сьомого дня підтримували бажання отримувати медичну освіту серед членів своїх громад.

Однією з форм місіонерської діяльності для членів багатьох нелегальних організацій була участь у розповсюдженні нелегальної релігійної літератури, яка завозилася з-за кордону або видавалася у підпільних друкарнях. Поширювали її також свідки Єгови: вони розкидали книжки і брошури на вокзалах і вкладали її в релігійні скриньки. Такі випадки спостерігалися у Могилеві-Подільському Вінницької області 1969 року<sup>1703</sup>. Нелегальні типографії свідків Єгови були створені в Закарпатській та Іркутській областях. З вересня 1960 року до вересня 1961-го в них було віддруковано російською, українською та угорською мовами 22 372 примірники журналу, 19 500 брошур та 9045 листівок і багато іншої релігійної літератури. На роздрук і поширення цієї літературної продукції було витрачено 97 995 крб. (за новим курсом)<sup>1704</sup>. Радянські органи намагалися покласти край таким актам і часто їм це вдавалося. На початку 1963 року відбувся суд над групою керівників свідків Єгови Закарпатської області, які організували нелегальні друкарні<sup>1705</sup>.

До розповсюдження релігійної літератури в цей період вдавалися й послідовники інших течій, зокрема єговісти-ільїнці (течія російського походження, на відміну від свідків Єгови, чий центр розташовувався у

США; засновником течії єговістів-ільїнців (Десного братства) був штабс-капітан царської армії М. Ільїн. – Б. П.). Зокрема у травні 1967 року у поштові скриньки та у дворах мешканців м. Верхньодніпровська Дніпропетровської області було розкидано 500 нелегально виготовлених листівок, що належали релігійній течії єговістів-ільїнців. Тієї ж ночі близько 100 листівок було розкидано в м. Нікополі. Пізніше такі акції єговісти-ільїнці провели в Запоріжжі, у селах Запорізької області, Криничанському районі Дніпропетровської області і ще раз у Нікополі та Нікопольському районі<sup>1706</sup>.

У серпні 1972 року в м. Долинська Кіровоградської області єговісти-ільїнці розповсюджували брошури «Призыв всех смертных людей к бессмертию в одну веру и ко всемирно-братской любви», «Призыв всех смертных людей к бессмертию», «Свидетельство Бога пророков святых или животворящий свет его...»<sup>1707</sup>. Лише органами МВС Долинського району було зібрано 60 брошур<sup>1708</sup>. У квітні 1973 року вони здійснювали такі акції у Володарському районі Донецької області. Селяни здали до органів міліції близько 200 брошур. Серед назв фігурували: «Свидетельство Бога пророков святых или животворящий свет его всем народам и племенам», «Призыв всех смертных людей к бессмертию», «Последний набор людей к Иегове из всех сатанинских вер и народов»<sup>1709</sup>. Те саме спостерігалося на початку 1970-х років і в інших населених пунктах<sup>1710</sup>. Багато текстів, що їх поширювали єговісти-ільїнці, подавалися в дореволюційному російському правописі.

Активно розмножували підпільну релігійну літературу греко-католики. В доповіді голови Ради у справах релігій при Раді міністрів УРСР М. Колесника «Про заходи з подолання пережитків уніатства у православ'ї» від 22 березня 1982 року зазначається, що лише за останні три роки виявлено і ліквідовано 11 друкарських точок, які нелегально видавали греко-католицькі календарі та літературу, і вилучено понад 20 тис. таких календарів та інші греко-католицькі видання<sup>1711</sup>. Як бачимо, наклад нелегальної книжкової продукції був великий і відіграв немалу роль у місіонерській діяльності.

Особливо багато уваги місіонерству приділяли свідки Єгови. У проаналізованих дослідниками кількох громадах було виявлено, що їхні члени займаються цією діяльністю 3–4 години на місяць. В активу ця цифра була більшою – від 4 до 6 годин. Такі показники підтверджуються й вибіркоvim анкетним опитуванням: 65% опитаних зазначили, що вони приділяють місіонерській діяльності від 1 до 8 годин<sup>1712</sup>. На тлі вірян з інших протестантських громад свідки Єгови виглядали особливо активними.

Місіонерська діяльність у 1940–80-х роках не була визначальною для поповнення релігійних громад неофітами навіть там, де їй приділялося надзвичайно багато уваги. Соціологічні дослідження показали, що в

результаті цієї діяльності членами громад свідків Єгови стали 27,8% чоловіків і 26,0% жінок; під впливом релігійного мікросередовища (близьких, сусідів, знайомих) – 18,0% чоловіків і 19,4% жінок; під впливом сімейного виховання – 29,2% чоловіків і 28,8% жінок. У 1940–60-х роках найбільший приріст давав канал «сімейне виховання». Із 60-х він починає поступатися таким каналам як «місіонерська діяльність» та «вплив мікросередовища»<sup>1713</sup>. Отже, бачимо, що місіонерська діяльність давала не більше 28% нових членів єговістських громад.

Послідовники окремих течій також брали участь у діяльності релігійних організацій та шкіл. Про нелегальні об'єднання мирян-католиків («католицька дія») при львівському кафедральному соборі повідомляв 1948 року уповноважений РСРК в УРСР П. Вільховий. Це об'єднання провадило широку релігійну роботу серед молоді й дітей, надавало допомогу малозабезпеченим<sup>1714</sup>. Віруючі католики брали участь в організації міністрантантів (від лат. «міністерум» – служба), які залучали юнаків та підлітків до богослужіння з попереднім навчанням. Такої ж мети прагнуло досягти й білянство. З сімей віруючих ксьондз обирав дівчат, які під час великих свят символічно зображали Діву Марію. Для них при костьолах могли організувати маріологічні курси<sup>1715</sup> (маріологія – вчення про Діву Марію, одна з галузей теології). При деяких костьолах жінки похилого віку входили до неформальних груп девоткерії, які виступали в ролі наставниць білянок. До неформальних груп також відносилися ружанці. Створення їхніх гуртків було спрямоване на пропагування серед вірян старанного релігійного способу життя<sup>1716</sup>. У звіті за другий квартал 1949 року П. Вільховий дав характеристику релігійної організації ружанців, що діяла в с. Бісковичі Самбірського району Дрогобицької області. Ружанці вели активну релігійну діяльність, зокрема допомагали священику в його культовій практиці<sup>1717</sup>. Релігійні організації римо-католиків існували в багатьох парафіях. Однак уже починаючи з другої половини 1940-х років влада намагалася припинити їх функціонування.

Діяльність релігійних гуртків була поширена і в протестантських течіях. Вони не відмовилися від них усупереч забороні влади. В деяких громадах віруючі збиралися для колективного вивчення Біблії, діяли молодіжні гуртки тощо.

У синагогах Одеси, Дніпропетровська, Харкова, Києва та інших міст у повоєнний період діяли гуртки, де вивчали мішнаєс (молитви за померлих). Коли помирав хтось із громади іудеїв, члени гуртка ішли до нього додому і навчали родичів промовляти мішнаєс<sup>1718</sup>. Влада забороняла такі заходи й переслідувала їх організаторів.

У багатьох течіях після війни функціонували релігійні школи. Велика увага релігійному навчанню приділялася у середовищі баптистів-ініціативників. Створювалися спеціальні школи (їх можна назвати і

гуртками), що діяли у приватних квартирах. На заняттях опрацьовувалися біблійні тексти, вивчалися релігійні вірші. Дітей навчали співати псалми і виконувати на музичних інструментах релігійну музику<sup>1719</sup>. В повоєнний період функціонували й іудейські релігійні школи. Про те, як відбувалося навчання єврейських дітей-сиріт, оповідає уповноважений РСРК у Житомирській області Шевченко: «...Правління релігійної громади м. Новоград-Волинська, турбуючись про поповнення кадрів релігійників, розповсюджують свої релігійні віровчення серед єврейських дітей шляхом створення нелегальної школи вдома, де дітей навчають давньоєврейської мови, мінімуму релігійного світорозуміння – хедер. В ці школи залучалися хлопчики, головним чином сироти, у яких в період Вітчизняної війни загинули батьки»<sup>1720</sup>. Радянська влада жорстко переслідувала таку практику.

Підсумовуючи, зазначимо, що впродовж досліджуваного періоду багато важливих релігійних дій, зокрема молитви, пости втрачали свою значущість у житті віруючих. 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. Упродовж 1940–80-х років 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 – у 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.

Дуже рідко в окреслений період виконувалися обряди, пов'язані з трудовою діяльністю: молебні, щоб зупинити засуху, розпочати певну трудову діяльність (вигнати худобу на пасовище абощо). Через заборону влади рідкісною стає практика духовних зцілень, екзорцизм. Проте із психологічних причин зберігається достатньо сильною віра в чудеса. Віруючі продовжували здійснювати паломництва до місць, відомих у народі своїми надприродними явищами, явліннями Богоматері тощо.

Важливим аспектом релігійного життя віруючих, що належали до невеликих протестантських громад, була місіонерська діяльність, яка мала різні форми. Віряни деяких релігійних конфесій, насамперед римо-католиків у повоєнний період та протестантів, також брали участь у діяльності релігійних організацій та гуртків.

## ВИСНОВКИ

Під час війни радянське керівництво на чолі з Й. Сталіним відмовилося від попередньої жорсткої антирелігійної політики. Це було зумовлено низкою внутрішніх та зовнішніх факторів. Радянська влада дозволила РПЦ та багатьох іншим релігійним течіям легально функціонувати в обмежених (доволі широких порівняно з довоєнним періодом) рамках. Водночас Церкву було використано для поширення патріотичних настроїв серед населення упродовж війни та неодноразово в зовнішньополітичних цілях після її закінчення. Однак дозвіл на легальне функціонування стосувався лише тих релігійних течій, які виявили свою лояльність до радянської влади та висловили своє бажання підпорядковуватися радянським вимогам. Деякі релігійні організації – свідки Єгови, частина п'ятидесятницьких громад, ПЦ, ПХ та інші – були оголошені такими, чия діяльність суперечить закону, а їх члени зазнавали жорстких репресій, зокрема ув'язнення, депортацій тощо.

Окремим релігійним течіям довелося пройти через процедуру об'єднання, централізації та уніфікації. До РПЦ були приєднані обновленські та автокефалістські громади. Після Львівського собору така доля спіткала греко-католицьку церкву. З баптистами були об'єднані євангелісти, частина п'ятидесятників, меноніти та інші протестантські течії.

Наприкінці 1950-х років відбулися радикальні зміни у ставленні влади до Церкви. Така політика тривала аж до усунення від влади М. Хрущова. Було закрито тисячі храмів та молитовних будинків, посилено антирелігійну пропаганду. Діяльність керівних органів деяких релігійних об'єднань, зокрема адвентистів сьомого дня, було заборонено. Відбувається розкол у середовищі євангельських християн-баптистів, і частина віруючих – баптисти-ініціативники – виходять із підпорядкування ВР ЄХБ, створивши свій центральний орган РЦ ЄХБ, опозиційний до релігійних обмежень, які насаджувалися владою в баптистському середовищі. Віруючих на шпальтах періодики, в антирелігійних брошурах і книгах звинувачували в усіх «гріхах»: неробстві, невігластві, антирадянській діяльності. Членам низки нелегальних груп, найчастіше п'ятидесятникам, інкримінувалося принесення в жертву Богу власних дітей. Однак влада вже не вдавалася до таких жорстких репресивних дій до віруючих, як у період сталінізму (масове виселення свідків Єгови до Сибіру абощо).

Зміни у керівництві СРСР 1964 року призвели до лібералізації у ставленні до Церкви та віруючих. Влада відмовляється від чітко виражених антизаконних дій і намагається антирелігійні дії прикривати законом. Акценти переносяться із відкритої брутальної боротьби із Церквою на витонченіше – зменшення кількості віруючих шляхом

антирелігійної пропаганди та виховання. Хоча кількість діючих храмів продовжує зменшуватися, однак уже не спостерігалось їх масового закриття, як за хрущовської доби. Знову легалізується об'єднання адвентистів сьомого дня, реєструються автономні п'ятидесятницькі громади, окремі групи баптистів-ініціативників. Влада обрала спокійний і надійний спосіб секуляризації населення.

Перебудова, що її започаткував М. Горбачов, поклала початок новій політиці в релігійній сфері. Останню третину 1980-х років можна вважати переломним періодом у стосунках держави і Церкви. На шпальтах періодики, сторінках книг дедалі частіше з'являється інформація про позитивну роль релігії. Фактично за кілька років держава пройшла шлях від антирелігійної політики до сприяння розвитку церковних інституцій.

До секуляризаційних факторів у період із середини 40-х – до середини 80-х років відносяться не лише антирелігійна політика радянської влади, а й низка процесів та явищ, які відбувалися в багатьох країнах світу. Серед них й індустріалізація, що підривала підвалини сільського життя, а село, як відомо, було непоганим консервантом традицій, зокрема релігійних. Велику роль у секуляризації населення також відіграло поширення матеріалістичних поглядів за участю науки, яка базувалася на ньютону-картезіанській парадигмі (а нині лише поступово звільняється від цієї залежності), і пов'язаної з наукою освіти та науково-технічного прогресу. Матеріалістичний вплив на віруючих справляв увесь спектр тодішнього суспільного життя. Це вплив на формування і розвиток особистості освіти, літератури, преси, телебачення, радіо тощо. Інформація, що доходила до споживача, могла не мати жодного відтінку антирелігійної пропаганди, однак була позначена тим матеріалістичним світоглядом, який поширювався у світі завдяки досягненням науки і техніки. Останні також сприяли росту ілюзій щодо всемогутності людського розуму. Людина дедалі частіше уявляла себе всемогутнім підкорювачем природи, творцем нового світу. Саме ці фактори і зумовили вагомі секуляризаційні процеси у XX ст. у тих країнах Заходу, де держава ставилася до релігії і Церкви толерантно і, на наш погляд, мали вплив і в Україні.

Динаміка релігійності віруючих у досліджуваний період мала такі тенденції. Впродовж війни кількість віруючих дещо зросла, що було зумовлено воєнними лихоліттями, важким періодом життя для багатьох людей, коли втрачалася віра у власні сили і людина намагалася знайти опору в Бозі. Чисельність віруючих на середину 1940-х років, на нашу думку, становила не менше половини населення України. До останніх належали особи, що зберігали віру, проте не відвідували храмів, віруючі з індивідуальною релігійністю та інші. Не менше двадцяти відсотків усього

населення УРСР становили особи, які вагалися між вірою в Бога і невір'ям. Їхня віра була підірвана радянською пропагандою. Проте час від часу в них виникали думки про існування Бога, інколи вони зверталися до нього із проханнями. Серед них були й комуністи. Здебільшого вони вважали себе невірними, хоча це не зовсім так. Деякі з них хоч і не вірили у Бога, але зберігали віру у надприродні явища.

Коли воєнні лихоліття відсунулися в часі, віруючих, що поривали з релігією, різко побільшало. Найвищі темпи зниження релігійності спостерігалися у 1950-х – першій половині 1960-х років. У другій половині 1960-х – 80-х секуляризаційні процеси сповільнюються. На нашу думку частка віруючих в УРСР у 15–20%, яку називали радянські дослідники наприкінці 1960-х – у 80-х роках, – суттєво занижений показник. Віруючих в Україні було майже удвічі більше (зокрема й ті, що не відвідували храмів, але називали себе православними, католиками тощо; особи з індивідуальною релігійністю, тобто ті, що не вважали себе вірними якоїсь релігійної течії). Не менше чверті населення становили люди, що вагалися між вірою в Бога і невір'ям. Ті, хто не вірив, – це переважно люди, яких не цікавили питання віри. Переконані атеїсти серед них становили меншість.

Найшвидше відбувалося зменшення кількості віруючих із високими показниками релігійності. Показники релігійності мали свої відмінності в різних конфесіях, регіонах, соціальних і вікових групах населення. У західних областях України частка віруючих серед населення була значно вищою, ніж у південних та східних областях. У сільській місцевості загалом упродовж усього досліджуваного періоду були вищі кількісні показники релігійності населення, ніж у містах.

Серед парафіян зростала частка жінок. Тенденції до зменшення віруючих чоловіків зберігалися як серед православних, так і членів протестантських та інших громад. Протягом 1940–90-х років спостерігалося і збільшення у середовищі віруючих кількості осіб похилого віку. Такі тенденції були притаманні православним, римо-католикам, греко-католикам, євангельським християнам-баптистам, адвентистам сьомого дня. Однак в окремих нелегальних організаціях, зокрема п'ятидесятників, свідків Єгови, частка молоді (яка знижувалася впродовж 1950–60-х) у період 1970–80-х років зросла.

Зниження чисельності віруючих, що належали до різних релігійних конфесій, відбувалося різними темпами. Швидкі темпи спостерігалися в середовищі вірних РПЦ, старообрядців, прибічників ПЦ та ППХ, іудеїв. Дещо повільніше відбувалося зменшення кількості римо-католиків і ще повільніше – реформатів. У деяких протестантських течіях, особливо євангельських християн-баптистів, спостерігалася стабілізація чисельності віруючих за рахунок новонавернених. Водночас кількість



віруючих ЄХБ у селах зменшувалася, а в містах зростала. Окремі течії, такі як п'ятидесятники та свідки Єгови, впродовж досліджуваного періоду значно збільшили кількість своїх громад та вірних (хоча в окремі періоди спостерігався спад їхньої діяльності).

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. Частини 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. В 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 із «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. В 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 традиційно замінювалося іконопоклонінням, пересічні віруючі нерідко приписували святым божественні функції. Інколи можна було почути слова, що Трійця – це «Ісус Христос, Діва Марія і Микола Угодник» абощо. Віруючі переважно не знали змісту релігійних обрядів, які вони виконували, і не могли пояснити, яке свято вони відзначають. Обрядовір'я було найбільш масовою формою вияву релігійності.

Великою мірою це було зумовлено тим, що релігійні книги в досліджуваній період були малодоступними і рідкісними для віруючих. Їх наклади були обмежені, здебільшого поширювали Біблію, Євангелію, 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 у 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 досліджуваній період погано розбиралися в релігійному віровченні конфесій, до яких вони належали.

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 їх змісту, 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 язичницькі елементи виявлялися дужче, ніж християнські. Багато залишків традиційних язичницьких вірувань збереглися у народному календарі.

Язичницькі уявлення у другій половині ХХ ст. продовжували зберігатися і в 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.

У релігійному житті віруючих у 1940–80-х роках 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 зменшенням кількості глибоковіруючих людей сфера поширення цих почуттів звужувалася. Багато хто вкладав у почуття релігійної любові до Бога інтелектуальне розуміння, а сама любов для них була ототожнювалася із 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 ПЦ 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 вагомий 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 псевдо релігійного досвіду ставилася РПЦ.

Упродовж досліджуваного періоду вагомим змін зазнала 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 віруючі багатьох населених пунктів не мали змоги відвідувати їх. Кількість осіб, які брали участь у богослужіннях у храмах РПЦ в найбільшій святі, на нашу думку, у другій половині 1940-х – на початку 1950-х років становила не менше 7-9 млн. осіб, тоді як на початку 1980-х – не більше 1,5–2 млн. 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.

Значно менше, ніж тих, що брали участь у богослужіннях, було віруючих, які сповідалися та причащалися. Це властиво усім конфесіям, в яких практикувалися ці релігійні обряди.

Більшість прибічників РПЦ належали до тих категорій віруючих, які рідко відвідували храми. Більшу прихильність до богослужінь, ніж парафіяни РПЦ, виявляли римо-католики в тих населених пунктах, де діяли костьоли. Греко-католики, які залишилися вірними своїй вірі, через закриття храмів брали участь у підпільних богослужіннях або відвідували храми РПЦ чи інколи РКЦ.

Найбільше учасників богослужінь було у протестантських конфесіях. Це стосується як реформатської церкви, так і інших легальних об'єднань: євангельських християн-баптистів, адвентистів сьомого дня. Релігійні організації п'ятидесятників (крім легалізованих після 1968 року окремих громад), свідків Єгови змушені були проводити богослужіння підпільно, що впливало на кількісний склад їх учасників. Інколи члени нелегальних протестантських організацій, найчастіше баптисти-ініціативники, не криючись проводили богослужіння, демонстрації, свідомо йдучи на відкриту конфронтацію із владою.

Небагато відвідувачів богослужінь було також в іудейських громадах. Секуляризаційні процеси в середовищі євреїв були чи не найпотужніші порівняно з іншими релігійними конфесіями, що діяли в Україні. В досліджуваний період поступово згасала діяльність громад старообрядців, прибічників ППЦ, ППХ, апокаліпсистів, молокан, мальованців, підгорнівців, інокентіївців та інших.

Значно повільніше, ніж кількість учасників богослужінь, зменшувалася частка виконаних релігійних обрядів хрещення та похоронів в тих релігійних об'єднаннях, де їх виконання вимагало віровчення. 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 похорону, 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, які виконували його, 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 невпинно зменшувалася частка осіб, які практикували індивідуальні молитви (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.

Ще меншою була кількість віруючих, які дотримувалися посту. Більшість 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 і п'ятницю. Найбільше уваги постуванню приділяли прибічники РПЦ, РПСЦ, ППЦ та ПХ, особливо представники трьох останніх течій. У католицизмі цьому традиційно надавалося менше уваги. В частині протестантських течій, що діяли на території України, пости не вважалися обов'язковою релігійною дією, і їх не дотримувалися.

Найбільшої секуляризації зазнала сфера виконання обрядів, пов'язаних із календарно-аграрним циклом. Це було зумовлено насамперед тим, що індивідуальні селянські господарства зникли, натомість постали колгоспи, де від початку будь-який намір провести якийсь обряд жорстко придушувалася.

Поступово зменшувалася і кількість паломників. Влада, особливо в першій половині 1960-х років, робила все, аби стерти місця паломництва з пам'яті людей. Найчисленніші паломництва відбувалися у Західній Україні.

У житті членів низки релігійних об'єднань (переважно протестантських) залишався популярним ще один вид релігійної діяльності – місіонерська. Найбільше уваги їй приділяли свідки Єгови. Католики та протестанти також брали участь у роботі різних релігійних організацій та гуртків, але влада намагалася цьому запобігти.

Отже, загалом можна констатувати, що релігійність населення України впродовж 1940–80-х років поступово знижувалася. Зменшувалася загальна кількість віруючих, особливо осіб із високими показниками побожності. Багато релігійних приписів рідко виконувалися більшістю вірян. Релігійні ідеї зміщувалися на периферію свідомості і втрачали свій вплив на життя людей.

## ПРИМІТКИ

### ВСТУП

- 
- <sup>1</sup> Тоффлер Э. Шок будущего. Пер с англ. – М.: АСТ, 2004. – С. 30.
- <sup>2</sup> Див.: Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. Пер. с англ. – М.: АСТ, 2005. – 608 с.
- <sup>3</sup> Академічне релігієзнавство / За наук. ред. А. Колодного. – К.: Світ знань, 2000. – С. 521.
- <sup>4</sup> Яковенко Н. Вступ до історії. – К.: Критика, 2007. – С. 211.
- <sup>5</sup> Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой. Пер. с англ. – М.: КомКнига, 2005. – С. 6.
- <sup>6</sup> Там само.
- <sup>7</sup> Див.: Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой. Пер. с англ. – М.: КомКнига, 2005. – 296 с.; Николис Г., Пригожин И. Познание сложного: Введение. Пер. с англ. – М.: Мир, 1990. – 344 с.; Хакен Г. Синергетика. Пер. с англ. – М.: Мир, 1980. – 400 с.; Хакен Г. Синергетика: Иерархии неустойчивостей в самоорганизующихся системах и устройствах. Пер. с англ. – М.: Мир, 1985. – 423 с.; Князева Е. Н. Одиссея научного разума: Синергетическое видение научного прогресса. – М.: Ин-т философии РАН, 1995. – 229 с.; Лесков Л. В. Нелинейная вселенная – новый дом для человечества. – М.: Экономика, 2003. – 446 с. та ін.
- <sup>8</sup> Хакен Г. Синергетики как мост между естественными и социальными науками // Синергетическая парадигма: Человек и общество в условиях нестабильности. – М.: Прогресс-Традиция, 2003. – С. 107.
- <sup>9</sup> Хвостова К. В. Математические методы в исторических исследованиях и современная эпистемиология истории // Новая и новейшая история. – 2007. – № 3. – С. 76
- <sup>10</sup> Хвостова К. В. Постмодернизм, синергетика и современная историческая наука // Новая и новейшая история. – 2006. – № 2. – С. 28.
- <sup>11</sup> Лесков Л. В. Футуросинергетика: универсальная теория систем. – М.: Экономика, 2005. – С. 52–53; його ж: Нелинейная Вселенная: новый дом для человечества. – М.: Экономика, 2003. – С. 59.
- <sup>12</sup> Гуревич А. А. Территория историка // Одиссей: Человек в истории. – М.: Coda, 1996. – С. 85.
- <sup>13</sup> Пригожин И. Креативность в науках и гуманитарном знании. Исследование отношений между двумя культурами // Синергетическая парадигма: Человек и общество в условиях нестабильности. – С. 103.
- <sup>14</sup> Див.: История и социология / АН СССР. – М.: Наука, 1964. – 341 с.; История и психология / АН СССР. Ин-т всеобщей истории. Ин-т философии; под ред. Б. Ф. Поршнева, Л. И. Анциферовой. – М.: Наука, 1971. – 384 с.; Математические методы и ЭВМ в исторических исследованиях: Сб. ст. / АН СССР. Отд-ние истории. Комиссия по применению математ. методов и ЭВМ в ист. исслед.; Отв. ред. И. Д. Ковальченко. – М.: Наука, 1985. – 242 с.; Миронов Б. Н., Степанов З. В. Историк и математика (Математические методы в историческом исследовании). – Л.: Наука, 1974. – 184 с.; Миронов Б. Н. Историк и социология. – Л.: Наука, 1984. – 174 с.
- <sup>15</sup> Миронов Б. Н. Социальная история России периода империи (XVIII – начало XX в.): Генезис личности, демократической семьи, гражданского общества и правового государства: В 2-х т. – СПб.: Изд-во «Дмитрий Буланин», 1999. – Т. 1. – 549 с.; Т. 2. – 567 с.
- <sup>16</sup> Блок М. Феодальне суспільство. Пер. с фр. – К.: Всесвіт, 2002. – С. 98–103.

- <sup>17</sup> Блок М. Апология истории или ремесло историка. – М.: Наука, 1986. – С. 145–150.
- <sup>18</sup> Февр Л. История и психология // Февр Л. Бои за историю. Пер. з франц. – М.: Наука, 1991. – С. 97.
- <sup>19</sup> Там само.
- <sup>20</sup> Февр Л. Чувствительность и история // Февр Л. Бои за историю. Пер. с франц. – М.: Наука, 1991. – С. 109.
- <sup>21</sup> Там само. – С. 125.
- <sup>22</sup> ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 24. – Спр. 12. – Арк. 18.
- <sup>23</sup> Павлов С. Н. О современном состоянии Русской православной церкви // Социологические исследования. – 1987. -- № 4. – С. 40.
- <sup>24</sup> Сергійчук В. Нескорена церква: Подвижництво греко-католиків України в боротьбі за віру і державу. – К.: Дніпро, 2001. – 494 с.; його ж. У боротьбі за рідну віру римо-католики завжди були несхитні. – К.: Дніпро, 2001. – 298 с.
- <sup>25</sup> Тош Дж. Стремление к истине: как овладеть мастерством историка. – М.: Весь мир, 2000. – С. 123.
- <sup>26</sup> Митрохин Л. Н. Баптизм: история и реальность. (Философско-социологические очерки). – СПб: Изд-во русского Христианского гуманист. ин-та, 1997. – С. 432–433.
- <sup>27</sup> Лисенко О. Є. Церковне життя в Україні. 1943–1946. – К.: Ін-т історії України НАН України, 1997. – 404 с.
- <sup>28</sup> Пашенко В. Православ'я в новітній історії України. – Полтава: Ч. 1. – 1997. – 354 с.; Ч. 2. – 2001. – 736 с.; його ж. Православна церква в тоталітарній державі: Україна 1940 – початку 1990-х років. – Полтава, 2005. – 631 с.; його ж. Греко-католики в Україні: від 40-х років ХХ століття до наших днів. – Полтава, 2002. – 615 с.
- <sup>29</sup> Войналович В. А. Партиїно-державна політика щодо релігії та релігійних інституцій в Україні 1940–1960-х років: політологічний дискурс. – К.: Світогляд, 2005. – 741 с.
- <sup>30</sup> Бажан О., Данилюк Ю. Випробування вірою: Боротьба за реалізацію прав і свобод віруючих в Україні в другій половині 1950-х – 1980-і рр. – К.: Ін-т історії України НАН України, 2000. – 329 с.
- <sup>31</sup> Андрухів І. Релігійне життя на Прикарпатті: 1944–1990 роки: Історико-правовий аналіз – Івано-Франківськ, 2004. – 344 с.; його ж. Політика радянської влади у сфері релігії та конфесійне життя на Прикарпатті в 40–80-х роках ХХ століття: Історико-правовий аналіз. – Івано-Франківськ: Лілея–НВ, 2006. – 432 с.
- <sup>32</sup> Андрухів І., Кам'янський В. (отець). Суспільно-політичні та релігійні процеси на Станіславщині в кінці 30-х – 50-х роках ХХ ст. – Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2005. – 364 с.; їхня ж. Історія релігійного життя в Галичині та на Прикарпатті: історико-правовий аналіз. – Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2006. – 362 с.
- <sup>33</sup> Яремчук С. Православна церква на Буковині у радянську добу (державно-церковні відносини). – Чернівці: Рута, 2004. – 352 с.
- <sup>34</sup> Стоцький Я. Українська Греко-Католицька Церква і релігійне становище Тернопільщини (1946–1989). – Тернопіль: Підручники і посібники, 2003. – 432 с.; його ж. Держава і релігії в західних областях України: конфесійні трансформації в контексті державної політики 1944–1964 роках. – К.: ФАДА, ЛТД, 2008. – 510 с.
- <sup>35</sup> Держава і Церква на Полтавщині за радянської доби / Полтавська обл. держ. адміністрація та ін.; Упоряд. В. А. Войналович, О. О. Нестуля; Редкол.: П. Г. Шемет (гол. ред.) та ін. – Полтава, 2002. – 254 с.
- <sup>36</sup> Шкаровский М. В. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве (Государственно-церковные отношения в СССР в 1939–1963 годах). Изд. 3-е доп. – М.: Изд-во Крутицкого подворья, 2005. – 424 с.
- <sup>37</sup> Чумаченко Т. А. Государство, православная церковь, верующие (1941–1961). – М.: АИРО–XX, 1999. – 248 с.



