

НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ
ІНСТИТУТ ІСТОРІЇ УКРАЇНИ

На правах рукопису

Бондарчук Петро Миколайович

УДК 217,94(477)"1940/1980"

**РЕЛІГІЙНЕ ЖИТТЯ НАСЕЛЕННЯ УКРАЇНИ (СЕРЕДИНА 1940-Х –
СЕРЕДИНА 80-Х РОКІВ)**

07. 00. 01 – історія України

Дисертація
на здобуття наукового ступеня
доктора історичних наук

Науковий консультант –
Даниленко Віктор Михайлович,
доктор історичних наук, професор,
член-кореспондент НАН України

Київ – 2011

ЗМІСТ

ПЕРЕЛІК УМОВНИХ СКОРОЧЕНЬ	3
ВСТУП	4
Розділ 1. ІСТОРИОГРАФІЯ, ОГЛЯД ДЖЕРЕЛ І	
МЕТОДОЛОГІЯ ДОСЛІДЖЕННЯ	11
1.1. Історіографія проблеми	11
1.2. Джерельна база дисертаційної роботи	47
1.3. Теоретично-методологічні засади	65
Розділ 2. РЕЛІГІЙНО-ЦЕРКОВНЕ ЖИТТЯ В УКРАЇНІ	82
2.1. Релігійна ситуація у середині 1940-х – на початку 1950-х років	82
2.2. Релігійна політика і внутрішньоконфесійне життя у середині 1950-х – першій половині 1960-х років	114
2.3. Релігія і Церква у середині 1960-х – середині 1980-х років	151
Розділ 3. БУДЕННА РЕЛІГІЙНА СВІДОМІСТЬ ВІРУЮЧИХ	187
3.1. Уявлення віруючих про Бога	187
3.2. Сприйняття інших догматично-канонічних норм і загальне знання віровчення	207
3.3. Язичницькі світоглядні елементи у віруваннях і традиціях українського народу	234
3.4. Вияви релігійних почуттів та настроїв	262
Розділ 4. РЕЛІГІЙНА ПОВЕДІНКА ВІРУЮЧИХ	280
4.1. Участь віруючих у богослужіннях та відзначенні свят	280
4.2. Виконання релігійних обрядів життєвого циклу	334
4.3. Індивідуальні молитви, пости та інші види релігійної діяльності в житті віруючих	364
ВИСНОВКИ	390
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ	401

ПЕРЕЛІК УМОВНИХ СКОРОЧЕНЬ

АСД	адвентисти сьомого дня
ВР	Верховна Рада
ВР АСД	Всесоюзна рада адвентистів сьомого дня
ВР ЄХБ	Всесоюзна рада євангельських християн-баптистів
РЦ ЄХБ	Рада церков євангельських християн-баптистів
ЄХБ	євангельські християни-баптисти
ЄХДА	євангельські християни у дусі апостольському
ЄХПС	євангельські християни п'ятидесятники-сіоністи
ЄХСС	євангельські християни святі сіоністи
ІПЦ	Істинно-православна церква
ІПХ	істинно-православне християнство, істинно- православні християни
МДБ	Міністерство державної безпеки
РКЦ	Римо-католицька церква
РМ	Рада міністрів
РПЦ	Руська православна церква
РПСЦ	Руська православна старообрядницька церква
РС РПЦ	Рада у справах Руської православної церкви
РСРК	Рада у справах релігійних культур
РСР	Рада у справах релігій
СП	суботствуючі п'ятидесятники
УГКЦ	Українська греко-католицька церква
УКЦ	Українська католицька церква
УРСР	Українська радянська соціалістична республіка
ЦК	Центральний комітет
ХЄВ	християни євангельської віри
ХВЄ	християни віри євангельської

ВСТУП

Актуальність дослідження. ХХ століття позначилося інтенсивним розвитком усіх сфер соціально-економічного й культурного життя багатьох країн світу. Суттєвих змін зазнало й українське суспільство, яке 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...» [1005, с. 30]. В цьому суспільстві духовній та культурній спадщині минулого часто не залишалось місця.

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

Дослідження в галузі соціорелігійної історії дають також змогу проаналізувати релігійні впливи й на інші суспільні процеси. Релігія не відмежована від суспільного буття. Кожне покоління передає суспільну

програму наступним поколінням, й успішність засвоєння цієї трансляції залежить значною мірою від об'єктивної реальності суспільства та суб'єктивної реальності індивіда. І саме тут вагому роль відіграє релігія. Вона є певною легітимаційною, установчою силою, заборолом, що захищає від хаосу. Водночас релігія постає фактором, який сприяє самовизначенню індивіда, усвідомленню групи людей як певної моральної спільноти, пов'язаної спільними поглядами на «добро» і «зло». Зв'язок між релігією і суспільством поширюється на різні сфери суспільної діяльності: політичну, економічну, культурну, сімейну тощо. Вивчення їх може бути глибшим (як і багатьох суспільних процесів), якщо належним чином аналізувати становище релігії в суспільстві, особливості релігійності населення. До того ж, якщо врахувати добре відому концепцію видатного американського політолога С. Гантінгтона щодо тієї вагової ролі, яку відіграватиме основана на релігії культура в майбутньому цивілізацій та міжцивілізаційних зіткненнях, то очевидно, що історик не може ігнорувати релігійні процеси, які залишають глибокий слід у світовій історії.

Водночас розгляд релігійного впливу важливий і щодо окремих осіб. Зазвичай людина, віра якої справді глибока, у своїй діяльності (в широкому значенні цього слова), у повсякденному житті керується релігійними засадами. Вони великою мірою зумовлюють її буття. Зміна цих чинників призводить до радикальних трансформацій світогляду й самої ментальності людини, її поведінки в суспільстві.

Соціорелігійні напрацювання також дозволяють краще зрозуміти ментальність народу, його прагнення, сподівання, надії. Цей пласт проблеми важливий для вироблення державної геополітичної стратегії розвитку, культурної та духовної політики, які враховували б особливості ментальності населення України, гармонійно поєднувалися з наявними реаліями, а не штучно копіювали іноземні зразки, які є ефективними зовсім за інших умов. Це допомагає краще зрозуміти сутність народу, його прикметні риси, а потім

керуватися цим знанням у своїх діях, не пристосовуючи до себе сліпо чужі стандарти західного чи східного походження.

Зв'язок роботи з науковими темами і програмами. Дисертаційне дослідження виконане в рамках наукових тем, що розроблялися у відділі історії України другої половини ХХ століття Інституту історії України НАН України, – «Повсякденне життя в Україні у повоєнний період (друга половина 40-х – середина 50-х рр. ХХ ст.)» (№ державної реєстрації 0104U003495); «Динаміка соціальних процесів в Україні (друга половина 1940-х – середина 1950-х рр.)» (№ державної реєстрації 0107U000169), «Соціальні трансформації в УРСР (середина 1950-х – перша половина 1960-х рр.)» (№ державної реєстрації 0110U001018).

Об'єктом дослідження є соціорелігійна історія України.

Предметом дисертаційної роботи є релігійне життя населення, буденна (повсякденна) релігійна свідомість вірян та їхня релігійна поведінка, чинники секуляризаційних процесів в УРСР другої половини 1940-х – середини 1980-х років.

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

Територіальні межі дослідження охоплюють територію УРСР означеного періоду. Вихід за ці межі робиться для того, щоб порівняти релігійне життя населення України з релігійним життям мешканців інших радянських республік чи зарубіжних країн для кращого розуміння соціорелігійних процесів в УРСР та їхніх чинників.

Метою представленої дисертаційної роботи є комплексний системний аналіз особливостей та динаміки соціорелігійних процесів в Україні впродовж періоду середини 1940-х – середини 1980-х років.

Для досягнення цієї мети автор ставить такі **завдання**:

– з'ясувати стан наукового вивчення соціорелігійної історії України означеного періоду, здійснити аналіз наявної джерельної бази, розглянути теоретичні засади, основні методологічні принципи, підходи та методи дослідження;

– простежити політику радянської влади щодо релігії та Церкви в різні періоди: повоєнний, хрущовську добу, епоху «застою», висвітлити головні тенденції внутрішньоцерковного життя, кількісний склад релігійних громад різних конфесій України, чисельність вірян і подати їх соціально-демографічні характеристики;

– проаналізувати уявлення віруючих про Бога та значення віри в їхньому житті;

– розглянути погляди й уявлення віруючих щодо біблійної картини світу, потойбічного життя та інших складових церковного віровчення, знання внутрішнього змісту релігійних обрядів тощо;

– проаналізувати вияви язичницьких світоглядних елементів у віруваннях і традиціях українців;

– висвітлити прояви релігійних почуттів, настроїв вірян;

– розглянути участь віруючих у богослужіннях та відзначенні релігійних свят і динаміку процесів у цій сфері;

– простежити роль релігійних обрядів життєвого циклу у житті населення України і зміни у виконанні цих обрядів упродовж досліджуваного періоду;

– проаналізувати виконання віруючими індивідуальних молитов, дотримання постів, читання релігійної літератури, здійснення паломництв, місіонерсько-пропагандистську релігійну діяльність.

Наукова новизна дисертаційної роботи визначається майже цілковитою відсутністю праць, основним об'єктом вивчення яких є соціорелігійні процеси,

релігійне повсякденне життя пересічних віруючих УРСР окресленого періоду. У процесі дисертаційного дослідження було здійснено такі наукові кроки, які є новаційними:

- встановлено, що соціорелігійна проблематика з історії України періоду від середини 1940-х до середини 1980-х років дуже рідко була предметом розгляду українських і зарубіжних авторів;

- доведено, що наявна джерельна база, що стосується соціорелігійної історії, часто недостовірна і тому для вивчення проблеми необхідне залучення якомога ширшого комплексу різноманітних джерел із одночасним критичним аналізом їх;

- введено в науковий обіг і відповідним чином проаналізовано комплекс архівних документів, соціологічних опитувань, спогадів, фольклорно-етнографічних матеріалів, що дозволило порушити низку важливих питань соціорелігійної історії;

- встановлено, що, крім антирелігійної радянської політики, на секуляризацію релігійного життя України впливали інші фактори: міграційні процеси (переселення селян у міста, при цьому село як основний носій релігійних традицій ослаблювалося), підвищення рівня освіти, що базувалася на матеріалістичній парадигмі, та пов'язана з освітою науково-технічна революція тощо;

- подано комплексні характеристики релігійної мережі в Україні в різні роки періоду від середини 1940-х до середини 1980-х років, її зміни, простежено динаміку кількісного складу вірян;

- проаналізовано погляди віруючих на роль релігійної віри в їхньому житті, уявлення про Бога, переломлення релігійних догматів і канонів у їхній свідомості, загальний рівень знання релігійного віровчення;

- висвітлено наявність світоглядних язичницьких елементів у віруваннях і традиціях населення України окресленого періоду, тенденції змін щодо їх зникнення;

- розглянуто роль релігійних почуттів, настроїв у житті вірян; особливості проявів цих почуттів і настроїв у досліджуваний період;

– простежено кількісні характеристики участі віруючих у богослужіннях, сповіді, здійсненні релігійних обрядів життєвого циклу, а також динаміку змін у цій сфері впродовж сорока років;

– висвітлено ставлення віруючих до виконання індивідуальних молитов, знання ними найголовніших церковних молитов, дотримання вірянами постів, їхню місіонерську активність тощо.

Методологічні засади, якими керувався дисертант, продиктовані потребами всебічно та об'єктивно проаналізувати історичні події і явища. Тому в процесі дослідження автор керувався принципами об'єктивності. З-поміж методологічних підходів (як напрямів дослідження) дисертаційної роботи – синергетичний, системний, міждисциплінарний, культурно-антропологічний, психоісторичний, конкретно-історичний. Для реалізації наукових завдань використовувалася низка загальнонаукових і спеціально-історичних методів (як сукупності прийомів отримання наукового знання). До перших відносяться насамперед методи аналізу та синтезу, до других – історико-генетичний, історико-порівняльний, історико-проблемний, історико-типологічний, ретроспективний та інші.

Практичне значення проведеного дослідження полягає в тому, що аналіз соціорелігійних процесів може дати певні орієнтири політикам, діячам культури, Церкви в реалізації духовних програм у сучасній Україні. Основні тези та висновки дисертаційної роботи можуть бути використані при підготовці узагальнювальних праць з історії України, історії релігії та Церкви, спецкурсів тощо.

Особистий внесок здобувача. Висновки й узагальнення дисертації, винесені на захист, мають оригінальний характер.

Апробація результатів дослідження. Дисертація обговорювалася на засіданні відділу історії України другої половини ХХ століття. Її положення та висновки доповідалися на VI Міжнародному конгресі українців (Донецьк, серпень 2006 р.), круглому столі «Хрущовська «відлига»: передумови, реалії, наслідки (з приводу 50-річчя ХХ з'їзду КПРС)» (Київ, 23 лютого 2006 р.),

круглому столі «Голод 1946–1947 рр.: ретроспективний погляд істориків (з приводу 60-річчя трагедії)» (Київ, 22 березня 2007 р.), Всеукраїнській науково-теоретичній конференції «Релігійне життя Поділля: Минуле і сучасне. До 1020-ліття хрещення Русі та 250-річчя вінницького кафедрального Спасо-Преображенського собору» (Вінниця, 18 вересня 2008 р.); VI Всеросійській науковій конференції «История идей и история общества» (м. Нижньовартівськ, РФ, 17–18 квітня 2008 р.), конференції «Церковно-історичні та етнокультурні особливості релігійних процесів регіону: Галицький контекст» (м. Галич, 14–16 травня 2010 р.); Всеукраїнській науковій конференції «Історія повсякденності: теорія та практика» (Переяслав-Хмельницький, 14–15 травня 2010 р.); Восьмій міжнародній науковій конференції «Церква – наука – суспільство: питання взаємодії» (Київ, 26–28 травня 2010 р.); всеукраїнській науковій конференції «Історія України крізь призму мікроісторії та історії повсякденності» (Київ, 16 вересня 2010 р.)

Публікації. Основний зміст, висновки й узагальнення дисертаційного дослідження висвітлені в 3 монографіях (індивідуальній, у співавторстві, колективній) та 26 статтях загальним обсягом понад 50 друкованих аркушів.

Структура дисертації зумовлена метою та завданнями дослідження. Робота складається зі вступу, чотирьох розділів, висновків (основний текст – 400 сторінок), списку джерел та літератури (126 сторінок, 1166 найменувань). Загальний обсяг дисертації – 526 сторінок.

РОЗДІЛ 1. ІСТОРИОГРАФІЯ, РОЗГЛЯД ДЖЕРЕЛ, МЕТОДОЛОГІЯ ДОСЛІДЖЕННЯ

1.1. Історіографія проблеми

Рівень вивчення соціорелігійної історії України донині не відповідає важливості проблеми. Дослідження з історії релігійної сфери переважно фокусуються на державній релігійній політиці, взаєминах влади і Церкви. В дослідницьке поле потрапляють державні й церковні структури, відомі релігійні діячі, але доволі рідко – пересічні віруючі з їхніми релігійними сподіваннями, уявленнями, поглядами, настроями і діями, спрямованими на реалізацію їхньої віри та виконання церковних приписів.

Це стосується як вітчизняної, так і зарубіжної історичної науки, в якій соціорелігійна історія України, за окремими винятками, не була предметом спеціального дослідження. Особливо невивченою є соціорелігійна проблематика радянського періоду, коли Церква функціонувала обмежено. Праці істориків, присвячені релігійній політиці, взаєминам держави і Церкви, церковному життю цього періоду, лише побіжно торкалися пересічних віруючих, окремих моментів їхньої релігійності, повсякденного релігійного життя. Тому аналізуючи історіографію цього питання, ми будемо розглядати роботи, що стосуються проблем історії релігії та Церкви загалом, а також дослідження радянських філософів-релігієзнавців (фахівців із наукового атеїзму), присвячені тодішньому релігійному життю, які повсякденному релігійному життю населення України присвятили значно більше уваги, ніж історики, і праці етнографів та фольклористів, які тим чи іншим чином розглядали цю проблему.

Автор групує праці за дисциплінарною ознакою: історичні (чи наближені до них історико-публіцистичні, історико-філософські тощо), філософсько-релігієзнавчі, етнографічні, фольклористичні і за періодом їх написання. Такий поділ обумовлений тим, що різні дисципліни для реалізації своїх наукових завдань

використовують різні методологічні підходи: праці з історії релігійного життя, написані переважно сучасними вітчизняними авторами чи зарубіжними дослідниками, значно відрізняються від робіт радянських релігієзнавців, присвячених розгляду релігійності віруючих як тодішньої сучасності. Праці сучасних українських та радянських дослідників також позначені ідеологічним спрямуванням та наповненням. У цій схемі застосовується принцип «від загального до одиничного»: спочатку розглядаються праці, присвячені проблемам історії церковно-релігійного життя загалом, потім автор переходить до праць, що висвітлюють релігійну сферу в окремих регіонах, пізніше аналізуються праці, присвячені діяльності окремих конфесій в Україні. Тобто аналіз відбувається в межах класифікаційних груп праць, присвячених більш-менш однопорядковим явищам. Адже порівнювати роботи, основним об'єктом яких є майже діаметрально протилежні проблеми, скажімо ті дослідження, що стосуються релігійної політики в УРСР загалом, із тими, що висвітлюють релігійне життя окремої невеликої релігійної течії в якомусь регіоні, важко чи неможливо.

Позаяк наявна література часто доволі далека від соціорелігійної проблематики, дисертант приділятиме увагу не так розвитку досліджень у цій сфері, як накресленню дослідницьких полів опублікованих праць. Об'єктом дослідження є монографічні видання, книги, рідше – брошури. Оскільки статей, які стосувалися би безпосередньо соціорелігійної історії України періоду середини 1940–80-х років (крім праць радянських авторів), практично не існує (за окремими винятками) і водночас тих, що торкаються проблем взаємин держави і Церкви, написано сотні, автор не вважав за необхідне зупинятися на останніх.

У Радянському Союзі історичних досліджень, присвячених релігійному життю України періоду середини 1940-х – середини 1980-х років, було написано обмаль. Це обумовлено насамперед тим, що це була тодішня сучасність, а вона рідко є об'єктом дослідження істориків. Проте перебіг подій у релігійному житті, процеси, які тут відбувалися, розглядалися неодноразово. Ці праці переважно написані філософами-релігієзнавцями та радянськими функціонерами, що контролювали релігійну сферу. Праці перших, як і окремі роботи радянських

істориків, будуть розглядатися пізніше, а роботи чиновників становлять незначну історіографічну цінність для розкриття проблем соціорелігійної історії, тому ми не будемо їх торкатися і перейдемо безпосередньо до вітчизняного наукового доробку періоду 1990-х – 2000-х років.

Одним із перших ґрунтовне дослідження з релігійно-церковного життя в Україні середини 1940-х років здійснив О. Лисенко, і ця праця займає одне з чільних місць в історіографії донині. У своїй монографії «Церковне життя в Україні. 1943–1946» [810] він розглянув чимало проблем, зокрема релігійну ситуацію в роки війни на окупованих німецькими та румунськими військами українських землях, лібералізацію релігійної політики радянської влади в роки війни, законодавчу базу державно-церковних стосунків, утворення Ради у справах РПЦ і Ради у справах релігійних культур, діяльність релігійних громад та духовенства зі зміцнення обороноздатності СРСР у період війни, внутрішнє життя православної церкви, боротьбу радянської влади із греко-католицькою церквою в Західній Україні та інші питання. Ця праця була цінна не лише введенням в науковий обіг нових на той час документів та матеріалів, які висвітлювали релігійно-церковне життя того часу. Автор водночас зробив велику роботу з узагальнення наукового доробку вчених, які займалися цією тематикою раніше.

Вагомим внеском в історію взаємин між державою і Церквою в УРСР у повоєнний період та хрущовську добу, незважаючи на величезну кількість робіт, написаних на той час з цієї тематики, є історико-політологічна праця В. Войналовича «Партійно-державна політика щодо релігії та релігійних інституцій в Україні 1940–1960-х років: політологічний дискурс» [618]. Вона охоплює широкий спектр проблем і базується на великому фактичному матеріалі з одночасним серйозним аналізом процесів, які вивчалися автором. Він розглянув широке коло проблем, зокрема радянську політичну модель державно-церковних відносин і специфіку реалізації її в УРСР, зокрема основні фази церковної політики, нормативно-правову базу обмеження інституалізованої релігійної активності, розвиток інститутів державного

управління і контролю у сфері релігії; становище РПЦ в радянській Україні, а саме зміст і напрямки політики щодо її управлінських структур і кадрів, систему державного контролю за отриманням богословської освіти, політику щодо монастирів; ліквідацію релігійної мережі греко-католицької церкви в Галичині та на Закарпатті і боротьбу із залишками греко-католицизму; політику влади щодо РКЦ, реформатської церкви, іудеїв; дії влади щодо централізації управління протестантськими спільнотами, ставлення владних структур до євангельських християн-баптистів, п'ятидесятників, адвентистів сьомого дня, свідків Єгови. Не залишено поза увагою й історіографію, джерела та методологічні принципи дослідження. Цінним елементом цієї монографії є застосування під час її написання комплексного підходу до вивчення проблеми. Відтак авторів вдалося поглянути на релігійно-церковне життя цілісно, що сприяло уникненню багатьох штамів, які наявні в деяких працях, де порушувався вузький набір питань. Незважаючи на широке коло зачеплених проблем, авторів вдалося висвітлити багато «білих плям» з історії релігійного життя. Насамперед це стосується ставлення влади до невеликих релігійних течій, зокрема реформатської церкви. Є в монографії також окремі штрихи релігійності віруючих, послідовників низки конфесій – прояви їхньої обрядової поведінки.

Осібнo від інших праць українських авторів у тому, що стосується досліджуваної проблематики, стоїть праця О. Бажана і Ю. Данилюка «Випробування вірою: Боротьба за реалізацію прав і свобод віруючих в Україні в другій половині 1950-х – 1980-ті рр.» [551]. Головним об'єктом дослідження є релігійне дисидентство. Автори показують, як відбувалися виступи проти втручання держави у внутрішні церковні справи та за дотримання законності у сфері релігії. У праці висвітлено внутрішні протиріччя РПЦ, громадський рух за легалізацію греко-католицької церкви, боротьбу духовенства та вірян проти обмеження релігійної діяльності. Доволі цінними з наукового погляду є додатки – архівні документи. Серед інших сюжетів вони торкаються релігійної поведінки віруючих.

Релігійна проблематика 1940–1980-х років була об'єктом висвітлення й у дослідженнях, присвячених більш широкому колу питань. Зокрема, релігійне життя села розглянув І. Романюк у монографії «Українське село» [948]. В ній проаналізовано хрущовський наступ на Церкву, становище релігійних організацій, окремі прояви обрядової поведінки віруючих тощо. Загалом для всіх цих праць притаманні акценти на розгляді проблеми взаємин між державою і Церквою, незважаючи на різні їх назви.

Існують праці українських дослідників, присвячені церковно-релігійному життю в окремих регіонах. Однією з них є монографія Я. Стоцького «Держава і релігії в західних областях України: конфесійні трансформації в контексті державної політики 1944–1964 років» [985], в якій розглядається релігійне життя західноукраїнського регіону в повоєнний період і хрущовську добу. Під час її написання використана широка джерельна база і здійснено узагальнення на доволі високому рівні. Автор зупиняється на становищі православної та греко-католицької церков, протестантських та інших течій. Соціорелігійна проблематика в ній теж неодноразово порушувалася, хоча й не була основним об'єктом авторського дослідження. Загалом можна сказати, що автор дотримується західної історико-релігієзнавчої традиції, за якою багато праць із релігійного життя містять розгляд релігійності пересічних віруючих як необхідний компонент, що, на жаль, майже відсутній в українській історичній науці.

Низка монографій, присвячених церковному життю Прикарпаття, написані І. Андрухівим, зокрема: «Релігійне життя на Прикарпатті: 1944–1990 роки: історико-правовий аналіз» [539], «Політика радянської влади у сфері релігії та конфесійне життя на Прикарпатті в 40–80-х роках ХХ століття: Історико-правовий аналіз» [538]. У першій праці автор аналізує релігійну ситуацію на Станіславщині напередодні Львівського собору, ліквідацію греко-католицьких структур, діяльність у регіоні РПЦ та загнаних у підпілля греко-католиків, простежує активність римо-католицьких та протестантських громад. На час видання праця була однією з небагатьох, в яких ґрунтовно розглядалося релігійне життя Івано-Франківщини в радянський період. У наступній своїй

монографії «Релігійне життя на Прикарпатті: 1944–1990 роки: Історико-правовий аналіз» [539] автор знову повертається до багатьох проблем, порушених у першій праці. Він висвітлює релігійну та суспільно-політичну ситуацію на Прикарпатті в період Другої світової війни, підготовку до Львівського собору, боротьбу радянської влади із залишками греко-католицизму в другій половині 1940–1950-х роках, державно-церковні взаємини та релігійну політику у 1960–1980-х роках, розглядається також ставлення радянської влади до римо-католиків та протестантів. В обох працях соціорелігійна проблематика порушується лише фрагментарно – в контексті аналізу проблем церковного життя та релігійної політики.

Дві монографії – «Суспільно-політичні та релігійні процеси на Станіславщині в кінці 30-х – 50-х роках ХХ ст.» [541] та «Історія релігійного життя в Галичині та на Прикарпатті: історико-правовий аналіз» [536] – він написав у співавторстві з П. Кам'янським. Релігійне життя досліджуваного періоду розглядається там як частина порушеної авторами широкої проблематики. До того ж у першій книзі висвітлення релігійної ситуації обмежується 1940–1950-ми роками.

Церковне життя на Полтавщині досліджене у книзі «Держава і Церква на Полтавщині за радянської доби». Період із середини 1940-х до 1980-х років у цій праці висвітлюється в розділі, написаному В. Войналовичем [614]. Існує ще низка книг і великий масив статей, у яких порушується релігійна тематика цього періоду, присвячених як релігійному життю загалом, так і окремим конфесіям, яких внаслідок віддаленості від соціорелігійних питань ми не будемо називати. Згадаємо лише науковий доробок філософа-релігієзнавця В. Єленського, чії численні статті з історико-релігійної тематики сприяли переосмисленню багатьох питань релігійного життя на початку 1990-х років.

У період незалежності України опубліковано також значну кількість праць, присвячених окремим релігійним напрямом. Одним із серйозних недоліків більшості цих праць є надмірні акценти на релігійній політиці радянської влади, взаєминах держави і Церкви з одночасним ігноруванням

соціорелігійних проблем, хоча назви багатьох робіт, виконаних у цей період, передбачають висвітлення цієї тематики. Вагомий внесок у дослідження проблеми функціонування православної церкви у 1940–1980-х роках зробив В. Пащенко. У двотомовій монографії «Православ'я в новітній історії України» [917] він розглянув долю Руської православної церкви у період війни, висвітлив сторінки історії автокефального руху в цей час, порушив питання приєднання до РПЦ греко-католицької церкви. Значну увагу автор присвятив становищу православної церкви в повоєнну добу та в період хрущовської «відлиги».

Грунтовно висвітлено процеси боротьби з релігією наприкінці 1950-х – початку 1960-х років. В. Пащенко детально зупиняється на проблемах закриття храмів, монастирів, духовних навчальних закладів, посиленні атеїстичної пропаганди, антизаконних дій, які чинили щодо релігійних організацій та віруючих органи влади. Водночас автор акцентував увагу на присутності елементів формалізму в антирелігійній боротьбі, зокрема атеїстичній пропаганді: «Попри загалом бадьорий рапорт про успіхи, намагання віднайти атеїстичний аспект в усіх заходах культурно-масового та спортивного характеру, атеїстичний «вибух» у лекційній пропаганді та книговидавничій справі, Київ стурбовано повідомляв, що на цій важливій ділянці не викорінені елементи формалізму і поверховості» [917, ч. 2, с. 98]. Такий підхід свідчить, що автор системно підходив до висвітлення порушених ним проблем.

Доволі детально у монографії В. Пащенка відображено період середини 1960-х – 1980-х років. Після усунення М. Хрущова від влади у державній релігійній політиці відбулися значні зміни. Влада відмовляється від відверто антизаконних дій щодо релігії та Церкви. Акцент тепер робиться на антирелігійну пропаганду, а не на масове закриття храмів, монастирів тощо, як це спостерігалось раніше. Всіх цих та багатьох інших питань торкається автор. Окреме місце в цій монографії займає розгляд релігійного життя в Україні в 1990-х роках. Висвітлюючи цю проблему, автор вагому увагу приділив церковним розколам та міжконфесійним відносинам. На час появи у світ праця В. Пащенка була однією з найбільш ґрунтовних робіт, присвячених державній

політиці щодо РПЦ впродовж 1940–80-х років. Однак питань релігійного життя пересічних людей автор торкався лише фрагментарно: розглянуто хіба що деякі епізоди, в яких ідеться про відвідування храмів.

Більш узагальненою щодо згаданих у попередній монографії проблем є інша праця В. Пащенко – «Православна церква в тоталітарній державі: Україна 1940 – початок 1990-х років» [916]. До багатьох питань, порушених у дослідженнях, автор повернеться у книзі «Гончарова правда про духовність і церкву» [914], в якій він аналізує погляди на релігію відомого українського письменника О. Гончара, його діяльність на духовній ниві тощо.

Регіональній православній тематиці присвячена монографія С. Яремчука «Православна церква на Буковині у радянську добу» [1085]. В ній автор, застосовуючи традиційні для українських істориків методологічні підходи, аналізує становище православної церкви на Буковині після приєднання Буковини до УРСР. Об'єктом авторської уваги є широке коло питань: релігійна політика радянської влади, взаємини між державою і Церквою та антицерковні заходи радянської влади, діяльність православних громад, духовенства, монастирів, матеріальне становище Церкви тощо. Пересічні віруючі та їхнє повсякденне релігійне життя розглядаються фрагментарно.

Доволі глибоко українські дослідники висвітлили становище греко-католицької церкви, що діяла у підпіллі. Цікавий факт: соціорелігійна проблематика з цієї тематики порушується загалом значно частіше, ніж у дослідженнях, присвячених православ'ю. Великий інтерес для дослідників греко-католицизму становить монографія В. Пащенко «Греко-католики в Україні від 1940-х років ХХ ст. до наших днів» [915]. У ній розглядається найтрагічніший період у житті греко-католицької церкви – час, коли вона вела «катакомбне» існування. Автор зупиняється на заходах радянської влади, спрямованих на ліквідацію греко-католицизму в Україні, репресіях проти греко-католицьких ієрархів та пересічних священиків. Доволі скрупульозно висвітлено проведення Львівського собору 1946 року, який проголосив «возз'єднання»

греко-католицької церкви з РПЦ, та дії влади, що йому передували. Не обійдено увагою й антигреко-католицькі дії влади на Закарпатті.

Значну увагу автор присвятив діяльності греко-католицької церкви у підпіллі. Після «возз'єднання» греко-католицької церкви з РПЦ частина духовенства і віруючих залишилася вірна своїм релігійним традиціям. Автор показує, як діяло греко-католицьке підпілля, проводилися підпільні богослужіння, здійснювалися церковні обряди. Ґрунтовно проаналізовано заходи радянської влади з боротьби із катакомбною греко-католицькою церквою. Загнаність греко-католиків у релігійне підпілля була сприятливим фактором для активізації віри в окремих осіб, появи радикально налаштованих релігійних груп. У середовищі греко-католиків виникла течія покутників. Проте хоча автор не вважає їх сектою, ми не поділяємо цю думку, адже покутники були не просто радикально налаштованим рухом у греко-католицькому середовищі, їх віронавчальна та обрядова діяльність виходила далеко за межі католицького віровчення та релігійної практики. У монографії також аналізуються процеси активізації греко-католиків у період перебудови, рух за легалізацію греко-католицької церкви, офіційне визнання УГКЦ владою, конфлікт між греко-католиками та православними через храми, церковне майно, сфери впливу тощо. Незважаючи на велику кількість наявної літератури, присвяченої проблемам греко-католиків, що вийшла останнім часом, монографія В. Пашенка досі не втратила своєї актуальності і залишається цінним науковим доробком з історії греко-католицької церкви. Проте, як і в інших працях цього автора та інших дослідників, питання релігійного життя пересічних людей порушувалися лише зрідка, розглядалися переважно ті сюжети, які стосувалися підпільної обрядової активності віруючих.

Ліквідацію греко-католицької церкви та боротьбу із її рештками, що діяли поза радянським законодавством, підпільні релігійні служіння греко-католицького духовенства, чернецтва, мирян на Тернопільщині висвітлює монографія Я. Стоцького «Українська Греко-Католицька Церква і релігійне становище Тернопільщини (1946–1989)» [986]. Автор також проаналізував

процеси оправославлення колишніх греко-католиків і становище римо-католиків та протестантів. Хоча соціорелігійні процеси та явища не є головним об'єктом дослідження автора, потрібно зазначити, що в цій монографії їх розглянуто набагато глибше і масштабніше, ніж у працях інших українських дослідників. Я. Стоцький порушив питання підпільної обрядової поведінки греко-католиків (участь у підпільних богослужіннях, виконання обрядів хрещення тощо) і релігійних дій православних, римо-католиків, протестантів, зокрема відвідування ними храмів та молитовних будинків.