- <sup>38</sup> Поспеловский Д. В. Русская православная церковь в XX веке. – М.: Республика, 1995. – 511 с.
- <sup>39</sup> Bociurkiw B. The Ukrainian Greek Catholic Church and the Soviet state (1939–1950)/ – Edmonton, Toronto: Canadian Institute of Ukrainian Studies press, 1996. – XVI, 310 p.; Ukrainian churches under Soviet rule: The case studies. – Cambridge, Massachusetts: Ukrainian studies fund Harvard University, 1984. – 113 p.
- <sup>40</sup> Stroyen W. Communist Russia and the Russian Orthodox Church. 1943–1962. – Washington, P.C.: Catholic University Press, 1967.
- <sup>41</sup> Fletcher W. Religion and Soviet Foreign Policy 1945–1970. – London: Oxford University Press, 1973; Russian Orthodox Church Underground. 1917–1970. – London, 1971.
- <sup>42</sup> Conquest R. Religion in the USSR. – New-York: Praeger, 1968.
- <sup>43</sup> Powell D. Antireligions Propaganda in the Soviet Union: A Study in Mass Persecution. – Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1975.
- <sup>44</sup> Simon G. Church, State and opposition in the USSR. – London: C.Hurst, 1974. – 248 p.
- <sup>45</sup> Lane Ch. Christian religion in the Soviet Union: A sociological study. – London: George. Allen and Unwin Ltd, 1978.
- <sup>46</sup> Эллис Дж. Русская православная церковь: Согласие и инакомыслие. Пер. с англ. – London: Overseas publ. interchange, 1990. – 307 p.
- <sup>47</sup> Bourdeax M. Patriarch and prophets: Persecution of the Russian Orthodox Church today. – New York; Washington: Praeger. publishers, 1970. – 359 p.
- <sup>48</sup> Beeson Tr. Discreation and valour: Religion conditions in Russia and Eastern Europe. – Glasgow: Colling Fontana books, 1975. – 348 p.
- <sup>49</sup> Rance D. Catholiques d'Ukraine: Des catacombes... à la lumière. – 2 éd. mise à jour. Paris: Aide a l'Eglise en Détresse, 1992. – 350 p.
- <sup>50</sup> Лаас Н. Англомовні праці про становище Російської православної церкви в Україні в період пізнього сталінізму та перебування при владі М. Хрущова // Український історичний збірник. – К.: Ін-т історії України НАН України, 2008. – С. 403–418. Її ж: Проблеми історії греко-католицької церкви в Україні другої половини 1940-х – середини 1960-х років: досвід англомовної історіографії // Per aspera ad astra: Materialy XVI Ogólnopolskiego zjazdu historyków studentów. – Т. X: Powszechna historia najnowsza. – Kraków, 2008. – S. 109–125.
- <sup>51</sup> Дулуман Е. К., Лобовик Б. О., Танчер В. К. Современный верующий: Социально-психологический очерк. – М.: Политиздат, 1970. – 176 с.
- <sup>52</sup> Павлюк В. В. Психология современных верующих и атеистическое воспитание (Социально-психологическое исследование). – Львів: Вища школа, 1976. – 220 с.
- <sup>53</sup> Онищенко А. С. Социальный прогресс, религия, атеизм (эволюция современного религиозного сознания и проблемы формирования атеистического мировоззрения). – К.: Наук. думка, 1977. – 344 с.
- <sup>54</sup> Москалец В. П. Религиозный культ: особенности функционирования и пути преодоления. – К.: Наук. думка, 1987. – 120 с.
- <sup>55</sup> Становлення і розвиток масового атеїзму в західних областях Української РСР / АН УРСР. Ін-т суспільних наук; Відп. ред. Ю. М. Сливка. – К.: Наук. думка, 1981. – 255 с.
- <sup>56</sup> Утвердження науково-матеріалістичного світогляду (соціально-психологічні фактори формування масового атеїзму трудящих) / АН УРСР. Ін-т філософії; Відп. ред. М. М. Закович. – К.: Наук. думка, 1977. – 266 с.
- <sup>57</sup> Современная религиозность: Состояние, тенденции, пути преодоления / Межресп. фил. ин-та науч. атеизма АОН при ЦК КПСС. – К.: Политиздат Украины, 1987. – 256 с.
- <sup>58</sup> Андрианов М. П., Лопаткин Р. А., Павлюк В. В. Особенности современного религиозного сознания. – М.: Мысль, 1966. – 247 с.

- <sup>59</sup> Демьянов А. И. Религиозность: тенденции и особенности проявления (социально-психологический анализ). – Воронеж: Изд-во Воронеж. ун-та, 1984. – 184 с.
- <sup>60</sup> Гордиенко Н. С. Современное русское православие. – Л.: Лениздат, 1987. – 304 с.
- <sup>61</sup> Бондаренко В. Д. Современное православие: тенденции эволюции. – Симферополь: Таврия, 1986. – 176 с.
- <sup>62</sup> Клибанов А. И. Религиозное сектанство и современность (социологические и исторические очерки). – М.: Наука, 1969. – 272 с.
- <sup>63</sup> Яроцкий П. Л. Кризис иеговизма (критический анализ идеологии и эволюции обыденного религиозного сознания). – К.: Наук. думка, 1979. – 303 с.; його ж. Еволюція сучасного іеговизма. – К.: Політиздат України, 1981. – 143 с.
- <sup>64</sup> Єговізм і єговіти / АН УРСР. Ін-т філософії; Відп. ред. М. М. Закович. – К.: Наук. думка, 1974. – 144 с.
- <sup>65</sup> Мельник В. И. Эволюция современного пятидесятничества. – Львів: Вища школа, 1985. – 160 с.
- <sup>66</sup> Баптизм и баптисты (Социологический очерк) / АН БССР. Ин-т философии и права; Ред.: М. Я. Ленсу, Е. С. Прокошина. – Минск: Наука и техника, 1969. – 319 с.
- <sup>67</sup> Миловидов В. Ф. Современное старообрядчество. – М.: Мысль, 1979. – 126 с.
- <sup>68</sup> Катунский А. Е. Старообрядчество. – М.: Политиздат, 1972. – 120 с.
- <sup>69</sup> Гагарин Ю. В. Старообрядцы. – Сыктывкар: Коми книжное изд-во, 1973. – 143 с.
- <sup>70</sup> Демьянов А. И. Истинно-православное христианство: Критика идеологии и деятельности. – Воронеж: Изд-во Воронеж. ун-та, 1977. – 151 с.
- <sup>71</sup> Келембетова В. Ю. Побут і релігійні пережитки (Етнографічно-соціологічне дослідження). – К.: Наук. думка, 1974. – 191 с.
- <sup>72</sup> Курочкін О. Новорічні свята українців: традиції та сучасність. – К.: Наук. думка, 1978. – 191 с.; його ж. Українці в сім'ї європейській: звичаї, обряди, свята. – К.: Бібліотека українця, 2004. – 248 с.
- <sup>73</sup> Давидюк В. Ф. Українська міфологічна легенда. – Львів: Світ, 1992. – 176 с.
- <sup>74</sup> Скуратівський В. Русалії. – К.: Довіра, 1996. – 734 с.; його ж. Український народний календар. – К.: Техніка, 2003. – 384 с.
- <sup>75</sup> Климець Ю. Купальська обрядовість на Україні. – К.: Наук. думка, 1990. – 143 с.
- <sup>76</sup> Кожоляно Г. К. Народознавство Буковини: Новорічно-різдвяна обрядовість буковинців: Різдво-Коляда, Новий рік, Водохрещення. – Чернівці: Рута, 2001. – 122 с.

## **Розділ І. РЕЛІГІЙНО-ЦЕРКОВНЕ ЖИТТЯ В УКРАЇНІ**

### **§ 1. Релігійна ситуація у середині 1940-х – початку 1950-х років**

- <sup>77</sup> Сленський В. Є. Церква України і зовнішня політика: уроки недавнього минулого // Церква і національне відродження / Ін-т націон. відносин і політології АН України. – К., 1993. – С. 39.
- <sup>78</sup> ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 23. – Спр. 1638. – Арк. 28–29.
- <sup>79</sup> Там само. – Арк. 29.
- <sup>80</sup> Там само. – Арк. 24–25.
- <sup>81</sup> Юнг К.-Г. Нераскрытая самость и будущее // Юнг К. Г. Психика: структура и динамика. Пер. с нем. – М., Минск, 2005. – С. 302.
- <sup>82</sup> 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. 191.
- <sup>83</sup> Борщевич В. Доля священників УАПЦ Волині у 1944–1950 рр. – Луцьк, 1997. – С. 9–10.

- <sup>84</sup> Там само. – С. 10.
- <sup>85</sup> Шкаровский М. В. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве. – С. 191–192.
- <sup>86</sup> Поспеловський Д. В. Русская православная церковь в XX веке. – М.: Республика, 1995. – С. 256.
- <sup>87</sup> Пашенко В. Православ'я в новітній історії України. – Ч. 1. – Полтава, 1997. – С. 104–105.
- <sup>88</sup> Лисенко О. Є. Церковне життя в Україні. 1943–1946. – К.: Ін-т історії України НАН України, 1997. – С. 58.
- <sup>89</sup> Там само. – С. 59.
- <sup>90</sup> Там само. – С. 61–62.
- <sup>91</sup> ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 1. – Спр. 373. – Арк. 2–3.
- <sup>92</sup> Андрухів І. Релігійне життя на Прикарпатті: 1944–1990 роки: історико-правовий аналіз. – Івано-Франківськ, 2004. – С. 16.
- <sup>93</sup> ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 2. – Спр. 185. – Арк. 5.
- <sup>94</sup> Лисенко О. Є. Церковне життя в Україні. 1943–1946. – С. 180–181.
- <sup>95</sup> Пашенко В. Православна церква в тоталітарній державі: Україна 1946 – початок 1990-х років. – Полтава: АСМІ, 2005. – С. 37–38; його ж. Православ'я в новітній історії України. – Ч. I. – С. 116.
- <sup>96</sup> Якунин Г., священник. В служенні культу (Московская патриархия и культ личности Сталина) // На пути к свободе совести. – М.: Прогресс, 1989. – С. 201.
- <sup>97</sup> Там само. – С. 197–198.
- <sup>98</sup> ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 2. – Спр. 156. – Арк. 15 а.
- <sup>99</sup> Там само. – Арк. 15 б.
- <sup>100</sup> Якунин В. Н. Укрепление положения Русской православной церкви и структура ее управления в 1941 – 1945 годы // Отечественная история. – 2003. – № 4. – С. 91.
- <sup>101</sup> Simon G. Church, State and Opposition in the USSR / Translated by K.Matchet. – London, C.Hurst, 1974. – P. 72.
- <sup>102</sup> ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 23. – Спр. 1638. – Арк. 30.
- <sup>103</sup> Там само. – Оп. 30. – Спр. 647. – Арк. 1.
- <sup>104</sup> Там само. – Арк. 2.
- <sup>105</sup> Войналович В. Партійно-державна політика щодо релігії та релігійних інституцій в Україні 1940–1960-х років: Політичний дискурс. – К.: Світогляд, 2005. – С. 104–105.
- <sup>106</sup> ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 1. – Спр. 34. – Арк. 318.
- <sup>107</sup> Там само. – Арк. 253.
- <sup>108</sup> Там само. – Спр. 146. – Арк. 108.
- <sup>109</sup> ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 23. – Спр. 5667. – Арк. 31.
- <sup>110</sup> Там само. – Оп. 70. – Спр. 1281. – Арк. 6.
- <sup>111</sup> Там само. – Оп. 23. – Спр. 5928. – Арк. 8.
- <sup>112</sup> Там само. – Оп. 24. – Спр. 1950. – Арк. 7.
- <sup>113</sup> Там само. – Оп. 23. — Спр. 5377. – Арк. 19.
- <sup>114</sup> Ануфриев Л., Кобецкий В. Религиозность и атеизм. – Одесса: Маяк, 1974. – С. 16; Кобецкий В.Д. Социологическое изучение истории и атеизма. – Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1978. – С. 21.
- <sup>115</sup> Див.: Кобецкий В.Д. Указ. соч. – С. 21.
- <sup>116</sup> ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 1. – Спр. 144. – Арк. 76.
- <sup>117</sup> Пашенко В. Православ'я в новітній історії України. – Ч. 1. – С. 250.
- <sup>118</sup> Шкаровський М. В. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве. – С. 340–341.
- <sup>119</sup> Там само. – С. 342–343.

- <sup>120</sup> Держава і церква на Полтавщині за радянської доби – Полтава, 2002. – С. 90–91.
- <sup>121</sup> ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 1. – Спр. 145. – Арк. 2; 8.
- <sup>122</sup> Там само. – Арк. 3; 8 зв.
- <sup>123</sup> Там само. – Арк. 3; 9.
- <sup>124</sup> Там само. – Арк. 5; 9 зв.
- <sup>125</sup> Милуш В. Волинська духовна семінарія в м. Луцьку (1946–1964 рр.). – Луцьк: Волинські обереги, 2001. – С. 19.
- <sup>126</sup> ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 1. – Спр. 151. – Арк. 7.
- <sup>127</sup> ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 23. – Спр. 5928. – Арк. 9.
- <sup>128</sup> Войналович В. Партійно-державна політика щодо релігії та релігійних інституцій в Україні 1940-х – 1960-х років. – С. 227.
- <sup>129</sup> Там само. – С. 216.
- <sup>130</sup> Волошин Ю. До питання про діяльність православної церкви на Полтавщині у повоєнний період (1943–1953 рр.) // Християнство і культура: історія, традиції, сучасність: Зб. наук. пр. – Полтава, 1998. – С. 21–22.
- <sup>131</sup> Пащенко В. Православ'я в новітній історії України. – Ч. 1. – С. 228.
- <sup>132</sup> Там само. – С. 242.
- <sup>133</sup> Борщевич В. Українське церковне відродження на Волині (20 – 40-ві рр. ХХ ст.). – Луцьк: Вежа, 2000. – С. 181.
- <sup>134</sup> ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 2. – Спр. 149. – Арк. 7.
- <sup>135</sup> Там само. – Оп. 1. – Спр. 90. – Арк. 83.
- <sup>136</sup> ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 24. – Спр. 1572. – Арк. 191.
- <sup>137</sup> Див.: ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 23. – Спр. 1640. – Арк. 20; Машенко С. Г. Характеристика еволюції секты «істинно-православные християне» // Вопросы атеизма. – Вып. 17. – К., 1981. – С. 14
- <sup>138</sup> ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 23. – Спр. 1641. – Арк. 11.
- <sup>139</sup> Стоцький Я. Українська Греко-Католицька Церква і релігійне становище Тернопільщини (1946–1989). – Тернопіль: Підручники і посібники, 2003. – С. 178.
- <sup>140</sup> ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 24. – Спр. 4263. – Арк. 253.
- <sup>141</sup> Там само. – Спр. 4038. – Арк. 112.
- <sup>142</sup> Там само. – Спр. 12. – Арк. 17.
- <sup>143</sup> Машенко С. Т. Указ. соч. – С. 146.
- <sup>144</sup> Шкаровский М. В. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве. – С. 217–218; Див. також: його ж. Йосифлянство: течення в Русской Православной Церкви. – Санкт-Петербург: Меморіал, 1999. – С. 10–34.
- <sup>145</sup> Шкаровский М. В. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве. – С. 220; Див. також: його ж. Йосифлянство: течення в Русской Православной Церкви. – С. 38–48.
- <sup>146</sup> Білокінь С. І. Анатолій Жураковський і київські йосифляни: Док. досл. – К.: Ін-т історії України НАН України, 2008. – 117 с.
- <sup>147</sup> Шкаровский М. В. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве. – С. 242–245.
- <sup>148</sup> Там само. – С. 237–238.
- <sup>149</sup> Горбач С. І. Деякі аспекти відносин між Ватиканом та СРСР після Другої світової війни (1945–1953 рр.) // Український історичний журнал. – 1998. – № 6. – С. 71.
- <sup>150</sup> Літопис нескореної України: Документи, матеріали, спогади. – Кн. 1. – Львів, 1993. – С. 309; Баран В. Влада і церква: З історії взаємин у 1945–1965 роках // Сучасність. – 1995. – № 5. – Травень. – С. 113; його ж. Україна: Новітня історія (1945–1991). – Львів, 2003. – С. 64.
- <sup>151</sup> ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 23. – Спр. 1640. – Арк. 156.

- <sup>152</sup> Там само.
- <sup>153</sup> Там само. – Арк. 157.
- <sup>154</sup> Там само. – Спр. 4555. – Арк. 306.
- <sup>155</sup> Боцюрків Б. Українська Греко-Католицька Церква і радянська держава (1939–1950). Пер. з англ. – Львів: Вид-во Укр. католического університету, 2005. – С. 189.
- <sup>156</sup> Ленчик В. Визначні постаті Української Церкви: Митрополит Андрій Шептицький і Патріарх Йосип Сліпий. – Львів: Свічадо, 2001. – С. 366.
- <sup>157</sup> ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 23. – Спр. 1638. – Арк. 35.
- <sup>158</sup> Божою Милістю Смирений Макарій, єпископ Львівський і Тернопільський, священно-архимандрит Почаївської св.-Успенської Лаври Пастирям і пастві Православної церкви і всім чадам Галичини. – Львів, 1945. – [4 с.].
- <sup>159</sup> Під псевдонімом В. Росович ховався невідомий автор; існували думки, що це міг бути Я. Галан або Г. Костельник. Детальніше дивись: Андрухів І. Кам'янський В. (отець). Суспільно-політичні та релігійні процеси на Станіславщині в кінці 30-х – 50-х роках ХХ ст. – Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2005. – С. 287.
- <sup>160</sup> ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 23. – Спр. 1638. – Арк. 105.
- <sup>161</sup> Без зерна неправди: Спомини отця-декана Володимира Лиска / Упоряд. і текстологічне опрацювання Л. Купчик. – Львів: Каменяр, 1999. – С. 73.
- <sup>162</sup> Боцюрків Б. Т. зв. «саморозпуск» Української Греко-Католицької Церкви в 1946 р. у світлі розсекречених архівних документів // Сучасність. – 1998. – № 1. – С. 108.
- <sup>163</sup> ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 23. – Спр. 1638 – Арк. 105.
- <sup>164</sup> Там само.
- <sup>165</sup> Див.: Костельник Г. Вибрані твори. – К.: Вид-во Екзарха всієї України митрополита Київського і Галицького, 1987. – С. 3, 23-70.
- <sup>166</sup> ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 30. – Спр. 217. – Арк. 3.
- <sup>167</sup> Там само. – Арк. 5.
- <sup>168</sup> Русначенко А. Національно-визвольний рух в Україні й національні рухи опору в Білорусії, Литві, Латвії, Естонії у 1940–50-х роках. – К.: Пульсари, 2002. – С. 273.
- <sup>169</sup> Діяння Собору Греко-католицької Церкви у Львові 8-10 березня 1946. – Львів: Вид. Президії Собору, 1946. – С. 53; Львівській Церковний Собор: Док. і матеріали: 1946–1981. – Б.м.: Вид. Патріарха всієї України митрополита Київського і Галицького, 1984. – С. 62.
- <sup>170</sup> Діяння Собору Греко-католицької Церкви у Львові. – С. 128; Див. також: Львівський Церковний Собор... – С. 94.
- <sup>171</sup> Коссей Ю. Владика Іоанн Семедій – духовний діяч Закарпаття. – Ужгород: Закарпаття, 2000. – С. 20.
- <sup>172</sup> ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 23. – Спр. 5069. – Арк. 83, 85, 87.
- <sup>173</sup> Волошин Ю. Повернення до православ'я на Закарпатті в 1946 – 1949 роках // Сучасність. – 1996. – № 6. – С. 78.
- <sup>174</sup> Бендас Д., отець. Репресії радянської влади проти греко-католицького духовенства на Закарпатті в 1944 – 1949 роках // Ковчег. – 2000. – Ч. 2. – С. 296.
- <sup>175</sup> Пащенко В. Греко-католики в Україні від 40-х років ХХ століття до наших днів. – Полтава, 2002. – С. 120.
- <sup>176</sup> Сердюк Н. Катакомбна церква в дії: За матеріалами Державного архіву Служби безпеки України // Патріарх Йосип Сліпий як визначний український ієрарх, науковець та патріот: Матеріали Міжнар. наук. конф. (20 вересня 2002 р., м. Київ). – К.: Укр. вид. спілка, 2003. – С. 69. – С. 69.
- <sup>177</sup> Андрухів І., Кам'янський П. (отець). Суспільно-політичні та релігійні процеси на Станіславщині в кінці 30-х – 50-х роках ХХ ст. – Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2005. – С. 322.

- <sup>178</sup> ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 24. – Спр. 783. – Арк. 49.
- <sup>179</sup> Панченко П. Ліквідація УГКЦ як акція русифікації західного регіону // Християнство і культура: історія, традиції, сучасність: Зб. наук. пр. – Полтава, 1998. – С. 104–107.
- <sup>180</sup> Там само. – С. 106.
- <sup>181</sup> ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 24. – Спр. 1950. – Арк. 4.
- <sup>182</sup> Сергійчук В. Нескорена церква: Подвижництво греко-католиків України в боротьбі за віру і державу. – К.: Дніпро, 2001. – С. 381.
- <sup>183</sup> ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 1. – Спр. 61. – Арк. 9.
- <sup>184</sup> Там само. – Арк. 9–10.
- <sup>185</sup> Пашенко В. Греко-католики в Україні ... – С. 138.
- <sup>186</sup> ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 1. – Спр. 239. – Арк. 70.
- <sup>187</sup> ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 24. – Спр. 12. – Арк. 74.
- <sup>188</sup> Там само.
- <sup>189</sup> Там само. – Спр. 4038. – Арк. 125.
- <sup>190</sup> Сторчовий В. М., Нестеренко В. А. Римсько-Католицька Церква на Поділлі у 20-ті – 90-ті роки ХХ ст.: Історико-релігієзнавче дослідження. – Коломия: ВПТ «ВІК», 2001. – С. 40.
- <sup>191</sup> ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 2. – Спр. 174. – Арк. 10.
- <sup>192</sup> Войналович В. А. Римо-католицькі громади України у вимірах державної релігійної політики (II пол. 40-х – 50-ті роки ХХ ст.) // Історія України: маловідомі імена, події, факти / НАН України. Ін-т історії України та ін. – Вип. 7. – К.: Рідний край, 1999. – С. 157–158.
- <sup>193</sup> Сторчовий В. М., Нестеренко В. А. Назв. праця. – С. 42.
- <sup>194</sup> Войналович В. А. Римо-католицькі громади України у вимірах державної релігійної політики (II пол. 40-х – 50-ті роки ХХ ст.). – С. 153.
- <sup>195</sup> ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 2. – Спр. 55. – Арк. 29; Спр. 34. – Арк. 33.
- <sup>196</sup> Войналович В. Партійно-державна політика щодо релігії та релігійних інституцій в Україні 1940–1960-х років. – С. 654–655; його ж. Реформатська церква на Закарпатті у пошуках шляхів самозбереження (друга половина 40-х – 60-і роки ХХ ст.) // Наукові записки: Зб. – Вип. 21. – К.: Ін-т політ. і етнонац. досл. НАНУ, 2002. – С. 309–310.
- <sup>197</sup> Еришев А. А. Евангельские христиане-баптисты (Их идеалы и мораль) / О-во распространения полит. и науч. знаний УССР. – К., 1960. – С. 9.
- <sup>198</sup> Там само. – С. 10.
- <sup>199</sup> Савинский С. Н. История русско-украинского баптизма. – Одесса: Богомыслие, 1995. – С. 119; Див. також: Домашовець В. Український євангельсько-баптистський рух в його 150-літній ювілей. 1852–2002. – Морріс Плейне; Луцьк, 2002. – С. 59–60.
- <sup>200</sup> Антонов А. П., Соломка А. П. Под прикрытием веры. – Донецк: Донбас, 1985. – С. 23.
- <sup>201</sup> Франчук В. И. Просила Россия дождя у Господа. – Мариуполь, 1999. – С. 294.
- <sup>202</sup> Савинский С. Н. Указ. соч. – С. 119.
- <sup>203</sup> Там само.
- <sup>204</sup> ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 23. – Спр. 4555. – Арк. 45.
- <sup>205</sup> Там само. – Оп. 24. – Спр. 12. – Арк. 52.
- <sup>206</sup> Там само. – Оп. 70. – Спр. 1281. – Арк. 7.
- <sup>207</sup> Там само. – Оп. 23. – Спр. 1640. – Арк. 182.
- <sup>208</sup> Там само.
- <sup>209</sup> Год Б., Вільховий Ю. Громади ЄХБ у містах і селах Донбасу (сер. 40-х – 50-ті рр. ХХ ст.) // Історія України: маловідомі імена, події, факти (Зб. ст.) / НАН України. – Ін-т історії України та ін. – Вип. 18. – К.; Донецьк: Рідний край, 2001. – С. 293–294.

- <sup>210</sup> Церква християн віри євангельської-п'ятидесятників // Релігійна панорама. – 2001. – № 7. – С. 66–67.
- <sup>211</sup> Грушова Т. В. Радянська держава та секта п'ятидесятників в Україні (початок 1920-х – 1991 рр.): Дис... канд. іст. наук / Запорізький держ. ун-т. – Запоріжжя, 2000. – Арк. 124.
- <sup>212</sup> Там само. – Арк. 127.
- <sup>213</sup> ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 24. – Спр. 12. – Арк. 16.
- <sup>214</sup> Там само.
- <sup>215</sup> Грушова Т. В. Назв. праця. – Арк. 127.
- <sup>216</sup> Парасей А. Ф., Жукалюк Н. А. Бедная, бросаемая бурю: исторические очерки к 110-летнему юбилею Церкви АСД в Украине. – К.: Джерело життя, 1997. – С. 52.
- <sup>217</sup> Вільховий Ю. В. Протестантські церкви в Україні у середині 40-х – 50-х років ХХ ст. (євангельські християни-баптисти, п'ятидесятники, адвентисти сьомого дня) // Історична пам'ять: Наук. зб. – № 1–2. – Полтава, 2000. – С. 138.
- <sup>218</sup> ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 24. – Спр. 12. – Арк. 17-18.
- <sup>219</sup> Там само. – Арк. 17.
- <sup>220</sup> ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 2. – Спр. 88. – Арк. 38.
- <sup>221</sup> Бережко К. Історія Свідків Єгови на Житомирщині. – Житомир, 2005. – С. 39.
- <sup>222</sup> ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 24. – Спр. 783. – Арк. 195.
- <sup>223</sup> Історія релігії в Україні / НАН України. Ін-т філософії ім. Г. Сковороди. Відділення релігієзнавства; За ред. А. М. Колодного та П. Л. Яроцького. – К.: Знання, 1999. – С. 406–407.
- <sup>224</sup> ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 2. – Спр. 438. – Арк. 3.
- <sup>225</sup> Історія релігії в Україні. – С. 407.
- <sup>226</sup> Гаврилюк О. Ставлення тоталітарного режиму до релігійних осередків волинського села після Другої світової війни // Науковий вісник ВДУ. – 2000. – № 10. – С. 105; Гаврилюк О., Григоренко С. Конфесія адвентистів сьомого дня на Волині у післявоєнний період // Збірник навчально-методичних матеріалів і наукових статей історичного факультету / Мін-во освіти України. Волин. держ. ун-т ім.Лесі України. – Вип. 4. – Луцьк, 1999. – С. 78.
- <sup>227</sup> ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 2. – Спр. 51. – Арк. 7.
- <sup>228</sup> Грушова Т. В. Назв. праця. – С. 88.
- <sup>229</sup> Голько О. Сибирский маршрут. Рассказы, воспоминания, архивные документы, собранные ученым архивистом, очевидцем описанных событий. – Львов: Фаворит, 2005. – С. 21.
- <sup>230</sup> Там само. – С. 23-24.
- <sup>231</sup> Там само. – С. 36.
- <sup>232</sup> Там само. – С. 34.
- <sup>233</sup> Бережко К. Назв. праця. – С. 39.
- <sup>234</sup> Делеган М. Документи Державного архіву Закарпатської області про переслідування сектантів-єговістів у 1947 – 1953 рр. // З архівів ВУЧК–ГПУ–НКВД–КГБ. – 1999. – № 1–2. – С. 426.
- <sup>235</sup> Бережко К. Назв. праця. – С. 42.
- <sup>236</sup> ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 2. – Спр. 55. – Арк. 2.
- <sup>237</sup> ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 24. – Спр. 783. – Арк. 90.
- <sup>238</sup> Там само. – Спр. 3531. – Арк. 189.
- <sup>239</sup> Вишиванюк О. Етноконфесійні трансформації в Україні у перші післявоєнні роки (1944 – 1953) // Наукові записки / НАН України. Ін-т політ і етнонац. досл. – Вип. 28. – К., 2005. – С. 241.
- <sup>240</sup> ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 2. – Спр. 127. – Арк. 2.