Становища греко-католицької церкви в досліджуваній період торкається монографія В. Марчука «Церква, духовність, нація: Українська греко-католицька церква в суспільному житті України ХХ ст.» [833]. Проблемам ліквідації греко-католицької церкви в УРСР у повоєнний період присвячена брошура І. Андрухів «Галицька голгофа: ліквідація УГКЦ на Станіславщині в 1945–1961 рр.» [535].

Українські науковці здійснили серйозні дослідження діяльності протестантських течій в УРСР у період 1940–1980 років. Зокрема, опозиційним рухам в ЄХБ присвячена монографія О. Лахна «Церковна опозиція євангельських християн-баптистів в Україні (1940–1980-ті роки)» [794]. У першій її частині висвітлюються передумови і причини виникнення опозиційних рухів у ЄХБ та їхня діяльність у період середини 1940-х – 50-х років, посилення державного наступу на протестантські громади в кінці 1950-х – на початку 60-х років і утворення Ради церков ЄХБ. У другій частині автор зупинився на різних періодах діяльності РЦ ЄХБ у середині 1960-х – на початку 90-х років. Головна увага у праці зосереджена на діяльності структур, діячів опозиції тощо. Повсякденне релігійне життя вірян, прояви їхньої релігійності згадуються лише фрагментарно, як і в більшості інших праць українських істориків. На нашу думку, ця книга є найґрунтовнішою роботою з історії діяльності РЦ ЄХБ, що видавалися в Україні та Росії.

У сучасній історичній науці існують також праці, присвячені діяльності окремих протестантських течій в окремих регіонах. Зокрема, такою є

монографія К. Бережка «Історія Свідків Єгови на Житомирщині» [579]. У ній простежується поява цієї конфесії в Україні й на Житомирщині, а саме її організаційна структура у краї, порядок проведення богослужінь, забезпечення релігійною літературою, місіонерська робота, виховання в релігійному дусі дітей. Поручено питання ідеологічного та фізичного тиску на віруючих із боку радянської влади, влаштування над ними судів, впливу державних служб тощо, розглядається соціальне оточення свідків Єгови. Висвітлюється також сучасний стан їхньої діяльності. Автор під час написання праці використав не лише архівні матеріали й опубліковані документи, а і значну кількість матеріалів власних опитувань вірян. Для праці К. Бережка характерні прояви авторської симпатії щодо свідків Єгови.

Історія діяльності окремих протестантських конфесій в УРСР у період середини 1940-х – середини 80-х років відображена також у працях, які мають публіцистичний, популяризаційний, а інколи напівмемуарний характер. Більшість із них написані віруючими, хоча інколи серед співавторів фігурують і науковці. З-поміж таких варто назвати дві праці, присвячені історії течії адвентистів сьомого дня – ««Бедная, бросаемая бурей»: Исторические очерки к 110-летнему юбилею Церкви АСД в Украине» пасторів О. Парасея і М. Жукалюка [908] та «Церковь христиан-Адвентистов в Украине» М. Жукалюка й релігієзнавця В. Любащенко (Мельник) [709]. Історія релігійної течії в Україні в обох книгах зображена на тлі епохи. У праці М. Жукалюка і В. Любащенко вагома увага також присвячується розгляду організаційної структури АСД, їхнього релігійного віровчення, основ соціальної доктрини тощо.

Існує низка праць, присвячених євангельським християнам-баптистам, зокрема такі: «Обзор истории евангельско-баптистского братства в Украине» релігієзнавця Ю. Решетнікова і С. Саннікова [941], «Життя віруючих Буковини. 1914–1994» Д. Чернописького [1044], «Коротка історія Києво-Святошинської церкви євангельських християн-баптистів» В. Бойка і Ю. Решетнікова [587] та інші. Цим виданням притаманне певне конфесійне забарвлення. Деякі з них,

зокрема книга Д. Чернописького, містять інформацію про релігійні прояви пересічних вірян.

Аналіз історіографії свідчить, що у працях істориків, які стосуються релігійного життя в УРСР загалом, так і в дослідженнях, присвячених становищу Церкви та релігії в окремих регіонах, соціорелігійна проблематика порушувалася дослідниками вкрай рідко. Основну увагу вони звертали на релігійну політику радянської влади, взаємини між державою і Церквою, боротьбу радянської влади з Церквою та релігією.

Негативним проявом більшості праць українських дослідників є те, що автори дуже рідко намагалися вийти за межі досліджуваної проблематики, порівняти релігійні процеси в УРСР досліджуваного періоду з тими, що спостерігалися раніше чи пізніше, або відбувалися в інших країнах. Відсутній у більшості праць розгляд спектру впливів, яких зазнавала релігійна сфера з боку суспільства і як сама впливала на нього. Це призводило до переоцінки ролі окремих історичних явищ і недооцінки інших. Власне кажучи, відсутність системного підходу звужувала наукову цінність багатьох досліджень. Окремі праці українських істориків містили чимало вагомих теологічних помилок. Це свідчило про те, що навіть науковці, які займаються релігійною тематикою, не завжди добре знайомі з релігійними вченнями тих конфесій, які вони досліджують. Серйозним недоліком багатьох учених є погана обізнаність у релігієзнавчій термінології чи релігійних питаннях, що відносяться до другорядних у їхньому дослідженні. Відтак тексти низки видань рясніють численними «ляпами», які викликають посмішку в осіб більш-менш знайомих із цими дефініціями. Інколи деякі «тлумачення» доходили до відкритого абсурду.

Із-поміж радянських істориків, праці яких зачіпали тією чи іншою мірою проблему релігійності населення СРСР, варто відзначити О. Клібанова. Його монографія «Религиозное сектантство и современность (социологические и исторические очерки)» [747], опублікована 1969 року під грифом Інституту історії АН СРСР, попри деяку заідеологізованість, притаманну радянським виданням, була вагомим кроком уперед у радянських історичних дослідженнях

із релігійної проблематики. Автор працював на стику історії і соціології, водночас іноді занурюючись у психологію релігії. Позаяк він неодноразово брав участь у польових дослідженнях, метою яких було вивчення релігійного життя окремих конфесій, які радянські автори кваліфікували як сектантські, то у праці широко використано авторські спостереження та джерела усної історії. Для цього дослідження характерне застосування системного підходу, комплексність. Автор відстежував внутрішнє церковне життя, соціально-демографічні характеристики віруючих, їхню релігійну та соціальну активність, взаємозв'язок і взаємовпливи. Об'єктом вивчення були євангельські християни-баптисти, п'ятидесятники, адвентисти сьомого дня, свідки Єгови, молокани, христовіри, прибічники ІПЦ й ІПХ та представники інших релігійних течій. На наш погляд, ця праця з методологічного боку не втратила свою актуальність і нині. Цінна для історика-сучасника також джерельна база, використана автором, та здійснений ним аналіз низки питань. Водночас, як зазначалося раніше, монографія містить радянські ідеологічні штампи. Суто українська проблематика в цій монографії представлена доволі рідко. Основна увага зосереджена на російських регіонах і лише інколи автор торкається релігійного життя та релігійності населення інших радянських республік.

Цю ж проблематику зачіпає й наступна монографія О. Клібанова «Религиозное сектантство в прошлом и настоящем» [746]. Увага в ній зосереджена не лише на релігійному житті окремих релігійних груп радянської доби, а й дореволюційного періоду. Що ж стосується періоду 1940–80-х років, то автор залучає для розкриття проблеми також нові факти, хоча, на нашу думку, ця праця за своїм загальним науковим рівнем поступається згаданій вище роботі «Религиозное сектантство и современность».

В епоху горбачовської перебудови за редакцією О. Клібанова вийшла колективна праця, написана істориками та філософами, «Русское православие: вехи истории» [952], в якій розглядалося і становище православ'я в радянському суспільстві. Розділ, присвячений досліджуваному нами періоду, був написаний філософом-релігієзнавцем М. Гордієнком.

Протестантськими авторами в період перебудови була написана «История Евангельских христиан-баптистов в СССР» [718], у якій висвітлюється діяльність керівного центру ЄХБ та їхніх громад. Існує дещо упереджений погляд на структури ЄХБ, які перебували в опозиції до ВР ЄХБ і влади.

У зарубіжних виданнях, російських і західних, що будуть розглянуті, пересічні віруючі, їхнє повсякденне релігійне життя періоду середини 1940-х – середини 1980-х років, за окремими винятками, теж досліджувалися рідко, більшість дослідників якщо й торкалися цих питань, то фрагментарно. Для нас ці праці цікаві насамперед аналізом процесів, що відбувалися у церковному середовищі СРСР та УРСР.

Із-поміж численних російських видань, що аналізують релігійне життя в Радянському Союзі, варто відзначити монографії «Русская православная церковь при Сталине и Хрущеве» М. Шкаровського [1060], «Государство, православная церковь, верующие (1941–1961)» Т. Чумаченко [1045]. М. Шкаровський у своїй праці порушив низку питань державно-церковних стосунків і життя Церкви в Радянському Союзі загалом. Це, зокрема, зміна державно-церковних відносин у роки Другої світової війни, діяльність Московської патріархії на міжнародній арені, державно-церковні стосунки в повоєнний період та хрущовську добу, церковний спротив у СРСР: діяльність іосифлян, катакомбників, релігійних дисидентів. Хоча ці питання порушувалися істориками неодноразово, проте автор, використавши чимало архівних матеріалів, висвітлив низку невідомих та маловідомих подій і явищ релігійного життя в СРСР. Найбільший інтерес для дослідників релігійності населення становить частина, що стосується церковного спротиву. В цьому розділі М. Шкаровський неодноразово зачіпає і прояви релігійної свідомості та поведінки вірян. І хоча вони стосуються віруючих російських регіонів, проте проливають чимало світла на маловідомі проблеми діяльності прибічників Істинно-православної церкви та істинно-православних християн в УРСР.

Монографія Т. Чумаченко, крім широко розробленої проблематики державно-церковних взаємин та релігійно-церковного життя в СРСР загалом,

зупиняється на розгляді пересічних віруючих (переважно населення РРФСР), висвітлює їхні соціально-демографічні характеристики та прояви релігійної поведінки. В сучасній російській історичній науці існує чимало інших праць, присвячених релігійно-церковному життю СРСР загалом. Проте названі дві монографії, на нашу думку, відображають окремі проблеми релігійності населення чи не найкращим чином. Це свідчить про те, що соціорелігійна проблематика 1940–80-х років у Росії теж не часто є предметом дослідження істориків, незважаючи на велику кількість робіт, присвячених історії Церкви цього періоду.

Серед праць, опублікованих в Росії, є ті, що стосуються релігійного життя Криму, зокрема монографія Б. Колимагіна «Крымская экумена: Религиозная жизнь послевоенного Крыма» [762], в якій висвітлюється становище релігійних об'єднань півострова в повоєнні роки. Вагома увага акцентується на діяльності архієпископа Сімферопольського і Кримського Луки (Войно-Ясенецького).

До числа російських дослідників, що порушували проблему взаємин держави і Церкви, церковного життя в СРСР 1940–80-х років, належить М. Одинцов, який написав низку праць, присвячених цій проблемі: «Государство и церковь в России: XX век» [888], «Русская православная церковь в XX веке: история, взаимоотношения с государством и обществом» [889], «Русские патриархи XX века (Судьбы Отечества и Церкви на страницах архивных документов)» [891] та інші. Державно-церковні взаємини в роки війни та повоєнний період висвітлені у дослідженні О. Васильєвої «Русская православная церковь в политике советского государства в 1943–1948 гг.» [606]. Ще на початку 1990-х років були опубліковані дві книги В. Алексєєва – «Иллюзии и догмы» [531], «“Штурм небес” отменяется?: Критические очерки по истории борьбы с религией в СССР» [532], присвячені релігійно-церковному життю в СРСР в умовах антирелігійної політики.

У другій половині 1990-х авторським колективом, до якого входили науковці, зокрема згаданий вище М. Шкаровський, і священники, була підготовлена книга «История Русской Православной Церкви: От

восстановления патриаршества до наших дней» [721]. Інша – «История Русской церкви. 1917–1997» [1037] – була написана протоієреєм І. Ципіним як частина дванадцятитомної історії РПЦ (Кн. 9). Протодиякон А. Киреев присвятив свою роботу діяльності архиєреїв та єпархій РПЦ періоду 1940–80-х років [744]. У російській історіографії існує ще чимало інших ґрунтовних праць, у яких відображені ті чи інші аспекти церковно-релігійного життя в Радянському Союзі, починаючи від повоєнного періоду і закінчуючи періодом «застою».

Західних учених, що досліджували питання функціонування Церкви в СРСР, було чимало, тому ми зупинимося лише на окремих роботах із цієї проблематики. Існують праці, в яких розглядалося релігійно-церковне життя, державно-церковні взаємини в СРСР загалом, і дослідження, присвячені православній церкві та греко-католицькій. Зокрема, питання взаємин між державою і релігійними конфесіями та церковного життя в СРСР порушуються у монографії німецького вченого Г. Зімона «Die Kirchen in Russland: Berichte, Dokumente» [1127], перекладеної англійською мовою під назвою «Church State and Opposition in the U.S.S.R.» [1126]. Автор також висвітлює церковний опір релігійному пригніченню і нелегальну церковну діяльність. Монографія містить низку документів та матеріалів, які відображають окремі аспекти релігійно-церковного життя в СРСР. Проблема функціонування релігійних об'єднань у СРСР та Східній Європі присвячена книга Тр. Бісона «Discretion and Valour: Religion Conditions in Russia and Eastern Europe» [1092]. Висвітлюючи загальні питання, автор також розглянув становище окремих релігійних конфесій, що діяли в Радянському Союзі.

Уже 1996 року в Німеччині була опублікована праця «Das Gute behalter Kirchen und religiöse Gemeinschaften in der Sovjetunion und ihren Nachfolgestaate» [1104], видана через два роки російською мовою [1046]. В ній автори висвітлили діяльність найбільш відомих релігійних течій у СРСР і дорадянський період. Серед них православні конфесії (РПЦ, старообрядці, ІПЦ та інші), католицькі (РКЦ, ГКЦ), протестантські (лютерани, реформати (кальвіністи), меноніти, методисти, баптисти, євангельські християни, п'ятидесятники, адвентисти

сьомого дня, свідки Єгови та інші), мусульмани, іудеї, буддисти та інші. Автори торкаються також сучасних неокультів. Із цією книгою в українській історіографії пов'язаний цікавий міф. З низки публікацій і дисертаційних робіт напрошується думка (очевидно, ця теза кочує з однієї роботи до іншої, а автори не роблять спроб навіть відкрити цю книгу), що ця праця стосується винятково (чи майже так) становища протестантських конфесій.

Різні аспекти релігійно-церковного життя в СРСР висвітлювали Дж. Андерсен [1090], Р. Конквест [1102], Дж. Крізостомус [1100], Дж. Куртіс [1103], Д. Пауелл [1117], С. Плохій [1116], К. Лейн [1112], П. Рамет [1118, 1119], С. Рамет [1121], М. Спінк [1128] В. Флетчер [1020, 1106], та інші. З-поміж цих праць необхідно відзначити статтю В. Флетчера «Советские верующие» [1020], опубліковану в період перебудови в «Социологических исследованиях», де автор характеризує радянських вірян, та монографію К. Лейн «Christian religion in the Soviet Union: A sociological study» [1112], що зачіпає питання повсякденного релігійного життя. Обидві праці базуються на радянських соціологічних опитуваннях, хоча відходять від багатьох висновків, особливо В. Флетчер, та від радянських видань, що базувалися на тих самих опитуваннях.

У зарубіжній історіографії існують також праці, присвячені окремим конфесіям та релігійним напрямам, що діяли в СРСР. Одним із тих зарубіжних вчених, які аналізували становище православної церкви і чий вплив на українську та російську історіографію з цього питання був чи не найсильніший, є Д. Поспеловський. У монографії «Русская православная церковь в XX веке» [925], виданій 1995 року російською мовою в Москві, а відтак і широко доступній для російських та українських істориків, автор розглянув широкий спектр питань історії руського православ'я. Проаналізовано дореволюційне становище православної церкви, вплив на церковне життя революції і встановлення радянської влади, розколи, які спостерігалися в ці роки, масові гоніння 1930-х років, діяльність РПЦ в роки Другої світової війни, становище православ'я в повоєнний період, хрущовську добу, період застою і відродження церковного життя наприкінці 1980-х – на початку 1990-х років. Автор також

порушив питання діяльності православної церкви за кордоном та діяльності ПЦ, ПХ у СРСР.

Функціонування РПЦ у СРСР в досліджуваній період висвітлюється у монографії М. Бурдо «Patriarch and Prophets: Persecution of the Orthodox Church Today» [1097]. Автор зупиняється на основних моментах державно-церковних взаємин, атеїстичній кампанії, переслідуванні духовенства, закритті монастирів і семінарій, руйнуванні парафіяльного життя, дисидентській діяльності окремих церковних діячів. Інколи, акцентуючи увагу на окремих випадках чи людях, автор зображує радше виняткові факти як загальне явище. Так, у розділі «Пересічний віруючий» автор подає образи двох осіб – чоловіка та жінки, чия яскраво виражена активна релігійна поведінка є явно нетиповою для пересічного радянського віруючого. Перу М. Бурдо належить також низка інших книг, у яких відображається релігійно-церковне життя в СРСР: «Religious Ferment in Russia» [1098], «Faith on Trail in Russia» [1095], «Opium of the people: The Christian religion in the USSR» [1096], «Religious Liberty in the Soviet Union» [1099] та інші.

Православному дисидентству присвячена монографія Дж. Елліс «Русская православная церковь: согласие и инакомыслие» [1069], опублікована російською мовою в Лондоні (перша частина цієї книги не перекладена російською мовою). Автор ділить діяльність православного дисидентства на чотири періоди: до 1974 року (його поява), 1974–1976 (його ріст), 1976–1979 (розквіт), 1976–1980 (пригнічення). Відповідно до цих хронологічних меж розбита і структура монографії. Серед інших авторів, праці яких були присвячені різним сторонам діяльності РПЦ, були вищезгаданий В. Флетчер [1107], а також Н. Девіс [1105], У. Строєн [1130], та інші.

Становище греко-католицької церкви в період від встановлення в Західній Україні радянської влади 1939 року до повної ліквідації діяльності легальних греко-католицьких структур досліджується в монографії Б. Боцюрківа «The Ukrainian Greek Catholic Church and the Soviet state (1939–1950)» [1093]. Вагома увага присвячена підготовці та проведенню Львівського

собору 1946 року, приєднанню греко-католицької церкви до РПЦ. Інша невелика книга Б. Боцюрківа – «Ukrainian churches under Soviet rule: The case studies» [1094] – висвітлює широкий спектр церковного життя в радянській Україні. Французькою мовою опублікована праця Д. Ранс [1122], яка розкриває діяльність греко-католиків у підпіллі. Англomовна історіографія, присвячена становищу РПЦ та УГКЦ в Україні, широко представлена у статтях української дослідниці Н. Лаас [790, 791].

Західні дослідники присвятили низку праць і становищу протестантських течій у СРСР, зокрема В. Домашовець [676], В. Заватський [711], С. Рамет [1120], М. Рове [1124] та інші. Великим недоліком студій західних авторів був обмежений доступ до джерел, що негативно позначилося на висвітленні теми. Центральне місце в їхніх працях відводилося пригніченню релігії та Церкви радянською владою. Аналіз соціорелігійних процесів і явищ у них займав другорядне місце, або вони не розглядалися зовсім.

Характеризуючи західні дослідження, присвячені релігійному життю України і Радянського Союзу загалом, необхідно відзначити, що частині з них притаманна яскраво виражена антирадянська заідеологізованість, частина цих досліджень не дотягувала й до «середнього» рівня праць західних авторів із історико-релігієзнавчої сфери.

Значно повсякденне релігійне життя періоду 1940–80-х років (в ракурсі вивчення релігійності) досліджували радянські філософи-релігієзнавці, які на той час кваліфікувалися як спеціалісти з наукового атеїзму. Їхні праці охоплювали широке коло питань. Дослідники також торкалися царини соціології та психології релігійності. Серед цих праць варто відзначити книгу «Современный верующий: Социально-психологический очерк» Є. Дулумана, Б. Лобовика, В. Танчера [682]. В ній висвітлено широкий спектр питань із повсякденного життя вірян УРСР та їхньої релігійності. Автори розглянули соціально-демографічні характеристики, поділ віруючих за ступенем їхньої релігійної віри, мотивацію релігійності, канали поповнення релігійних громад, уявлення віруючих про Бога й аргументацію на користь його існування, прояви

релігійних почуттів, впливи на релігійну віру атеїстичної пропаганди тощо. Праця базувалася переважно на соціологічних опитуваннях, проведених у 1960-х роках. На відміну від багатьох радянських видань подібного типу, переповнених атеїстичними догмами і наповнених мінімумом фактів, вона містить чимало фактів, тому є цінним джерелом для сучасних дослідників. Хоча до фактів тодішніх соціологічних опитувань (а втім, як до низки теперішніх) потрібно підходити доволі критично і верифікувати їх за допомогою інших джерел.

Соціально-демографічні характеристики віруючих, які проживали в окремих регіонах УРСР та РРФСР, особливості їхньої релігійної свідомості та релігійної поведінки, ставлення до релігії молоді, ставлення віруючих до атеїстичної пропаганди, специфіка методики вивчення релігійних поглядів аналізуються в книзі Л. Ануфрієва і В. Кобецького «Религиозность и атеизм (социологические очерки)» [544]. Автори також намагалися класифікувати віруючих за ступенем їхньої релігійної віри і невіруючих за ступенем їхньої атеїстичної переконаності.

Релігійна свідомість населення (як конкретні прояви, так і теоретичні аспекти) розглядається в монографії В. Павлюка «Психология современных верующих и атеистическое воспитание (Социально-психологическое исследование)» [900]. Автор висвітлив, зокрема, релігійні уявлення та установки населення, прояви релігійних почуттів і настроїв, показав соціально-психологічні типи віруючих і дав їхню характеристику, проаналізував впливи атеїстичного виховання на подолання релігійності. Більшість фактажу, що стосується України, було накопичено в результаті соціологічних досліджень, проведених на Ровенщині.

Релігійна свідомість віруючих аналізується в монографії О. Онищенко «Социальный прогресс, религия, атеизм (эволюция современного религиозного сознания и проблемы формирования атеистического мировоззрения)» [893]. Автор торкнувся проблем сприйняття віруючими ідеї Бога, потойбічного життя, ставлення вірян до відвідування храмів та інших питань, що стосувалися

безпосередньо теоретичного релігієзнавства. Ця праця написана переважно в теоретично-атеїстичному дусі, і в ній використано відносно невелику кількість соціологічних матеріалів та інших джерел, які висвітлювали б конкретні прояви релігійності віруючих в УРСР. Тому вона становить більший інтерес для філософів-релігієзнавців, аніж для істориків.

Низка питань релігійної свідомості віруючих, зокрема уявлення про Бога, сенс життя, погляди на причини власної релігійності відображена в монографії В. Москальця «Религиозный культ: особенности функционирования и пути преодоления» [864]. Як і в більшості праць такого типу, основна увага в ній зосереджена на теоретичній релігієзнавчій проблематиці атеїстичного спрямування.

Соціально-демографічні характеристики населення України поряд із науково-атеїстичною проблематикою подані у книзі А. Єришева «Досвід соціологічних досліджень релігійності (Актуальні проблеми атеїстичного виховання)» [704].

Доволі цікаві матеріали, які стосується релігійної свідомості євангельських християн-баптистів, адвентистів сьомого дня, п'ятидесятників, свідків Єгови подані в монографії Н. Сафронової «Реакционность мистических идей современного христианства» [963]. Проаналізовано уявлення вірян про Бога, їхні есхатологічні настрої тощо. Книга містить додатки – матеріали соціологічних опитувань віруючих, які відображають різні аспекти релігійної свідомості.

Чимало питань, що стосуються соціорелігійної проблематики, зокрема загальних характеристик вірян, їхнього повсякденного релігійного життя аналізуються у колективних монографіях, написаних українськими філософами-релігієзнавцями. Кілька з них становлять вагому цінність тому, що при їх написанні використовувалися матеріали опитувань багатьох людей. Праця «Утвердження науково-матеріалістичного світогляду (соціально-психологічні фактори формування масового атеїзму трудящих)» [1014] базувалася на соціологічних опитуваннях, проведених відділом наукового атеїзму Інституту філософії АН УРСР в Івано-Франківській області за активної

допомоги місцевих компартійних організацій 1970 року, коли було проінтерв'ювано 28493 особи. Таке дослідження за масштабами і обсягом в УРСР проводилося вперше. В роботі, що спиралася на ці дослідження, висвітлено ставлення до релігії різних соціально-демографічних груп населення України, їхні ціннісні орієнтації, уявлення про Бога, наявність у них віри в потойбічне життя, ставлення до окремих біблійних тверджень, зокрема створення Богом світу, обрядова активність тощо. Однією з цілей, які переслідувалися у процесі написання цієї праці, як і низки інших, було встановлення реальної картини просунення секуляризаційних процесів і подолання релігійності віруючих.

Інша колективна монографія – «Становлення і розвиток масового атеїзму в західних областях Української РСР» [981] – була написана в основному із залученням матеріалів соціологічних опитувань, проведених упродовж 1972–1977 років у селах та промислових підприємствах Львівської, Тернопільської, Волинської областей. Всього тоді на промислових підприємствах було опитано 8,5 тис., у селах – 1,6 тис. осіб. У книзі подано соціально-демографічні характеристики опитаних осіб, частоту відвідуваності храмів, сповідей, виконання індивідуальних молитов, дотримання постів, відзначення релігійних свят тощо. Основна увага в монографії відводилася висвітленню становлення матеріалістичного світогляду населення західних областей радянської України.

Монографія «Современная религиозность: Состояние, тенденции, пути преодоления» [976] розглядає механізми релігійності, її основні тенденції в руському православ'ї, католицизмі, баптизмі, п'ятидесятництві, адвентизмі та єговізмі. В роботі показано процеси, що спостерігалися у сфері релігії в світі, і водночас проаналізовано прояви релігійності населення СРСР, переважно на матеріалах, що стосуються України. Як і більшість схожих праць, вона дає практичні рекомендації щодо подолання релігійності.

Релігійні установки віруючих, прояви релігійних почуттів, перебіг секуляризаційних процесів поруч з низкою проблем релігійної психології розглядаються в колективній монографії «Релігійна психологія і формування

науково-атеїстичного світогляду» [940]. Як і для інших праць радянських релігієзнавців, для неї характерним є виражене ідеологічне наповнення.

Існує також чимало інших праць радянських філософів-релігієзнавців, у яких загальна соціорелігійна проблематика досліджуваного періоду порушувалася тією чи іншою мірою. Це, зокрема, «Духовная культура и атеистическое воспитание» В. Зоца [714], «Буденна релігійна свідомість (Гносеологічний аналіз)» [816], «Релігійні погляди, почуття, поклоніння» Б. Лобовика [818], «Религиозные пережитки и их преодоление» В. Танчера [993], «Релігійні пережитки та їх подолання» А. Єришева, Р. Приходька, О. Онищенко [705], колективні монографії «Религиозная обрядность: содержание, эволюция, оценки» [938], «Про характер сучасних сектантських вірувань» [934] та інші. Під грифом «Для служебного пользования» був виданий збірник статей «Актуальные проблемы атеистической контрпропаганды» [530], в який крім праць фахівців з наукового атеїзму ввійшли статті партійних чиновників.

Серед публікацій, присвячених цій тематиці, були також невеликі брошури, багато з яких видавалися Товариством «Знання» УРСР чи «Політвидавом України», зокрема: «Йди до сонця, людино! (Про характер сучасних релігійних поглядів сучасних віруючих-колгоспників» В. Головея [639], «Людські почуття і релігійна віра» П. Свободного [966], «Релігійна обрядовість: суть, мотиви дотримання, шляхи подолання» П. Свободного й А. Калінчука [967] та інші. Хоча їхнім основним завданням було насадження атеїстичного світогляду, вони, попри це, містять певну кількість більш-менш правдивої інформації і часто становлять інтерес для сучасного дослідника. Тут слід відзначити цікавий факт, що чимало науково-популярних книг, виданих у радянський час із метою боротьби з релігією і пропаганди атеїстичного світогляду, містили значно менше радянських атеїстичних догм, ніж низка монографічних досліджень. Очевидно, це пояснювалося тим, що на зміст праці впливали не так сама тематика чи жанр, як світоглядні позиції авторів. Окремі автори, що займалися релігійною сферою, навіть за радянських часів у своїх працях намагалися відтворити більш-менш правдиву картину релігійного

життя, наскільки це дозволялося радянською цензурою, а не лише ілюстрували радянські догми створеними в кабінетах антирелігійними прикладами з життя віруючих та діяльності релігійних громад. Деякі з цих авторів навіть приховували свої релігійні переконання, хоча їх швидше можна зарахувати до людей з індивідуальною релігійністю, ніж до прибічників певних конфесій.

Перераховані праці були написані у 1960–80-х роках. Пізніше філософи-релігієзнавці вкрай рідко досліджували пересічних віруючих, їхнє повсякденне релігійне життя періоду середини 1940 – середини 80-х років. Вони, якщо й займалися історією релігії, то акцентували свою увагу переважно на інших періодах. І найбільше – на 1990-х роках. Праці радянських дослідників цінні насамперед тим, що містять матеріали соціологічних досліджень, які проводилися в Україні у 1960–80-х роках. Водночас багато тверджень, висновків тощо в них витримано у жорстких межах марксистсько-ленінської ідеології, що позначилося негативно на науковому рівні цих праць. Один із представників когорти радянських філософів-релігієзнавців Л. Митрохін уже в роки перебудови, критикуючи надмірно войовничий атеїстичний доробок, писав: «Пропагандисти наукового атеїзму давно звикли розглядати себе не стільки як дослідників реального життя, скільки як борців проти свідомо «чужої» ідеології і конструкторів «нової людини». Тому для них (як, зрештою, для відповідних редакторів і видавців) вирішальними були не критерії глибини і достовірності в поясненні релігії, а ідеологічна «войовничість» і неодмінна «наступальність». Якраз тому, до речі атеїстичні публікації стали зоною для серйозної критики: вважалося, що вона ллє воду на той млин» [858, с. 18]. Тому в процесі дослідження ці роботи використовувалися переважно як «першоджерело» – носії втраченої інформації радянських соціологічних опитувань, до критичного аналізу яких ми вдамося в наступному підрозділі, який стосується огляду та критики джерел. Водночас автор усвідомлює відмінність між атеїзмом як необхідною складовою світової духовно-культурної спадщини і його історичною радянською формою. Відкидання атеїстичної творчої спадщини великих мислителів і митців минулого, на наш

погляд, є не менш шкідливим для розвитку думки, ніж заперечення важливості релігії для розвитку соціуму та людини.

Водночас варто відзначити, що дисертант доволі широко послуговувався теоретичними напрацюваннями сучасних філософів-релігієзнавців та їх працями, присвяченими релігійному життю України інших періодів. Це стосується насамперед досліджень, написаних співробітниками Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди.

Серед релігієзнавчих видань, опублікованих у незалежній Україні, в яких порушується проблема релігійності віруючих досліджуваного періоду, варто відзначити монографію Л. Шугаєвої «Православне сектантство в Україні: Особливості трансформації» [1061]. Загалом у праці аналізується широке коло проблем: витоки й походження православного сектантства в Україні, його віросповідні основи і соціальна практика, ідейно-світоглядна трансформація окремих релігійних течій, що сюди входять. До православного сектантства автор зараховує христовірів, скопців, духоборів, молоканів, єговістів-ільїнців, іоанітів, мальованців, підгорнівців, інокентіївців, леонтіївців, ІПЦ, ІПХ та інші течії, яких об'єднує фактично лише те, що вони виникли у православному середовищі. Звичайно, термін «православне сектантство» доволі умовний, і щодо його застосування, як і включення в нього тих чи інших течій, можна посперечатися. Проте важливо, що ця праця фактично є єдиною сучасною об'ємною працею в Україні, в якій ґрунтовно аналізувалася ціла низка течій, які взагалі рідко згадувалися дослідниками релігійного життя в Україні.

Із-поміж видань, присвячених віруючим СРСР, переважно РРФСР, їхньому повсякденному релігійному життю, якими активно послуговувався автор цього дослідження, варто відзначити монографію «Особенности современного религиозного сознания» М. Андріанова, Р. Лопаткіна та В. Павлюка [534] (тут наводяться й матеріали, що стосуються віруючих УРСР). Автори проаналізували уявлення віруючих про Бога, про безсмертя душі, про створення світу Богом та висвітлили проблему існування елементів деїзму і пантеїзму у свідомості віруючих, розглянули прояви релігійних почуттів,

ставлення віруючих до виконання релігійних обрядів, трудової діяльності тощо. Ця праця доволі насичена конкретними прикладами (даними соціологічних опитувань). Цікаво, що автори книги на той час були аспірантами Інституту атеїзму Академії суспільних наук при ЦК КПРС. Перший розділ – «Особливості світогляду сучасних віруючих» – був написаний Р. Лопаткіним, другий – «Зміни сучасної релігійної моральної свідомості» – М. Андріановим, третій – «Особливості психології сучасних віруючих» – В. Павлюком.