- <sup>241</sup> ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 2. – Спр. 99. – Арк. 1.
- <sup>242</sup> ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 24. – Спр. 12. – Арк. 19.
- <sup>243</sup> ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 7. – Спр. 56. – Арк. 16–17; ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 23. – Спр. 1639. – Арк. 15; Спр. 1640. – Арк. 20.
- <sup>244</sup> ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 24. – Спр. 5205. – Арк. 69.
- <sup>245</sup> ЦДАВО України. – Ф. 4748. – Оп. 7. – Спр. 56. – Арк. 16–17; ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 23. – Спр. 1639. – Арк. 15; Спр. 1640. – Арк. 20.
- <sup>246</sup> ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 24. – Спр. 12. – Арк. 18.
- <sup>247</sup> ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 7. – Спр. 5. – Арк. 26–27; ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 24. – Спр. 4263. – Арк. 253; Спр. 5205. – Арк. 69.
- <sup>248</sup> ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 24. – Спр. 4038. – Арк. 112; Спр. 5205. – Арк. 69; Спр. 12. – Арк. 19; Оп. 23. – Спр. 1639. – Арк. 15; Спр. 1640. – Арк. 19.
- <sup>249</sup> Там само. – Оп. 24. – Спр. 5205. – Арк. 69; Спр. 12. – Арк. 19; Оп. 23. – Спр. 1639. – Арк. 15; Спр. 1640. – Арк. 20.
- <sup>250</sup> Там само. – Оп. 24. – Спр. 5205. – Арк. 69; Спр. 12. – Арк. 19; Оп. 23. – Спр. 1639. – Арк. 15; Спр. 1640. – Арк. 20.
- <sup>251</sup> Там само. – Оп. 24. – Спр. 4038. – Арк. 112.
- <sup>252</sup> ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 1. – Спр. 459. – Арк. 20.
- <sup>253</sup> ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 24. – Спр. 12. – Арк. 18.
- <sup>254</sup> Шугаєва Л. Православне сектантство в Україні: особливості трансформації. – Рівне, 2007. – С. 317–318 (Додаток № 24).

## **§ 2. Релігійна політика і внутрішньоконфесійне життя у середині 1950-х – першій половині 1960-х років**

- <sup>255</sup> Шире развернуть научно-атеистическую пропаганду // Правда. – 1954. – 24 июля. – № 205. – С. 1.
- <sup>256</sup> КПРС і радянська держава про релігію та атеїстичну пропаганду (Зб. док. і матеріалів). – К.: Держполітвидав УРСР, 1962. – С. 96; О религии и церкви: Сб. док. – М.: Политиздат, 1965. – С. 71–72; Вопросы идеологической работы: Сб. важнейших решений КПСС. – М.: Госполитиздат, 1961. – С. 61.
- <sup>257</sup> КПРС і радянська держава про релігію... – С. 97; О религии и церкви... – С. 72–73; Вопросы идеологической работы... – С. 62.
- <sup>258</sup> КПРС і радянська держава про релігію... – С. 97; О религии и церкви... – С. 73; Вопросы идеологической работы... – С. 62.
- <sup>259</sup> КПРС і радянська держава про релігію... – С. 98; О религии и церкви... – С. 74; Вопросы идеологической работы. – С. 63.
- <sup>260</sup> Пашенко В. Православ'я в новітній історії України. – Ч. 1. – Полтава, 1997. – С. 264.
- <sup>261</sup> Швець Л. Антирелігійні заходи органів місцевої влади на Полтавщині в 1954 році // П'ята Полтавська наукова конференція з історичного краєзнавства: Матеріали доповідей і повідомлень (3–4 грудня 2003 р.). – Полтава, 2003. – С. 235–236.
- <sup>262</sup> ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 2. – Спр. 183. – Арк. 127.
- <sup>263</sup> КПРС і радянська держава про релігію... – С. 102; О религии и церкви. – С. 78–79.
- <sup>264</sup> КПРС і радянська держава про релігію... – С. 110.
- <sup>265</sup> 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. 359.
- <sup>266</sup> Там само. – С. 352.
- <sup>267</sup> Баран В. К., Даниленко В. М. Україна в умовах системної кризи (1946–1980-і рр.). – К.: Альтернативи, 1999. – С. 107.



- <sup>268</sup> Шкаровский М. В. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве. – С. 354.
- <sup>269</sup> Див.: Русская Православная Церковь в борьбе за мир: Постановления, послания, обращения, призывы, речи и статьи. 1948–1950 гг. – М.: Изд. Московской Патриархии, 1950. – 120 с.
- <sup>270</sup> Алексеев В. А. Иллюзии и догмы. – М.: Политиздат, 1991. – С. 367.
- <sup>271</sup> Прием Н. Булганиным Патриарха Сербского Викентия // Журнал Московской Патриархии. – 1956. – № 11. – С. 4.
- <sup>272</sup> Алексеев В. А. Указ. соч. – С. 368–369.
- <sup>273</sup> Там само. – С. 369.
- <sup>274</sup> Держава і церква на Полтавщині за радянської доби. – Полтава, 2002. – С. 96–97.
- <sup>275</sup> Там само. – С. 97.
- <sup>276</sup> Bourdeaux M. Patriarch and prophets: Persecution of the Russian Orthodox Church Today. – N.Y.; Washington: Praeger Publishers, 1970. – P. 145.
- <sup>277</sup> Панков Г. О политике Советского государства в отношении Русской православной церкви на рубеже 50–60-х годов // Религия и демократия: На пути к свободе совести. – М.: ПрогрессКультура, 1993. – С. 218–219.
- <sup>278</sup> Там само. – С. 219.
- <sup>279</sup> Там само. – С. 220.
- <sup>280</sup> ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 70. – Спр. 2527. – Арк. 90 зв.–91.
- <sup>281</sup> Шкаровский М. В. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве. – С.374.
- <sup>282</sup> Ювеналий, митрополит Крутицкий и Коломенский [составитель]. Человек церкви: К 20-летию со дня кончины и 70-летию со дня рождения высокопреосвященнейшего митрополита Ленинградского и Новгородского Никодима, Патриаршего Экзарха Западной Европы (1929 – 1978). – М.: Изд. Московской Епархии, 1998. – С. 105–106.
- <sup>283</sup> Там само. – С. 107.
- <sup>284</sup> ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 5. – Спр. 295. – Арк. 45.
- <sup>285</sup> Там само. – Арк. 46.
- <sup>286</sup> Там само.
- <sup>287</sup> Шкаровский М. В. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве. – С. 371.
- <sup>288</sup> КПРС і радянська держава про релігію... – С. 124.
- <sup>289</sup> Там само. – С. 136–137.
- <sup>290</sup> Суслов М. А. XXII съезд КПСС и задачи кафедр общественных наук // Коммунист. – 1962. – № 3. – С. 38.
- <sup>291</sup> Воронцов Г. В., Макаров Н. Ф. Отношение Коммунистической партии и советского государства к религии и церкви. – Л., 1957. – С. 38.
- <sup>292</sup> КПРС і радянська держава про релігію... – С. 100; Вопросы идеологической работы. Сб. важнейших решений КПСС. – С. 271.
- <sup>293</sup> КПРС і радянська держава про релігію... – С. 106.
- <sup>294</sup> Див.: ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 2. – Спр. 280. – Арк. 94, 210.
- <sup>295</sup> Держава і церква на Полтавщині за радянської доби. – С. 102–103.
- <sup>296</sup> Святитель Лука Крымский (Войно-Ясенецкий). «Я полюбил страдание...»: Автобиография. – М.: Изд-во святителя Игнатия Ставропольского, 2001. – С. 199.
- <sup>297</sup> Войналович В. Партиїно-державна політика щодо релігії та релігійних інституцій в Україні 1940–1960-х років: Політологічний дискурс. – К.: Світогляд, 2005. – С. 245; Панков Г. О. О политике Советского государства в отношении к Русской православной Церкви на рубеже 50–60 годов // Религия и демократия: на пути к свободе совести. – Вып. II. – М., 1993. – С. 226; Святитель Лука Крымский (Войно-Ясенецкий). «Я полюбил страдание...»: автобиография. – С. 199.
- <sup>298</sup> Держава і Церква на Полтавщині за радянської доби. – С. 108.
- <sup>299</sup> ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 1. – Спр. 324. – Арк. 37.

- <sup>300</sup> Там само. – Спр. 358. – Арк. 81, 85.
- <sup>301</sup> ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 1. – Спр. 324. – Арк. 20.
- <sup>302</sup> ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 31. – Спр. 2673. – Арк. 37–39.
- <sup>303</sup> Войналович В. Партійно-державна політика щодо релігії та релігійних інституцій в Україні 1940–1960-х років. – С. 251–252.
- <sup>304</sup> ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 1. – Спр. 151. – Арк. 2.
- <sup>305</sup> Там само. – Спр. 167. – Арк. 2, 3.
- <sup>306</sup> Там само. – Спр. 151. – Арк. 2.
- <sup>307</sup> ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 24. – Спр. 5663. – Арк. 80.
- <sup>308</sup> Там само. – Оп. 70. – Спр. 2554. – Арк. 38.
- <sup>309</sup> Там само. – Арк. 39.
- <sup>310</sup> Єленський В. С. Сучасний протестантизм: динаміка, процеси, тенденції / Т-во „Знання УРСР”. – К., 1989. – С. 35.
- <sup>311</sup> ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 70. – Спр. 2475. – Арк. 50.
- <sup>312</sup> Там само. – Спр. 2418. – Арк. 17.
- <sup>313</sup> ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 1. – Спр. 422. – Арк. 25.
- <sup>314</sup> Там само. – Спр. 323. – Арк. 88.
- <sup>315</sup> Там само. – Спр. 446. – Арк. 77.
- <sup>316</sup> Simon G. Church, State and Opposition in the USSR / Translated by K.Matchett. – London: C.Hurst, 1974. – P. 69.
- <sup>317</sup> ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 1. – Спр. 422. – Арк. 43.
- <sup>318</sup> Приходько Р. С. Типи сучасних віруючих // Питання атеїзму. – Вип. 4, -- К., 1969. – С. 12.
- <sup>319</sup> Святитель Лука Крымский (Войно-Ясенецкий). «Я полюбив страдание...». – С. 193.
- <sup>320</sup> Там само.
- <sup>321</sup> Там само. – С. 199.
- <sup>322</sup> ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 24. – Спр. 3533. – Арк. 6.
- <sup>323</sup> ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 1. – Спр. 298. – Арк. 135.
- <sup>324</sup> Пащенко В. Православ'я в новітній історії України. – Ч. 1. – Полтава, 1997. – С. 303.
- <sup>325</sup> Войналович В. Релігійно-державна політика щодо релігії та релігійних інституцій в Україні 1940–1960-х років. – С. 323–324.
- <sup>326</sup> Там само. – С. 327.
- <sup>327</sup> Шкаровский М. В. Русская православная церковь при Сталине и Хрущеве. – С. 381.
- <sup>328</sup> ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 1. – Спр. 147. – Арк. 207.
- <sup>329</sup> Панченко П. П. Релігійні конфесії в Україні в контексті історизму. – К.: Укр. Центр духовної культури, 2003. – С. 30.
- <sup>330</sup> Слободянюк П. Українська церква: Історія руїни і відродження. – Хмельницький, 2000. – С. 161.
- <sup>331</sup> Бажан О., Данилюк Ю. Випробування вірою: боротьба за реалізацію прав і свобод віруючих в Україні в другій половині 1950-х – 1980-і рр. – К., 2000. – С. 8.
- <sup>332</sup> Там само. – С. 9.
- <sup>333</sup> Андрухів І. Релігійне життя на теренах Івано-Франківщини в першій половині 60-х років ХХ ст. // Україна соборна: Зб. наук. ст. – Вип. 2. – Ч. 2. – К.: Ін-т історії України НАН України, 2005. – С. 387.
- <sup>334</sup> Див.: ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 70. – Спр. 2588. – Арк. 34, 60, 61.
- <sup>335</sup> Див.: Там само. – Арк. 35–41.
- <sup>336</sup> ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 70. – Спр. 2420. – Арк. 201.
- <sup>337</sup> Пащенко В. Православ'я в новітній історії України. – Ч. 1. – С. 293–294.

- <sup>338</sup> Милуць В. І. З історії Волинської духовної семінарії // Сторінки воєнної історії України: Зб. наук. ст. – Вип. 8. – Ч. 2. – К.: Ін-т історії України НАН України, 2004. – С. 209.
- <sup>339</sup> ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 70. – Спр. 2553. – Арк. 59.
- <sup>340</sup> Там само. – Арк. 61.
- <sup>341</sup> Там само. – Спр. 2386. – Арк. 11.
- <sup>342</sup> Там само. – Арк. 12.
- <sup>343</sup> Там само. – Оп. 30. – Спр. 1470. – Арк. 54.
- <sup>344</sup> Там само. – Спр. 1450. – Арк. 86–88.
- <sup>345</sup> ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 2. – Спр. 403. – Арк. 1–2.
- <sup>346</sup> Там само. – Арк. 2.
- <sup>347</sup> ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 30. – Спр. 1235. – Арк. 82–85.
- <sup>348</sup> Яремчук С. Православна церква на Буковині у радянську добу (державно-церковні відносини). – Чернівці: Рута, 2004. – С. 194.
- <sup>349</sup> Романюк І. Протидія сільського населення антирелігійній пропаганді у 1950-та – початок 60-х рр. // Україна ХХ ст.: культура, ідеологія, політика: Зб. ст. – Вип. 8. – К.: Ін-т історії України НАН України, 2005. – С. 290.
- <sup>350</sup> Бондаренко В. Р. Современное православие. Тенденции эволюции. – Симферополь: Таврия, 1989. – С. 16–17.
- <sup>351</sup> Див.: Гордиенко Н. С. Современное русское православие. – Л.: Лениздат, 1987. – С. 87–96.
- <sup>352</sup> ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 2. – Спр. 219. – Арк. 1.
- <sup>353</sup> Сердюк Н. Катакомбна церква в дії: За матеріалами Державного архіву служби безпеки України // Патріарх Йосип Сліпий як визначний український ієрарх, науковець та патріот: матеріали міжнар. наук. конф. (20 вересня 2002 р., м. Київ). – К.: Укр. вид. спілка, 2003. – С. 74–75.
- <sup>354</sup> Марчук В. Українська греко-католицька церква в 1946 – 1987 роках // Україна: культурна спадщина і національна свідомість, державність. – Вип. 7. – Львів, 2000. – С. 560.
- <sup>355</sup> Див.: ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 1. – Спр. 322. – Арк. 18–19, 20, 23.
- <sup>356</sup> Там само. – Арк. 19–20.
- <sup>357</sup> ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 70. – Спр. 2527. – Арк. 161.
- <sup>358</sup> Там само. – Арк. 165.
- <sup>359</sup> Бажан О. Г. Громадський рух за легалізацію Української греко-католицької церкви в Україні в 60 – 80-х рр. // Історія України: Маловідомі імена, події, факти (Зб. ст.) / НАН України. Ін-т історії України та ін. – Вип. 2. – К.: Рідний край, 1997. – С. 180.
- <sup>360</sup> ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 1. – Спр. 422. – Арк. 65.
- <sup>361</sup> Див.: ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 70. – Спр. 2570. – Арк. 105–108; ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 1. – Спр. 446. – Арк. 34–36; Спр. 449. – Арк. 23–24; Пашенко В. Гнат Солтис: Сторінки ненаписаної біографії // Людина і світ. – 2002. – № 3. – С. 47–54 та ін.
- <sup>362</sup> ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 2. – Спр. 322. – Арк. 1–3.
- <sup>363</sup> Там само. – Спр. 219. – Арк. 1.
- <sup>364</sup> Там само. – Арк. 1 зв.
- <sup>365</sup> Там само. – Спр. 226. – Арк. 8.
- <sup>366</sup> Там само. – Арк. 8 а.
- <sup>367</sup> ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 24. – Спр. 5488 – Арк. 17.
- <sup>368</sup> Сергійчук В. У боротьбі за рідну віру римо-католики України завжди були неохочі. – К.: Дніпро, 2001. – С. 164.

- <sup>369</sup> Див. зокрема: ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 24. – Спр. 5488. – Арк. 239, 246; ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 7. – Спр. 9. – Арк. 22; Сергійчук В. У боротьбі за рідну віру. – С. 187, 188–189 та ін.
- <sup>370</sup> Войналович В. Партійно-державна політика щодо релігії та релігійних інституцій в Україні 1940– 1960-х років. – С. 635–636.
- <sup>371</sup> ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 2. – Спр. 219. – Арк. 1.
- <sup>372</sup> Там само. – Арк. 1 зв.
- <sup>373</sup> ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 24. – Спр. 5488. – Арк. 17.
- <sup>374</sup> ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 2. – Спр. 370. – Арк. 23.
- <sup>375</sup> Там само. – Спр. 454. – Арк. 40–48.
- <sup>376</sup> Там само. – Арк. 49–58.
- <sup>377</sup> Там само. – Спр. 388. – Арк. 15.
- <sup>378</sup> Там само. – Арк. 17.
- <sup>379</sup> Там само. – Арк. 18.
- <sup>380</sup> Степанов П. Я. Про сучасний розкол серед євангельських християн-баптистів // Т-во «Знання» УРСР. – К., 1967. – С. 7.
- <sup>381</sup> ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 2. – Спр. 388. – Арк. 12.
- <sup>382</sup> Там само. – Арк. 5.
- <sup>383</sup> Степанов П. Я. Про сучасний розкол серед євангельських християн-баптистів – С. 8; його ж. Антигуманне виховання молоді сектантами-розкольникми / Т-во «Знання» УРСР. – К., 1975. – С. 11.
- <sup>384</sup> Антонов А. П., Соломка П. Под прикрытием веры. – Донецк: Донбас, 1985. – С. 24.
- <sup>385</sup> ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 2. – Спр. 219. – Арк. 1.
- <sup>386</sup> ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 24. – Спр. 5488. – Арк. 17.
- <sup>387</sup> ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 2. – Спр. 434. – Арк. 235.
- <sup>388</sup> Там само. – Арк. 216.
- <sup>389</sup> Там само.
- <sup>390</sup> ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 24. – Спр. 5663. – Арк. 107; 108.
- <sup>391</sup> Там само.
- <sup>392</sup> ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 2. – Спр. 438. – Арк. 1.
- <sup>393</sup> Там само. – Оп. 5. – Спр. 293. – Арк. 91.
- <sup>394</sup> ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 24. – Спр. 5488. – Арк. 34.
- <sup>395</sup> Парасей А. Р., Жукалюк Н. А. Бедная бросаемая бурено: исторические очерки к 110-летнему юбилею Церкви АСД в Украине. – К.: Джерело життя, 1997. – С. 56.
- <sup>396</sup> Там само. – С. 71–73.
- <sup>397</sup> Там само. – С. 75–77.
- <sup>398</sup> ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 2. – Спр. 219. – Арк. 1.
- <sup>399</sup> Там само. – Арк. 1 зв.
- <sup>400</sup> Там само. – Спр. 203. – Арк. 92.
- <sup>401</sup> ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 24. – Спр. 5488. – Арк. 17.
- <sup>402</sup> ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 5. – Спр. 293. – Арк. 92.
- <sup>403</sup> ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 24. – Спр. 4038. – Арк. 112.
- <sup>404</sup> Там само. – Спр. 5205. – Арк. 69.
- <sup>405</sup> Москаленко А. Г. П'ятидесятники. Изд. 2-е. – М.: Политиздат, 1973. – С. 72–73.
- <sup>406</sup> Церква християн віри євангельської-п'ятидесятників // Релігійна панорама. – 2001. – № 7. – С. 66–67.
- <sup>407</sup> ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 24. – Спр. 5488. – Арк. 18.
- <sup>408</sup> Грушова Т. В. Радянська держава та секта п'ятидесятників в Україні (початок 1920-х – 1991 рр.): Дис... канд. іст. наук. – Запоріжжя, 2000. – Арк. 118–119.
- <sup>409</sup> Там само. – Арк. 120.

- <sup>410</sup> ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 2. – Спр. 438. – Арк. 2.
- <sup>411</sup> Там само. – Оп. 5. – Спр. 133. – Арк. 33.
- <sup>412</sup> ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 24. – Спр. 5205. – Арк. 69.
- <sup>413</sup> ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 2. – Спр. 438. – Арк. 2.
- <sup>414</sup> ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 24. – Спр. 5205. – Арк. 70.
- <sup>415</sup> ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 2. – Спр. 219. – Арк. 1.
- <sup>416</sup> Там само. – Спр. 226. – Арк. 8.
- <sup>417</sup> ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 24. – Спр. 5488. – Арк. 18.
- <sup>418</sup> Там само. – Спр. 5653. – Арк. 107, 108.
- <sup>419</sup> Там само. – Спр. 5297. – Арк. 36.
- <sup>420</sup> Бабенко Л. Місце правоохоронних органів у системі адміністративних засобів впливу на сектантський рух у 60–70-х рр. ХХ ст. (На прикладі Чернігівської області) // Знаки питання в історії України: українська історія у європейському контексті: 36. матеріалів II Міжнар. конф. / Ніжинський держ. ун-т ім. М. Гоголя. – Ніжин, 2005. – С. 148.
- <sup>421</sup> ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 30. – Спр. 1671. – Арк. 146.
- <sup>422</sup> ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 2. – Спр. 266. – Арк. 13.
- <sup>423</sup> Там само. – Спр. 309. – Арк. 7.
- <sup>424</sup> Там само. – Арк. 34.
- <sup>425</sup> Там само. – Спр. 195. – Арк. 5.
- <sup>426</sup> Там само. – Спр. 280. – Арк. 167.
- <sup>427</sup> Там само. – Спр. 246. – Арк. 21.
- <sup>428</sup> Там само. – Арк. 22.
- <sup>429</sup> Опарин А. А. Юбилейный год: Очерки истории адвентизма в Харькове. – Х.: Факт, 2006. – С. 58.
- <sup>430</sup> Див.: Гартфельд Г. Вера вопреки КГБ. – Черкасы: Смирна, 2003. – С. 13–28.
- <sup>431</sup> Баран В. Україна: новітня історія (1945–1991 рр.) – Львів: Ін-т українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України, 2003. – С. 219; його ж. Влада і церква: з історії взаємин у 1945 – 1965 роках // Сучасність. – 1995. – № 5. – Травень. – С. 126.
- <sup>432</sup> Шапарь В. Б. Психология религиозных сект. – Минск: Харвест, 2004. – С. 29.
- <sup>433</sup> Там само. – С. 29–30.
- <sup>434</sup> Косуха П. Л. Про характер і причини релігійності серед молоді // Питання атеїзму. – Вип. 4. – К., 1969. – С. 120.
- <sup>435</sup> Андрухів І., Кам'янський П. Історія релігійного життя в Галичині та Прикарпатті: історико-правовий аналіз. – Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2006. – С. 329.
- <sup>436</sup> Сленський В. Відновлюючи втрачені цінності: іудаїзм у контексті політичної історії України післяжовтневого періоду // Політика і час. – 1991. – № 16. – Листопад. – С. 71.
- <sup>437</sup> ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 24. – Спр. 3531. – Арк. 189.
- <sup>438</sup> ЦДАВО України. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 219. – Арк. 1.
- <sup>439</sup> Там само. – Арк. 1 зв.
- <sup>440</sup> ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 24. – Спр. 5488. – Арк. 17.
- <sup>441</sup> ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 2. – Спр. 438. – Арк. 1.
- <sup>442</sup> Там само. – Арк. 6.
- <sup>443</sup> ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 2. – Спр. 3531. – Арк. 189.
- <sup>444</sup> ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 1. – Спр. 157. – Арк. 1.
- <sup>445</sup> Бажан О. Виховання національної самосвідомості як один з напрямків діяльності єврейського руху в Україні в другій половині 50-х – 80-х років // Єврейська історія та культура в Україні: матеріали конференції. – Київ, 8-9 грудня 1994 / Асоціація єврейських організацій та общин України; Асоціація юдаїки – наук. досл. центр. – К., 1995. – С. 12.

---

<sup>446</sup> Там само. – С. 11.

<sup>447</sup> Шкаровський М. В. Русская православная церковь в 1958–1964 годах // Вопросы истории. – 1999. – № 2. – С. 56.

<sup>448</sup> Білокінь С. Масовий терор як засіб державного управління в СРСР (1917–1941 рр.): Джерелознавче дослідження. – К., 1994. – С. 14.

### **§3. Релігія і Церква у середині 1960-х – середині 1980-х років**

<sup>449</sup> Пашенко В. Православ'я в новітній історії України. – Ч. 2. – Полтава, 2001. – С. 101.

<sup>450</sup> ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 1. – Спр. 448. – Арк. 13.

<sup>451</sup> Там само.

<sup>452</sup> Про релігію і атеїзм (Зб. док. і матеріалів). – К.: Політвидав України. – С.232; Собрание постановлений Союза Советских Социалистических Республик. – 1965. – № 225. – С. 521; Русская Православная Церковь в советское время (1917–1991). Материалы и документы по истории отношений между государством и Церковью / Составитель Г. Штриккер. – Т. 2. – М.: ПроPILEI, 1995. – С. 64.

<sup>453</sup> Русская Православная Церковь в советское время (1917–1991). – С.65; Законодательство о религиозных культах. – М., 1971. – С. 124.

<sup>454</sup> Яремчук С. Православна церква на Буковині у радянську добу (державно-церковні відносини). – Чернівці: Рута, 2004. – С. 179.

<sup>455</sup> Відомості Верховної Ради УРСР. – 1966. – № 13. – Ст. 68. – С. 119; Про релігію і атеїзм: (Зб. док. і матеріалів). – К.: Політвидав України, 1973. – С. 233.

<sup>456</sup> Відомості Верховної Ради УРСР. – 1966. – № 13. – Ст. 70. – С. 121; Про релігію і атеїзм (Зб. док. і матеріалів). – К.: Політвидав України, 1973. – С. 233–234.

<sup>457</sup> ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 5. – Спр. 82. – Арк. 81.

<sup>458</sup> Романюк І. Українське село у 50-ті – першій половині 60-х рр. ХХ ст. – Вінниця: Книга-Вега, 2005. – С. 233.

<sup>459</sup> Яремчук С. Назв. праця. – С. 182.

<sup>460</sup> Про релігію та атеїстичне виховання. – С. 163–164; Об идеологической работе КПСС: Сб. док. – М.: Политиздат, 1977. – С. 309–310.

<sup>461</sup> ЦДАВО України. – Ф. 1. – Оп. 32. – Спр. 247. – Арк. 173.

<sup>462</sup> Там само. – Оп. 25. – Спр. 1201. – Арк. 4–5.

<sup>463</sup> Там само. – Арк. 5–6.

<sup>464</sup> Про релігію і атеїстичне виховання. – С. 224–236; Відомості Верховної Ради УРСР. – 1976. – № 46. – Ст. 420.

<sup>465</sup> Материалы XXV съезда Коммунистической партии Украины. – К.: Политиздат Украины, 1976. – С. 72.

<sup>466</sup> Kääriäinen K. Atheism and Perestroika. – Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 1993. – P. 32.

<sup>467</sup> ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 5. – Спр. 133. – Арк. 185.

<sup>468</sup> Поспеловский Д. В. Русская православная церковь в ХХ веке. – М.: Республика, 1995. – С. 343.

<sup>469</sup> Див.: ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 7. – Спр. 77. – Арк. 187, 188, 191, 192, 219 та ін.

<sup>470</sup> Володимир Куроедов: Члени політбюро не були добрими християнами / Розмову вів В. Єленський // Людина і світ. – 1992. – № 1. – С. 22.

<sup>471</sup> Єленський В. Є. Морозна «відлига»: Про антицерковну кампанію кінця 50-х – початку 60-х років // Маршрутами історії. – К.: Політвидав України, 1990. – С. 284.

<sup>472</sup> Simon G. Church, State and opposition in the USSR. – London: Hurst, 1974. – P. 93.

- <sup>473</sup> ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 5. – Спр. 82. – Арк. 11.
- <sup>474</sup> ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 25. – Спр. 872. – Арк. 2.
- <sup>475</sup> ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 7. – Спр. 1. – Арк. 31.
- <sup>476</sup> Там само. – Оп. 5. – Спр. 128. – Арк. 205.
- <sup>477</sup> Павлов С. Н. О современном состоянии Русской православной церкви // Социологические исследования. – 1987. – № 4 – С. 40; Бондаренко В. Д. Современное православие: тенденции эволюции. – Симферополь: Таврия, 1989. – С. 81–82.
- <sup>478</sup> Демьянов А. И. Религиозность: тенденции и особенности проявления: социально-психологический анализ. – Воронеж: Изд-во Воронеж. ун-та, 1984. – С. 139–140.
- <sup>479</sup> Гордиенко Н. С. Современное русское православие. – Л.: Лениздат, 1987. – С. 149–150.
- <sup>480</sup> Григоренко В. Если без предвзятости... // Наука и религия. – 1987. – № 12. – С. 19.
- <sup>481</sup> Ануфриев Л., Кобецкий В. Религиозность и атеизм: Социологические очерки. – Одесса: Маяк, 1974. – С. 57; Писманик М. Г. Индивидуальная религиозность и ее преодоление. – М.: Мысль, 1984. – С. 89.
- <sup>482</sup> Флетчер У. Советские верующие // Социологические исследования. – 1987. – № 4. – С. 33.
- <sup>483</sup> Beeson Tr. Discretion and valour: Religion conditions in Russia and Eastern Europe. – Glasgow: Collins, Fontana books, 1975. – P. 135.
- <sup>484</sup> Simon G. Church, State and opposition in the USSR. – P. 94.
- <sup>485</sup> Христианство: Словарь / Под общ. ред. Л. Н. Митрохина и др. – М.: Республика, 1994. – С. 359.
- <sup>486</sup> Бондаренко В. Д. Указ. соч. – С. 22–23.
- <sup>487</sup> ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 25. – Спр. 663. – Арк. 11 зв.
- <sup>488</sup> Там само.
- <sup>489</sup> Там само.
- <sup>490</sup> Поспеловский Д. В. Указ. соч. – С. 343; Див. також: Настольная книга священнослужителя. – Т. 1. – М.: Изд. Моск. патриархии, 1977. – С. 738 (дані за 1977 р.).
- <sup>491</sup> Поспеловский Д. В. Указ. соч. – С. 342–343.
- <sup>492</sup> Настольная книга священнослужителя. – Т. 1. – С. 738.
- <sup>493</sup> ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 25. – Спр. 2510. – Арк. 2.
- <sup>494</sup> Там само.
- <sup>495</sup> Див.: ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 5. – Спр. 371. – Арк. 9–15.
- <sup>496</sup> Там само. – Оп. 7. – Спр. 123. – Арк. 10.
- <sup>497</sup> Доповідь архієпископа Івано-Франківського і Коломийського Макарія «Возз'єднання Греко-католицької Церкви з Руською Православною Церквою» // Православний вісник. – 1986. – № 7–8. – С. 43.
- <sup>498</sup> Див.: ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 5. – Спр. 131. – Арк. 60.
- <sup>499</sup> Там само. – Спр. 129. – Арк. 31.
- <sup>500</sup> Там само. – Арк. 35.
- <sup>501</sup> Там само. – Спр. 132. – Арк. 36.
- <sup>502</sup> Там само. – Спр. 370. – Арк. 91.
- <sup>503</sup> Там само. – Спр. 83. – Арк. 102.
- <sup>504</sup> Антоний, митрополит Новгородский и Ленинградский. В день памяти святителя Никиты, епископа Новгородского // Журнал Московской патриархии. – 1983. – № 4. – С. 33.
- <sup>505</sup> Речь митрополита Минского и Белорусского при вручении ему диплома доктора богословия honoris causa // Журнал Московской Патриархии. – 1984. – № 4. – С. 58.

- <sup>506</sup> Новинский В., священник. В неделю перед Рождеством Христовым // Журнал Московской патриархии. – 1976. – № 12. – С. 31.
- <sup>507</sup> Настольная книга священнослужителя. – Т. 4. – М.: Изд. Московской патриархии, 1983. – С. 277.
- <sup>508</sup> Там само. – С. 249.
- <sup>509</sup> ЦДАВО України. – Ф. 4468. – Оп. 7. – Спр. 76. – Арк. 111.
- <sup>510</sup> Там само. – Арк. 97.
- <sup>511</sup> Там само. – Оп. 5. – Спр. 128. – Арк. 78.
- <sup>512</sup> Там само. – Оп. 7. – Спр. 56. – Арк. 18.
- <sup>513</sup> Там само. – Спр. 53. – Арк. 1.
- <sup>514</sup> Там само. – Оп. 5. – Спр. 330. – Арк. 8.
- <sup>515</sup> Митрополит Володимир (Стернюк). – Львів, 1991. – С. 27–28.
- <sup>516</sup> Дмитрук В. І. Ініціативи української громадськості щодо відновлення греко-католицької церкви в кінці 1960-х років // Історія України: Маловідомі імена, події, факти (36. ст.) // НАН України. Ін-т історії України та ін. – Вип. 32. – К.; Хмельницький, 2005. – С. 375.
- <sup>517</sup> ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 5. – Спр. 170. – Арк. 52.
- <sup>518</sup> Там само. – Спр. 83. – Арк. 9.
- <sup>519</sup> Там само. – Спр. 183. – Арк. 33.
- <sup>520</sup> Там само. – Оп. 7. – Спр. 52. – Арк. 68–69.
- <sup>521</sup> Сергійчук С. Нескорена церква: Подвижництво греко-католиків України в боротьбі за віру і державу. – К.: Дніпро, 2001. – С. 405.
- <sup>522</sup> ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 1. – Спр. 459. – Арк. 16.
- <sup>523</sup> ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 25. – Спр. 2980. – Арк. 46.
- <sup>524</sup> Вуянко М. Чернецтво Прикарпаття у 40-х – 80-х роках ХХ ст. // Україна соборна: Зб. наук. ст. – Вип. 2. – К.: Ін-т історії України НАН України, 2005. – С. 375.
- <sup>525</sup> Там само. – С. 378–379.
- <sup>526</sup> Стоцький Я. Українська Греко-Католицька Церква і релігійне становище Тернопільщини (1946–1989). – Тернопіль: Підручники і посібники, 2003. – С. 252.
- <sup>527</sup> Єленський В. Є. Державно-церковні взаємини на Україні (1917 – 1999) / Т-во «Знання» УРСР. – К., 1991. – С. 37–38.
- <sup>528</sup> ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 7. – Спр. 109. – Арк. 1.
- <sup>529</sup> Там само. – Спр. 52. – Арк. 67.
- <sup>530</sup> Там само. – Арк. 68.
- <sup>531</sup> Боцюрків Б. Українська греко-католицька церква в катакомбах (1948–1989) // Ковчег. – 1993. – Ч. 1. – С. 151.
- <sup>532</sup> Коссей Ю. Владика Іоанн Семедій – духовний діяч Закарпаття. – Ужгород: Закарпаття, 2000. – С. 57.
- <sup>533</sup> ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 25. – Спр. 3330. – Арк. 33
- <sup>534</sup> Там само. – Арк. 32–34.
- <sup>535</sup> Veeson Tr. Discretion and valour: Religion conditions in Russia and Eastern Europe. – P. 129.
- <sup>536</sup> ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 25. – Спр. 42. – Арк. 30.
- <sup>537</sup> ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 7. – Спр. 137. – Арк. 209.
- <sup>538</sup> Там само. – Оп. 5. – Спр. 133. – Арк. 40–41.
- <sup>539</sup> Сергійчук В. У боротьбі за рідну віру римо-католики України завжди були несхитні. – К.: Дніпро, 2001. – С. 20.
- <sup>540</sup> ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 2. – Спр. 323. – Арк. 14.
- <sup>541</sup> Там само. – Оп. 5. – Спр. 173. – Арк. 140.
- <sup>542</sup> Там само. – Арк. 141.



- <sup>543</sup> Див.: Там само. – Арк. 140–143.
- <sup>544</sup> Клибанов А. И. Религиозное сектанство и современность (социологические и исторические очерки). – М.: Наука, 1969. – С. 105–106.
- <sup>545</sup> ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 5. – Спр. 132. – Арк. 37.
- <sup>546</sup> Там само. – Оп. 2. – Спр. 449. – Арк. 33.
- <sup>547</sup> Там само. – Оп. 7. – Спр. 105. – Арк. 36.
- <sup>548</sup> Там само. – Спр. 100. – Арк. 103.
- <sup>549</sup> Там само. – Спр. 105. – Арк. 30.
- <sup>550</sup> Там само. – Оп. 5. – Спр. 221. – Арк. 126.
- <sup>551</sup> Там само. – Спр. 293. – Арк. 91.
- <sup>552</sup> Там само. – Спр. 3. – Арк. 17.
- <sup>553</sup> Там само. – Оп. 7. – Спр. 1. – Арк. 3.
- <sup>554</sup> Євангельські християни-баптисти / Підгот. Ю. Решетників // Релігійна панорама. – 2000. – № 2. – С. 72; Руденко А. А. Євангельские христиане-баптисты и перестройка в СССР // На пути к свободе совести / Сост. и общ. ред. Д. Е. Фурмана, И. О. Марка (Смирнова). – М.: Прогресс, 1989. – С. 354.
- <sup>555</sup> ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 7. – Спр. 1. – Арк. 38.
- <sup>556</sup> Малахова И. А. Современный баптизм: идеология и деятельность. – М.: Знание, 1987. – С. 24.
- <sup>557</sup> Церква християн віри євангельської п'ятидесятників // Релігійна панорама. – 2001. – № 7. – С. 66–67; Вишиванюк О. Етноконфесійні трансформації в Україні у перші післявоєнні роки (1944–1953) // Наукові записки / НАН України. Ін-т політ. і етнонац. досл. – Вип. 28. – К., 2005. – С. 243.
- <sup>558</sup> Барменков А. И. Свобода слова в СССР. – 2-е изд. – М.: Мысль, 1986. – С. 140.
- <sup>559</sup> ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 5. – Спр. 128. – Арк. 78.
- <sup>560</sup> Там само. – Спр. 222. – Арк. 16.
- <sup>561</sup> Там само. – Оп. 7. – Спр. 49. – Арк. 194.
- <sup>562</sup> Там само. – Спр. 130. – Арк. 90.
- <sup>563</sup> Там само. – Арк. 90–91.
- <sup>564</sup> Там само. – Спр. 127. – Арк. 56.
- <sup>565</sup> Там само. – Оп. 1. – Спр. 446. – Арк. 12.
- <sup>566</sup> Парасей А. Ф., Жукалюк Н. А. Указ. соч. – С. 76–83.
- <sup>567</sup> Там само. – С. 85–86.
- <sup>568</sup> Там само. – С. 90–109.
- <sup>569</sup> Там само. – С. 126–127.
- <sup>570</sup> ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 2. – Спр. 449. – Арк. 33.
- <sup>571</sup> Там само. – Оп. 7. – Спр. 74. – Арк. 20.
- <sup>572</sup> Там само.
- <sup>573</sup> Там само. – Оп. 5. – Спр. 128. – Арк. 78.
- <sup>574</sup> Там само. – Оп. 2. – Спр. 449. – Арк. 33.
- <sup>575</sup> Там само. – Оп. 5. – Спр. 128. – Арк. 78.
- <sup>576</sup> ЦДАВО України. – Ф. 1. – Оп. 25. – Спр. 2717. – Арк. 10.
- <sup>577</sup> Алексеев В. Діяльність свідків Єгови на Кіровоградщині в роки заборони (кінець 50 – 80 роки ХХ століття) // Актуальні аспекти дослідження міста (матеріали обласної історико-краєзнавчої конференції) / Кіровоград. обл. ін-т післядипломної освіти ім. В. Сухомлинського. – Ч. I. – К., 2005. – С. 111.
- <sup>578</sup> Там само. – С. 112.
- <sup>579</sup> ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 7. – Спр. 51. – Арк. 4; 12; 28; 41.
- <sup>580</sup> ЦДАВО України. – Ф. 1. – Оп. 25. – Спр. 2980. – Арк. 452.
- <sup>581</sup> Там само.

- <sup>582</sup> Там само.
- <sup>583</sup> Советские евреи: мифы и действительность. – М.: Изд-во Агентства печати Новости, 1971. – С. 34; Эдельман А. И. Секуляризация и преодоление иудейских верований в СССР // Вопросы атеизма. – Вып. 13. – К., 1977. – С. 103; Баканурский Г.Л. Иудаизм и современность. – М.: Знание, 1978. – С. 61.
- <sup>584</sup> Еленский В. Е. Иудейский клерикализм и сионизм. – К.: Вища школа, 1988. – С. 102.
- <sup>585</sup> ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 7. – Спр. 22. – Арк. 28.
- <sup>586</sup> Там само. – Оп. 5. – Спр. 33. – Арк. 22.
- <sup>587</sup> Мирський Р., Хонігсман Я., Найман О. Юдофобія проти України (старі забобони і модерні вигадки). – Львів, 1998. – С. 24.
- <sup>588</sup> Бегун И. История еврейского движения в СССР (1960 – 1980 гг.): Важнейшие этапы // Доля еврейської духовної та матеріальної спадщини в ХХ століття: Зб. наук. праць; Матеріали конференції 28–30 серпня 2001 р. – К., 2002. – С. 43–44.
- <sup>589</sup> ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 5. – Спр. 33. – Арк. 22.
- <sup>590</sup> Там само. – Спр. 128. – Арк. 78.
- <sup>591</sup> Там само. – Оп. 7. – Спр. 53. – Арк. 1.
- <sup>592</sup> Там само. – Оп. 2. – Спр. 157. – Арк. 1.
- <sup>593</sup> Там само. – Оп. 5. – Спр. 320. – Арк. 40.
- <sup>594</sup> Там само. – Спр. 319. – Арк. 69.
- <sup>595</sup> Там само. – Оп. 7. – Спр. 6. – Арк. 2.
- <sup>596</sup> Там само. – Арк. 10.
- <sup>597</sup> ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 25. – Спр. 2980. – Арк. 44–45.
- <sup>598</sup> ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 5. – Спр. 128. – Арк. 78.
- <sup>599</sup> Религия и церковь в современную эпоху / АОН при ЦК КПСС. Ин-т науч. атеизма; Редкол.: Л. Н. Величкович, М. П. Гапочка, В. И. Гараджа и др. – М.: Мысль, 1976. – С. 83
- <sup>600</sup> ЦДАВО України. – Ф. 4468. – Оп. 7. – Спр. 149. – Арк. 163–164.
- <sup>601</sup> Там само. – Арк. 16–17.
- <sup>602</sup> Там само. – Арк. 18–19.
- <sup>603</sup> Там само. – Спр. 147. – Арк. 12–14.
- <sup>604</sup> Там само. – Спр. 1. – Арк. 3.
- <sup>605</sup> ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 25. – Спр. 663. – Арк. 16.
- <sup>606</sup> ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 7. – Спр. 148. – Арк. 12.
- <sup>607</sup> Там само. – Арк. 13.
- <sup>608</sup> Эллис Дж. Русская православная церковь: согласие и инакомыслие. Пер. с англ. – London: Overseas Publications Interchange Ltd, 1990. – С. 264.
- <sup>609</sup> Яремчук С. Назв. праця. – С. 181.
- <sup>610</sup> ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 7. – Спр. 116. – Арк. 6.
- <sup>611</sup> Там само. – Арк. 8.
- <sup>612</sup> ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 25. – Спр. 2225. – Арк. 30.
- <sup>613</sup> ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 5. – Спр. 183. – Арк. 56.
- <sup>614</sup> Там само. – Спр. 131. – Арк. 62.
- <sup>615</sup> Див. Там само. – Оп. 7. – Спр. 15. – Арк. 15–18 та ін.
- <sup>616</sup> Яковлев М. Жизнеописание скитоначальника Китаевской пустыни Киево-Печерской Лавры схииархимандрита Феофила (1929–1996). – 2-е изд. доп. – К., 1998. – С. 54.
- <sup>617</sup> Поспеловский Д.В. Указ.соч. – С. 380.
- <sup>618</sup> Там само. – С. 380–381.
- <sup>619</sup> Там само. – С. 381.
- <sup>620</sup> Навстречу XXVI съезду КПСС // Наука и религия. – 1985. – № 7. – С. 3.
- <sup>621</sup> Поспеловский Д. В. Указ. соч. – С. 382.

- <sup>622</sup> Див.: Матеріали Пленуму Центрального Комітету КПРС. 10 квітня 1984 року. – К.: Політвидав України, 1984. – 32 с.
- <sup>623</sup> Поспеловский Д.В. Указ. соч. – С. 383.
- <sup>624</sup> Наступательность нашей идеологии // Правда. – 1985. – 12 января. – № 12. – С. 1.
- <sup>625</sup> Програма Комуністичної партії Радянського Союзу: Нова редакція. Прийнята XXVII з'їздом КПРС. – К.: Політвидав України, 1986. – С. 52.
- <sup>626</sup> Рожко В. Нарис історії Української Православної Церкви на Волині (870–2000). – Луцьк: Media, 2001. – С. 517.
- <sup>627</sup> ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 25. – Спр. 2980. – Арк. 16–18.
- <sup>628</sup> Там само. – Спр. 3143. – Арк. 9–10.
- <sup>629</sup> Там само. – Арк. 9.
- <sup>630</sup> Там само. – Арк. 11–12.
- <sup>631</sup> Там само. – Спр. 3329. – Арк. 12.
- <sup>632</sup> Там само. – Арк. 13.
- <sup>633</sup> Там само.
- <sup>634</sup> Kääriäinen K. Atheism and Perestroika. – P. 12.
- <sup>635</sup> ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 32. – Спр. 2659. – Арк. 7.
- <sup>636</sup> Там само. – Арк. 5–7.
- <sup>637</sup> Драбинко А. Православие в посттоталитарной Украине (вехи истории). – К.: Изд. Свято-Успенской Киево-Печерской Лавры, 2002. – С. 13.
- <sup>638</sup> ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 32. – Спр. 2659. – Арк. 49.
- <sup>639</sup> ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 5. – Спр. 181. – Арк. 129.
- <sup>640</sup> Баранников В. П., Матренина Л. Ф. Динамика религиозности в информационном обществе // Социс. – 2004. – № 9. – С. 103.
- <sup>641</sup> Гончар О. Щоденники. У 3 т. – Т. 2. 1968–1983 / Упор., підг. текстів В. Гончар. – К.: Веселка, 2008. – С. 33.
- <sup>642</sup> Доусон К. Г. Религия и культура. Пер. с англ. – СПб.: Алетей, 2000. – С. 271–272.
- <sup>643</sup> Цит. за: Нечитайло З. Ф. Особенности процесса секуляризации религиозного сознания под влиянием современных научно-технических достижений (на материалах конкретных социологических исследований): Дис... канд. филос. наук / КГУ им. Т. Г. Шевченко. – Б. М., 1969. – Арк. 108.
- <sup>644</sup> Рязанова Л. С. Церковно-релігійна ситуація в Україні: динаміка змін упродовж останнього десятиліття // Українське суспільство: десять років незалежності, Соціологічний моніторинг та коментар науковців / НАН України. Ін-т соціології. – К., 2001. – С. 542.

## **Розділ II. РЕЛІГІЙНА СВІДОМІСТЬ ВІРУЮЧИХ**

### **§ 1. Уявлення віруючих про Бога**

- <sup>645</sup> Юнг К.-Г. К вопросу о подсознании // Юнг К.-Г. и др. Человек и его символы. – М.: Серебряные нити, 1998. – С. 85.
- <sup>646</sup> Історія православної церкви в Україні: 36. наук. пр. / НАН України; Відділення релігієзнавства Ін-ту філософії. – К.: Четверта хвиля, 1997. – С. 227.
- <sup>647</sup> Там само. – С. 231.
- <sup>648</sup> Агеев К. О церковномъ учительстве // Церковно-общественный вестник. – 1913. – № 25. – 27 июня. – С. 2.
- <sup>649</sup> „Свѣтскій”. Епископ о религиозно-нравственномъ состояніи нашего народа // Церковно-общественный вестник. – 1913. – № 10. – С. 9–10.
- <sup>650</sup> Там само. – С. 10.

- <sup>651</sup> Блок М. Феодальне суспільство. Пер. с фр. – К.: Всесвіт, 2002. – С. 99; Див. також Блок М. Апология истории или ремесло историка. – М.: Наука, 1986. – С. 145–146.
- <sup>652</sup> Танчер В. К. Руське православ'я: критичні нариси. – К.: Наук. думка, 1977. – С. 134.
- <sup>653</sup> Акинчиц И. И. Поросль отрезанной ветви. – М.: Мол. гвардия, 1985. – С. 154.
- <sup>654</sup> 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.
- <sup>655</sup> Ідейна криза релігії і релігійний модернізм / 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;
- <sup>656</sup> Утвердження науково-матеріалістичного світогляду (соціально-психологічні фактори формування масового атеїзму трудящих) / АН УРСР. Ін-т філософії; Відп. ред. М. М. Закович. – К.: Наук. думка, 1977. – С. 211.
- <sup>657</sup> Там само. – С. 212.
- <sup>658</sup> Москалец В. П. Религиозный культ: особенности функционирования и пути преодоления. – К.: Наук. думка, 1987. – С. 71.
- <sup>659</sup> Становлення і розвиток масового атеїзму в західних областях Української РСР. – К.: Наук. думка, 1981. – С. 76; Москалец В. П. Указ. соч. – С. 70.
- <sup>660</sup> Утвердження науково-матеріалістичного світогляду. – С. 211–216.
- <sup>661</sup> Бондаренко В. Д. Современное православие: тенденции эволюции. – Симферополь, 1989. – С. 93.
- <sup>662</sup> 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.
- <sup>663</sup> Танчер В. К. Руське православ'я: критичні нариси. – С. 134.
- <sup>664</sup> Лобовик Б. О. Буденна релігійна свідомість: Гносеологічний аналіз. – К.: Вид-во Київ. ун-ту, 1971. – С. 84.
- <sup>665</sup> Андрианов Н. П., Лопаткин Р. А., Павлюк В. В. Особенности современного религиозного сознания. – М.: Мысль, 1966. – С. 67.
- <sup>666</sup> Калашников М. Молодое поколение и религия: Опыт конкретно-социального и социально-психологического исследования. – Пермь: Пермское книжное изд-во, 1977. – С. 159.
- <sup>667</sup> Акинчиц И. И. Поросль отрезанной ветви. – М.: Мол. гвардия, 1985. – С. 156.
- <sup>668</sup> Лобовик Б. О. Буденна релігійна свідомість. – С. 84.
- <sup>669</sup> Дулуман Е. К., Лобовик Б. А., Танчер В. К. Указ. соч. – С. 129.
- <sup>670</sup> Лобовик Б. О. Богослов'я і буденна релігійна свідомість. – К.: Знання, 1968. – С. 35.
- <sup>671</sup> Лобовик Б. О. Буденна релігійна свідомість. – С. 85.
- <sup>672</sup> Там само. – С. 135.
- <sup>673</sup> Там само. – С. 88.
- <sup>674</sup> Юнг К.-Г. Феноменология духа в сказке // Юнг К.-Г. Бог и бессознательное. – М.: Олимп; АСТ-ЛТД, 1998. – С. 280.
- <sup>675</sup> Дулуман Е. К., Лобовик Б. А., Танчер В. К. Указ. соч. – С. 132.
- <sup>676</sup> Павлюк В. В. Психология современных верующих и атеистическое воспитание (социально-психологическое исследование). – Львів: Вища школа, 1976. – С. 36.
- <sup>677</sup> Дулуман Е. К., Лобовик Б. А., Танчер В. К. Указ. соч. – С. 129.
- <sup>678</sup> Андрианов Н. П., Лопаткин Р. А., Павлюк В. В. Указ. соч. – С. 76.
- <sup>679</sup> Там само.
- <sup>680</sup> Там само. – С. 74.

- <sup>681</sup> Андрианов Н. П., Лопаткин Р. А., Павлюк В. В. Указ. соч. – С. 79.
- <sup>682</sup> Онищенко А. С. Тенденции изменения современного религиозного сознания // Вопросы научного атеизма. – Вып. 2. – М.: Мысль, 1966. – С. 95.
- <sup>683</sup> Там само. – С. 96.
- <sup>684</sup> Устиненко В. П. Деїзм і сучасне релігійне обновленство / Т-во «Знання» УРСР. – К., 1973. – С. 32–33.
- <sup>685</sup> Угринович Д. Философские проблемы критики религии. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1965. – С. 147.
- <sup>686</sup> Дулуман Е. К., Лобовик Б. А., Танчер В. К. Указ. соч. – С. 134.
- <sup>687</sup> Там само. – С. 133.
- <sup>688</sup> Там само. – С. 135.
- <sup>689</sup> Танчер В. К., Дулуман Е. К. Опыт конкретного исследования характера религиозных представлений. – С. 122.
- <sup>690</sup> Андрианов Н. П., Лопаткин Р. А., Павлюк В. В. Указ. соч. – С. 73.
- <sup>691</sup> Park M. *Introducing Anthropology: An Integrated Approach*. – London; Toronto: Mayfield Publishing Company. Mountain View, 2000. – P. 279.
- <sup>692</sup> Андрианов Н. П., Лопаткин Р. А., Павлюк В. В. Указ. соч. – С. 82–83.
- <sup>693</sup> Лобовик Б. А., Шадурский В. Г. Религиозное сознание и здравый смысл. – К.: Знание, 1986. – С. 40.
- <sup>694</sup> Беднов Б. В. Девчата: Повесть и рассказы. – М.: Современник, 1984. – С. 417.
- <sup>695</sup> Андрианов Н. П., Лопаткин Р. А., Павлюк В. В. Указ. соч. – С. 75.
- <sup>696</sup> Єговізм і єговісти / АН УРСР. Ін-т філософії; Відп. ред. М. М. Закович. – К., 1974. – С. 130.
- <sup>697</sup> Там само. – С. 130–131.
- <sup>698</sup> Горський В. Л. Адвентизм: історія і сучасність / Т-во «Знання» УРСР. – К., 1987. – С. 29.
- <sup>699</sup> Там само. – С. 30.
- <sup>700</sup> Там само.
- <sup>701</sup> Католицизм в Белоруссии / АН БССР. Ин-т философии и права; Е. С. Прокошина, К. К. Койта, Т. П. Короткая и др.; Под ред. А. С. Майхровича, Е. С. Прокошиной. – М.: Наука и техника, 1987. – С. 202.
- <sup>702</sup> 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.
- <sup>703</sup> Миловидов В. Ф. Современное старообрядчество. – С. 70–71.
- <sup>704</sup> Гагарин Ю. В. Старообрядцы. – Сыктывкар: Коми книжное изд-во, 1973. – С. 66–68.
- <sup>705</sup> Там само. – С. 66.
- <sup>706</sup> Катунский А. Е. Старообрядчество. – М.: Политиздат, 1972. – С. 88.
- <sup>707</sup> Демьянов А. И. Истинно-православное христианство: Критика идеологии и деятельности. – Воронеж: Изд-во Воронеж. ун-та, 1977. – С. 77.
- <sup>708</sup> Там само. – С. 78.
- <sup>709</sup> Мащенко С. Т. К характеристике эволюции секты «истинно-православные христиане» // Вопросы атеизма. – К., 1981. – Вып. 17. – С. 149.
- <sup>710</sup> Эдельман А. И. Секуляризация и проявление иудейских верований в СССР // Вопросы атеизма. – Вып. 13. – К., 1977. – С. 103.
- <sup>711</sup> Юнг К.-Г. Отношения между «Я» и бессознательным // Юнг К.-Г. Очерки по аналитической психологии. – Минск: Харвест, 2003. – С. 268.
- <sup>712</sup> Лирики востока. – М.: Правда, 1986. – С. 199.
- <sup>713</sup> 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... – С. 78; 86–87.

<sup>714</sup> ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 5. – Спр. 294. – Арк. 59.

<sup>715</sup> Шугаєва Л. М. Православне сектанство в Україні: особливості трансформації. – Рівне, 2007. – С. 203–205.

<sup>716</sup> Там само. – С. 205–206.

<sup>717</sup> Там само. – С. 207.

<sup>718</sup> ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 5. – Спр. 331. – Арк. 132.

<sup>719</sup> Шугаєва Л. М. Назв. праця. – С. 210.

<sup>720</sup> Там само. – С. 207–208.

<sup>721</sup> Там само. – С. 209.

<sup>722</sup> Там само. – С. 208–209.

<sup>723</sup> Борщевич В. Українське церковне відродження на Волині (20–40-ві рр. ХХ ст.). – Луцьк: Вежа, 2000. – С. 182.

<sup>724</sup> Демьянов А. И. Религиозность: тенденции и особенности проявления: социально-психологический анализ. – Воронеж: Изд-во Воронеж. ун-та, 1984. – С. 148–149.

<sup>725</sup> Там само. – С. 151.

<sup>726</sup> Там само. – С. 151–152.

<sup>727</sup> Настольная книга священнослужителя. – Т. 4. – М.: Изд. Моск. патриархии, 1983. – С. 265.

<sup>728</sup> Мельник В. И. Эволюция современного пятидесятничества. – Львів: Вища школа, 1985. – С. 88; її ж. П'ятидесятництво: нові тенденції. / Т-во «Знання» УРСР. – К., 1988. – С. 19.

<sup>729</sup> Дюркгайм Е. Первісні форми релігійного життя: Тотемна система в Австралії. Пер. с фр. – К.: Юніверс, 2002. – С. 388.

<sup>730</sup> Про характер сучасних сектантських вірувань / Ін-т філософії АН УРСР; Відп. ред. А. О. Єришев, О. С. Онищенко. – К.: Політвидав України, 1968. – С. 117.

<sup>731</sup> Там само. – С. 117–118.

<sup>732</sup> Современная религиозность: состояние, тенденции, пути преодоления / Межреспубл. филиал ин-та науч. атеизма АОН при ЦК КПСС в г. Киеве; Под общ. ред. А. С. Онищенко и Н. Т. Литвиненко. – К.: Политиздат Украины, 1987. – С. 80.

<sup>733</sup> Элиаде М. Миф о вечном возвращении (архетипы и повторения) // Элиаде М. Космос и история. Пер. с англ. и фр. – М.: Мысль, 1987. – С. 63.

<sup>734</sup> Гальперин Б. И. Представления о «спасении» в современном баптизме // Вопросы научного атеизма. – Вып. 9. – М., 1989. – С. 92.

## **§ 2. Сприйняття інших догматично-канонічних норм і загальне знання віровчення**

<sup>735</sup> Протопопов В. Мысли мирянина о современной церковной проповеди // Журнал Московской патриархии. – 1957. – № 2. – С. 60–61.

<sup>736</sup> Андрианов Н. П., Лопаткин Р. А., Павлюк В. В. Особенности современного религиозного сознания. – М.: Мысль, 1966. – С. 14–15.

<sup>737</sup> Лобовик Б. О. Буденна релігійна свідомість: Гносеологічний аналіз. – К.: Вид-во Київ. ун-ту, 1971. – С. 144.

<sup>738</sup> Андрианов Н. П., Лопаткин Р. А., Павлюк В. В. Указ. соч. – С. 15.

<sup>739</sup> Там само.

<sup>740</sup> Релігійна психологія і формування атеїстичного світогляду / АН УРСР. Ін-т філософії; Відп. ред. М. Д. Коротков. – К.: Наук. думка, 1973. – С. 157.