Вагомий інтерес для дослідників соціорелігійних процесів та явищ у СРСР становить праця О. Дем'янова «Религиозность: тенденции и особенности проявления» [671]. Автор проаналізував низку методологічних питань дослідження індивідуальної релігійності, релігійність різних релігійних та соціально-демографічних груп, динаміку релігійності населення впродовж 1960–80-х років, зміни в релігійній свідомості населення, секуляризаційні процеси. Соціологічні матеріали, на які спирався О. Дем'янов, проводилися у Центрально-Чорноземній зоні РРФСР. Книга теж доволі насичена фактичними матеріалами, внаслідок чого становить інтерес для сучасних дослідників релігійності населення СРСР у радянський період.

До праць цієї групи відноситься монографія В. Кобецького «Социологическое изучение религиозности и атеизма» [751]. В ній аналізується динаміка зменшення кількості віруючих, їхні соціально-демографічні характеристики, зміни характеру і ступеня релігійності, ставлення вірян до атеїстичної пропаганди, класифікуються віруючі за ступенем їхньої релігійної віри, розглядаються методологічні питання дослідження релігійності, основні джерела. Хоча основним об'єктом дослідження є віруючі, що проживали в РРФСР, інколи автор звертається до даних соціологічних досліджень, проведених в Одеській області, учасником яких він був.

Певний інтерес для дослідників релігійності становить монографія М. Писманіка «Индивидуальная религиозность и ее преодоление» [919]. В ній порушуються причини релігійності людини, аналізуються форми її проявів.

Праці притаманний значною мірою теоретичний зміст, автор доволі рідко оперує матеріалами, що стосуються релігійності конкретних осіб чи груп людей.

Існує також низка праць, присвячених окремим релігійним напрямкам чи конфесіям, де також висвітлювалися соціорелігійні сюжети. З-поміж значного числа тих, що присвячені православ'ю, проблемам релігійності приділено найбільше уваги в роботах: «Современное русское православие» М. Гордієнка [642], «Современное православие: тенденции эволюции» В. Бондаренка [589], виданих за роки перебудови. М. Гордієнко у своїй монографії проаналізував становище православної церкви в дореволюційний період, її соціально-політичну переорієнтацію після Жовтневої революції, внутрішньо-церковне життя в радянську добу, перехід РПЦ від традиціоналізму до модернізму, перебування її на позиціях «помірного динамізму» тощо. Вагома увага приділяється розгляду структури та організації РПЦ: її складових частин, підготовці кадрів, видавничій діяльності, і тут же дається характеристика парафіянам. Висвітлюються також соціально-етичні установки РПЦ, її ставлення до науково-технічного прогресу, нові доповнення до церковного вчення, устрій церковного життя та обрядовість. Автор при написанні книги широко послуговувався церковними виданнями, постійно цитуючи статті в «Журнале Московской патриархии», праці релігійних діячів та інші церковні публікації.

Згадана вище праця В. Бондаренка аналізує основні етапи функціонування РПЦ у радянській державі. Автор зупинився на основних віхах із життя РПЦ у радянській державі, розглянув проведення Помісного собору 1988 року та його рішення, посилення світських тенденцій у свідомості й способі життя православних віруючих, ставлення православного богослов'я до тодішніх світових реалій, традиції і нововведення в релігійному культі тощо. На відміну від праці М. Гордієнка, в ній представлено сюжети з релігійного життя України.

Серед інших праць, у яких відображаються різні сторони життя РПЦ, варто згадати такі праці: «Православие в наши дни» М. Бессонова [580], «Русская православная церковь в 80-х гг. XX столетия» М. Одинцова [890], «Новые тенденции в идеологии русского православия 80-х годов» Г. Тихонової

[1001], «Эволюция русского православия (20–80-е годы XX столетия)» М. Гордієнка [643], «Эволюция современного русского православия» П. К. Курочкіна [782], колективну монографію «Православие и современность (Философско-социологический очерк)» [926] та інші. Окремі моменти із життя РПЦ у СРСР відображено в опублікованій 2004 року праці сучасного українського релігієзнавця О. Сагана «Вселенське православ'я: суть, історія, сучасний стан» [956].

Ще в радянський період було опубліковано низку праць релігієзнавців, у яких порушено чимало аспектів релігійно-церковного життя і релігійності членів протестантських громад, які проживали в УРСР. Сфера релігійного життя євангельських християн-баптистів в УРСР висвітлювалася у працях В. Арестова [545], П. Яшина [1089], П. Каушанського [739] та багатьох інших радянських дослідників, хоча аналізу релігійності пересічних віруючих тут часто відводилося другорядне місце. Радянські дослідники найбільше акцентували увагу на опозиційних настроях щодо радянської влади в середовищі ЄХБ, більшість праць мали виразний пропагандистський антибаптистський характер. Доволі цікавою для дослідників релігійності радянських баптистів є колективна монографія білоруських науковців «Баптизм и баптисты (социологический очерк)» [558]. Тут проаналізовано поширення баптизму; його тодішній стан; соціально-демографічні характеристики віруючих; релігійний світогляд баптистів (уявлення про світ, походження людини, сприйняття ідеї Бога, ідей безсмертя та потойбічного життя, есхатологічні погляди, роль Біблії у формуванні релігійної свідомості, вплив релігійно-культових установок); соціально-моральні погляди (ставлення до праці, виховання дітей, уявлення про сенс і цілі життя, спілкування, моральний ідеал, співвідношення соціальних та релігійних ідей тощо); культурні погляди (ставлення до культури, освіти), джерела релігійності тощо. Ця праця належить до небагатьох релігієзнавчих праць, опублікованих у СРСР, які були присвячені релігійності віруючих окремих релігійних течій і водночас охоплювали широкий спектр проблем.

Із-поміж сучасних видань варто відзначити монографію російського філософа-релігієзнавця Л. Митрохіна «Баптизм: история и современность (философско-социологические очерки)» [857], який ще в радянські часи був відомий своїми працями з протестантської та іншої релігієзнавчої проблематики. У цій праці висвітлюється історія баптизму, аналізуються процеси, що спостерігалися у баптистському середовищі, зокрема й у СРСР.

Свідки Єгови, їхнє повсякденне релігійне життя, насамперед буденна релігійна свідомість досліджувалися у працях П. Яроцького «Кризис иеговизма (критический анализ идеологии и эволюции обыденного религиозного сознания)» [1086], «Эволюция современного иеговизма» [1088]. У першій монографії П. Яроцького серед інших питань проаналізовано канали поповнення віруючих, динаміку росту громад у різні роки, соціально-демографічні характеристики віруючих, сприйняття віруючими окремих релігійних постулатів, зокрема уявлення про Армагеддон, погляди на сенс життя і моральний ідеал, ставлення до виконання громадянських обов'язків тощо. В другій роботі, розрахованій на більш широкий читацький загал, автор знову повертається до висвітлення деяких із цих проблем. У колективній монографії «Єговізм і єговісти» [708], публікація якої передувала появі згаданих вище праць П. Яроцького, аналізується поширення єговізму на території УРСР, соціальні погляди свідків Єгови, особливості їхніх релігійних почуттів, ставлення до науки і культури, дається характеристика деяких їхніх моральних принципів. Втім, висвітлення релігійності займає порівняно невелику частину від обсягу цих монографій, у яких чільне місце відводиться критиці релігійного вчення свідків Єгови, діяльності їхнього керівництва та організаційних структур. Частина цих праць, у яких розглядалися питання релігійності, базувалися на соціологічних опитуваннях віруючих, жителів України.

Існує також низка брошур в яких висвітлені релігійні погляди, уявлення, настрої свідків Єгови та їхня релігійна поведінка, зокрема: «“Свідки Єгови” та особливості їх атеїстичного виховання» [936], «Єговізм, яким він є» І. Пугача [935], «Ревнителі Єгови: віруючі та атеїстична пропаганда» Є. Дороша [677] та

інші праці. Загалом можна говорити, що релігійність свідків Єгови, які проживали в Україні, була найкраще висвітлена з-поміж усіх релігійних конфесій, що тут діяли. Цей факт пояснюється тим, що свідки Єгови належали до нелегальних релігійних громад, які підлягали закордонному центру, доволі опозиційному до радянських цінностей, і водночас у СРСР спостерігалася тенденція до зростання їх кількості. Позаяк вони вважалися однією серед найбільш небезпечних конфесій для радянської системи, вивченню їхньої діяльності приділялася значна увага.

Низка праць присвячена п'ятидесятникам, що проживали в УРСР, та їхньому релігійному життю. Серед них варто відзначити роботи В. Мельник (Любашенко). У середині 1980-х вийшла друком її монографія «Эволюция современного пятидесятничества» [841]. У ній авторка із-поміж інших питань аналізувала розповсюдження п'ятидесятництва в Україні, стан ХВС у 1970–80-х роках, зміни в повсякденній релігійній свідомості п'ятидесятників на той період, релігійно-екстремістські прояви тощо. На час своєї публікації це була одна з найгрунтовніших праць із питань релігійності українських п'ятидесятників. Частина матеріалів з цієї праці була поміщена у брошурі В. Мельник «П'ятидесятничество: нові тенденції» [843], опублікованій кілька років пізніше. У період горбачовської перебудови авторка дещо переосмислює пятидесятничество. І в наступній монографії – «Молодежь в пятидесятничестве: поиски идеала» [840] – уникає багатьох атеїстичних антирелігійних штампів. У цій книзі розглянуто тодішній стан п'ятидесятництва, формування нового типу віруючого, життя молодих п'ятидесятників у сім'ї та громаді, релігійна пропаганда, сприйняття вірянами Христа тощо. В. Мельник відтворила духовний світ молодого п'ятидесятництва, атмосферу релігійного мікросередовища, систему світоглядних цінностей, моральні пошуки віруючих.

Діяльність п'ятидесятників, їхні погляди та настрої розглядали й інші радянські автори. Зокрема, варто відзначити брошури «Антисупільні повчання і діяльність п'ятидесятників» Ю. Терещенка [999], «П'ятидесятники та їх віра» Ф. Гаркавенка (Федоренка) [636] та інші праці.

Слід відзначити, що релігійність і релігійне життя пересічних віруючих УРСР, що належали до низки конфесій, не висвітлене зовсім у наукових працях або висвітлене доволі слабо. Тому автор був змушений звертатися до низки праць, які проливали світло на особливості релігійності цих віруючих, мешканців інших радянських республік. Білоруські релігієзнавці опублікували колективну монографію «Католицизм в Белоруссии: традиционализм и приспособление» [737], в якій серед інших питань подано соціально-демографічні характеристики римо-католиків, проаналізовано їхні окремі релігійні уявлення. Зважаючи на те, що таких монографій радянського періоду, в яких ґрунтовно порушується питання релігійного життя пересічних римо-католиків, в українській та російській історіографії не існує, це робить згадану вище працю доволі цінною для сучасних дослідників релігійності радянських римо-католиків.

Відсутні в українській історіографії і дослідження, в яких тією чи іншою мірою висвітлено окремі питання релігійного життя пересічних старообрядців досліджуваного періоду. Водночас вони неодноразово порушувалися російськими радянськими дослідниками щодо російських регіонів. Однією з таких праць є «Современное старообрядчество» В. Миловідова [847]. В ній автор розглядає широкий спектр проблем: тодішній стан старообрядництва, соціально-демографічні характеристики старообрядців, їхні релігійні уявлення (сприйняття ідеї Бога, ставлення до потойбічного життя, раю і пекла, безсмертя душі, есхатологічні погляди), знайомство з релігійною літературою, релігійну обрядовість, зближення старообрядців із РПЦ, секуляризаційні процеси тощо. Книга містить словник основних старообрядницьких напрямів та згод. Соціорелігійні характеристики старообрядців наявні також у книгах «Старообрядчество» О. Катунського [738], «Старообрядцы» Ю. Гагаріна [633] та інших. Проте, з огляду на те, що автори цих праць оперували матеріалами, які стосувалися старообрядців РРФСР, їх використання дослідниками релігійного життя України обмежене.

Із-поміж праць російських радянських авторів, присвячених прибічникам ІПЦ та ІПХ, варто відзначити монографію «Истинно-православное христианство: Критика идеологии и деятельности» О. Дем'янова [670]. Хоча праця базується на матеріалах, що стосуються Центрального Чорнозем'я РРФСР, багато процесів, які аналізує автор, притаманні й для України. Діяльність істинно-православних християн в обох республіках мала значною мірою подібні риси. О. Дем'янов аналізує становлення істинно-православного християнства, його становище у 1960–1970-х роках, порушує проблеми методології дослідження і класифікації груп послідовників ІПХ, розглядає особливості релігійного світогляду віруючих, їхні соціально-моральні погляди, співвідношення побутових релігійних поглядів і канонічного православ'я в істинно-православному християнстві, релігійну обрядовість тощо. О. Дем'янов, на відміну від багатьох радянських, сучасних російських і українських дослідників, дотримувався думки, що ІПЦ й ІПХ є однією течією. Попри низку ідеологічних радянських штампів, публікацію пізніших робіт, у яких порушується проблема діяльності ІПЦ й ІПХ, ця праця залишається однією з найгрунтовніших робіт із цієї проблематики.

Окремо можна виділити праці, в яких порушувалися проблеми двовір'я, функціонування язичницьких світоглядних елементів в українському соціумі другої половини ХХ ст. Вони були написані переважно етнографами та фольклористами. Однією із перших порівняно серйозних етнографічних робіт на той час була монографія В. Келембетової «Побут і релігійні пережитки (Етнографічно-соціологічне дослідження)» [741], в якій широко використовувалися матеріали польових досліджень. Авторка, зокрема, висвітлила характер і форми язичницьких світоглядних елементів, розглянула побут і психологію тодішніх віруючих. Містить ця праця також доволі сильний відбиток радянської атеїстичної пропаганди.

Низку ґрунтовних праць у радянський та пострадянський період опублікував етнограф О. Курочкін. Новорічний цикл календарних звичаїв і обрядів українського населення, зокрема і його стан на час видання праці

(1977), доволі глибоко характеризується в його монографії «Новорічні свята українців: традиції та сучасність» [783]. У наступній праці, «Українські новорічні обряди «Коза» і «Маланка» (з історії народних масок)» [784], автор знову повертається до цієї тематики: реконструює прадавні обряди, проводить їх структурно-семантичний аналіз, порушує проблеми співвідносності язичницьких і християнських уявлень, особливостей побутування народних масок в умовах сьогодення тощо. У книзі «Українці в сім'ї європейській: звичаї, свята, обряди» [785], яка є зібранням окремих етнологічних есеїв, О. Курочкін порушує широкий спектр питань. Тут аналізуються ритуали життєвого і календарного циклів, символи і міфологічні образи, святково-карнавальна культура. Загалом для публікацій автора притаманний широкий культурний контекст, зіставлення, які дозволяють глибше поглянути на духовну культуру українського народу. Не випадково у передмові до останньої праці М. Попович написав: «Є книги, які в пам'яті читача залишають не лише суху інформацію, але й якесь відчуття задоволення і невгамованої інтелектуальної спраги» [785, с. 3].

Чимало праць, переважно поданих у науково-популярній формі, присвячені українському народному календарю, зокрема «Український народний календар» [973], були опубліковані В. Скуратівським. Проте їх важко використовувати в нашому дослідженні, позаяк автор слабо акцентує увагу на ситуації у другій половині ХХ століття, тобто з цих робіт важко визначити, які народні символи та обряди збереглися, а які канули в минуле. Перу В. Скуратівського належить відома книга «Русалії» [972], в якій висвітлено прадавні міфологічні вірування, символіку, різноманітні форми родинно-побутового і громадського життя, господарської діяльності. Автор показує потужний комплекс язичницької культури, її співіснування та взаємопроникнення із християнством в Україні.

Існують також праці, в яких висвітлюються календарні свята та народні обряди в окремих регіонах. Зокрема, святкування різдвяного циклу, відзначення новорічних свят і проведення водохрещенської обрядовості на Буковині

розглядається у книзі Г. Кожолянка «Народознавство Буковини: Новорічно-різдвяна обрядовість буковинців» [754]. У наступній своїй праці – «Духовна культура українців Буковини» [753] – автор порушує ширше коло питань: висвітлює громадський побут, сімейні обряди, календарні свята тощо. Більшість матеріалів, які ввійшли до книги, почерпнуті з етнографічних експедицій за майже сорокарічний період (1968–2007) і таким чином відображають духовне життя українців Буковини другої половини ХХ століття. Існують також праці українських дослідників, у яких відстежується народна обрядовість інших регіонів України.