- <sup>741</sup> Дулуман Е. К., Лобовик Б. А., Танчер В. К. Современный верующий: Социально-психологический очерк. – М.: Политиздат, 1970. – С. 73.
- <sup>742</sup> Безкоровайна Т. О., Ситенко Л. Т. До характеристики поглядів сучасних віруючих (За матеріалами конкретно-соціологічних досліджень) // Питання атеїзму. – Вип. 3. – К., 1968. – С. 88.
- <sup>743</sup> Закович Н. М., Зоц В. А. Опыт социологического исследования религиозности населения // Социологические исследования. – 1977. – № 3. – С. 93.
- <sup>744</sup> Утвердження науково-матеріалістичного світогляду (соціально-психологічні фактори формування масового атеїзму трудящих) / АН УРСР. Ін-т філософії; Відп. ред. М. М. Закович. – К.: Наук. думка, 1977. – С. 223.
- <sup>745</sup> Там само. – С. 224.
- <sup>746</sup> Гагарин Ю. В. Старообрядцы. – Сыктывкар: Коми книжн. изд-во, 1973. – С. 68–69.
- <sup>747</sup> Андрианов Н. П., Лопаткин Р. А., Павлюк В. В. Указ. соч. – С. 195–196.
- <sup>748</sup> Утвердження науково-матеріалістичного світогляду. – С. 218.
- <sup>749</sup> Онищенко А. С. Социальный прогресс, религия, атеизм (Эволюция современного религиозного сознания и проблемы формирования атеистического мировоззрения). – К.: Наук. думка, 1977. – С. 46; Угринович Д. М. Психология религии. – М.: Политиздат, 1986. – С. 287.
- <sup>750</sup> Онищенко А. С. Эволюция современного религиозного сознания и проблемы формирования научного атеистического мировоззрения: Дис... докт. филос. наук / АН УССР. Ин-т философии. – К., 1975. – Арк. 58.
- <sup>751</sup> Андрианов Н. П., Лопаткин Р. А., Павлюк В. В. Указ. соч. – С. 47.
- <sup>752</sup> Там само.
- <sup>753</sup> Там само. – С. 55.
- <sup>754</sup> 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.
- <sup>755</sup> Юнг К.-Г. Психология архетипа ребенка // Юнг К.-Г. Бог и бессознательное. – М.: Олимп; АСТ-ЛТД, 1998. – С. 177.
- <sup>756</sup> Лобовик Б. О. Буденна релігійна свідомість. – С. 144.
- <sup>757</sup> Про характер сучасних сектантських вірувань / Ін-т філософії АН УРСР; Відп. ред. А. О. Єришев, О. О. Онищенко. – К.: Політвидав України, 1968. – С. 148; Див. також: Дмитренко М. П. Антигуманізм п'ятидесятницької «науки життя» / Т-во «Знання» УРСР. – К., 1974. – С. 45.
- <sup>758</sup> Релігійна психологія і формування атеїстичного світогляду. – С. 160.
- <sup>759</sup> Єговізм і єговісти / АН УРСР. Ін-т філософії; Відп. ред. М. М. Закович. – К.: Наук. думка, 1974. – С. 94.
- <sup>760</sup> Там само.
- <sup>761</sup> Католицизм в Белоруссии / АН БССР. Ин-т философии и прав; Е. С. Прокошина, К. К. Койта, Г. П. Короткая и др.; Под ред. А. С. Майхровича, Е. С. Прокошиной. – М.: Наука и техника, 1987. – С. 204.
- <sup>762</sup> Там само. – С. 205.
- <sup>763</sup> Там само. – С. 206.
- <sup>764</sup> Демьянов А. И. Истинно-православное христианство: Критика идеологии и деятельности. – Воронеж: Изд-во Воронеж. ун-та, 1977. – С. 79–80.
- <sup>765</sup> Гагарин Ю. В. Указ. соч. – С. 71.
- <sup>766</sup> Там само.
- <sup>767</sup> Эдельман А. И. Секуляризация и преодоление иудейских верований в СССР // Вопросы атеизма. – Вип. 13. – К., 1977. – С. 103–104.

- <sup>768</sup> Мельник В. І. П'ятидесятництво: нові тенденції / Т-во «Знання» УРСР. – К., 1988. – С. 21–22.
- <sup>769</sup> Утвердження науково-матеріалістичного світогляду. – С. 219.
- <sup>770</sup> Там само. – С. 219–220.
- <sup>771</sup> Юнг К.-Г. Нераскрытая самость (современность и будущее) // Юнг К.-Г. Психика: структура и динамика. – М.: АСТ; Минск: Харвест, 2005. – С. 314.
- <sup>772</sup> Юнг К.-Г. Об отношении аналитической психологии к поэзии // Юнг К.-Г. Сознание и бессознательное. – СПб; М.: Университетская книга, 1997. – С. 319.
- <sup>773</sup> Юнг К.-Г. Нераскрытая самость (современность и будущее). – С. 333.
- <sup>774</sup> Сафронова Н. А. Реакционность мистических идей современного христианского сектанства. – Львов: Вища школа, 1975. – С. 44.
- <sup>775</sup> Там само. – С. 45.
- <sup>776</sup> Яроцкий П. Л. Эволюция современного иеговизма. – К.: Политиздат Украины, 1981. – С. 108.
- <sup>777</sup> Там само. – С. 109; його ж. Кризис иеговизма (критический анализ идеологии и эволюции обыденного религиозного сознания). – К.: Наук. думка, 1979. – С. 228.
- <sup>778</sup> Там само. – С. 109; Там само. – С. 228–229.
- <sup>779</sup> Лешан В. Е. К социально-психологическому портрету верующего сектанта // Вопросы научного атеизма. – М., 1986. – Вып. 34. – С. 206.
- <sup>780</sup> Пугач І. Д. «Свідки Єгови» та особливості їх атеїстичного виховання / Т-во «Знання» УРСР, 1973. – С. 22.
- <sup>781</sup> Шиш А. З. Армагеддон?: Про політичний характер єговістського догмату «війна армагеддон». – Львів: Каменяр, 1975. – С. 54–55.
- <sup>782</sup> Там само. – С. 56–57.
- <sup>783</sup> Крижанівський К. П. Досвід проведення соціологічних досліджень серед адвентистів сьомого дня // Питання атеїзму. – Вип. 8. – К., 1972. – С. 100.
- <sup>784</sup> Демьянов А. И. Истинно-православное христианство. – С. 81–82.
- <sup>785</sup> Там само. – С. 85.
- <sup>786</sup> Там само. – С. 89–90.
- <sup>787</sup> Там само. – С. 88–89.
- <sup>788</sup> Осипова И. И. «Сквозь огонь мучений и воду слез...». Гонения на Истинно-Православную Церковь: По материалам следственных и лагерных дел заключенных. – М.: Серебряные нити, 1998. – С. 235.
- <sup>789</sup> Гагарин Ю. В. Указ. соч. – С. 72–73.
- <sup>790</sup> Єговізм і єговісти. – С. 129.
- <sup>791</sup> Там само. – С. 129.
- <sup>792</sup> Паращевін 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.
- <sup>793</sup> Каарийнен К., Фурман Д. Верующие атеисты и прочие (эволюция российской религиозности) // Вопросы философии. – 1997. – № 6. – С. 35.
- <sup>794</sup> Там само. – С. 37.
- <sup>795</sup> Там само. – С. 37–38.
- <sup>796</sup> Москалец В. П. Психология религии. – К.: Академвидав, 2004. – С. 211.
- <sup>797</sup> Павлюк В. В. Психология современных верующих и атеистическое воспитание. – С. 124.
- <sup>798</sup> 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.



- <sup>799</sup> 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. 128.
- <sup>800</sup> Свободный П. П., Калинчук А. О. Релігійна обрядовість: суть, мотиви, дотримання, шляхи подолання / Т-во «Знання УРСР». – К., 1988. – С. 25.
- <sup>801</sup> Там само.
- <sup>802</sup> Клибанов А. И. Религиозное сектантство и современность (Социологические и исторические очерки). – М.: Наука, 1969. – С. 147.
- <sup>803</sup> Колодний А. М. Обрядово-побутова релігійність сучасного віруючого // Питання атеїзму. – Вип. 4. – К., 1969. – С. 96.
- <sup>804</sup> Там само.
- <sup>805</sup> Сафронов Ю. Н. Общественное мнение и религиозные традиции. – М.: Мысль, 1970. – С. 52.
- <sup>806</sup> Там само.
- <sup>807</sup> Головей В. М. Йди до сонця людино! (Про характер релігійних поглядів сучасних віруючих колгоспників) / Т-во «Знання» УРСР. – К., 1971. – С. 32.
- <sup>808</sup> ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 1. – Спр. 188. – Арк. 5.
- <sup>809</sup> ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 70. – Спр. 2476. – Арк. 102.
- <sup>810</sup> Там само. – Арк. 103.
- <sup>811</sup> Носова Г. Язычество в православии. – С. 126.
- <sup>812</sup> Михаил, архиепископ (Мудьюгин). Русская Православная Церковность: Вторая половина XX века. – М.: Библейско-Богословский ин-т, 1995. – С. 102.
- <sup>813</sup> Павел, архиепископ. Как мы веруем. 2-е изд. – Paris: YMCA – PRESS, 1990. – С. 35.
- <sup>814</sup> Пимен, архиепископ Саратовский и Волгоградский. Ходатаица о мире // Журнал Московской патриархии. – 1978. – № 8. – С. 57.
- <sup>815</sup> Михаил, архиепископ (Мудьюгин). Указ. соч. – С. 78–80.
- <sup>816</sup> ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 24. – Спр. 4927. – Арк. 10.
- <sup>817</sup> Там само.
- <sup>818</sup> Кустова М. Г. От тьмы к свету: Записки атеиста. – Симферополь: Крым, 1969. – С. 72–73.
- <sup>819</sup> Угринович Д. М. Психология религии. – М.: Политиздат, 1986. – С. 195.
- <sup>820</sup> Келембетова В. Ю. Побут і релігійні пережитки (Етнографічно-соціологічне дослідження). – К.: Наук. думка, 1974. – С. 129.
- <sup>821</sup> Акинчиц И. И. Указ. соч. – С. 145.
- <sup>822</sup> Яблоков И. И. Социология религии. – М.: Мысль, 1979. – С. 146–147.
- <sup>823</sup> Юнг К.-Г. К вопросу о подсознании // Юнг К.-Г. и др. Человек и его символы. Пер. с англ. – М.: Серебряные нити, 1998. – С. 36.
- <sup>824</sup> Дюркгейм Э. Социология: Ее предмет, метод, предназначение. Пер. с фр. – М.: Канон, 1995. – С. 17.
- <sup>825</sup> Там само. – С. 34.
- <sup>826</sup> Там само. – С. 35.
- <sup>827</sup> Чаликова В. А. Послесловие // Элиаде М. Космос и история. Пер. с фр. и англ. – М.: Прогресс, 1987. – С. 254–255.
- <sup>828</sup> Чертихин В. Е. Идеология современного православия. – М.: Наука, 1965. – С. 58.
- <sup>829</sup> Настольная книга священнослужителя. – Т. 4. – М.: Изд-во Моск. патриархии, 1983. – С. 249.
- <sup>830</sup> Там само. – С. 268.
- <sup>831</sup> Бондаренко В. Д. Современное православие: тенденции эволюции. – С. 91.
- <sup>832</sup> Там само. – С. 91–92.

- <sup>833</sup> Колодний А. М. Приспосовницькі тенденції сучасного православ'я у сфері релігійного культу // Питання атеїзму. – Вип. 1. – К., 1965. – С. 46.
- <sup>834</sup> ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 7. – Спр. 76. – Арк. 116.
- <sup>835</sup> Басилов В. Н. Этнографическое исследование религиозных верований сельского населения // Конкретные исследования современных религиозных верований (методика, организация, результаты). – М.: Мысль, 1967. – С. 159.
- <sup>836</sup> Там само. – С. 159–160.
- <sup>837</sup> Демьянов А. И. Религиозность: тенденции и особенности проявления (социально-психологический анализ). – Воронеж: Изд-во Воронеж. ун-та, 1984. – С. 147.
- <sup>838</sup> Дулуман Е. К., Лобовик Б. А., Танчер В. К. Указ. соч. – С. 77.
- <sup>839</sup> Культура. Религия. Атеизм / АН УССР. Ин-т философии; Отв. ред. А. Н. Колодний. – К.: Наук. думка, 1991. – С. 72.
- <sup>840</sup> Там само.
- <sup>841</sup> Михаил, архиепископ (Мудьюгин). Указ. соч. – С. 17.
- <sup>842</sup> Куроедов В. А. Религия и церковь в советском государстве. – М.: Политиздат, 1981. – С. 129.
- <sup>843</sup> Ортега-и-Гасет Х. Вибрані твори. – К.: Основи, 1999. – С. 16.
- <sup>844</sup> Кураев А. Попытка быть оптимистом // Кураев А. О нашем поражении. – СПб: Светлояр, 1999. – С. 355.
- <sup>845</sup> Фромм Э. Здоровое общество // Психоанализ и культура: Избранные труды Карен Хорни и Эриха Фромма. – М.: Юрист, 1995. – С. 418.
- <sup>846</sup> 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.
- <sup>847</sup> Там само. – С. 75.
- <sup>848</sup> Лінч Дж. Середньовічна церква. Пер. з англ. – К.: Основи, 1994. – С. 354.

### **§3. Язичницькі світоглядні елементи у віруваннях і традиціях українського народу**

- <sup>849</sup> 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.
- <sup>850</sup> Воропай О. Звичаї нашого народу: Етнографічний нарис. – Х.: Фоліо, 2005. – С. 7.
- <sup>851</sup> Дей О. Величальні пісні українського народу // Колядки та шедрівки / Упоряд., передм. та прим. О.Дей. – К.: Наук. думка, 1965. – С. 20.
- <sup>852</sup> Там само. – С. 20–21.
- <sup>853</sup> Там само. – С. 20.
- <sup>854</sup> Дооктябрьская «Правда» об искусстве и литературе. – М., 1937. – С. 34; Див. також: Дей О. Величальні пісні українського народу. – С. 20.
- <sup>855</sup> Яремчук С. Православна церква на Буковині у радянську добу. – Чернівці: Рута, 2004. – С. 181–182.
- <sup>856</sup> Москалец В. П. Религиозный культ: особенности функционирования и пути преодоления. – К.: Наук. думка, 1987. – С. 68.
- <sup>857</sup> Кемпбел Дж. Герой із тисячею облич / Пер. з англ. – К.: Альтернативи, 1999. – С. 359–360.
- <sup>858</sup> Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и ренессанса. – М.: Художественная литература, 1990. – С. 93.
- <sup>859</sup> Курочкін О. В. Новорічні свята українців: традиції і сучасність. – К.: Наук. думка, 1978. – С. 26–28.

<sup>860</sup> Там само. – С. 30.

<sup>861</sup> 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.

<sup>862</sup> 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.

<sup>863</sup> Курочкін О. В. Новорічні свята українців: традиції і сучасність. – С. 45–46.

<sup>864</sup> 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.

<sup>865</sup> Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. Пер. с англ. – М.: Ладомир, 1999. – С. 307.

<sup>866</sup> Носова Г. А. Опыт этнографического изучения бытового православия (на материалах Владимирской области) // Вопросы научного атеизма. – Вып. 3. – М., 1967. – С. 162.

<sup>867</sup> Цит. за: Яківчук А. З роси і з води: Оповіді про народні традиційні свята. – Чернівці: Місто, 2003. – С. 34.

<sup>868</sup> Курочкін О. Українці в сім'ї європейській: Звичаї, обряди, свята. – К.: Бібліотека українця, 2004. – С. 150.

<sup>869</sup> Там само.– С. 116.

<sup>870</sup> Там само.– С. 97; його ж. Українські новорічні обряди «Коза» і «Маланка» (з історії народних масовок). – Опішне, 1995. – С. 90.

<sup>871</sup> Записано П. Бондарчуком в с.Чернятка Бершадського району Вінницької області.

<sup>872</sup> Іваннікова Л. Сонце // Українські символи. – К.: Народознавство, 1994. – С. 88

<sup>873</sup> Франко І. Нарис історії українсько-руської літератури до 1890 р. – Львів, 1910. – С. 68; Дей О. Величальні пісні українського народу // Українська народна творчість: Колядки та щедрівки / Упоряд., передм і прим. О. Дея. – К.: Наук. думка, 1965. – С. 19.

<sup>874</sup> Див. НА ІМФЕ. – Ф. 14-3. – Од. зб. 1302. – Арк. 6.

<sup>875</sup> Записано П. Бондарчуком в с.Чернятка Бершадського району Вінницької області.

<sup>876</sup> Элиаде М. Миф о вечном возвращении (архетипы и повторение) // Элиаде М. Космос и история. Пер. с англ. и фр. – М.: Прогресс, 1987. – С. 93.

<sup>877</sup> Курочкін О.В. Новорічні свята українців: традиції і сучасність. – С. 57.

<sup>878</sup> НА ІМФЕ . – Ф. 14-3. – Од. зб. 1302. – Арк. 4.

<sup>879</sup> Там само.

<sup>880</sup> Там само. – Арк. 5.

<sup>881</sup> Там само.

<sup>882</sup> Там само. – Ф. 14-5. – Од. зб. 506. – Блокнот № 1. – Арк. 32.

<sup>883</sup> Там само. – Од. зб. 505. – Блокнот № 5. – Арк. 228.

<sup>884</sup> Кожолянок Г. К. Народознавство Буковини: Новорічно-різдвяна обрядовість буковинців: Різдво–Коляда, Новий рік, Водохрещення. – Чернівці: Рута, 2001. – С. 35.

<sup>885</sup> Великдень в Україні: Нариси про Великодні свята з народними піснями. – К.: Музична Україна, 1993. – С. 4.

<sup>886</sup> Килимник С. Український рік у народних звичаях в історичному освітленні. – Кн.ІІ. – Т.3-4. – К.: Обереги, 1994. – С. 28.

<sup>887</sup> Там само. – С. 29–30.

<sup>888</sup> Там само. – С. 28.

<sup>889</sup> Скуратівський В. Український народний календар. – К.: Техніка, 2003. – С. 47.

<sup>890</sup> Килимник С. Український рік у народних звичаях в історичному освітленні. – Кн. ІІ. – Т. 3–4. – С. 79.

- <sup>891</sup> Українець А. Бджільництво на Рівненському Поліссі: До характеристики сучасного стану // Етнокультурна спадщина Рівненського Полісся. – Вип. 2. – Рівне: Перспективи, 2002. – С. 49.
- <sup>892</sup> Гарилюк О. Побут і релігія. – К.: Політвидав України, 1968. – С. 190.
- <sup>893</sup> Народні обряди Поліського краю: Зібрані та записані Н. К. Шушпан. – К.: Ніка-Центр, 2003. – С. 8.
- <sup>894</sup> 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.
- <sup>895</sup> Сапіга В. К. Назв. праця. – С. 67.
- <sup>896</sup> Там само. – С. 59.
- <sup>897</sup> Тайлор Э. Б. Первобытная культура. Пер. с англ. – М.: Политиздат, 1989. – С. 276.
- <sup>898</sup> Сапіга В. К. Назв. праця. – С. 73–75.
- <sup>899</sup> Іваннікова Л. Символіка світотворення // Українські символи. – К.: Народознавство, 1994. – С. 34.
- <sup>900</sup> Климець Ю. Д. Купальська обрядовість на Україні. – К.: Наук. думка, 1990. – С. 22.
- <sup>901</sup> Записано П. Бондарчуком в с. Чернятка Бершадського району Вінницької області.
- <sup>902</sup> Записано П. Бондарчуком в с. Чернятка Бершадського району Вінницької області.
- <sup>903</sup> НА ІМФЕ. – Ф. 14-3. – Од. зб. 1111. – Зошит № 1. – Арк. 1 зв.
- <sup>904</sup> Решетинський В. Обережно: окультизм // Церковна православна газета. – 2006. – Вересень. – № 18. – С. 15.
- <sup>905</sup> Григулевич И. Р. Папство век XX. – М.: Политиздат, 1978. – С. 269.
- <sup>906</sup> Серафим (Шолохов), чернець. Нерозумне благочестя: Чи можна різати кавун 11 вересня? // Церковна православна газета. – 2006. – № 18. – Вересень. – С. 15.
- <sup>907</sup> Там само.
- <sup>908</sup> НА ІМФЕ. – Ф. 14-5. – Од. зб. 451. – Блокнот № 3. – Арк. 76.
- <sup>909</sup> Там само. – Од. зб. 448. – Зошит № 3. – Арк. 134.
- <sup>910</sup> Там само. – Ф. 14-3. – Од. зб. 383. – Арк. 180 зв.
- <sup>911</sup> Там само. – Ф. 14-5. – Од. зб. 449. – Зошит № 1. – Арк. 21.
- <sup>912</sup> Дарманський П. Обряд у житті народу. – К.: Політвидав України, 1974. – С. 84.
- <sup>913</sup> Мухина В. В. Родильно-крестильна обрядність у приазовських греков (по матеріалам полевих досліджень в Старобешевском и Тельмановском районах Донецкой области України в 1993 г. // Україна – Греція: Історія та сучасність: Тези II міжнар. наук. конф. Київ, 22 – 24 лютого 1995 р. – К., 1995. – С. 159.
- <sup>914</sup> 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.
- <sup>915</sup> Курочкін О. Українці в сім'ї європейській: звичаї, обряди, свята. – К.: Бібліотека українця. – С. 54.
- <sup>916</sup> Там само.
- <sup>917</sup> Там само. – С. 55.
- <sup>918</sup> НА ІМФЕ. – Ф. 14-3. – Од. зб. 429. – Зошит VII – Арк. 96.
- <sup>919</sup> Там само. – Арк. 103 зв.–104.
- <sup>920</sup> Див.: Пропп В. Я. Русские аграрные праздники: Опыт историко-этнографического исследования. – М.: Лабиринт, 2004. – С. 120–123.
- <sup>921</sup> Келембетова В. Ю. Побут і релігійні пережитки (Етнографічно-соціологічні дослідження). – К.: Наук. думка, 1974. – С. 116.
- <sup>922</sup> Козяр С. Українська родинна обрядовість. Віхи людської долі: весілля, похорон. – Хмельницький, 2000. – С. 66–67.

- <sup>923</sup> В окремих регіонах кануном називали мед, що варили до храмового свята, в інших – обрядово-поминальну їжу та власне поминки. Див.: Келембетова В. Ю. Назв. праця. – С. 167.
- <sup>924</sup> Келембетова В. Ю. Назв. праця. – С. 117.
- <sup>925</sup> Там само. – С. 118.
- <sup>926</sup> Курочкін О. В. Новорічні свята українців: традиції і сучасність. – С. 51–52.
- <sup>927</sup> Записано П. Бондарчуком в с. Чернятка Бершадського району Вінницької області.
- <sup>928</sup> Кара-Васильєва Т. Писанка – культурний символ України // Матеріали наук. практ. конф. «Писанка – символ України» з Міжнародного з'їзду писанкарів 2–7 вересня 1992 р. – К., 1993. – С. 11.
- <sup>929</sup> Там само.
- <sup>930</sup> Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. Пер. с англ. – М.: Ладомир, 1999. – С. 404.
- <sup>931</sup> НА ІМФЕ . – Ф. 14-3. – Од. зб. 1112. – Зошит VII. – Арк. 81 зв.
- <sup>932</sup> Хрін Н. Й., Брошко Л. Л. Невичерпне джерело мудрості народної. – Нові Нетечинці, 2000. – С. 59.
- <sup>933</sup> Словесна магія українців / Упор. В. Фісун. – К.: Бібліотека українця, 1998. – С. 19.
- <sup>934</sup> Там само. – С. 19–20.
- <sup>935</sup> Василенко М. Життя народу й поезія замовлянь // Ви, зорі – зориці: Українська народна магична поезія (Замовляння) / Упор. М. Г. Василенко, Т. М. Шевчук; Передм. М. Г. Василенка. – К.: Молодь, 1992. – С. 7.
- <sup>936</sup> Новикова М. Прасвіт українських замовлянь // Українські замовляння / Упор. М. Н. Москаленко. – К.: Дніпро, 1993. – С. 8.
- <sup>937</sup> Там само. – С. 10.
- <sup>938</sup> Там само. – С. 27–28.
- <sup>939</sup> Там само. – С. 28.
- <sup>940</sup> Фісун В. Описи лікувальних обрядів з деякими поясненнями // Словесна магія українців / Упор. В. Фісун. – К.: Бібліотека українця. – С. 17.
- <sup>941</sup> 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.
- <sup>942</sup> Келембетова В. Ю. Назв. праця. – С. 99.
- <sup>943</sup> Кураев А. О чудесах и суевериях. – Мариуполь: Рената, 2004. – С. 55.
- <sup>944</sup> НА ІМФЕ . – Ф. 14-3. – Од. зб. 1035. – Арк. 3–21.
- <sup>945</sup> Там само. – Арк. 23–24.
- <sup>946</sup> Леви-Строс К. Структурная антропология. Пер. с фр. – М.: Наука, 1985. – С. 148.
- <sup>947</sup> Там само. – С. 159–160.
- <sup>948</sup> Мосс М. Молитва // Мосс М. Социальные функции священного. – СПб: Евразия, 2000. – С. 272.
- <sup>949</sup> Там само. – С. 273.
- <sup>950</sup> НА ІМФЕ . – Ф. 14-3. – Од. зб. 1112. – Зошит III. – Арк. 37.
- <sup>951</sup> Таланчук О. Передмова // Українські чари / Упор. О. М. Таланчук. – К.: Либідь, 1994. – С. 4.
- <sup>952</sup> Тайлор Э. Б. Первобытная культура. – С. 82.
- <sup>953</sup> Див.: Там само. – С. 82–84.
- <sup>954</sup> Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. – М.: Художественная литература, 1990. – С. 23.
- <sup>955</sup> 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 изд. испр., доп. – Т. 2. – СПб.: Дмитрий Буланин, 2003. – С. 330.

- <sup>956</sup> Давидюк В. Первісна міфологія. – Луцьк: Вежа, 1997. – С. 35.
- <sup>957</sup> Там само. – С. 37; його ж. Чи казка справді небилиця. – Луцьк: Надстир'я, 1993. – С. 8.
- <sup>958</sup> 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.
- <sup>959</sup> 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.
- <sup>960</sup> 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.
- <sup>961</sup> 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.
- <sup>962</sup> Гнатюк В. Як постав світ. – Львів, 1926. – 119 с.
- <sup>963</sup> Як виник світ: легенди, колядки, балади / Зібрав, упоряд. і опрацював В. Сокіл. – Львів: Каменяр, 2001. – 87 с.
- <sup>964</sup> Сокіл В. Народні легенди та перекази українців Карпат. – К.: Наук. думка, 1995. – С. 78.
- <sup>965</sup> Євшан – зілля: легенди та перекази Поділля / Зібрав та впорядкував П. Медведик. – Львів: Червона калина, 1992. – С. 71–72.
- <sup>966</sup> Там само. – С. 78.
- <sup>967</sup> Чорі Ю. Все од Бога: 36. легенд, переказів та оповідей про монастирі, церкви, каплиці, хрести, дзвони, віру, молитву, душу, Бога в Трійці 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.
- <sup>968</sup> Савур-могила: Легенди і перекази Нижньої Наддніпрянщини / Упоряд. і авт. приміт. В. А. Чабаненка. – К.: Дніпро, 1990. – С. 20; Січова скарбниця: Легенди та перекази Нижньої Наддніпрянщини / Мін-во освіти України. Запорізький держ. ун-т; Упоряд., мовна ред., передне слово і прим. В. Чабаненка. – Запоріжжя, 1999. – С. 19.
- <sup>969</sup> Див.: Винничук Ю. Легенди Львова. – Львів: Піраміда, 2000. – С. 142–147.
- <sup>970</sup> Юнг К.-Г. Воспоминания, сновидения, размышления. – Минск: Харвест, 2003. – С. 292.
- <sup>971</sup> 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.
- <sup>972</sup> Давидюк В. Ф. Українська міфологічна легенда. – Львів: Світ, 1992. – С. 45.
- <sup>973</sup> Скуратівський В. Русалії. – К.: Довіра, 1996. – С. 88–203.
- <sup>974</sup> Давидюк В. Ф. Українська міфологічна легенда. – С. 55.
- <sup>975</sup> Там само. – С. 52–53.
- <sup>976</sup> Зокрема див.: Кримський А. Ю. «Велесова борода» // Кримський А. Ю. Розвідки, статті та замітки. – К.: Друкарня УАН, 1928. – С. 6, 17.
- <sup>977</sup> Гейзінга Й. Номо ludens. Пер. з англ. – К.: Основи, 1994. – С. 162.
- <sup>978</sup> Давидюк В. Ф. Українська міфологічна легенда. – С. 50.
- <sup>979</sup> Там само. – С. 56.
- <sup>980</sup> Там само. – С. 58.
- <sup>981</sup> Чорі Ю. Жива історія (Сюжетно-тематичний огляд народних легенд, переказів та оповідей). – Мукачево: Елара, 2000. – С. 314.

- <sup>982</sup> Зокрема, див.: Давидюк В. Золота скриня: народні легенди й перекази з Північної Волині й Західного Полісся / Збір. і впоряд. В. Давидюк. – Луцьк: Вежа, 1996. – С. 59–85 та ін.
- <sup>983</sup> Див.: Нечиста сила у світогляді українців: Зб. / Упор. та прим. В. П. Фісуна. – К.: Бібліотека українця, 2000. – С. 4.
- <sup>984</sup> Чорі Ю. Жива історія. – С. 309.
- <sup>985</sup> Курочкін О. Українці в сім'ї європейській. – С. 174.
- <sup>986</sup> НА ІМФЕ. – Ф. 14-3. – Од. зб. 383. – Арк. 182 зв., 184.
- <sup>987</sup> Українські міфи, демонологія, легенди / Упоряд. М.К.Дмитренко. – К.: Музична Україна, 1992. – С. 76–88, 135–136.
- <sup>988</sup> Лобовик В. О. Деякі логіко-гносеологічні особливості буденної релігійної свідомості // Питання атеїзму. – Вип. 4. – К., 1969. – С. 31.
- <sup>989</sup> Українські міфи, демонологія, легенди. – С. 35–46, 132–133.
- <sup>990</sup> Лобовик Б. О. Буденна релігійна свідомість: Гносеол. аналіз. – К.: Вид-во КДУ, 1971. – С. 134.
- <sup>991</sup> Там само. – С. 133–134.
- <sup>992</sup> Келембетова В. Ю. Побут і релігійні пережитки (етнографічно-соціологічне дослідження). – К.: Наукова думка, 1974. – С. 118.
- <sup>993</sup> Там само.
- <sup>994</sup> Элиаде М. Миф о вечном возвращении (архетипы и повторение). – С. 63.
- <sup>995</sup> Там само.
- <sup>996</sup> 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.
- <sup>997</sup> Євшан-зілля: легенди, перекази Поділля. – С. 24; Українські міфи, демонологія легенди. – К.: Музична Україна, 1992. – С. 126.
- <sup>998</sup> Дмитренко М. Народні повір'я. – К.: Народознавство, 1997. – С. 27.
- <sup>999</sup> Климець Ю. Д. Назв. праця. – С. 92.
- <sup>1000</sup> Василенко Л. И. Магия в наши дни: старое зло или новое благо? // Знание за пределами науки: Сб. ст. – М.: ИФАН, 1990. – С. 111.
- <sup>1001</sup> Элиаде М. Аспекты мифа. Пер. с фр. – М.: «Инвест-ППП», 1995. – С. 164.
- <sup>1002</sup> Там само.
- <sup>1003</sup> Там само. – С. 171.
- <sup>1004</sup> Букин В. Р. На грани веры и неверия: Философско-психологический очерк. – Лениздат, 1974. – С. 141.
- <sup>1005</sup> Шевченко М. Д. Студенческие суеверия // Социологические исследования. – 1989. -- № 1. – С. 78.
- <sup>1006</sup> Шахнович М. И. Приметы верные: Атеистические очерки народного знания и бытового суеверия. – Л.: Лениздат, 1984. – С. 62–130.
- <sup>1007</sup> Синелина И. Ю. Воцерковленность и суеверное поведение жителей Ярославской области // Социс. – 2005. – № 3. – С. 107.
- <sup>1008</sup> Настольная книга священнослужителя. – Т. 4. – М.: Изд. Моск. патриархии, 1983. – С. 266.
- <sup>1009</sup> Сафронов А. Г. Психология религии. – К.: Ника-Центр, 2003. – С. 42; його ж. Религиозные психопрактики в истории культуры. – Х.: ХГАК, 2004. – С. 121–122.
- <sup>1010</sup> Шевченко М. Д. Указ соч. – С. 79.
- <sup>1011</sup> Там само. – С. 42; Там само. – С. 122.
- <sup>1012</sup> Там само. – С. 43; Там само. – С. 123.
- <sup>1013</sup> Носович В. Религия и быт. – М.: Госполитиздат, 1962. – С. 69.

<sup>1014</sup> Сафронов А.Г. Психология религии. – С. 44; Религиозные психопрактики в истории культуры. – С. 124.

<sup>1015</sup> Історія релігії в Україні / НАН України. Ін-т історії філософії ім.Г. С. Сковороди. Відділення релігієзнавства. – К.: Знання, 1999. – С. 579.

#### **§ 4. Вияви релігійних почуттів, настроїв та переживання релігійного досвіду**

<sup>1016</sup> Джемс В. Многообразие религиозного опыта. – СПб: Андреев и сыновья, 1993. – С. 38.

<sup>1017</sup> Игнатенко Л. Чувства и религия. – Минск: Беларусь, 1971. – С. 18.

<sup>1018</sup> Лобовик Б. Релігійні погляди, почуття, поклоніння. – К.: Політвидав України, 1970. – С. 57.

<sup>1019</sup> Дулуман Е. К., Лобовик Б. А., Танчер В. К. Современный верующий: Психологический очерк. – М.: Политиздат, 1970. – С. 158.

<sup>1020</sup> Лобовик Б. Релігійні погляди, почуття, поклоніння. – С. 57.

<sup>1021</sup> Дулуман Е. К., Лобовик Б. А., Танчер В. А. Указ. соч. – С. 158.

<sup>1022</sup> Лобовик Б. О. Буденна релігійна свідомість: Гносеол. аналіз. – К.: Вид-во Київ. ун-ту, 1971. – С. 131.

<sup>1023</sup> Скурат К. Христианская молитва // Журнал Московской Патриархии. – 1958. – № 11. – С. 45

<sup>1024</sup> Иоанн (Котляревский), иеромонах. О пути христианском. // Журнал Московской Патриархии. – 1959. – № 7. – С. 42–43.

<sup>1025</sup> Митрополит Николай. Слова и речи. – М., 1954. – Т. 3. – С. 20.

<sup>1026</sup> Дулуман Е. К., Лобовик Б. А., Танчер В. А. Указ. соч. – С. 157.

<sup>1027</sup> Тепляков М. К. Проблемы атеистического воспитания в практике партийной работы. – Воронеж: Изд-во Воронеж. ун-та, 1972. – С. 142.

<sup>1028</sup> Демьянов А. И. Религиозность: тенденции и особенности проявления. – Воронеж: Изд-во Воронеж. ун-та, 1984. – С. 149.

<sup>1029</sup> Павлюк В. В. Психология современных верующих и атеистическое воспитание (Социально-психологическое исследование). – Львов: Вища школа, 1976. – С. 49.

<sup>1030</sup> Там само.

<sup>1031</sup> Акинчиц И. И. Поросль отрезанной ветви. – М.: Молодая гвардия, 1985. – С. 190.

<sup>1032</sup> Павлюк В. В. Указ. соч. – С. 49.

<sup>1033</sup> Там само. – С. 49–50.

<sup>1034</sup> Там само. – С. 50.

<sup>1035</sup> Дорош Є. Ревнителі Єгови: Віруючі та атеїстична пропаганда. – Донецьк: Донбас, 1972. – С. 13–14.

<sup>1036</sup> Там само. – С. 14.

<sup>1037</sup> Там само. – С. 14–15.

<sup>1038</sup> Там само. – С. 15.

<sup>1039</sup> Иоанн (Котляревский), иеромонах. Указ. соч. // Журнал Московской Патриархии. – 1959. – № 7. – С. 43.

<sup>1040</sup> Фромм Э. Искусство любить. – М.: Педагогика, 1990. – С. 81.

<sup>1041</sup> Там само. – С. 98.

<sup>1042</sup> Павлюк В.В. Указ.соч. – С. 51–52.

<sup>1043</sup> Демьянов А. И. Религиозность: тенденции, особенности, проявления. – С. 149.

<sup>1044</sup> Павлюк В. В. Указ.соч. – С. 52.

<sup>1045</sup> Там само.

<sup>1046</sup> Там само.



- <sup>1047</sup> Там само.
- <sup>1048</sup> Угринович Д. М. Психология религии. – М.: Политиздат, 1986. – С. 217.
- <sup>1049</sup> Грановская Р. М. Психология веры. – СПб: Речь, 2004. – С. 390.
- <sup>1050</sup> Маслоу А. Религии, ценности и пик – переживания // Маслоу А. По направлению к психологии бытия. Пер. с англ. – М.: ЭКСМО-Пресс, 2002. – С. 224.
- <sup>1051</sup> Петренко Л. Потерянные годы. – Свердловск: Средне-Уральское книжн. изд-во, 1964. – С. 48.
- <sup>1052</sup> Рагаускас И. Ступайте, месса окончена! – М.: Госполитиздат, 1961. – С. 78; Минск: Беларусь, 1981. – С. 73.
- <sup>1053</sup> Малахова И. А. Современный баптизм: идеология и деятельность. – М.: Знание, 1987. – С. 27.
- <sup>1054</sup> Там само. – С. 28.
- <sup>1055</sup> Павлюк В. В. Указ. соч. – С. 117–118.
- <sup>1056</sup> ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 2. – Спр. 195. – Арк. 6.
- <sup>1057</sup> Митрохин Л. Н. Баптизм. – 2-е изд. – М.: Политиздат, 1974. – С. 191, 194.
- <sup>1058</sup> Акинчиц И. И. Указ. соч. – С. 188.
- <sup>1059</sup> Там само.
- <sup>1060</sup> Граждан В. Кто такие пятидесятники. – Алма-Ата: Казахстан, 1965. – С. 96.
- <sup>1061</sup> Катунский А. Е. Старообрядчество. – М.: Политиздат, 1972. – С. 90.
- <sup>1062</sup> Свободний П. Людські почуття і релігійна віра. – К.: Політвидав України, 1968. – С. 14.
- <sup>1063</sup> ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 2. – Спр. 149. – Арк. 6.
- <sup>1064</sup> Дмитренко М. П. Антигуманізм п'ятидесятницької «науки життя» / Т-во «Знання» УРСР. – К., 1974. – С. 62.
- <sup>1065</sup> Вебер М. Протестантська етика і дух капіталізму. Пер. с нім. – К.: Основи, 1994. – С. 142.
- <sup>1066</sup> Там само. – С. 28.
- <sup>1067</sup> Парыгин Б. Д., Ерунов Б. А., Букин В. Р. Религиозное настроение и его структура // Вопросы научного атеизма. – Вып. 11. – К.: Наук. думка, 1971. – С. 71.
- <sup>1068</sup> Угринович Д. М. Психология религии. – С. 145–146.
- <sup>1069</sup> Jarmus St. Spirituality of the Ukrainian people. Winnipeg: Ukrainian Orthodox Church of Canada, 1989. – P. 147.
- <sup>1070</sup> ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 7. – Спр. 9. – Арк. 55.
- <sup>1071</sup> Демьянов А. И. Религиозность: тенденции и особенности проявления. – С. 100.
- <sup>1072</sup> ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 2. – Спр. 213. – Арк. 111.
- <sup>1073</sup> Подоляк В. А. Баптистська есхатологія та її соціальна суть // Питання атеїзму. Вып. 7. – К., 1971. – С. 69.
- <sup>1074</sup> Щедрін В. К. Психологія релігійної віри / Т-во „Знання УРСР”, 1970. – С. 35.
- <sup>1075</sup> Бражник І. І. Антигромадська мета, протизаконна діяльність (Про так званих баптистів-ініціативників) / Т-во «Знання УРСР». – К., 1971. – С. 13.
- <sup>1076</sup> Москаленко А. Т., Чечулин А. А. Микросреда верующего и атеистическое воспитание. – Новосибирск: Наука, 1979. – С. 61.
- <sup>1077</sup> Келембетова В. Ю. Побут і релігійні пережитки (Етнографічно-соціологічне дослідження). – К.: Наук. думка, 1974. – С. 141.
- <sup>1078</sup> Герашенко Ю. Антисупільні повчання і діяльність п'ятидесятників. – К.: Політвидав України, 1975. – С. 82.
- <sup>1079</sup> Лентин В. Н. Адвентисты седьмого дня. – М.: Знание, 1966. – С. 20–21.
- <sup>1080</sup> Щедрін В. К. Назв. праця. – С. 35.
- <sup>1081</sup> Белов А. В. Адвентизм. – Изд. 2-е. – М.: Политиздат, 1973. – С. 218–219.
- <sup>1082</sup> Акинчиц И. И. Указ. соч. – С. 171.

- <sup>1083</sup> Куц М. Єговізм без маски. – Львів: Каменярь, 1969. – С. 117.
- <sup>1084</sup> 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.
- <sup>1085</sup> Там само.
- <sup>1086</sup> Там само.
- <sup>1087</sup> Дневник – обвинение // Наука и религия. – 1964. – № 5. – С. 4, 7; Див. скорочений варіант: Шиш А. Єговізм і його проповідники: Критика ідейних основ єговізму. – Ужгород: Карпати, 1968. – С. 67.
- <sup>1088</sup> Коник В. Иллюзии свидетелей Иеговы. – М.: Сов. Россия, 1981. – С. 79.
- <sup>1089</sup> Щедрін В.К. Назв. праця. – С. 39.
- <sup>1090</sup> Акинчиц И. И. Указ. соч. – С. 175.
- <sup>1091</sup> Там само.
- <sup>1092</sup> Lorimer D. Whole in One: The near-death experience and the ethic interconnectedness. – London: Penquin books, 1900. – P. 168.
- <sup>1093</sup> Поликарпов В. С., Поликарпова В. А. Феномен человека – вчера и завтра. – Ростов-на-Дону: Феникс, 1996. – С. 191.
- <sup>1094</sup> Гроф К., Гроф С. Духовный кризис: Когда преобразование личности становится кризисом. Пер. с англ. – М.: АСТ и др., 2003. – С. 16.
- <sup>1095</sup> Торчинов Е. А. Религии мира: Опыт запредельного: Психотехника и трансперсональные состояния. – 4-е изд. – СПб: Азбука-классика, Петербургское Востоковедение, 2005. – С. 10.
- <sup>1096</sup> Угринович Д. М. Психология религии. – С. 151.
- <sup>1097</sup> Булгаков С. Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. – М.: Республика, 1994. – С. 12–13.
- <sup>1098</sup> Никодим, митрополит Ленинградский и Новгородский. Слово на Великдень // Журнал Московской Патриархии. – 1971. – № 5. – С. 26.
- <sup>1099</sup> Николай епископ Макариопольский, ректор Софийской духовной академии. Богословие и Богопознание // Журнал Московской Патриархии. – 1972. – № 2. – С. 63.
- <sup>1100</sup> Сергей (Королев), архиепископ Казанский и Чистопольский. О подвиге общения // Журнал Московской Патриархии. – 1983. – № 3. – С. 64.
- <sup>1101</sup> Еременко В. П. Мистика в православии. – К.: Вища школа, 1986. – С. 49.
- <sup>1102</sup> Современная религиозность: Состояние, тенденции, пути преодоления / 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.
- <sup>1103</sup> Там само.
- <sup>1104</sup> Житие преподобного Кукши Одесского. – Одесса: Одесский Свято-Успенский мужской монастырь, 1996. – С. 19–20.
- <sup>1105</sup> Там само. – С. 20–21.
- <sup>1106</sup> По вере вашей да будет вам... – Ровно: Правосл. изд-во «Мелисса», 2006. – С. 47.
- <sup>1107</sup> Житие преподобного Кукши Одесского. – С. 26.
- <sup>1108</sup> Там само. – С. 30–36.
- <sup>1109</sup> Войно-Ясенецкий Лука, архиепископ. Дух, Душа, Тело. – Bruxelles: Изд-во „Жизнь с Богом”, 1988. – С. 152.
- <sup>1110</sup> Козловский И. А. Избранные лекции по теории и практике религиозного мистицизма. – Т. 1. – Донецк: Норд-Пресс, 2006. – С. 125.
- <sup>1111</sup> Саровский Серафим, преподобный. О цели христианской жизни // Настольная книга священнослужителя. – Т. 3. – М.: Изд. Моск. патриархии, 1979. – С. 796.
- <sup>1112</sup> Настольная книга священнослужителя. – Т. 2. – М.: Изд. Моск. патриархии, 1978. – С. 775-799.

- <sup>1113</sup> Предостережения читающим духовные отеческие книги и желающим преходить умную Иисусову молитву // Журнал Московской патриархии. – 1972. – № 10. – С. 69–76.
- <sup>1114</sup> Див. зокрема: Откровенные рассказы странника духовному своему отцу. – Б.м.: Изд. Введенской Оптиной Пустыни, 1991. – 334 с.
- <sup>1115</sup> Козловский И. Указ. соч. – С. 133.
- <sup>1116</sup> Там само. – С. 135–136.
- <sup>1117</sup> Там само. – С. 145.
- <sup>1118</sup> Там само. – С. 146.
- <sup>1119</sup> Там само.
- <sup>1120</sup> Там само.
- <sup>1121</sup> Див.: Августин Йозеф, отец. По великой милости твоей: Реколлеции, основанные на „Духовных упражнениях св. Игнатия Лойолы“. – К.: Кайрос, б.г. – 240 с.
- <sup>1122</sup> Див., зокрема: Греф Р., отец. „Так отче“ щодня з Богом / З ним. 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. и др.
- <sup>1123</sup> Клибанов А. Ч. Религиозное сектанство и современность (Социологические и исторические очерки). – М.: Наука, 1969. – С. 146.
- <sup>1124</sup> Солдатенко В. Е. Пятидесятники. – Донецьк: Донбас, 1972. – С. 33.
- <sup>1125</sup> Акинчиц И. И. Указ. соч. – С. 167.
- <sup>1126</sup> Дживиден Дж. Глосолоалия от Бога или человека. Пер. с англ. – Донецк: Libre, 2003. – С. 177.
- <sup>1127</sup> Там само. – С. 138–139.
- <sup>1128</sup> Див.: Юнг К.-Г. Трансцендентная функция // Юнг К.-Г. Сознание и бессознательное. Пер. с англ. – СПб: Университетская книга, 1997. – С. 296–303.
- <sup>1129</sup> 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, Информпрес, 1999. – С. 73–75;; Любек В., Арджавна П., Рэнд В. Дух Рэйки: Полное руководство по системе Рэйки. – К.: София, 2002. – С. 185–186 та ін.
- <sup>1130</sup> Москвитин И. Во что они верят. – Симферополь: Таврия, 1971. – С. 29–30.
- <sup>1131</sup> ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 5. – Спр. 180. – Арк. 126–127.
- <sup>1132</sup> Московичи С. Машина, творящая богов. – М.: Центр психологии и психотерапии, 1998. – С. 90.
- <sup>1133</sup> Гаркавенко Ф. П'ятидесятники та їх віра. – К.: Політвидав України, 1966. – С. 75.
- <sup>1134</sup> Угринович Д. М. Психология религии. – С. 166.
- <sup>1135</sup> Там само. – С. 167.
- <sup>1136</sup> Солдатенко В. Е. Указ. соч. – С. 41.
- <sup>1137</sup> Предко О. І. Психологія релігії: історія, теорія, релігієзнавчі виміри. – К.: Центр. навч. л-ри, 2005. – С. 226–227.
- <sup>1138</sup> Hick J. An Interpretation of Religion. – New Haven: Yale University Press, 1989. – P. 99.
- <sup>1139</sup> Там само. – P. 104.
- <sup>1140</sup> 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.
- <sup>1141</sup> Мурашкин М. Г. Самодостаточность – вид мистических и эстетических переживаний. – Днепропетровск, 2001. – С. 116.

- <sup>1142</sup> Гроф С. За пределами мозга: Рождение, смерть и трансценденция в психотерапии. – М.: АСТ и др., 2005. – С. 41.
- <sup>1143</sup> Маслоу А. Религия, ценности и пик переживания // Маслоу А. По направлению к психологии бытия. Пер. с англ. – М.: ЭКСМО-Пресс, 2002. – С. 243.
- <sup>1144</sup> Белорусов С. А. Психология духовности веры и религии // Психология религиозности и мистицизма: Хрестоматия. – С. 131–132.
- <sup>1145</sup> 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. – М.: АСТ и др., 2003. – С. 14.
- <sup>1146</sup> Гордиенко Н. С. Современное русское православие. – Л.: Лениздат, 1987. – С. 155.
- <sup>1147</sup> Шеховцова Л. Ф., Зенько Ю. М. Элементы православной психологии. – СПб., 2005. – С. 175–176.
- <sup>1148</sup> Добротолюбие о молитве. – Хмельницкий, 1996. – С. 81.
- <sup>1149</sup> Цит. за: Шеховцова Л. Ф., Зенько Ю. М. Указ. соч. – С. 123.
- <sup>1150</sup> Див.: Там само. – С. 124–125.
- <sup>1151</sup> Гордиенко Н. С. Указ. соч. – С. 156.
- <sup>1152</sup> ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 1. – Спр. 430. – Арк. 19.
- <sup>1153</sup> Там само. – Оп. 2. – Спр. 156. – Арк. 48.
- <sup>1154</sup> ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 7. – Спр. 183. – Арк. 133.
- <sup>1155</sup> ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 24. – Спр. 783. – Арк. 102.
- <sup>1156</sup> ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 7. – Спр. 48. – Арк. 48.
- <sup>1157</sup> Там само. – Арк. 48–49.
- <sup>1158</sup> Там само. – Арк. 49.
- <sup>1159</sup> Зудерман Б. ...Найдет ли веру на земле? Повествование христианина Веры Евангельской. – Владивосток: Дальневост. кн. изд-во, 1989. – С. 12.
- <sup>1160</sup> Там само. – С. 12–14.
- <sup>1161</sup> Там само. – С. 14.

### **Розділ III. РЕЛІГІЙНА ПОВЕДІНКА ВІРУЮЧИХ**

#### **§ 1. Участь віруючих у богослужіннях та відзначенні свят**

- <sup>1162</sup> Дюркгайм Е. Первісні форми релігійного життя: Тотемна система в Австралії. Пер. з фр. – К.: Юніверс, 2002. – С. 388.
- <sup>1163</sup> Юнг К.-Г. Психоанализ и спасение души // Юнг К.-Г. Бог и бессознательное. – М.: Олимп; АСТ–ЛТД, 1998. – С. 78.
- <sup>1164</sup> ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 23. – Спр. 1640. – Арк. 72.
- <sup>1165</sup> Там само. – Оп. 70. – Спр. 1281. – Арк. 6.
- <sup>1166</sup> Там само. – Оп. 23. – Спр. 5317. – Арк. 15.
- <sup>1167</sup> Там само. – Арк. 16.
- <sup>1168</sup> Там само.
- <sup>1169</sup> Там само.
- <sup>1170</sup> Там само. – Арк. 17.
- <sup>1171</sup> Там само.
- <sup>1172</sup> Там само. – Спр. 4555. – Арк. 103.
- <sup>1173</sup> Там само. – Спр. 4556. – Арк. 15.
- <sup>1174</sup> Там само. – Спр. 4555. – Арк. 102, 105.
- <sup>1175</sup> Див.: ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 1. – Спр. 34. – Арк. 244–245.

- <sup>1176</sup> Історія православної церкви в Україні: Зб. наук. пр. / НАН України; Відділення релігієзнавства Ін-ту філософії. – К.: Четверта хвиля, 1997. – С. 228–229.
- <sup>1177</sup> Тульській. Новогодні думи сільського пастыря // Церковно-общественный вестникъ. – 1913. – № 1. – 3 января. – С. 2.
- <sup>1178</sup> ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 24. – Спр. 3532. – Арк. 37.
- <sup>1179</sup> Там само. – Оп. 30. – Спр. 666. – Арк. 94.
- <sup>1180</sup> Там само. – Арк. 95.
- <sup>1181</sup> Там само. – Арк. 96, 39; ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 1. – Спр. 160. – Арк. 1.
- <sup>1182</sup> ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 30. – Спр. 96; ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 1. – Спр. 160. – Арк. 1–2.
- <sup>1183</sup> ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 1. – Спр. 160. – Арк. 2.
- <sup>1184</sup> Там само. – Спр. 161. – Арк. 41–42.
- <sup>1185</sup> ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 23. – Спр. 5928. – Арк. 13.
- <sup>1186</sup> Там само.
- <sup>1187</sup> Там само. – Спр. 4556. – Арк. 63–64.
- <sup>1188</sup> Павлюк В. В. Психология современных верующих и атеистическое воспитание (социально-психологическое исследование). – Львов: Вища школа, 1976. – С. 120–121.
- <sup>1189</sup> СССР – страна социализма. – М.: Ред. Изд. Упр. ЦУНХУ Госплана СССР и В/О Союзучет, 1936. – С. 65.
- <sup>1190</sup> Воспоминания старообрядки Марии Ивановны Поляковой // Таранец С. Старообрядчество города Киева и Киевской губернии. – К., 2004. – С. 279–280.
- <sup>1191</sup> ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 2. – Спр. 110. – Арк. 137.
- <sup>1192</sup> Демьянов А. И. Истинно-православное христианство: Критика идеологии и деятельности. – Воронеж: Изд-во Воронеж. университета, 1977. – С. 114.
- <sup>1193</sup> Там само. – С. 116–117.
- <sup>1194</sup> Вуянко М. Чернецтво Прикарпаття у 40–80-х роках ХХ ст. // Україна соборна. Зб. наук. ст. – Вип. 2. – К.: Ін-т історії України НАН України, 2005. – С. 375.
- <sup>1195</sup> ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 1. – Спр. 147. – Арк. 89.
- <sup>1196</sup> Стоцький Я. Українська Греко-Католицька Церква і релігійне становище Тернопільщини (1946–1989). – Тернопіль: Підручники і посібники, 2003. – С. 131–132.
- <sup>1197</sup> Там само. – С. 132.
- <sup>1198</sup> Там само. – С. 116–117.
- <sup>1199</sup> Там само. – С. 121.
- <sup>1200</sup> Сергійчук В. Нескорена церква.: Подвижництво греко-католиків України в боротьбі за віру і державу. – К.: Дніпро, 2001. – С. 309.
- <sup>1201</sup> ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 24. – Спр. 3531. – Арк. 111–112.
- <sup>1202</sup> Там само. – Арк. 112.
- <sup>1203</sup> Там само. – Арк. 113.
- <sup>1204</sup> Там само.
- <sup>1205</sup> Сергійчук В. У боротьбі за рідну віру римо-католики України завжди були неохитні. – К.: Дніпро, 2001. – С. 93–94.
- <sup>1206</sup> ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 2. – Спр. 88. – Арк. 8.
- <sup>1207</sup> Сергійчук В. У боротьбі за рідну віру... – С. 92–93.
- <sup>1208</sup> Там само. – С. 92–93.
- <sup>1209</sup> ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 2. – Спр. 195. – Арк. 19.
- <sup>1210</sup> Там само. – Арк. 21.
- <sup>1211</sup> Грушова Т. В. Радянська держава та секта п'ятидесятників в Україні (початок 1920-х – 1991 рр.): Дис... канд. іст. наук / Запорізький держ. ун-т. – Запоріжжя, 2000. – Арк. 113.

- <sup>1212</sup> Яроцкий П. Л. Кризис иеговизма (Критический анализ идеологии и эволюции обыденного религиозного сознания). – К.: Наук. думка, 1979. – С. 244.
- <sup>1213</sup> ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 24. – Спр. 3531. – Арк. 109.
- <sup>1214</sup> Там само. – Спр. 4263. – Арк. 259.
- <sup>1215</sup> ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 2. – Спр. 88. – Арк. 43.
- <sup>1216</sup> ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 24. – Спр. 4263. – Арк. 260.
- <sup>1217</sup> ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 2. – Спр. 88. – Арк. 44.
- <sup>1218</sup> Там само. – Спр. 196. – Арк. 15.
- <sup>1219</sup> Там само. – Спр. 65. – Арк. 12.
- <sup>1220</sup> Котляр Є. Харьковские синагоги в XX столетии: расцвет, трагедия, современное состояние // Доля єврейської духовної та матеріальної спадщини в XX столітті: Зб. наук. праць: Матеріали конф. 28–30 серпня 2001. – К., 2002. – С. 322.
- <sup>1221</sup> ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 2. – Спр. 409. – Арк. 15.
- <sup>1222</sup> ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 24. – Спр. 4263. – Арк. 258.
- <sup>1223</sup> Крайзман И. Послевоенные репрессии Львовской иудейской общины // Єврейська історія та культура в Україні: матеріали конференції. Київ, 8–9 грудня 1994 р. – К., 1995. – С. 96.
- <sup>1224</sup> Там само. – С. 97.
- <sup>1225</sup> Там само.
- <sup>1226</sup> Єленський В. Відновлюючи втрачені цінності: іудаїзм в контексті політичної історії України післяжовтневого періоду // Політика і час. – 1991. – № 16. – Листопад. – С. 72.
- <sup>1227</sup> ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 1. – Спр. 422. – Арк. 25.
- <sup>1228</sup> ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 70. – Спр. 2554. – Арк. 40.
- <sup>1229</sup> Там само. – Спр. 2476. – Арк. 55; ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 1. – Спр. 238. – Арк. 13.
- <sup>1230</sup> ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 1. – Спр. 173. – Арк. 13.
- <sup>1231</sup> ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 30. – Спр. 666. – Арк. 94.
- <sup>1232</sup> ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 1. – Спр. 358. – Арк. 82.
- <sup>1233</sup> ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 70. – Спр. 2557. – Арк. 31.
- <sup>1234</sup> Там само. – Спр. 2554. – Арк. 40.
- <sup>1235</sup> ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 1. – Спр. 447. – Арк. 100.
- <sup>1236</sup> Там само. – Арк. 53.
- <sup>1237</sup> ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 70. – Спр. 2476. – Арк. 55.
- <sup>1238</sup> ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 1. – Спр. 188. – Арк. 28.
- <sup>1239</sup> Там само. – Спр. 193. – Арк. 9.
- <sup>1240</sup> Там само. – Спр. 405. – Арк. 53.
- <sup>1241</sup> Там само. – Спр. 358. – Арк. 26.
- <sup>1242</sup> Там само. – Спр. 298. – Арк. 92.
- <sup>1243</sup> ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 23. – Спр. 4556. – Арк. 15.
- <sup>1244</sup> ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 1. – Спр. 193. – Арк. 101.
- <sup>1245</sup> Там само.
- <sup>1246</sup> Там само. – Спр. 374. – Арк. 198.
- <sup>1247</sup> Там само.
- <sup>1248</sup> Пашенко В. Православ'я в новітній історії України. – Ч. 2. – Полтава, 2001. – С. 43.
- <sup>1249</sup> Бондаренко В. Д. Современное православие: тенденции эволюции. – Симферополь: Таврия, 1989. – С. 152.
- <sup>1250</sup> ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 1. – Спр. 376. – Арк. 25.
- <sup>1251</sup> Якушевич А. Б. Раздумье о вере. – М.: Госполитиздат, 1961. – С. 38.
- <sup>1252</sup> Павлюк В. В. Указ. соч. – С. 121.
- <sup>1253</sup> Якушевич А. Б. Указ. соч. – С. 39.

- 1254 Колодний А. М. Обрядово-побутова релігійність сучасного віруючого // Питання атеїзму. – Вип. 4. – К., 1969. – С. 95.
- 1255 Павлюк В. В. Указ. соч. – С. 113.
- 1256 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.
- 1257 Павлюк В. В. Указ. соч. – С. 113.
- 1258 ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 1. – Спр. 144. – Арк. 86.
- 1259 Там само. – Спр. 219. – Арк. 85.
- 1260 Бажан О. Наступ на православну церкву в Україні (друга половина 50-х – 80-і роки ХХ ст.) // Укр. іст. зб.: наук. праці аспірантів та молодих вчених. – К., 1997. – Вип.1. – С.298.
- 1261 ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 1. – Спр. 405. – Арк. 52–53.
- 1262 ЦДАГО України. Ф. 1. – Оп. 70. – Спр. 2527. – Арк. 30–31.
- 1263 Сергійчук В. Нескорена церква. – С. 384.
- 1264 Там само. – С. 401–402.
- 1265 Там само. – С. 406.
- 1266 Пашенко В. Православ'я в новітній історії України. – Ч. 2. – Полтава, 2001. –С. 55.
- 1267 Сергійчук В. Нескорена церква. – С. 382, 386.
- 1268 ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 24. – Спр. 5205. – Арк. 172.
- 1269 Сергійчук В. Нескорена церква. – С. 380.
- 1270 ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 24. – Спр. 5488. – Арк. 30.
- 1271 Там само. – Арк. 251.
- 1272 ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 2. – Спр. 323. – Арк. 11.
- 1273 Там само. – Спр. 449. – Арк. 23.
- 1274 Там само.
- 1275 ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 24. – Спр. 5488. – Арк. 29.
- 1276 Там само. – Арк. 251.
- 1277 Сергійчук В. У боротьбі за рідну віру... – С. 206.
- 1278 Там само. – С. 199.
- 1279 Там само. – С. 200.
- 1280 ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 2. – Спр. 449. – Арк. 23.
- 1281 Войналович В. А. Доля римо-католицького культу в Україні в умовах політики державного атеїзму (кінець 50-х – перша половина 60-х років) (Зб. ст.) / НАН України. Ін-т історії України та ін. – Вип. 20–21. – К., 2003. – С. 423.
- 1282 ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 24. – Спр. 5297. – Арк. 79.
- 1283 Там само.
- 1284 Игнатенко Л. Чувства и религия. – Минск: Беларусь, 1971. – С. 19.
- 1285 ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 2. – Спр. 409. – Арк. 87.
- 1286 Грушова Т. В. Радянська держава та секта п'ятидесятників (початок 1920-х – 1991 рр.): Дис... канд. іст. наук / Запорізький держ. ун-т. – Запоріжжя, 2000. – Арк. 114.
- 1287 Белов А. Чого навчають адвентисти. – К.: Політвидав України, 1966. – С. 61.
- 1288 ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 2. – Спр. 432. – Арк. 65.
- 1289 ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 24. – Спр. 5663. – Арк. 106.
- 1290 Там само.
- 1291 Шахнович М. И. Закат иудейской религии. – Л.: Лениздат, 1965. – С. 225.
- 1292 ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 24. – Спр. 5663. – Арк. 106.
- 1293 ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 5. – Спр. 7. – Арк. 7.
- 1294 Там само. – Спр. 184. – Арк. 10.
- 1295 Там само. – Спр. 7. – Арк. 105.