Із праць, які описують обрядовість окремих прадавніх свят, водночас торкаючись радянської сучасності, варто відзначити монографію «Купальська обрядовість на Україні» Ю. Климця [748]. Автор проаналізував генезу та функції свята Купала, його структурні компоненти і локальні різновиди, висвітлив народні вірування, пов'язані з купальською обрядовістю, тодішній стан купальської традиції.

Кілька наукових праць, присвячених фольклорним образам та сюжетам, написано фольклористом В. Давидюком. У монографіях «Українська міфологічна легенда» [662] та «Первісна міфологія українського фольклору» [661] автор аналізує походження в українському фольклорі сюжетів та образів української міфології, їх еволюцію. У процесі дослідження залучаються не лише фольклористичні, а й етнологічні та археологічні матеріали. Ця праця дозволяє дослідникам прадавніх вірувань краще зрозуміти функціонування в українському фольклорі язичницьких світоглядних елементів.

Релігійно-церковна тематика періоду середини 1940-х – середини 80-х років неодноразово аналізувалася у кандидатських та докторських дисертаціях істориків (фахівців з історії України та істориків-релігієзнавців). Зокрема, релігійна політика радянської влади, взаємини держави і Церкви, релігійно-церковне життя загалом у різні періоди розглядалися в дисертаціях О. Лисенка [1145], В. Войналовича [1134] (дисертація з політології), О. Вишиванюка [1132], регіональний вимір цих проблем висвітлювався у працях Я. Стоцького

[1160], І. Андрухів [1131], О. Катуніної [1140], А. Моренчука [1150]. Становище протестантських течій аналізувалося в роботах Ю. Вільхового [1133], О. Лакна [1144], Т. Грушової [1137]. Взаємини влади та РПЦ в окремих регіонах відображено в дисертаціях М. Милуся (Волинь) [1149], Ж. Канталінської (Крим) [1139], С. Яремчука (Буковина) [1165], І. Луковенка (Донеччина) [1146]. Процесам ліквідації греко-католицьких структур і греко-католицькому підпіллю в окремих областях присвятили свої роботи В. Марчук [1148], Н. Сердюк [1158], Я. Стоцький [1161].

Значно частіше соціорелігійні процеси і явища досліджуваного періоду (як тодішня сучасність) порушувалася в дисертаційних роботах філософів-релігієзнавців (фахівців з наукового атеїзму). Проте більшість цих праць були написані в радянський час, і для них був характерний високий ступінь заідеологізованості і критики релігії. Серед дисертаційних робіт філософів-релігієзнавців, у яких порушувалися тією чи іншою мірою питання релігійної свідомості, релігійної поведінки, подано соціально-демографічні характеристики віруючих тощо варто відзначити праці А. Герасимчука [1135], В. Головея [1136], В. Єременка [1138], А. Колодного [1143], В. Любащенко [1147], О. Онищенко [1152], Ю. Поліщука [1153], І. Пугача [1155], Н. Сафронової [1156], П. Свободного [1157], Ю. Терещенка [1162], В. Чудновського [1163], П. Яроцького [1166] та багатьох інших науковців. У період незалежності України філософи-релігієзнавці значно рідше зачіпали цю проблему у своїх дисертаціях. Уже 2007 року була захищена дисертаційна робота Л. Шугаєвої [1164], присвячена православному сектантству в Україні, в якій також порушуються питання релігійного життя 1940–80-х років.

Теоретичним підґрунтям цього дослідження великою мірою послужили праці таких видатних учених, як В. Джемс [672], К.-Г. Юнг [1170–1179 та ін.], Е. Фромм [1023–1025 та ін.], С. Гроф [655–658], Е. Дюркгайм [686, 687], М. Еліаде [1066–1068 та ін.], К. Леві-Строс [797], С. Гантінгтон [1030], Е. Тоффлер [1004, 1005], православних богословів та діячів А. Кураєва [491–494 та ін.], М. Мудьюгіна [495] 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.

Отже, як показує розгляд та аналіз наукових праць, у яких тією чи іншою мірою досліджувалося релігійне життя України, пересічні віруючі, їхнє повсякденне релігійне життя періоду середини 1940-х – середини 80-х років розглядалися у працях істориків лише фрагментарно, спеціальних історичних наукових праць присвячених аналізу цієї проблеми не існує. І лише в останні роки соціорелігійні процеси та явища цього періоду стають об'єктом дослідження істориків. Водночас ця тематика не отримала належного дослідження і з боку філософів-релігієзнавців, культурологів, етнологів та антропологів. Релігієзнавчі праці, написані в радянський період, порушували лише окремі соціорелігійні аспекти, до того ж для них притаманне вагоме ідеологічне антирелігійне забарвлення, оцінювання релігії як девіантного явища.

1. 2. Джерельна база дисертаційної роботи

Вивчення історичних процесів передбачає також розгляд та аналіз джерел, які є «цеглинками», з яких історик вибудовує своє дослідження. Перш, ніж приступати до розгляду досліджуваної проблеми, історик мусить знайти свідчення про неї. Історичні джерела включають будь-які свідчення минулої діяльності людини: від написаних слів до пам'яток матеріальної культури, від доповіді президента чи генсека до надмогильного пам'ятника, від соціологічного опитування до іржавого плуга, від фольклорного твору до фотографії. І тоді дослідник оживить ці джерела, витлумачивши свідчення, створить історичну працю.

При написанні праці автор використовував широке коло архівних джерел. Це насамперед документи державних інституцій та органів КПУ, що зберігаються в Центральному державному архіві громадських об'єднань (далі – ЦДАГО) України та Центральному державному архіві вищих органів влади та управління (далі – ЦДАВО) України. Основний масив матеріалів ЦДАГО України, що стосуються соціорелігійної проблематики, зберігається у фонді 1. Досліджуваного періоду стосуються насамперед описи 23, 24, 25, 30, 31, 32, 70, 71, 72. До числа документів і матеріалів, назви яких відображені у перших трьох описах, входять інформаційні звіти, доповідні записки, довідки уповноважених Ради у справах Руської православної церкви, Ради у справах релігійних культів, Ради у справах релігій про їхню роботу та стан релігійно-церковного життя в УРСР загалом і в окремих регіонах; листування уповноважених з органами КПУ, державними інституціями з різних питань релігійної сфери; доповідні записки, довідки відділу пропаганди й агітації ЦК КПУ з питань діяльності РПЦ та інших релігійних течій; листи державних і компартійних функціонерів, доповідні записки, інформація відділів ЦК, обкомів, міськкомів, райкомів КПУ та інші документи, які показують стан проведення атеїстичної роботи серед віруючих тощо. Вагома увага в документах і матеріалах, які датуються серединою – другою половиною 1940-х

років, присвячена питанням приєднання греко-католицької церкви до РПЦ, реакції населення на проведення цього акту та процесам ліквідації греко-католицьких структур. Цей масив документів зачіпає також питання віросповідання, відвідування храмів (зокрема, наводиться інформація про соціально-демографічний склад учасників богослужінь), відзначення релігійних свят, проведення релігійних обрядів життєвого циклу, здійснення релігійної пропаганди, реагування духовенства та віруючих на різні постанови та заходи радянської влади, що стосувалися релігійного життя, дії місцевих чиновників, які втілювали в життя вказівки «згори». Доволі широко тут представлена інформація про мережу релігійних організацій, склад духовенства і навіть по окремих конфесіях кількісний склад парафіян. Як правило, до останніх зараховували активних вірян і тих, що відвідували храми й виконували релігійні обряди більш-менш систематично. Загалом можна говорити, що матеріали фонду 1, перелік яких міститься в описах 23, 24, 25, найбільше з усіх архівних одиниць ЦДАГО України приділяють увагу соціорелігійній проблематиці, особливо обрядовій поведінці пересічних віруючих та соціально-демографічній характеристиці відвідувачів храмів. Тут же відзначимо, що релігійна поведінка населення України більш-менш яскраво висвітлюється у документах та матеріалах ЦДАГО України лише повоєнного періоду та хрущовської доби. Що ж стосується часового проміжку із середини 1960-х до кінця 1970-х років, то джерела цього архіву дають мало інформації. Натомість матеріали ЦДАВО України відображають релігійну поведінку населення, зокрема відвідування храмів, виконання обрядових дій, у цей період набагато краще.

В описах 30, 31, 32 фонду 1 ЦДАГО України відображено назви документів, використаних автором цієї праці, які стосуються переважно відносно вузького кола релігійних питань. Це насамперед доповідні записки й інформація відділів ЦК, обкомів, міськкомів та райкомів КПУ, державних органів про стан проведення атеїстичної пропаганди, її недоліків та способів поліпшення. Окремі документи зачіпають питання релігійної ситуації в окремих регіонах УРСР, окремі аспекти діяльності релігійних течій, у тому

числі за кордоном, зокрема греко-католицької церкви: виступи на Заході за її легалізацію, основні напрями римо-католицької та греко-католицької радіопропаганди тощо.

Автор також використовував архівні справи фонду 1, назви яких відображені в описах 70, 71, 72. Сюди входять доповідні записки відділу пропаганди й агітації ЦК КПУ про релігійну ситуацію в республіці, стан атеїстичної пропаганди, інформація обкомів КПУ про хід виконання постанов ЦК КПРС та ЦК КПУ, що стосувалися релігійно-церковної сфери і проведення атеїстичного виховання, інформація обкомів КПУ про відзначення релігійних свят, прийомів до семінарій, здійснення нових радянських обрядів, проведення масово-політичної роботи у зв'язку із закриттям монастирів, стан антирелігійної пропаганди тощо.

Великий масив інформації, в якій порушуються ті чи інші соціорелігійні питання, зберігається в ЦДАВО України. Як уже згадувалося раніше, документи і матеріали цього архіву висвітлюють релігійне життя періоду від середини 1940-х до кінця 1960-х років значно краще, ніж джерела, що зберігаються в ЦДАГО України, водночас як період від середини 1940-х – до середини 1960-х років представлений тут гірше, ніж у ЦДАГО України. Основні матеріали, присвячені віруючим, їхньому повсякденному релігійному життю досліджуваного автором цієї праці періоду, містяться у фонді 4648. У свою чергу найбільш насичені інформацією про проблематику релігійно-церковного життя загалом і соціорелігійну проблематику зокрема джерела цього фонду внесені в опис 1 (документи уповноваженого Ради у справах РПЦ при Раді міністрів СРСР по УРСР), опис 2 (документи уповноваженого Ради у справах релігійних культів при Раді міністрів СРСР по УРСР), опис 5 (документи уповноваженого Ради у справах релігій при Раді міністрів СРСР по УРСР), опис 7 (документи Ради у справах релігій при Раді міністрів УРСР).

Документи, назви яких відображені в описі 1, містять доповідні записки, довідки, інформації, подані уповноваженим Ради у справах РПЦ по УРСР у вищі урядові та компартійні органи республіки та в Раду у справах РПЦ;

листування уповноваженого з Радою із питань, що стосувалися діяльності РПЦ; спеціальні донесення уповноважених Ради у справах РПЦ по областях УРСР про відзначення релігійних свят та інші прояви релігійної поведінки віруючих; матеріали про виконання державних та компартійних рішень, що стосувалися церковно-релігійного життя; статистичні повідомлення та звіти про кількість православних церков і молитовних будинків, монастирів і духовенства в Україні; документи про прийом іноземних делегацій релігійними організаціями діючими в республіці; заяви і скарги віруючих з питань відкриття церков та молитовних будинків і присвячене цьому листування тощо. Ці документи датуються 1944–1965 роками.

Архівні джерела, зафіксовані в описі 2 фонду 4648, характеризують державно-церковні стосунки та внутрішньо-конфесійне життя інших релігійних течій (крім РПЦ), що діяли на території УРСР: римо-католиків, греко-католиків, старообрядців, прибічників Істинно-православної церкви, істинно-православних християн, іудеїв, реформатів, євангельських християн-баптистів, адвентистів сьомого дня, п'ятидесятників, свідків Єгови та інших. Вони містять постанови урядових та компартійних органів, присвячені релігійно-церковній сфері та матеріали про їх виконання; інформації, доповідні записки і довідки уповноваженого РСРК при Раді міністрів СРСР по УРСР, подані у вищі урядові та партійні органи республіки, про релігійну ситуацію, процеси і явища, що спостерігалися в релігійних організаціях; циркулярно-інструктивні листи уповноваженого РСРК в УРСР обласним уповноваженим РСРК; доповідні записки, інформації та звіти обласних уповноважених РСРК про релігійну ситуацію, процеси і явища, що спостерігалися в релігійних організаціях; документи про діяльність окремих релігійних організацій, як зареєстрованих, так і тих, що діяли нелегально; листування уповноваженого РСРК із керівництвом релігійних об'єднань та релігійними організаціями; повідомлення та довідки про діяльність окремих релігійних течій, кількість зареєстрованих релігійних громад, що діяли на території УРСР, та священнослужителів; повідомлення про тих осіб, які бажали стати членами протестантських

релігійних організацій (прийняти хрещення); статистичні повідомлення про релігійну обрядність тощо. Починається цей масив архівних джерел із часу створення Ради у справах релігійних культів і закінчується і серединою 1960-х років. В справах, зафіксованих в описах 3 і 4, зібрані переважно інформаційні звіти уповноваженого Ради в справах РПЦ при РМ СРСР по УРСР, уповноваженого Ради в справах релігійних культів при РМ СРСР по УРСР, та обласних уповноважених

Вагома інформація про віруючих, їх обрядову активність міститься в документах і матеріалах ЦДАГО України, датованих 1966–1975 роками. На той час відбулася реорганізація структур, що займалися контролем за діяльністю релігійних організацій. Рада у справах РПЦ та Рада у справах релігійних культів були реорганізовані в один орган – Раду у справах релігій при Раді міністрів СРСР. У республіках цей орган мав своїх уповноважених, яким підлягали уповноважені РСР в окремих областях. Назви архівних одиниць, у яких містяться документи та матеріали цього органу, зафіксовані в описі 5 фонду 4648. Сюди входять циркулярно-інструктивні листи РСР та уповноваженого РСР по УРСР обласним уповноваженим, інформації, доповідні записки і довідки уповноваженого РСР по УРСР, подані у вищі урядові та компартійні органи республіки, про релігійну ситуацію, процеси і явища, що спостерігалися в релігійних організаціях, інформації обласних уповноважених про релігійну обстановку, відзначення релігійних свят та інші вияви релігійної поведінки населення; документи про діяльність окремих релігійних течій; листування уповноваженого з керівництвом релігійних течій. Доволі широко в цих документах висвітлюється не лише діяльність релігійних організацій, що діяли легально, а й тих, що діяли нелегально. В справах, зафіксованих в описі 6, зберігаються переважно інформаційні звіти уповноважених РСР при РМ СРСР по УРСР та обласних уповноважених.

У середині 1970-х років у структурі радянських інституцій, що контролювали релігійну сферу, відбулися чергові зміни. В УРСР на місці уповноваженого РСР при Раді міністрів СРСР постала Рада у справах релігій

при Раді міністрів УРСР. Так у руки керманців УРСР потрапляло більше повноважень у сфері контролю над релігійною сферою. Реструктуризація радянських органів, що контролювали релігійну сферу знайшла відображення у зберіганні документів. Назви архівних джерел, які датуються серединою 1970-х – серединою 90-х років, відображені в описі 7 фонду 4648. Варто зазначити, що архівні матеріали, що стосуються 1980–90-х років стали доступними для дослідників лише кілька років тому. Серед тих, що використовувалися автором цієї праці, – інформації, доповідні записки, довідки про діяльність зареєстрованих і незареєстрованих релігійних громад, процеси і явища, які спостерігалися там, інформація про релігійну ситуацію в регіонах, відзначення релігійних свят, порушення законодавства про культури і стан контролю за його здійсненням; статистичні дані, заяви і скарги громадян тощо. Цей масив документів доволі повно відображає відвідування віруючими храмів у цей період у найбільші релігійні свята (присутні дані щодо кількості відвідувачів храмів по окремих областях), виконання релігійних обрядів хрещень, вінчань, поховань та інших релігійних дій. Наявна інформація про внутрішньо-церковне життя окремих релігійних течій, як легальних, так і тих, що діяли підпільно.

Під час написання дисертаційної роботи також використано документи та матеріали, що зберігаються в Галузевому державному архіві Служби безпеки України (далі – ГДА СБУ). Вони переважно стосуються взаємин радянської влади і Церкви, часто в них трапляються сюжети про становище вірян у СРСР, однак доволі рідко відображалось повсякденне релігійне життя пересічних віруючих.

Що ж стосується документів, які зберігаються в російських архівах, то вони є надзвичайно цінними для дослідників, які займаються релігійною політикою радянської влади, взаєминами держави і Церкви, адже керівництво СРСР розташовувалося у Москві. Проте матеріали, присвячені релігійному життю населення України, проявам його релігійності поступали центральні органи влади з України. Відповідно вони також зберігаються в українських державних архівах.

Слід зазначити, що робота з архівними джерелами – документами і матеріалами радянських державних і компартійних органів, які стосуються соціорелігійних питань періоду середини 1940-х – середини 80-х років, – доволі складна насамперед через те, що джерельна база часто ненадійна, як свідчить її аналіз. Скажімо, документи й матеріали державних органів влади мають кілька недоліків. По-перше, матеріали, що їх склали працівники 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 визначалися як «залишки менонітів на Дніпропетровщині» [18, арк. 18] тощо. Про низьку кваліфікацію окремих уповноважених повідомляється і в самих документах вищезгаданих органів.

За хрущовської доби, коли розпочався період інтенсивної боротьби з релігією, місцеві чиновники, аби прозвітувати про успішне виконання покладених на них обов'язків щодо боротьби з релігією і насадження атеїстичного світогляду, 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 певну кількість 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. «Низькі» цифри щодо виконаних релігійних обрядів духовенством РПЦ були також зумовлені і тим, що частина проведених обрядів не обліковувалася духовенством, а з тих релігійних обрядів, що виконувалися на Західній Україні, частина припадала на підпільне греко-католицьке духовенство.

Тенденція до недописок для успішного звітування була притаманна і брежнєвській добі. Інколи доходило до абсурду, коли, скажімо, за звітами частка виконаних окремих обрядів життєвого циклу у Тернопільській області була нижчою, ніж у Дніпропетровській, хоча у першому регіоні релігійність населення насправді 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» [899, с. 40]. 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 соціорелігійні питання 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 особистий досвід.

Однак, попри численні недоліки, матеріали державних органів влади не можна залишати поза увагою під час дослідження соціорелігійних проблем, адже у багатьох випадках, незважаючи на неточність, вони є незамінним джерелом інформації. Вони найкраще повідомляють дослідника про обрядову активність вірян (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, використані також опубліковані збірники документів, що стосуються безпосередньо питань релігії та Церкви. Ще в радянський час було опубліковано низку таких видань, в яких були зібрані різноманітні законодавчі акти Верховної Ради СРСР і Верховної Ради УРСР, союзного та республіканського урядів, компартійні постанови та рішення, публікації з газет тощо [374, 378, 380–382, 390–399, 403–405, 412–414 та ін.].

Із-поміж опублікованих джерел з історії РПЦ необхідно відзначити збірник документів та матеріалів «Мартирологія Українських Церков» [388], перший том якого присвячений православної церкві. Вони висвітлюють різні аспекти функціонування православ'я як в довоєнний, так і в повоєнний період. Чимало вміщених тут матеріалів входили у вивезені на захід архіви таких православних ієрархів, як митрополити Олександр (Іноземцев), Полікарп (Сікорський), єпископ Мстислав (Скрипник) та багатьох священників. Двотомну збірку документів і матеріалів «Русская православная церковь в советское время (1917–1991)» [406] про становище РПЦ в радянській державі підготував Г. Штріккер.

Вагомий інтерес для дослідника проблем соціорелігійної історії України того періоду становлять збірники матеріалів, присвячені греко-католикам та римо-католикам, які упорядкував В. Сергійчук [408, 409]. У книзі «Нескорена церква: Подвижництво греко-католиків України в боротьбі за віру і державу» [408] документи та матеріали розділено на три частини, відповідно до основних етапів у трагічній долі греко-католицької церкви в СРСР: 1) 1944–1946 роки; 1946–1949 роки; 1949–1990 роки. Ці джерела показують не лише радянську політику щодо греко-католицької церкви, а й містять фрагменти з релігійного життя греко-католиків. На масштаби діяльності греко-католицької церкви в підпіллі проливають світло документальні збірки «Мартирологія українських церков: У 4-х т.» (Т. 2. Українська католицька церква) [389], «Літопис голготи України» (Т. 2. Репресована церква) [385]. Проведення Львівського собору 1946 року висвітлюють опубліковані документи і матеріали собору [376, 387]. Взаємин радянської держави і греко-католицької церкви торкаються видані в радянський час документальні збірки «Правда про унію» [400–402].

Ставлення радянської влади до Римо-католицької церкви, релігійне життя римо-католиків у радянській Україні висвітлює збірник документів, упорядкований В. Сергійчуком «У боротьбі за рідну віру римо-католики України завжди були несхитні» [409]. Більшість опублікованих в обох книгах документів становлять ті, що зберігалися у фонді 1 ЦДАГО України. До них

належать інформаційні звіти, довідкові записки, довідки уповноважених Ради у справах РПЦ, РСРК, РСР; документи органів КПУ, релігійних діячів тощо. Дисертант широко використовував їх у процесі власного дослідження.

За участю науковців, активістів євангельських християн-баптистів укладений збірник «История евангельско-христианского движения в Украине: Материалы и документы» [379].

Оглядаючи й аналізуючи згадані джерела, варто зробити одну ремарку. Історик, який досліджує проблеми соціальної історії, також повинен враховувати специфіку досліджень. Використання лише документів владних чи церковних структур для фахівця соціальної історії призводить до акцентування уваги на роботі різних установ, 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» [1006, с. 123]. Ці слова націлюють на залучення якомога більшого кола джерел.

Також очевидно, що напрям дослідження 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.

Щодо періоду другої половини ХХ ст., то таким джерелом, створеним для практичних цілей, пов'язаних із боротьбою з релігією (щоб подолати ворога, слід краще його пізнати), є соціологічні дослідження, присвячені стану релігійності у країні. Низкою аспектів вони близькі до усної історії. Соціологічні дослідження, 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 1920–1930-х років). До того ж на формування питань, що їх ставили віруючим, впливала марксистська доктрина. Радянські релігієзнавці (фахівці з наукового атеїзму) у своїх опитувальниках часто не вказували варіантів відповідей, які міг обрати віруючий. Для прикладу наведемо анкети, що стосувалися причин набожності. Частина вірян, що належали до протестантських релігійних організацій закритого типу, на питання «Чому ви вірите в Бога?» відповіли б, насамперед, що їх обрав Бог, та позаяк в опитувальниках такого варіанту 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 вірян, 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 60-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 вірян 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 загалом), а лише її особливості й тенденції змін у ній.

Сучасні опитування, які дозволили би пролити світло на релігійні погляди та уявлення тодішнього суспільства, малоперспективні. Як засвідчили спроби дисертанта, багато вірян (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 дисертацією використовувалися соціологічні матеріали, подані у працях філософів-релігієзнавців.

Ще одне з важливих джерел, яким 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. З-поміж тих матеріалів, що зберігаються в Інституті мистецтвознавства, фольклористики та етнології, автор використовував дані етнографічних експедицій про родильні, хрестильні, весільні, похоронні, святкові звичаї та обряди українців, народний побут; календарно-обрядовий (колядки, щедрівки, веснянки), релігійний та антирелігійний фольклор. Якщо взяти до уваги лише забави при мерцеві, які проводилися в населених пунктах карпатського та прикарпатського регіону, то й вони можуть показати, наскільки архаїчна духовна культура зберігала свої позиції в окремих частинах України. 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. Хоча прадавній духовний зміст багатьох звичаїв та обрядів здебільшого був невідомий людям ХХ століття, однак вони продовжували впливати на поведінку і свідомість людей на несвідомому рівні (через архетипи колективного несвідомого).

Велику увагу автор приділив вивченню опублікованих, зафіксованих у досліджуваній період записів легенд, повір'їв, замовлянь, звичаїв, обрядів, які містили залишки елементів архаїчного світогляду.

У процесі наукового дослідження також вивчалися матеріали, опубліковані в офіційних церковних виданнях, зокрема в «Журнале Московской патриархии», «Православному віснику», «Братском вестнике» (органі Всесоюзної ради євангельських християн-баптистів) та інших, праці релігійних діячів, релігійні художні твори написані чи використовувані в цей період. 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 формувался за обставин постійного тиску «ззовні...». 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» [857, с. 432–433]. Враховуючи високі оцінки фахівців рукописної літератури, проте 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.

Що ж стосується радянської періодики, то вона не лише зберігає всі недоліки, притаманні церковній періодиці й архівним матеріалам, а й значно переважає їх у цьому. Публікації про віруючих, поміщені в ній, здебільшого мали виразний антирелігійний характер: віряни часто зображувалися як порушники радянського законодавства, дармоїди, неосвічені люди тощо. Основна мета цих публікацій полягала в антирелігійній пропаганді, і в них доволі важко вичленити правду від вигадки. Тому їх використання у процесі написання дисертаційної роботи було обмеженим.

Використовуючи ті чи інші документи, дисертант велике значення приділяв психологічній атмосфері, в якій виник певний історичний документ, позаяк вона впливала на його зміст. Із цього приводу французький історик А. Дюпрон справедливо відзначив: «Народні пісні, романська символіка, орнаментальні комунікації на стінах монастирів, виготовлення манускриптів, форми і мова богословських праць..., нерозривно зв'язані. І лише через всі ці шляхи одночасно можна проникнути в статичний світ монастирської культури чорного чи білого духовенства» [685, с. 3]. Тому під час написання роботи автор намагався встановити зв'язок, хоча часто й обмежений, між синхронно розташованими системами знаків досліджуваного історичного періоду. Це дозволило відтворити не лише стандартизовану колективну пам'ять, а й реальне життя з його стражданнями, пристрастями тощо, зберегти динамізм і душу часу.

Цінним джерелом вивчення соціорелігійної історії України 1940–1980-х років є автобіографічні матеріали й численні спогади духовенства та віруючих. Цікава автобіографія була написана архієпископом Сімферопольським і Кримським Лукою (Войно-Ясенецьким), відомим ученим-медиком [442]. Вона відтворює атмосферу, в якій діяла РПЦ у радянський період, ставлення чиновників до духовенства. Спогади, що відображають весь період окреслений в дисертації, належать перу митрополита Харківського і Богодухівського Никодима [434]. Автор згадує свої дитячі та юнацькі роки, життя в Іоанно-Богословському Хрещатинському монастирі, навчання в Московській духовній семінарії, свою духовну діяльність закордоном, у РРФСР, у Львівсько-Тернопільській і Харківсько-Богодухівській єпархіях.

Опубліковані спогади греко-католицького священика В. Лиска [415] через призму сприйняття тодішніх подій священнослужителя показують процеси ліквідації греко-католицької церкви, репресії проти греко-католицького духовенства, психологічну налаштованість соціальних і територіальних груп населення Західної України. Спогади про становище греко-католицької церкви в УРСР поміщені в книзі відомого українського дисидента, священика Я. Лесіва «Мій хрест – в руках його нестиму» [429].

Греко-католицької тематики торкаються спогади священника Л. Куницького [428]. Величезна кількість спогадів, усних матеріалів про релігійне життя греко-католиків у підпіллі була зібрана працівниками Інституту історії Церкви в рамках виконання проекту «Образи сили духу: Жива історія підпільного життя Української Греко-Католицької Церкви 1946–1989 рр.». Вони аналізують ментальність, організацію і щоденний побут віруючих. Ці матеріали зберігаються в архіві Інституту.

Низка спогадів та книг опублікована протестантськими пасторами, зокрема Г. Вінсом [418–420], Г. Гартфельдом [424, 425] та іншими, які відтворюють різноманітні сторони євангельських християн-баптистів. Автори опублікованих спогадів часто подавали інформацію через призму своїх сподівань та переживань.

Джерелом до вивчення соціорелігійної проблематики також є опубліковане листування. Так греко-католицької проблематики стосуються «Листи з неволі» (опубліковане листування ув'язненого священника о. Теодора Грушкевича з дружиною та інше) [430].

Певний документальний інтерес для дослідників становлять спогади, документально-публіцистичні праці, написані людьми, що порвали з релігією [421, 431, 433, 436, 437, 439–441, 444]. Більшість цих розривів припадає на період хрущовської боротьби з релігією. Тоді за наказом «згори» чимало віруючих, зокрема й релігійні лідери, представники духовенства, які співпрацювали з органами влади, декларували свій відхід від релігії. Багато з цих осіб опублікували книги і брошури, в яких аргументувався розрив. Матеріал, що містився в цих працях, нерідко був неправдивим чи тенденційно підібраним, однак ці праці містили й чимало правдивої інформації. Багатьох авторів цих книг важко назвати атеїстично налаштованими «сексотами». Окремі з них декларували свій офіційний розрив із релігією внаслідок сильного тиску на них чи їх рідних, зламавшись перед життєвими обставинами. Деякі з цих людей навіть сиділи неодноразово в таборах через свої релігійні переконання. Зокрема, до останніх належав А. Коркосенко, автор книги «Знайте

правду люди» [431], лідер кримських п'ятидесятників, який, як відзначає історик О. Катуніна, за свої релігійні погляди був засуджений кілька разів, «життя цієї людини повне тайн і трагедій» [1140, арк. 19]. Інколи перехід на позиції атеїзму мав психологічний характер: людина зневірившись у доброті Бога через якусь трагедію, могла різко перейти на богоборницькі позиції. Згадаймо долю одного з героїв роману Е. Войнич «Овід» – кардинала.

Важливою групою джерел є довідникові видання, посібники призначені для духовенства тощо. Так, зокрема, інформація про різні події релігійного життя України міститься у багатотомній праці «Україна: хроніка ХХ століття» [450]. Загальні характеристики віруючих досліджуваного періоду, їх ставлення до обрядів, розуміння ними релігійного віровчення, інші аспекти релігійного життя розглядаються в багатотомному виданні РПЦ «Настольная книга священнослужителя» [496–501]. Існує також низка релігієзнавчих словників, які дають визначення релігійним термінам, висвітлюють теоретичні аспекти окремих релігійних проблем [445–449, 451 та ін.].

До джерел соціорелігійної історії радянського періоду належать також опубліковані спостереження дослідників. Одним із них є книга історика О. Клібанова «Из мира религиозного сектантства. Встречи. Беседы. Наблюдения» [432]. У ній автор розповідає про свої розмови з молоканами, христовірами, духоборами, скопцями, менонітами, толстовцями, «трезвенниками» та іншими. Релігійне життя цих течій постає не як сукупність тих чи інших цифр, а через призму поглядів, надій, переживань окремих віруючих. Хоча ця книга не стосується безпосередньо вірян УРСР, проте проливає світло на релігійність невеликих релігійних течій, деякі з яких мали своїх послідовників і в Україні. Такі книги публікували й інші радянські дослідники, зокрема О. Дем'янов [422], М. Писманік [438].

Вагомим джерелом для дослідника проблем соціорелігійної історії 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 культів; Ради у справах релігій; соціологічних опитувань – філософами-релігієзнавцями) та суб'єктивних оцінок, які траплялися у працях релігійних діячів, священнослужителів, спогадах віруючих.

Отже, можна констатувати, що для дослідження багатьох проблем соціорелігійної історії України періоду 1940–1980-х років існує вагома джерельна база, яка складається з різних матеріалів. Водночас низка джерел містить специфічні дані, що стосуються вузького кола релігійної проблематики. Лише використання різноманітної джерельної бази дозволяє розкрити досліджувану проблему. Серйозним недоліком джерельної бази є те, що багато джерел містять неточні дані, і для здійснення наукового дослідження більш-менш наближеного до об'єктивності необхідно верифікувати джерела, зіставляти різні матеріали й документи.

1. 3. Теоретико-методологічні засади

Суспільні процеси, що спостерігалися в Україні наприкінці другого тисячоліття, спонукали науковців до перегляду багатьох теоретичних та методологічних основ вивчення релігійного життя України. Тому доцільним є зупинитися детально на теоретичних аспектах досліджуваної автором проблеми, розглянути дослідницькі поля соціорелігійної історії і методологічні засади дослідження.

Соціорелігійна історія є водночас як однією зі сфер соціальної історії, так і історії релігії. Під нею переважно розуміють історію повсякденного релігійного життя та історію пересічних віруючих (простих людей). Саме такий зміст у неї вкладає і дисертант. Під віруючими дисертант розуміє не лише парафіян тих чи інших конфесій, а й осіб, що хоча відійшли від Церкви, перестали відвідувати храми, однак зберігали віру в Бога, людей з індивідуальною релігійністю. Проте основна увага в дисертації присвячується саме послідовникам певних релігійних течій.