- 
- <sup>1296</sup> Там само. – Арк. 30.  
<sup>1297</sup> Там само. – Спр. 3. – Арк. 93.  
<sup>1298</sup> Там само. – Спр. 128. – Арк. 208.  
<sup>1299</sup> Там само. – Спр. 3. – Арк. 15.  
<sup>1300</sup> Пашенко В. Православ'я в новітній історії України. – Ч. 2. – Полтава, 2001. – С. 168.  
<sup>1301</sup> ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 25. – Спр. 1688. – Арк. 17.  
<sup>1302</sup> Там само.  
<sup>1303</sup> Там само. – Оп. 25. – Спр. 2225. – Арк. 17.  
<sup>1304</sup> ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 7. – Спр. 29. – Арк. 42.  
<sup>1305</sup> Там само. – Спр. 55. – Арк. 52.  
<sup>1306</sup> Там само. – Оп. 5. – Спр. 378. – Арк. 59.  
<sup>1307</sup> Там само. – Оп. 7. – Спр. 55. – Арк. 67.  
<sup>1308</sup> Там само. – Спр. 83. – Арк. 78.  
<sup>1309</sup> Там само. – Арк. 83.  
<sup>1310</sup> Там само. – Арк. 91.  
<sup>1311</sup> Там само. – Арк. 4.  
<sup>1312</sup> Там само. – Арк. 12.  
<sup>1313</sup> Там само. – Спр. 136. – Арк. 28.  
<sup>1314</sup> Там само. – Спр. 83. – Арк. 16.  
<sup>1315</sup> Там само. – Арк. 28.  
<sup>1316</sup> Там само. – Арк. 45.  
<sup>1317</sup> Там само. – Арк. 54.  
<sup>1318</sup> Там само. – Арк. 69.  
<sup>1319</sup> Там само. – Спр. 30. – Арк. 2.  
<sup>1320</sup> Там само. – Оп. 5. – Спр. 189. – Арк. 94.  
<sup>1321</sup> Там само. – Оп. 7. – Спр. 55. – Арк. 20.  
<sup>1322</sup> Там само. – Спр. 29. – Арк. 33.  
<sup>1323</sup> Там само. – Спр. 83. – Арк. 96.  
<sup>1324</sup> Там само. – Спр. 55. – Арк. 22.  
<sup>1325</sup> Там само. – Спр. 83. – Арк. 108.  
<sup>1326</sup> Там само. – Спр. 108. – Арк. 15.  
<sup>1327</sup> Там само. – Спр. 83. – Арк. 117.  
<sup>1328</sup> Там само. – Спр. 108. – Арк. 3.  
<sup>1329</sup> Там само. – Арк. 4.  
<sup>1330</sup> Там само. – Арк. 13.  
<sup>1331</sup> Там само. – Арк. 22.  
<sup>1332</sup> Там само. – Спр. 23. – Арк. 145.  
<sup>1333</sup> Там само.  
<sup>1334</sup> Там само. – Арк. 146.  
<sup>1335</sup> Там само. – Арк. 144.  
<sup>1336</sup> Там само. – Спр. 76. – Арк. 128.  
<sup>1337</sup> Там само. – Арк. 64.  
<sup>1338</sup> Ануфріев Л., Кобецкий В. Религиозность и атеизм (социологические очерки). – Одесса: Маяк, 1974. – С. 49.  
<sup>1339</sup> Головей В. М. Йди до сонця людино! (Про характер релігійних поглядів сучасних віруючих колгоспників) / Т-во «Знання» УРСР. – К., 1971. – С. 31.  
<sup>1340</sup> Утвердження науково-матеріалістичного світогляду (соціально-психологічні фактори формування масового атеїзму трудящих). – К.: Наук. думка, 1977. – С. 202.



- <sup>1341</sup> Демьянов А. И. Религиозность: тенденции и особенности проявления (социально-психологический анализ). – Воронеж: Изд-во Воронеж. ун-та, 1984. – С. 136.
- <sup>1342</sup> Там само. – С. 150.
- <sup>1343</sup> Див.: Налетова И. В. Новые православные в России: тип или стереотип религиозности // Социс. – 2004. – № 5. – С. 132.
- <sup>1344</sup> Настольная книга священнослужителя. – Т. 4. – М.: Изд-во Московской патриархии, 1983. – С. 268.
- <sup>1345</sup> Гордиенко Н. С. Современное русское православие. – Л.: Лениздат, 1987. – С. 151.
- <sup>1346</sup> Макарий, архієпископ. Православ'я на Україні. – К.: Т-во «Знання» УРСР, 1980. – С. 39.
- <sup>1347</sup> Тихомиров Б., студент ЛДА. Богословский молодежный семинар в ленинградских духовных школах // Журнал Московской патриархии. – 1985. – № 1. – С. 51.
- <sup>1348</sup> Настольная книга священнослужителя. – Т. 4. – С. 265.
- <sup>1349</sup> Гордиенко Н. С. Современное русское православие. – С. 152.
- <sup>1350</sup> Сергійчук В. У боротьбі за рідну віру римо-католики України завжди були неохитні. – К.: Дніпро, 2001. – С. 210.
- <sup>1351</sup> ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 5. – Спр. 7. – Арк. 6.
- <sup>1352</sup> Там само. – Арк. 6-7.
- <sup>1353</sup> Там само. – Спр. 82. – Арк. 103.
- <sup>1354</sup> Там само. – Спр. 128. – Арк. 208.
- <sup>1355</sup> Там само. – Спр. 140. – Арк. 60.
- <sup>1356</sup> Там само. – Спр. 339. – Арк. 66.
- <sup>1357</sup> Там само. – Оп. 7. – Спр. 80. – Арк. 20.
- <sup>1358</sup> Там само.
- <sup>1359</sup> Там само. – Спр. 83. – Арк. 78.
- <sup>1360</sup> Там само. – Оп. 5. – Спр. 7. – Арк. 6.
- <sup>1361</sup> Там само. – Арк. 6-7.
- <sup>1362</sup> Там само. – Арк. 34.
- <sup>1363</sup> Там само. – Спр. 82. – Арк. 103.
- <sup>1364</sup> Там само. – Спр. 128. – Арк. 208.
- <sup>1365</sup> Там само. – Спр. 378. – Арк. 59.
- <sup>1366</sup> Там само. – Оп. 7. – Спр. 80. – Арк. 20.
- <sup>1367</sup> Утвердження науково-матеріалістичного світогляду. – С. 202.
- <sup>1368</sup> Москалец В. Религиозный культ: особенности функционирования и пути преодоления. – К.: Наук. думка, 1987. – С. 73.
- <sup>1369</sup> Становлення і розвиток масового атеїзму в західних областях Української РСР. – К.: Наук. думка, 1981. – С. 77.
- <sup>1370</sup> Демьянов А. И. Религиозность: тенденции и особенности проявления. – С. 150.
- <sup>1371</sup> ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 7. – Спр. 29. – Арк. 33; – Спр. 55. – Арк. 43.
- <sup>1372</sup> Там само. – Спр. 76. – Арк. 111.
- <sup>1373</sup> Там само. – Спр. 83. – Арк. 96.
- <sup>1374</sup> Там само. – Арк. 108.
- <sup>1375</sup> Там само.
- <sup>1376</sup> Там само. – Арк. 109.
- <sup>1377</sup> Там само. – Спр. 29. – Арк. 24.
- <sup>1378</sup> Там само. – Спр. 76. – Арк. 165.
- <sup>1379</sup> Таранец С. В. Русское старообрядчество в Украине в XX столетии // Доля старообрядства в XX – на початку XXI ст.: історія та сучасність: До 300-річчя переселення російських старообрядців на територію Правобережної України та 75-річчя з часу трагічної руйнації Куренівських старообрядських монастирів: 36. наук.

---

праць та матеріалів // НАН України. Ін-т укр. археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського; Відп. ред. та упоряд. С. В. Таранець. – К.; Куренівка; Чечельник, 2007. – С. 48.

<sup>1380</sup> ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 7. – Спр. 76. – Арк. 143.

<sup>1381</sup> Там само. – Спр. 76. – Арк. 134.

<sup>1382</sup> ЦДАГО України. – Оп. 24. – Спр. 5488. – Арк. 39

<sup>1383</sup> ЦДАВО України. – Ф. 1. – Оп. 7. – Спр. 76. – Арк. 124.

<sup>1384</sup> Машенко С. Т. К характеристике эволюции секты «истинно-православные христиане» // Вопросы атеизма. – Вып. 17. – М., 1981. – С. 149.

<sup>1385</sup> ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 5. – Спр. 361. – Арк. 6.

<sup>1386</sup> Там само.

<sup>1387</sup> Там само. – Арк. 7.

<sup>1388</sup> Шугаєва Л. М. Православне сектанство в Україні: особливості трансформації. – Рівне, 2007. – С. 223.

<sup>1389</sup> Літопис голгоги України. – Т. 2. Репресована церква / Всеукраїнське т-во політв'язнів і репресованих та ін.; Редкол.: В.Цветков (гол. ред.), Ю.Борець, І.Вжесневська та ін. – Дрогобич: Відродження, 1994. – С. 312.

<sup>1390</sup> Там само. – С. 313.

<sup>1391</sup> Там само. – С. 278.

<sup>1392</sup> ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 5. – Спр. 304. – Арк. 64.

<sup>1393</sup> Там само. – Арк. 65.

<sup>1394</sup> Там само. – Спр. 223. – Арк. 15.

<sup>1395</sup> Там само. – Арк. 14.

<sup>1396</sup> Там само. – Оп. 7. – Спр. 52. – Арк. 72.

<sup>1397</sup> Пащенко В. Православ'я в новітній історії України. – Ч. 2. – Полтава, 2001. – С. 295.

<sup>1398</sup> Шагай І. Село Бишки: Історія і Боротьба за Волю. – Лондон; Бишки; Чікаго: Видавничий комітет, 2000. – С. 105–106.

<sup>1399</sup> Літопис голгоги України. – Т. 2. Репресована церква. – С. 308.

<sup>1400</sup> Там само.

<sup>1401</sup> ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 7. – Спр. 22. – Арк. 131.

<sup>1402</sup> Там само. – Спр. 22. – Арк. 30.

<sup>1403</sup> ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 25. – Спр. 2403. – Арк. 10.

<sup>1404</sup> Там само. – Арк. 9.

<sup>1405</sup> Там само. – Арк. 10.

<sup>1406</sup> Качур В. Політ над світом пам'яті та мрій: Сучасна релігійна публіцистика. – Львів: Радіо «Воскресіння», 2001. – С. 11–12.

<sup>1407</sup> ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 25. – Спр. 3330. – Арк. 14–15.

<sup>1408</sup> ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 7. – Спр. 29. – Арк. 33; Спр. 55. – Арк. 43.

<sup>1409</sup> Там само. – Спр. 83. – Арк. 86.

<sup>1410</sup> Там само. – Арк. 28.

<sup>1411</sup> Там само. – Спр. 55. – Арк. 33.

<sup>1412</sup> Там само. – Спр. 83. – Арк. 122.

<sup>1413</sup> Там само. – Арк. 96.

<sup>1414</sup> Там само. – Спр. 24. – Арк. 162–163.

<sup>1415</sup> Там само. – Оп. 1. – Спр. 446. – Арк. 1–2.

<sup>1416</sup> Там само. – Оп. 7. – Спр. 9. – Арк. 49.

<sup>1417</sup> Католицизм в Белоруссии: традиционализм и приспособление / АН БССР. Ин-т философии и права. Е. С. Прокошина, К. К. Койта, Т. П. Короткая и др.; Под ред. А. С. Майхровича, Е. С. Прокошиной. – Минск: Наука и техника, 1987. – С. 200.

- <sup>1418</sup> ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 7. – Спр. 83. – Арк. 28.
- <sup>1419</sup> Сиксай А. А. Критика идеологии современного реформатства: Дис... канд. филос. наук / КГУ им. Т. Г. Шевченко. – К., 1972. – Арк. 156–157.
- <sup>1420</sup> ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 5. – Спр. 7. – Арк. 106.
- <sup>1421</sup> Там само. – Арк. 135.
- <sup>1422</sup> Там само. – Оп. 7. – Спр. 29. – Арк. 45.
- <sup>1423</sup> Там само. – Арк. 35.
- <sup>1424</sup> Там само. – Арк. 42.
- <sup>1425</sup> Там само. – Спр. 83. – Арк. 88–89.
- <sup>1426</sup> Там само. – Оп. 2. – Спр. 451. – Арк. 18.
- <sup>1427</sup> Там само. – Арк. 19.
- <sup>1428</sup> Там само. – Оп. 7. – Спр. 55. – Арк. 35.
- <sup>1429</sup> Там само. – Спр. 83. – Арк. 96.
- <sup>1430</sup> Там само. – Спр. 55. – Арк. 40.
- <sup>1431</sup> Там само. – Спр. 83. – Арк. 106.
- <sup>1432</sup> Там само. – Спр. 136. – Арк. 6.
- <sup>1433</sup> Там само. – Арк. 154.
- <sup>1434</sup> Там само. – Спр. 55. – Арк. 193.
- <sup>1435</sup> Там само. – Спр. 69. – Арк. 22.
- <sup>1436</sup> Там само. – Арк. 23.
- <sup>1437</sup> Стоцький Я. Українська Греко-Католицька Церква і релігійне становище Тернопільщини (1946–1989). – Тернопіль: Підручники і посібники, 2003. – С. 330.
- <sup>1438</sup> Там само. – С. 333.
- <sup>1439</sup> ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 5. – Спр. 7. – Арк. 106.
- <sup>1440</sup> Там само. – Оп. 7. – Спр. 83. – Арк. 97.
- <sup>1441</sup> Мельник В. И. Эволюция современного пятидесятничества. – С. 88–89; її ж. Пятидесятничество: нові тенденції. – Львов: Вища школа, 1985. – С. 19.
- <sup>1442</sup> ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 5. – Спр. 359. – Арк. 56–57.
- <sup>1443</sup> Там само. – Оп. 7. – Спр. 79. – Арк. 66.
- <sup>1444</sup> Там само. – Арк. 64 а, 65 а, 67, 68.
- <sup>1445</sup> Каушанский П. Л. С претензией на истину: О взглядах и деятельности экстремистов от баптизма. – Одесса: Маяк, 1988. – С. 211.
- <sup>1446</sup> ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 5. – Спр. 4. – Арк. 26.
- <sup>1447</sup> Там само. – Арк. 18.
- <sup>1448</sup> Там само. – Спр. 133. – Арк. 83.
- <sup>1449</sup> Там само. – Спр. 293. – Арк. 21.
- <sup>1450</sup> Там само.
- <sup>1451</sup> ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 70. – Спр. 2570. – Арк. 113.
- <sup>1452</sup> Там само. – Арк. 130.
- <sup>1453</sup> Там само. – Арк. 131.
- <sup>1454</sup> Чорнописький Д. С., Столяр Л. П. Безіменні місіонери: [спогади, свідoctва, листи віруючих]. – Чернівці: Зелена Буковина, 2002. – С. 8.
- <sup>1455</sup> Див.: Чорнописький Д. С. Життя віруючих Буковини. 1914–1994. – [Рівне]: Християнський благодійний фонд, 1995. – С. 53–64.
- <sup>1456</sup> ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 25. – Спр. 3329. – Арк. 23.
- <sup>1457</sup> Бережко К. Історія Свідків Єгови на Житомирщині. – Житомир: Вид-во ЖДУ ім. І. Франка, 2005. – С. 73.
- <sup>1458</sup> Там само.
- <sup>1459</sup> ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 5. – Спр. 140. – Арк. 106.
- <sup>1460</sup> Там само. – Оп. 7. – Спр. 29. – Арк. 138.

- <sup>1461</sup> Там само. – Спр. 55. – Арк. 153.
- <sup>1462</sup> Там само. – Спр. 29. – Арк. 141.
- <sup>1463</sup> Там само. – Спр. 55. – Арк. 146.
- <sup>1464</sup> Там само. – Арк. 149.
- <sup>1465</sup> Там само. – Арк. 150.
- <sup>1466</sup> Там само. – Оп. 5. – Спр. 183. – Арк. 14.
- <sup>1467</sup> Там само. – Арк. 15.
- <sup>1468</sup> Єленський В. Відновлюючи втрачені цінності: іудаїзм у контексті політичної історії України після жовтневого періоду // Політика і час. – 1991. – № 16. – Листопад. – С. 72.
- <sup>1469</sup> Там само.
- <sup>1470</sup> Эдельман А. И. Секуляризация и преодоление иудейских верований в СССР // Вопросы атеизма. – Вып. 13. – К., 1977. – С. 103.
- <sup>1471</sup> Єленський В. Відновлюючи втрачені цінності: іудаїзм у контексті політичної історії України після жовтневого періоду. – С. 72.
- <sup>1472</sup> Там само. – С. 71–72.
- <sup>1473</sup> ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 7. – Спр. 53. – Арк. 2.
- <sup>1474</sup> Там само. – Арк. 3.
- <sup>1475</sup> Религия и церковь в современную эпоху / АОН при ЦК КПСС. Ин-т науч. атеизма. Редкол.: Л. Н. Величкович, М. П. Гапочка, В. И. Гараджа и др. – М.: Мысль, 1976. – С. 71–72.
- <sup>1476</sup> Там само. – С. 73.
- <sup>1477</sup> Там само.
- <sup>1478</sup> Там само. – С. 69.
- <sup>1479</sup> Єленський В. Релігійність в українському суспільстві: за матеріалами соціологічних досліджень // Людина і світ. – 2001. – № 1. – С. 22.
- <sup>1480</sup> Паращевін М. Л. Релігійність у повсякденному житті українців // Українське суспільство: десять років незалежності: Соціологічний моніторинг та коментар науковців / НАН України. Ін-т соціології. – К., 2001. – С. 546.

## § 2. Виконання релігійних обрядів життєвого циклу

- <sup>1481</sup> Религиозная обрядность: Содержание, эволюция, оценки // Межреспубл. филиал Ин-та науч. атеизма АОН при ЦК КПСС в г.Киеве; Под общ. ред. А. С. Онищенко. – К.: Выща школа, 1988. – С. 35–36.
- <sup>1482</sup> Там само. – С. 76.
- <sup>1483</sup> Там само. – С. 71.
- <sup>1484</sup> Милуш 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.
- <sup>1485</sup> ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 70. – Спр. 1281. – Арк. 1.
- <sup>1486</sup> 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.
- <sup>1487</sup> ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 1. – Спр. 375. – Арк. 77.
- <sup>1488</sup> ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 23. – Спр. 4555. – Арк. 104.
- <sup>1489</sup> Там само. – Арк. 68.
- <sup>1490</sup> Там само.
- <sup>1491</sup> Гаврилюк О. Ставлення тоталітарного режиму до релігійних осередків волинського села після другої світової війни // Науковий вісник ВДУ: Журнал Волинського

- державного університету ім. Лесі України. – Філософські науки. – 1998. – № 10. – С. 103.
- <sup>1492</sup> ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 70. – Спр. 1281. – Арк. 1.
- <sup>1493</sup> Там само. – Оп. 23. – Спр. 5668. – Арк. 1.
- <sup>1494</sup> Там само. – Арк. 2.
- <sup>1495</sup> Там само. – Арк. 3.
- <sup>1496</sup> Там само.
- <sup>1497</sup> Милуш В. І. Державна влада і православна церква на Волині у другій половині 40-х – 50-і роки ХХ ст. – Арк. 137.
- <sup>1498</sup> ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 23. – Спр. 5928. – Арк. 11.
- <sup>1499</sup> Демьянов А. И. Истинно-православное христианство: критика идеологии и деятельности. – Воронеж: Изд-во Воронеж. ун-та, 1977. – С. 116.
- <sup>1500</sup> Там само. – С. 118.
- <sup>1501</sup> Цит. за: Войналович В. А. Українська Греко-Католицька Церква в останні роки сталінського режиму // Історія України: Маловідомі імена, події, факти (36. ст.) / НАН України. Ін-т історії України та ін. – Вип. 19. – К.; Донецьк: Рідний край, 2001. – С. 348.
- <sup>1502</sup> Стоцький Я. В. Українська Греко-Католицька Церква і релігійне становище Тернопільщини (1946–1989). – Тернопіль: Підручники і посібники, 2003. – С. 121.
- <sup>1503</sup> Сергійчук В. У боротьбі за рідну віру римо-католики України завжди були неохочі. – К.: Дніпро, 2001. – С. 93.
- <sup>1504</sup> Митрохин Л. Н. Баптизм. – Изд. 2-е. – М.: Политиздат, 1974. – С. 211.
- <sup>1505</sup> Гаврилук О., Григоренко С. Конфесія адвентистів сьомого дня на Волині у післявоєнний період // Збірник навчально-методичних матеріалів і наукових статей історичного факультету / Мін-во освіти України. Волин. держ. ун-т ім. Лесі України. – Вип. 4. – Луцьк, 1999. – С. 80.
- <sup>1506</sup> ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 1. – Спр. 31. – Арк. 8.
- <sup>1507</sup> ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 24. – Спр. 5663. – Арк. 35–39.
- <sup>1508</sup> Там само. – Арк. 35.
- <sup>1509</sup> ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 1. – Спр. 422. – Арк. 26.
- <sup>1510</sup> Там само. – Арк. 27.
- <sup>1511</sup> Там само. – Арк. 28.
- <sup>1512</sup> ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 24. – Спр. 5663. – Арк. 52.
- <sup>1513</sup> ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 1. – Спр. 375. – Арк. 77–79.
- <sup>1514</sup> ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 24. – Спр. 5663. – Арк. 35.
- <sup>1515</sup> Там само. – Оп. 23. – Спр. 5928. – Арк. 12.
- <sup>1516</sup> ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 1. – Спр. 323. – Арк. 141.
- <sup>1517</sup> Там само. – Спр. 422. – Арк. 26.
- <sup>1518</sup> Катунский А. Е. Старообрядчество. – М.: Политиздат, 1972. – С. 88.
- <sup>1519</sup> Там само.
- <sup>1520</sup> ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 24. – Спр. 5488. – Арк. 39.
- <sup>1521</sup> Стоцький Я. Українська греко католицька церква і релігійне становище Тернопільщини (1946–1989). – С. 252.
- <sup>1522</sup> Волошин Ю. «Самоліквідація» Ужгородської унії: До 50-річчя спроби знищення Греко-Католицької церкви на Закарпатті // Людина і світ. – 1999. – № 1. – С. 38.
- <sup>1523</sup> Сергійчук В. У боротьбі за рідну віру... – С. 200.
- <sup>1524</sup> ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 1. – Спр. 422. – Арк. 26.
- <sup>1525</sup> Сергійчук В. У боротьбі за рідну віру... – С. 200.
- <sup>1526</sup> Там само.
- <sup>1527</sup> ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 24. – Спр. 5488. – Арк. 31.
- <sup>1528</sup> Там само. – Арк. 41.

- 
- 1529 ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 1. – Спр. 422. – Арк. 27.  
1530 ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 24. – Спр. 5297. – Арк. 80–81.  
1531 Там само. – Оп. 25. – Спр. 1201. – Арк. 8.  
1532 Там само. – Спр. 1508. – Арк. 13.  
1533 Там само. – Спр. 663. – Арк. 4 зв.  
1534 Там само. – Спр. 1201. – Арк. 8.  
1535 Там сам. – Арк. 8–9.  
1536 ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 5. – Спр. 183. – Арк. 48.  
1537 Там само. – Спр. 330. – Арк. 57.  
1538 Див.: Там само. – Спр. 294. – Арк. 41.  
1539 ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 25. – Спр. 663. – Арк. 16.  
1540 ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 7. – Спр. 75. – Арк. 38.  
1541 Там само. – Спр. 80. – Арк. 3.  
1542 Там само. – Арк. 4.  
1543 Там само. – Арк. 5.  
1544 Там само. – Арк. 6.  
1545 Там само. – Арк. 8.  
1546 Там само. – Арк. 11.  
1547 Там само. – Арк. 18.  
1548 Там само. – Арк. 20.  
1549 Там само. – Арк. 23.  
1550 Там само. – Арк. 10.  
1551 Там само. – Арк. 29.  
1552 Там само. – Арк. 27.  
1553 Там само. – Арк. 28.  
1554 Там само. – Арк. 29.  
1555 Там само. – Арк. 36.  
1556 Там само. – Арк. 33.  
1557 Григоренко В. Если без предвзятости... // Наука и религия. – 1987. – № 12. – С. 19.  
1558 ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 25. – Спр. 2403. – Арк. 33.  
1559 Демьянов А. И. Религиозность: тенденция и особенности проявления: (социально-психологический анализ). – Воронеж: Изд-во Воронеж. ун-та, 1984. – С. 130.  
1560 Харчев К. М. Гарантии свободы // Наука и религия. – 1987. – № 11. – С. 23.  
1561 Сленський В. З історії передквітневого двадцятиліття // Людина і світ. – 1991. – № 1. – С. 7.  
1562 Там само. – С. 6-7.  
1563 ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 7. – Спр. 9. – Арк. 56.  
1564 Там само. – Спр. 76. – Арк. 109.  
1565 Там само. – Арк. 146.  
1566 Там само. – Арк. 166.  
1567 Там само.  
1568 Там само. – Арк. 163.  
1569 Там само. – Спр. 24. – Арк. 156.  
1570 Там само. – Арк. 110–111.  
1571 Там само. – Арк. 131.  
1572 Там само. – Арк. 144.  
1573 Там само. – Спр. 24. – Арк. 163.  
1574 Там само. – Оп. 5. – Спр. 33. – Арк. 98.  
1575 Там само. – Арк. 99.  
1576 Там само. – Арк. 100.

- <sup>1577</sup> Сиксай А. А. Критика идеологии современного реформаторства: Дис... канд. филос. наук / КГУ им.Т.Г.Шевченка. – К., 1972. – Арк. 153.
- <sup>1578</sup> Єленський В. Українська іудаїка // Людина і світ. – 1991. – № 6. – С. 45; його ж. Відновлюючи втрачені цінності: іудаїзм у контексті політичної історії України після жовтневого періоду // Політика і час. – 1991. – № 16. – Листопад. – С. 72.
- <sup>1579</sup> Козлова К. И. Изменения в религиозной жизни и деятельности молоканских общин // Вопросы научного атеизма. – Вып. 2. – М., 1966. – С. 320.
- <sup>1580</sup> Там само.
- <sup>1581</sup> Носова Г. А. Обряд крещения: традиции и современность // Вопросы научного атеизма. – М., 1986. – Вып. 34. – С. 252.
- <sup>1582</sup> Бондаренко В. Д. Современное православие: тенденции эволюции. – Симферополь: Таврия, 1989. – С. 153–154.
- <sup>1583</sup> Сергійчук В. У боротьбі за рідну віру... – С. 210.
- <sup>1584</sup> Дарманський П. Обряд у житті людини. – К.: Політвидав України, 1974. – С. 55–56.
- <sup>1585</sup> Свободний П. П., Калінчук А. О. Релігійна обрядовість: суть, мотиви дотримання, шляхи подолання / Т-во «Знання» УРСР. – К., 1988. – С. 27.
- <sup>1586</sup> ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 1. – Спр. 377. – Арк. 14.
- <sup>1587</sup> Свободний П. П., Калінчук А. О. Релігійна обрядовість: суть, мотиви дотримання, шляхи подолання. – С. 26.
- <sup>1588</sup> Сергійчук В. У боротьбі за рідну віру.– С. 198.
- <sup>1589</sup> Религиозная обрядность: содержание, эволюция, оценки. – С. 38.
- <sup>1590</sup> Там само. – С. 40–41.
- <sup>1591</sup> Колодний А. М. Обрядово-побутова релігійність і шляхи її подолання: Дис... канд. філос. наук / Мін-во вищої і середньої освіти УРСР; КДУ ім.Т. Г. Шевченка. – К., 1966. – Арк. 120.
- <sup>1592</sup> ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 25. – Спр. 872. – Арк. 17.
- <sup>1593</sup> Свободний П. П., Калінчук А. О. Релігійна обрядовість: суть, мотиви дотримання, шляхи подолання. – С. 22–25.
- <sup>1594</sup> Религиозная обрядность: содержание, эволюция, оценки. – С. 41–42.
- <sup>1595</sup> Там само. – С. 68–69.
- <sup>1596</sup> Свободний П. П., Калінчук А. О. Релігійна обрядовість: суть, мотиви дотримання, шляхи подолання. – С. 22.
- <sup>1597</sup> Там само. – С. 24.
- <sup>1598</sup> Там само. – С. 23–24.
- <sup>1599</sup> Ingpen R., Wilkinson Ph. A celebration of Customs and Rituals of the world. – New York: Facts on file, 1994. – P. 96.
- <sup>1600</sup> Москалец В. П. Религиозный культ: особенности функционирования и пути преодоления. – К.: Наук. думка, 1987. – С. 66.
- <sup>1601</sup> НА ІМФЕ. – Ф. 14-3. – Од. зб. 588. – Арк. 195.
- <sup>1602</sup> Сафронов А. Религиозные психопрактики в истории культуры. – Х.: ХГАК, 2004. – С. 99.
- <sup>1603</sup> Цит. по кн.: Филатов А. О новых и старых обрядах. – [М.:] Профиздат, 1967. – С. 46–47.

### **§ 3. Індивідуальні молитви, пости та інші види релігійної діяльності в житті віруючих**

- <sup>1604</sup> Мосс М. Социальные функции священного. – СПб: Евразия, 2000. – С. 236.
- <sup>1605</sup> Трегубов С. Религиозный бытъ русскихъ и состояніе духовенства въ XVIII в. по мемуаремъ иностранцевъ. – К.: Типографія Г. Г.Корчакъ-Новицкаго, 1884. – С. 62.

- <sup>1606</sup> Там само. – С. 48.
- <sup>1607</sup> Кремлева И. Л. Мирской обет // Православная жизнь русских крестьян XIX–XX веков: Итоги этнографических исследований. – М.: Наука, 2001. – С. 229.
- <sup>1608</sup> Цит. за: Головей В. М. Йди до сонця людино! (Про характер релігійних поглядів сучасних віруючих-колгоспників) / Т-во «Знання» УРСР. – К., 1971. – С. 31.
- <sup>1609</sup> Павлюк В. В. Психология современных верующих и атеистическое воспитание (социально-психологическое исследование). – Львов: Вища школа, 1976. – С. 125.
- <sup>1610</sup> Головей В. М. Назв. праця. – С. 30.
- <sup>1611</sup> Там само. – С. 30–31.
- <sup>1612</sup> Утвердження науково-матеріалістичного світогляду (Соціально-психологічні фактори формування масового атеїзму трудящих) / АН УРСР. Ін-т філософії; Редкол.: М. М. Закович (відп. ред.) та ін. – К.: Наук. думка, 1977. – С. 27.
- <sup>1613</sup> Там само. – С. 37.
- <sup>1614</sup> Там само. – С. 202.
- <sup>1615</sup> 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. 58.
- <sup>1616</sup> Москалец В. Религиозный культ: особенности функционирования и пути преодоления. – К.: Наук. думка, 1987. – С. 73.
- <sup>1617</sup> Там само.
- <sup>1618</sup> Становлення і розвиток масового атеїзму в західних областях Української РСР. – К.: Наук. думка, 1981. – С. 77; Біскуп А. В. Атеїзм у боротьбі з уніатськими фальсифікаторами. – Львів: Вища школа, 1984. – С. 135–136.
- <sup>1619</sup> Демьянов А. И. Религиозность: тенденции и особенности проявления. (Социально-психологический анализ). – Воронеж: Изд-во Воронеж. ун-та, 1984. – С. 151.
- <sup>1620</sup> Там само.
- <sup>1621</sup> Носова Г. Язычество в православии. Истоки православного язычества. Форма его проявления в прошлом и настоящем. Отмирание религиозных верований. – М.: Наука, 1975. – С. 121.
- <sup>1622</sup> Там само. – С. 122.
- <sup>1623</sup> Настольная книга священнослужителя. – Т. 4. – М.: Изд. Моск. патриархии, 1983. – С. 268.
- <sup>1624</sup> Академічне релігієзнавство / За наук. ред. А. Колодного. – К.: Світ знань, 2000. – С. 530.
- <sup>1625</sup> Демьянов А. И. Религиозность: тенденции и особенности проявления. – С. 151.
- <sup>1626</sup> Москалец В. П. Психология релігії. – К.; Академвидав, 2004. – С. 81–82.
- <sup>1627</sup> Демьянов А. И. Религиозность: тенденции и особенности проявления. – С. 151.
- <sup>1628</sup> Вебер М. Протестантська етика і дух капіталізму. Пер. з нім. – К.: Основи, 1994. – С. 181.
- <sup>1629</sup> Школа молитви: Веселий путівник у 120 лекціях. Пер. з англ. – Львів: Монастир Монахів Студитського Уставу, Вид. відділ «Свічадо», 2000. – С. 3.
- <sup>1630</sup> Каффарель А. В присутствии Бога: Сто писем о молитве. Пер. с фр. – М.: Духовная библиотека, 1999. – С. 8.
- <sup>1631</sup> ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 7. – Спр. 24. – Арк. 155.
- <sup>1632</sup> Клибанов А. И. Религиозное сектанство и современность (социологические и исторические очерки). – М.: Наука, 1969. – С. 145.
- <sup>1633</sup> Григор'єв Ю. М. Бузувіри. – Львів: Каменярь, 1974. – С. 45.
- <sup>1634</sup> Шиш А. Уніати-покутники. Хто вони? – Ужгород: Карпати, 1978. – С. 95.
- <sup>1635</sup> Григор'єв Ю. М. Назв. праця. – С. 46.



- <sup>1636</sup> 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.
- <sup>1637</sup> Там само. – С. 330.
- <sup>1638</sup> Носова Г. Язычество в православии. – С. 123.
- <sup>1639</sup> ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 5. – Спр. 140. – Арк. 33.
- <sup>1640</sup> Там само. – Спр. 378. – Арк. 59.
- <sup>1641</sup> Там само. – Оп. 7. – Спр. 55. – Арк. 67.
- <sup>1642</sup> Там само. – Спр. 29. – Арк. 91.
- <sup>1643</sup> Колодний А. М. Обрядово-побутова релігійність сучасного віруючого // Питання атеїзму. – Вип. 4. – К., 1969. – С. 95.
- <sup>1644</sup> Утвердження науково-матеріалістичного світогляду. – С. 202.
- <sup>1645</sup> Цветков В. А., Резников М. А. Посты: правда и вымыслы. – М.: Политиздат, 1990. – С. 120.
- <sup>1646</sup> Демьянов А. И. Религиозность: тенденции и особенности православия. – С. 150.
- <sup>1647</sup> Там само. – С. 150–151.
- <sup>1648</sup> Носова Г. Язычество в православии. – С. 123–124.
- <sup>1649</sup> Машенко С. Т. К характеристике эволюции секты «истинно-православные христиане» // Вопросы атеизма. – Вып. 17. – К., 1981. – С. 148.
- <sup>1650</sup> ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 5. – Спр. 294. – Арк. 102.
- <sup>1651</sup> Кремлева И. А. Мирской обет // Православная жизнь русских крестьян XIX–XX веков // Итоги этнографических исследований. – М.: Наука, 2001. – С. 247.
- <sup>1652</sup> Там само.
- <sup>1653</sup> ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 70. – Спр. 2527. – Арк. 92 зв.
- <sup>1654</sup> Тоффлер Э. Третья волна. Пер. с англ. – М., 2004. – С. 396.
- <sup>1655</sup> Андрианов Н. П., Лопаткин Р. А., Павлюк В. В. Особенности современного религиозного сознания. – М.: Мысль, 1966. – С. 18.
- <sup>1656</sup> ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 24. – Спр. 783. – Арк. 21.
- <sup>1657</sup> Мельник В. И. Эволюция современного пятидесятничества. – Львов: Вища школа, 1985. – С. 88–89; її ж. П'ятидесятництво: нові тенденції. – С. 19.
- <sup>1658</sup> Яроцкий П. Л. Кризис иеговизма (Критический анализ идеологии и эволюции обыденного религиозного сознания). – К.: Наук. думка, 1979. – С. 245.
- <sup>1659</sup> Див. зокрема: Яковлев М. Жизнеописание скитоначальника Китаевской пустыни Киево-Печерской Лавры схимандрита Феофила (1929–1996). – 2-е изд., доп. – К., 1998. – С. 75.
- <sup>1660</sup> Див.: ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 5. – Спр. 294. – Арк. 109 та ін.
- <sup>1661</sup> Гаркавенко Ф. П'ятидесятники та їх віра. – К.: Політвидав України, 1966. – С. 60.
- <sup>1662</sup> ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 70. – Спр. 611. – Арк. 2–3.
- <sup>1663</sup> Там само. – Арк. 3.
- <sup>1664</sup> Кураев А. О чудесах и суевериях. – Мариуполь; Рената, 2004. – С. 32.
- <sup>1665</sup> Предко О. І. Психологія релігії: історія, теорія, релігієзнавчі виміри. – К.: Центр навч. л-ри, 2005. – С. 107.
- <sup>1666</sup> Див.: Там само. – С. 109.
- <sup>1667</sup> Там само. – С. 224.
- <sup>1668</sup> ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 7. – Спр. 78. – Арк. 106.
- <sup>1669</sup> ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 70. – Спр. 2476. – Арк. 90.
- <sup>1670</sup> ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 1. – Спр. 157. – Арк. 17.
- <sup>1671</sup> Там само. – Оп. 5. – Спр. 133. – Арк. 32.

- <sup>1672</sup> Андрушків Б. Зарваниця – святиня землі української. – Тернопіль: Підручники і посібники, 2000. – С. 36–37.
- <sup>1673</sup> Стоцький Я. Українська Греко-Католицька Церква і релігійне становище Тернопільщини (1946–1989). – К.: Підручники і посібники, 2003. – С. 250.
- <sup>1674</sup> ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 25. – Спр. 3143. – Арк. 13; «Грушевское чудо»: Аннотации к слайдопрограмме / О-во «Знание» УССР, Республ. центр духовной к-ры. – К., 1990. – С. 3.
- <sup>1675</sup> Пащенко В. Православ'я в новітній історії України. – Ч. 2. – Полтава, 2001. – С. 419.
- <sup>1676</sup> «Грушевское чудо». – С. 3–4.
- <sup>1677</sup> ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 5. – Спр. 378. – Арк. 43.
- <sup>1678</sup> Андрухів І. О. Переведення у православну віру греко-католицьких релігійних громад на теренах Станіславщини в 1946–1949 рр. / Сторінки воєнної історії України: Зб. наук. ст. – Вип. 8. – Ч. 2. – К.: Ін-т історії України НАН України, 2004. – С. 188.
- <sup>1679</sup> Там само.
- <sup>1680</sup> ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 70. – Спр. 611. – Арк. 2.
- <sup>1681</sup> Там само. – Оп. 23. – Спр. 5070. – Арк. 3.
- <sup>1682</sup> Див.: Клибанов А. И. Религиозное сектанство в прошлом и настоящем. – М.: Наука, 1973. – С. 187.
- <sup>1683</sup> Там само. – С. 190.
- <sup>1684</sup> ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 1. – Спр. 422. – Арк. 64.
- <sup>1685</sup> ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 24. – Спр. 5297. – Арк. 79.
- <sup>1686</sup> 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. 89.
- <sup>1687</sup> ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 2. – Спр. 388. – Арк. 11.
- <sup>1688</sup> Степанов П. Я. Про сучасний розкол серед євангельських християн-баптистів / Т-во «Знання» УРСР. – К., 1967. – С. 10.
- <sup>1689</sup> Степанов П. Я. Назв. праця. – С. 9; Максиміліанов Г. Г. Баптисты-раскольники: кто они? – Донецк: Донбасс, 1970. – С. 29.
- <sup>1690</sup> Максиміліанов Г. Г. Указ. соч. – С. 29.
- <sup>1691</sup> ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 23. – Спр. 4555. – Арк. 67.
- <sup>1692</sup> Ільїн В. Проповідники армагеддону. – К.: Молодь, 1961. – С. 29.
- <sup>1693</sup> Крживицький Б. Г. Єговізм пристосовується. / Т-во «Знання» УРСР. – К., – С. 42.
- <sup>1694</sup> Дорош Є. Ревнителі Єгови: Віруючі та атеїстична пропаганда. – Донецьк: Донбас, 1972. – С. 46.
- <sup>1695</sup> ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 24. – Спр. 1572. – Арк. 21.
- <sup>1696</sup> Герасименко В. К., Захаров М. Ф., Цветков В. Д. С чужого голоса. – Симферополь: Таврия, 1975. – С. 59.
- <sup>1697</sup> Москвитин И. Во что они верят. – Симферополь: Таврия, 1971. – С. 29.
- <sup>1698</sup> Лантух В. Д., Абрамова Т. О. Під личиною любові: Нотатки про атеїстичну роботу. – Дніпропетровськ: Промінь, 1975. – С. 37–38.
- <sup>1699</sup> Добржанський В. Ф. Бруклінська школа лицемірства. – Ужгород: Карпати, 1986. – С. 15.
- <sup>1700</sup> Ільїн В. Проповідники армагеддону. – С. 11.
- <sup>1701</sup> Лентин В. Н. Адвентисты седьмого дня. – М.: Знание, 1966. – С. 58.
- <sup>1702</sup> Бартошевич Э., Борисоглебский Е. Они ждут конца мира. – М.: Госполитиздат, 1963. – С. 19–20.
- <sup>1703</sup> ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 5. – Спр. 133. – Арк. 142.
- <sup>1704</sup> ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 70. – Спр. 2527. – Арк. 94 зв.

- 
- <sup>1705</sup> Дорош Є., Юрченко П. Тіні бруклінської корпорації. – К.: Політвидав України, 1966. – С. 95.
- <sup>1706</sup> ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 5. – Спр. 72. – Арк. 103.
- <sup>1707</sup> Там само. – Спр. 320. – Арк. 40.
- <sup>1708</sup> Там само.
- <sup>1709</sup> Там само. – Спр. 360. – Арк. 91–92.
- <sup>1710</sup> Там само. – Спр. 292. – Арк. 22.
- <sup>1711</sup> ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 25. – Спр. 2403. – Арк. 4.
- <sup>1712</sup> Дорош Є. Ревнителі Єгови. – С. 37.
- <sup>1713</sup> Яроцкий П. Л. Кризис иеговизма (критический анализ идеологии и эволюции обыденного религиозного сознания). – К.: Наук. думка, 1979. – С. 219.
- <sup>1714</sup> Сергійчук С. У боротьбі за рідну віру римо-католики України завжди були непохитні. – К.: Дніпро, 2000. – С. 59.
- <sup>1715</sup> Бондаренко В. Д., Косянчук А. С., Фомиченко В. В. Религиозная община в современном обществе. – К.: Политиздат Украины, 1988. – С. 44.
- <sup>1716</sup> Там само.
- <sup>1717</sup> Сергійчук В. У боротьбі за рідну віру... – С. 64.
- <sup>1718</sup> ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 2. – Спр. 61. – Арк. 1.
- <sup>1719</sup> Клибанов А. И. Религиозное сектантство и современность (Социологические и исторические очерки). – М.: Наука, 1969. – С. 110; ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 2. – Спр. 450. – Арк. 11.
- <sup>1720</sup> ЦДАВО України. – Ф. 4648. – Оп. 2. – Спр. 30. – Арк. 21.

## ІМЕННИЙ ПОКАЖЧИК

- Аввакум, протопоп 126  
Агеев К. 111  
Акінчіц І. 119, 200  
Алексій, Патріарх 21, 25, 35, 52,  
62, 88, 90, 92, 156, 157  
Алексій (Буй), єпископ  
Воронезький 33  
Алексій, схиігумен 204  
Аліпій, єпископ Полтавський і  
Кременчуцький 58  
Андріанов М. 19  
Андропов Ю. 105, 254  
Андрійчук Г. 240  
Андрухів І. 17, 24, 39, 78  
Антоній, митрополит  
Новгородський  
і Ленінградський 91  
Антоній, єпископ Станіславський  
38  
Ар'єс Ф. 11  
Арнаутов Г. 103  
Артюх А. 2, 20  
Атаманюк 67, 304
- Б**  
Бажан О. 17  
Бабушкін Д. 154  
Барабаш 77  
Баранніков В. 108  
Барі Дьюла 42  
Бартошевич Е. 308  
Бахтін М. 163, 179  
Белобров В. 98  
Бережко К. 45, 261  
Білокін С. 20, 33, 80  
Бісон Тр. 18, 87  
Блок М. 10, 112
- Боголюбський А. 150  
Божко М. 253  
Болятишина О. 217  
Бондаренко В. 19, 118  
Бориско М. 250  
Борисоглебський С. 308  
Боровой В. 54  
Ботвин О. 58  
Боцюрків Б. 18, 35  
Брежнєв Л. 89, 106  
Брижата В. 216  
Бубняк 237  
Будка М., єпископ 35  
Букін В. 196  
Булашев Г. 161  
Булгаков С. 202  
Булганін М. 52  
Бурдо М. 18, 53  
Бучко І., архієпископ 34
- В**  
Василенко М. 176  
Василик П., єпископ 67, 254  
Василь Великий 190  
Васильєв 77  
Васильєва Н. 20  
Ватченко О. 89  
Вебер, єпископ 264  
Вебер М. 196, 292  
Винниченко 252  
Вишенський І. 162  
Вишиванюк О. 47  
Вільховий П. 41, 42, 47, 228,  
230, 283, 296, 305, 307,  
310  
Вінс Г. 71, 103  
Войналович В. 17

- Волков В. 233  
Волкльвинський Р. 125  
Вороновський В. 252  
Воропай О. 161  
Ворошилов К. 51
- Гантінгтон С. 4, 20  
Гаркавенко Ф. 210  
Гароді Р. 80  
Гевелі 275  
Гейзінга Й. 182  
Гель І. 254  
Генчі А., єпископ 42, 275  
Герасимова Г. 20  
Гладаревський М. 236, 300  
Гнатюк В. 188  
Головатий І. 273  
Головки К. і В. 308  
Голубань С. 273  
Гончар О. 89, 108  
Горбач С. 34  
Горбачов М. 106, 107, 313  
Гордієнко М. 19, 86, 213, 247  
Горова К. 298  
Городов 57  
Грабчак М. 184  
Грановська Р. 193  
Григоренко В. 87  
Грицан Л. 128, 129, 130  
Гроф К. 201  
Гроф С. 20, 201, 212  
Грушевський М. 161  
Грушова Т. 44  
Гуревич А. 8  
Гурін І. 268  
Гуслистий К. 36
- Давидюк В. 19, 179, 183  
Даниленко В. 2, 20  
Данилюк М. 122  
Данилюк Ю. 17  
Дарманський П. 172, 283  
Дей О. 162  
Дем'янов О. 19, 130, 145, 155,  
190, 249, 279, 291, 295  
Деркач Я. 273  
Джемс В. 20, 189  
Димов Т. 98  
Діденко М. 130, 267  
Дідік (Ділік?) М. 215  
Дмитренко В. 196  
Дмитренко М. 185  
Доманський Ф. 268  
Дорош Є. 191, 192  
Доусон К. 108  
Дранко І. 253  
Драч 227  
Дубинець Г. 268  
Дубицький 237  
Дубчек А. 92  
Дуда 237  
Дулуман Є. 18, 123  
Дюркгайм Е. 20, 131, 153, 209,  
220
- Еліаде М. 20, 132, 153, 164,  
166, 175, 185, 186  
Елліс Дж. 18
- Євтушенко П. 77  
Єленський В. 85, 231, 262, 263,  
279  
Єльченко Ю. 107

- Єрж 273  
Єрунов Б. 196  
Єршов М. 128
- Жила** Л. 154  
Журавльов Г. 263  
Журавльов Ф. 273
- Заєць 274  
Захарченко 268  
Зімон Г. 18, 26, 60, 88  
Змеєва Я. 77  
Зудерман П. 217, 218
- Іваннікова** Л. 165, 169, 184  
Іванов І. 42  
Іванов І. 108  
Іванченко Д. 31  
Івань М. 103  
Іващенко П. 128  
Інокентій (Павлов С.) 13, 86  
Ільїн В. 306  
Ільїн М. 273  
Ільїн М. 309  
Ільф І. 287  
Іринеї, архієпископ Рівненський  
і Острозький 129  
Іоан XXIII, Папа Римський 52, 67  
Іоан, митрополит Київський і  
Галицький 30, 224  
Іоан Кронштадський 128  
Іоан Павло II, Папа Римський 107  
Іовчук М. 37  
Іосиф (Петрових), митрополит  
Петроградський 32
- Калаш** 236
- Калашников М. 119  
Калінін М. 21  
Калініченко 216  
Калінчук А. 283  
Кам'янський П. 17, 39, 78  
Капсиз К. 31  
Кара-Васильєва Т. 175  
Карев О. 120  
Карін 31  
Карлев Д. 302  
Карпов Г. 22, 25, 28, 52  
Катунський О. 19, 274  
Келембетова В. 19, 176, 177  
Кемпбел Дж. 163  
Килимов А. 60  
Кирило (Гундяєв), архієпископ  
247  
Кирилюк П. 208, 307  
Кишка В. 227  
Ківлев Л. 212  
Климець Ю. 19  
Климошенко М. 103  
Клібанов О. 19, 293, 303  
Ковальчак М. 308  
Ковтун 267  
Кожара А. 216, 217  
Кожолянко Г. 19  
Козаков Б. 242  
Козловський І. 206  
Козяр С. 174  
Колесник М. 107, 309  
Колодний А. 188, 234  
Колтун М. 237  
Кондратюк С. 240  
Коновалов В. 98  
Константиновський Г. 302  
Коритко М. 215

Корчовий Г. 39  
 Костельник Г. 36, 37  
 Костенич Є. 128  
 Коссей Ю. 37  
 Котляр Є. 230  
 Кочітін 149  
 Кравчук Л. 253  
 Кравчук М. 64  
 Краглик У. 235  
 Кражевський В. 259  
 Крамар 155  
 Крапивницький 216  
 Кремльова І. 289, 295  
 Криворучко А. 273  
 Крючков Г. 71  
 Кукша, отець 203, 204  
 Кулижський С. 72  
 Куліченко К. 227  
 Кураєв А. 151, 158, 177, 299  
 Куроєдов В. 60, 85, 88, 103, 156  
 Курочкін О. 19, 165  
 Кучерявий П. 230  
 Куц І. 149  
  
 Лаас Н. 18  
 Лазар, архимандрит 214  
 Ларцев Л. 273  
 Ластов'як М. 216  
 Латишевич С. 207  
 Леві-Строс К. 20, 177  
 Ле Гофф Ж. 11  
 Лейн К. 18  
 Ленін В. 287  
 Лесів Я. 254  
 Лесков Л. 7  
 Лисенко 123  
 Лисенко В. 36  
  
 Лисенко М. 162  
 Лисенко О. 17, 20  
 Лихолат А. 37  
 Личенков В. 252  
 Лихачов Д. 156  
 Лінч Дж. 159  
 Лобовик Б. 18  
 Логвиненко В. 209  
 Лойола І. 206  
 Лопаткін Р. 19, 121, 123  
 Лорімер Д. 201  
 Лука (Войно-Ясенецький),  
     архієпископ  
     Сімферопольський і  
     Кримський 61, 204  
 Луначарський А. 28  
 Ляшевський І., єпископ 35  
  
**Макарій (Оксіюк), єпископ**  
     Львівський і  
     Тернопільський 35, 36  
 Маленков Г. 40, 51  
 Маркс К. 287  
 Мартинюк 274  
 Марфа Київська 217  
 Марчук В. 66  
 Маслоу А. 194, 212  
 Матроніна Л. 108  
 Мацанов П. 72, 98  
 Мащенко С. 250  
 Меллоні Н. 211  
 Мельник В. 19  
 Мельник М. 39  
 Мемфорд Л. 109  
 Месак 274  
 Мигаль І. 63-64  
 Микола II, 128

- Миколай (Ярушевич),  
митрополит 25, 52,  
54, 156, 190, 290
- Миколай, архієпископ  
Львівський і  
Тернопільський 274
- Миловидов В. 19, 126
- Миргитич 275
- Миронов Б. 10, 179, 294
- Митрохін Л. 16
- Михайл (Мудьюгін), архієпископ  
150, 156
- Михасько В. 181
- Михайл, єпископ 38
- Мікоян А. 52
- Москалець В. 18, 162, 292
- Московічі С. 209
- Мосс М. 178, 289
- Нагаєвський І.** 269
- Назар І. 307
- Наталія, настоятелька Корецького  
жіночого монастиря 129
- Нафанаїл, архимандрит 302
- Нерець 61
- Нестор, єпископ 38
- Никодим (Ротов), митрополит 54,  
88, 202
- Нікітіна В. 194
- Нікон, Патріарх 126, 156
- Нікон, єпископ 111, 112
- Новикова М. 176
- Новинський В. 91
- Носова Г. 295
- Огурцов В.** 273
- Олланд А. 210
- Омельченко К. 197
- Онацький Є. 168
- Онищенко О. 18, 121, 122
- Опарін О. 77
- Орлик М. 107
- Орос 275
- Ортега-і Гасет Х. 157
- Осьрозький 162
- Павло VI, Папа Римський** 251
- Павло, архієпископ,  
Предстоятель  
Фінської православної  
церкви 150
- Павлова 151
- Павлюк В. 18, 19, 290
- Павлюк Г. 268
- Падеріна О. 184, 185
- Панкратій, єпископ Кам'янець-  
Подільський 302
- Панькулач В. 173
- Панченко П. 39
- Паригін Б. 196
- Парк М. 123
- Парлач М. 173
- Пауелл Д. 18
- Пашко Я. 39
- Пашков 268
- Пашенко В. 17
- Пельвецький А. 36
- Петренко Л. 194
- Петров Є. 287
- Петро Перший 24
- Підгорний М. 251
- Пій XII, Папа Римський 170
- Пімен, архієпископ  
Саратовський і



- Волгоградський 50  
Пімен (Ізвеков), Патріарх 88, 90,  
107, 157  
Плахотний К. 27, 270  
Подільський П. 293  
Політило 247, 282  
Поліщук В. 302  
Полонник К. 69  
Полякова М. 225  
Поспеловський Д. 18, 105  
Поточняк А. 67  
Поцелуйко А. 180  
Предко О. 299, 300  
Пригожин І. 6, 9  
Принцип Г. 7  
Прокоф'єв О. 71  
Пропп В. 174  
Протопопов В. 134  
Проценко 233  
Прященко М. 50  
Пузін А. 76, 296  
Пукас Ф. 215  
Пушков Є. 103
- Рабенчук О. 20  
Рагаускас І 194  
Ранс Д. 18  
Распутько 38  
Рассел Ч. 45  
Рахлюк Я. 263  
Резніков М. 295  
Рєпа Ф. 27  
Рибалкін Ф. 128  
Романюк І. 65  
Ромжа Т., єпископ 38  
Росович В. 36  
Рутерфорд Дж. 45
- Ряшко Ф. 173
- Савчук М. 164  
Саламагін М. 65  
Сапегін 149  
Сафронов Ю. 149  
Сафронова Н. 143  
Сахаров 224  
Свободний П. 283  
Северин Г. 154  
Семедій І., єпископ 94  
Семичастний В. 62  
Серафим Саровський 190, 204  
Сергій , архієпископ  
Казанський і  
Чистопольський 202  
Сергій Радонежський 299  
Сергій (Страгородський),  
Патріарх 23, 24, 32, 33  
Сергійчук В. 13  
Сердюк Н. 39  
Скудін 256  
Скуратівський В. 19, 182  
Славний Д. 77  
Сліпий Й., митрополит 35, 66  
Слесарєв 268  
Слизь 135  
Смольніков Ю. 20  
Снятович 274  
Сокіп В. 180  
Солтис Г. 67, 293  
Сталін Й. 21, 23, 24, 25, 26, 29,  
48, 77, 229, 231, 312  
Старовойт В. 245  
Стоцький Я. 17, 227  
Строєн У. 18  
Стройкова М. 216, 217

- Суслов М. 55  
 Суханов В. 215  
 Сухонін 57  
 Суярко Я. 76
- Тайлор Е. 169, 179  
 Танчер В. 18, 118, 123  
 Тепляков М. 190  
 Тесленко 198  
 Тимофієв 197  
 Томашевич 268  
 Топольницький 250  
 Торчинов Є. 201  
 Тоффлер Е. 4, 296  
 Тош Дж. 14  
 Труханов Д. 209
- Уайт Е. 308  
 Угринович Д. 122, 196  
 Ульянов Л. 148  
 Устиненко В. 122
- Ф**евр Л. 10, 11  
 Федорик Й., єпископ 253  
 Федотов 267  
 Федькович Ю. 165  
 Феогност, митрополит Київський і Галицький 111  
 Феодосій, єпископ Чернівецький 90  
 Феофіл (о. Пафнутій) 104  
 Фесюк 227  
 Філарет, митрополит Київський і Галицький 89, 92, 106, 107  
 Філарет, митрополит Мінський і Білоруський 91  
 Флетчер В. 15, 18, 87
- Франко І. 166  
 Франц Фердинанд, ерцгерцог 7  
 Франчук В. 43  
 Фромм Е. 20, 158, 192
- Хаєнко А. 200  
 Хайн В. 210  
 Хакеєн Г. 6  
 Хакілев М. 128  
 Хвостова К.  
 Хік Дж. 211  
 Хмара С. 254  
 Ходченко П. 30, 221, 268, 275  
 Хомицький 238  
 Хомишин Г., єпископ 35  
 Хрущов М. 50, 52, 53, 55, 71, 77, 80, 81, 82, 103, 195, 267, 312  
 Худ В. 212
- Ч**адай 61  
 Чарнецький М., єпископ 35  
 Чаушеску М. 90  
 Ченгері 275  
 Черненко М. 105, 106  
 Черноморченко К. 214  
 Черняков 149  
 Чертіхін В. 154  
 Чертков А. 154  
 Чичеров В. 164  
 Чорі Ю. 183  
 Чумак Д. 103  
 Чумаченко Т. 18  
 Чупек 61
- Ц**ветков В. 295  
 Церерина Г. 62

**Шаєвич А.** 262  
**Шаматієнко В.** 170  
**Шапарь Б.** 78  
**Шахнович М.** 241  
**Швець Є.** 263  
**Шеба Ю.** 198  
**Шевель Г.** 79, 95  
**Шевченко В.** 107  
**Шевченко М.** 186  
**Шелест П.** 58  
**Шептицький А., митрополит** 35  
**Шеремет О.** 77  
**Шимон Ж.** 42  
**Шинкаренко І.** 273  
**Шишкін** 40  
**Шиш А.** 293  
**Шкаровський М.** 18, 23, 29, 33,  
34, 51  
**Шпанов М.** 151  
**Шугаєва Л.** 128, 251

**Шумлянський** 298  
**Щербицький В.** 84, 85, 106,  
107  
**Щербицький В.** 173  
**Юнг К.-Г.** 20, 22, 111, 120, 127,  
138, 142, 153, 181, 220  
**Юсов С.** 20  
**Ющук М.** 200  
**Яковенко Н.** 5  
**Якунін В.** 26  
**Якунін Г.** 25  
**Якушевич А.** 234  
**Яремчук С.** 17  
**Ярмусь С.** 197  
**Яроцький П.** 19, 198