Український історик Н. Яковенко у праці «Вступ до історії» визначає такі предметні поля соціорелігійної історії: релігійна організація та релігійне дисциплінування суспільства, форми та прояви релігійності, переломлення церковного віровчення в уявленнях вірян про Бога, потойбічне життя, надприродні сили, ставлення до чаклунства та відьомства тощо [1082, с. 211]. Ці та схожі проблеми також розглядаються у представленій роботі. Тут необхідно зазначити, що основний пласт дослідження присвячений релігійній повсякденності. Це стосується як ментальної сфери, так і дій віруючих. Сама релігійна повсякденність – це прояви релігійності пересічних віруючих, відображення їхньої релігійної свідомості та вияви релігійної поведінки. Позаяк ми будемо часто оперувати цими термінами, варто визначити, який зміст у них вкладається.

Автор розуміє релігійність насамперед «як конкретизацію зв'язку із трансцендентним, надприродним» [528, с. 521]. Релігійність поєднує

внутрішньо-психологічний та зовнішньо-символічний 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. 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.

Позаяк ми розглядатимемо релігійну свідомість та релігійну поведінку населення України, важливо визначити значення цих термінів, адже нерідко окремі вчені вкладають у них різний зміст. Особливо ці слова стосуються першого. Що ж являє собою релігійна свідомість? У «Релігієзнавчому словнику», виданому за редакцією А. Колодного та Б. Лобовика, релігійна свідомість визначається як «спосіб відношення віруючого до світу через систему поглядів і почуттів, смисл і значення яких становить віра в надприродне» [449, с. 275]. У свою чергу в релігійній свідомості можна виділити два рівні – теоретичний (пов'язаний з богослов'ям) та буденну (повсякденну) релігійну свідомість. Перший рівень відноситься до дослідницьких полів теоретичного релігієзнавства, а другий – до історії релігії та соціорелігійної історії.

Конкретизуємо визначення буденної релігійної свідомості. Б. Лобовик, відомий радянський фахівець із теоретичних аспектів релігійної свідомості, писав, що буденна релігійна свідомість – це «розрізнені... погляди і уявлення про об'єкт релігійного відображення і об'єкт віри; це неоформлені погляди і уявлення взагалі про ті предмети і явища, які можуть сприйматися через призму релігійного розуміння; це хаотичне релігійне усвідомлення почуттів і культових дій; це, нарешті, вся та сфера живої, почуттєво-вольової психічної діяльності, яка включена у розрізнене, логічно майже оформлене релігійне осмислення віруючим індивідом зовнішнього світу і особистого «я» в цих умовах повсякденного буття» [815, с. 9]. Інакше кажучи, буденна релігійна

свідомість є більш-менш хаотичною сукупністю релігійних поглядів, уявлень, настроїв віруючих.

Буденна релігійна свідомість віруючих відрізнялася від релігійного віровчення значною мірою як за формою (примітивність, уривчастість, безсистемність уявлень), так і за змістом (відсутність багатьох уявлень характерних для віровчення, відмінність у його розумінні, наявність дохристиянських елементів, що відкидаються богослов'ям) [912, с. 160]. Це стосується не лише православ'я, а й католицизму, протестантизму та інших релігійних напрямків.

Вивчення буденної свідомості в історії повсякденності, соціальній історії є надзвичайно важливим. Український історик О. Коляструк, в науковій діяльності якої теоретичні моменти повсякденності займають вагомe місце, відзначає: «Яку б сторону цього життя ми не взяли, можливість її існування і функціонування виявиться забезпеченою тими ментальними структурами, психологічними механізмами, ціннісно-орієнтаційними установками, котрі складають у сукупності феномен буденної свідомості» [764, с. 37]. Автор наголошує, що буденна свідомість є регулятором діяльності людини.

Інший рівень релігійної свідомості – теоретичний, представлений насамперед богослов'ям. Він являє собою певну систему догматів і тверджень. Богослов'я виникло пізніше буденної релігійної свідомості і розвивалося професійними священнослужителями та богословами. Його розвиток протікав як цілеспрямований процес.

Однак слід відзначити, що теоретичний рівень релігійної свідомості не тотожний теологічному. Церковне вчення складається із двох сфер – це внутрішньоцерковні справи і сфера того, що стоїть поза ними, – соціальна концепція Церкви, її політична орієнтація тощо. Відтак теологія є лише частиною вчення Церкви. Водночас теологія складається з догматичного богослов'я (виклад віровчення на основі Біблії), основного богослов'я або апологетики – раціонального обґрунтування віровчення; морального богослов'я; групи богословських наук Святого Письма, патристики (вчення

Отців Церкви); «прикладних» розділів богослов'я (пастирське богослов'я, літургіка, каноніка, гомілектика тощо). Останні не можна віднести до теоретичного рівня релігійної свідомості. Через те теологію не можна ототожнювати з поняттям теоретичного рівня релігійної свідомості [816, с. 35]. Отже, до теоретичного рівня релігійної свідомості можна віднести лише частину богослов'я.

Богослов'я посилювало релігійні почуття, зміцнювало релігійні уявлення. Його вплив на свідомість залежав від різних факторів: суспільних, інтелектуальних, психічних тощо. Проте хоча богослов'я і буденна релігійна свідомість є частинами цілого, між ними існує і багато суперечностей. Вони по-різному реагували на суспільні зміни, в релігійній свідомості зіштовхувалися теоретичний і стихійний моменти. Так зване «язичництво» буденної релігійної свідомості заперечує низку найсуттєвіших догм богослов'я. З іншого боку, багато теологічних положень не вкладаються в межі буденної релігійної свідомості. Такі моменти викликали багато «непорозумінь» між віруючими і богословами. Чимало останніх кваліфікують окремі прояви буденної релігійної свідомості як язичництво, окультизм тощо. У сучасному православному середовищі доволі популярними на цю тему є книги А. Кураєва. Зміни в буденній релігійній свідомості деколи бувають настільки сильними, що мають вплив на богослов'я і змушують його перебудовуватися. Проте не варто забувати і про згаданий вище вплив богослов'я на релігійну свідомість пересічного віруючого.

Однак для богослов'я і буденної релігійної свідомості притаманні спільні ознаки: віра в існування надприродного, божественного і здатності його впливати на людей і довколишній світ, віра в можливість спілкуватися з ним тощо. Ці ознаки й об'єднують богослов'я і релігійну свідомість в єдине ціле. На різних рівнях релігійної свідомості дані ознаки виявлялися у формах не лише спільного, а й особливого.

Слід відзначити, що концепція поділу релігійної свідомості на два рівні – теоретичний і буденну релігійну свідомість має свої недоліки. Незважаючи на

своє поширення, вона тісно пов'язана з матеріалістичною парадигмою і при її застосуванні у поле дослідження не вписується релігійний досвід, особливо така його форма як містичний досвід. Тому в дисертаційній роботі в низці моментів спостерігається відхід від неї.

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

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

Крім критеріїв релігійної свідомості, необхідно також враховувати показники релігійної поведінки. Нею «є сукупність взаємозв'язаних дій індивіда чи групи, які реалізують релігійні приписи, програму і які здійснюються за релігійними нормами» [607, с. 297]. До релігійної поведінки можна віднести культові та позакультові дії.

Водночас культові дії можна умовно поділити на ті, які безпосередньо пов'язані з релігійною свідомістю і здійснюються під впливом релігійних мотивів, і на ті, які здійснюються під впливом суспільної думки, традиції, бажання відзначити важливі події в особистому житті або вмотивовані естетичними потребами. В останніх випадках зв'язок релігійних дій із

релігійною свідомістю носить опосередкований характер. До першої групи відносяться: участь у богослужінні, сповідь, індивідуальні молитви тощо. До другої групи можна віднести відвідування храму, участь у таких релігійних обрядах, як хрещення, вінчання, відспівування, відзначення релігійних свят. І якщо в культових діях, які відносяться до першої групи, беруть участь віруючі люди, то в тих, що відносяться до другої групи, можуть брати участь і невіруючі. Справжня релігійність тут виявлялася тоді, коли мотивом поведінки та вчинків людей виступала релігійна віра.

За приклад участі нерелігійного населення в окремих релігійних обрядах можуть слугувати поминальні обрядові дії. Православна церква приписує згадувати померлих на третій, дев'ятий, сороковий день і в річницю смерті. Під час них передбачається читання певних молитов. Однак для багатьох людей поминки були не релігійним обрядом, а відданням «останньої шани померлому, формою колективного вираження співчуття рідним, полегшення їх душевної скорботи у зв'язку з втратою дорогої людини» [771, с. 87].

До релігійної поведінки можуть відноситися й позакультові дії. Це пропаганда певної релігії (культовою вона є в небагатьох конфесіях), релігійне виховання дітей у сім'ї, викладання богословських дисциплін тощо. Вони теж свідчать про наявність релігійної віри.

Слід відзначити, що розглянута вище схема поділу релігійності на релігійну свідомість та релігійну поведінку й означених її складових збігається у багатьох аспектах із концепціями низки західних дослідників. Як приклад наведемо Ч. Глока. Він включає в релігійність, незалежно від віросповідання: вірування та переконання – ідеологічний аспект, загальні знання та уявлення про світ, що корегують індивідуальні релігійні переконання – інтелектуальний аспект, почуття та емоції – емоційний аспект, культову активність – ритуальний аспект, виконання віруючим цих елементів у повсякденному житті – поведінковий аспект [528, с. 501–502]. Як бачимо, ці елементи тісно співпадають з елементами релігійності, які ми виділили як складові релігійної свідомості та релігійної поведінки.

Саме відображення релігійної свідомості та прояви релігійної поведінки пересічних віруючих як релігійне повсякдення є одним із основних предметів нашого дослідження. Також ми зупинимося на соціально-демографічних характеристиках вірян, ступені та рівні їх релігійності; становищі віруючих у радянській державі, як важливому елементу соціорелігійної історії, проаналізуємо соціокультурні впливи, зумовлені державною релігійною політикою, внутрішньоцерковним життям, народною культурною традицією та іншими реаліями періоду середини 1940–1980-х років. Попри те, що автор порушує широке коло проблем, головним об'єктом дослідження є пересічні віруючі і релігійна повсякденність, а не церковні інституції чи релігійні діячі. У поле дослідження потрапили віряни, 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, релігійні громади яких тоді не діяли, не розглядається.

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 в цьому дослідженні висловити думку в належний спосіб. Слід відзначити, що відмова від використання цього терміна притаманна значній кількості західних дослідників і вітчизняних релігієзнавців.

Розуміючи, що проблема релігійності занадто складна, багатовимірна й динамічна, а класичний принцип «істинне / неправдиве» у багатьох випадках не

спрацьовує, автор у процесі дослідження намагався використати окремі ідеї синергетики (теорії систем, здатних до самоорганізації, 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 цілого, що складається із взаємодіючих об'єктів; по-друге, підхід, який потребує для своєї розробки залучення спеціалістів із різних дисциплін [929, с. 6]. Г. Хакен, даючи відповідь на поставлене ним самим питання «Що таке синергетика?», відзначав, що вона вивчає системи, які складаються з багатьох різних підсистем різного походження, таких як електрони, атоми, молекули, тварини, люди тощо [1028, с. 19]. Синергетика 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 [929, 1027, 1028, 749, 802 та ін.]. У своїй праці «Перевідкриття часу» І. Пригожин часто посилається на таких відомих французьких істориків, як М. Блок та Ф. Бродель [928], бачить подібності у їхніх та своєму науковому підході. Варто також відзначити, що синергетика не є цілковито творчим доробком двох чи кількох осіб, вона базувалася на ідеях багатьох мислителів та науковців. Зокрема, до нелінійного бачення часу, зініційованого синергетикою, близькі ідеї Е. Гуссерля, Ф. Ніцше, Г. Башляра, М. Гартмана, А. Бергсона, М. Мерло-Понті, А. Уайтхеда, М. Хайдеггера та інших філософів. Низкою ідей до синергетики близькі православний паламізм, дзен-буддизм та інші релігійні вчення, хоча вона не є релігійною теорією.

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» [1029, с. 107]. Тут зауважимо, що багатьом дослідникам, які працюють у руслі синергетичної парадигми, не вдалося уникнути «фізикалізації», проте це аж ніяк не применшує важливості використання синергетичних принципів у історичній науці.

Та позаяк тема дисертації видається занадто конкретною і хронологічно обмеженою, автор не осмислює на концептуальному теоретичному синергетичному рівні масштабні, узагальнювальні, тривалі у часі процеси. На категоріальному рівні відсутнє характерне для синергетичних досліджень вживання специфічних термінів – точка біфуркації, аттрактор, флуктуації, які в тексті дисертації не використовуються, а їх значення не співвідносяться з конкретним матеріалом щодо релігійного життя населення.

Очевидно також, що в соціальних та гуманітарних науках існує межа застосування синергетики. Російські вчені Є. Князева і С. Курдюмов, відомі фахівці із теорії її застосування Є. Князева виділяють три основні сфери таких обмежень у застосуванні синергетичного підходу до вивчення соціальних явищ: 1) синергетику можна застосовувати лише при вивченні колективних явищ, вона має справу з макросоціальними процесами і загальними тенденціями розвитку суспільства; поведінка, мотиви індивідів чи малих соціальних груп не можуть бути пояснені за її допомогою; 2) синергетика не враховує роль свідомого фактору в духовній та ідеологічній сферах, тобто вона не враховує соціальну рефлексію; 3) синергетика застосовується до масових колективних процесів лише тоді, коли незначну кількість детермінуючих факторів (параметрів порядку) може бути «виділено і введено в поле дослідження» [750, с. 57–58]. Такий погляд на обмеженості використання синергетики в історичних

дослідженнях поділяє і автор цього дисертаційного дослідження. Водночас дисертант не поділяє низку критичних зауважень на адресу синергетики, висловлених російським істориком К. Хвостовою [1032, 1033].

Слід зазначити, що ця дисертація не є такою, що виконана в межах синергетичної парадигми. Як зазначалося вище, синергетичний підхід має свої обмеження для застосування в історичній науці. Варто наголосити, що автор цієї дисертації використовував синергетику винятково на рівні світоглядних принципів, певного наукового світосприйняття, що полягало насамперед у цілісному погляді на досліджувану проблему, системності, простеженні багатоваріантності буття, намаганні відстежити різноманіття впливів яких зазнавало повсякденне релігійне життя населення України від тодішніх реалій, взаємовпливи матеріального й духовного розвитку, спільність закономірностей їх розвитку. Сюди також входить відмова від жорсткої прив'язаності до причинно-наслідкового зв'язку (що зовсім не означає повну відмову) на користь випадковості, відмова від постулату істинності на користь неповного знання щодо досліджуваної проблеми.

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

Відтак дослідження, крім розділу, присвяченого аналізу історіографії, джерельної бази та методології, складається із трьох основних частин. Одна присвячена релігійно-церковному життю в Україні: релігійній політиці держави, яка великою мірою впливала на віруючих, їх повсякденну релігійність, внутрішньоцерковному життю тощо, тобто тому, що дотично стосується соціорелігійної історії, було фактором формування релігійності чи занепаду тощо. Важливе місце тут займає розгляд статистичних показників чисельності релігійних об'єднань та соціально-демографічних характеристик віруючих, що належали до різних релігійних об'єднань, становища віруючих у

радянській державі. Ці елементи першої частини є важливою складовою соціорелігійної історії. Більшість цих питань неодноразово порушували сучасні дослідники. Проте у нашій праці вони розглядаються в іншому, загальному контексті й нерідко оцінюються інакше. Без їх розгляду вивчення соціорелігійної історії не буде повноцінним і масштабним.

Інші дві частини присвячені безпосередньо релігійній повсякденності, проявам релігійності – відображенню релігійної свідомості та виявам релігійної поведінки пересічних вірян. Водночас в останній частині розглядаються також окремі соціально-демографічні характеристики віруючих, як осіб, що здійснюють ті чи інші релігійні дії. Власне, автор застосував таку структуру, щоб розглянути проблему релігійного життя населення України цілісно, системно, із застосуванням системного підходу. Тут також необхідно нагадати про системність як одну із засад синергетичного бачення світу.

Синергетичним ідеям, принципам системності у дослідженні також відповідає й вихід за часопросторові 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 повсякденного релігійного життя віруючих усіх основних релігійних конфесій, що діяли в Україні. Широке її охоплення дозволило уникнути багатьох «вузьких» оцінок та низки штампів «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 релігійне життя населення 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 [720, 719, 835, 851, 852]. Російський історик Б. Миронов, використовуючи міждисциплінарний підхід, написав фундаментальне дослідження із соціальної історії Росії періоду імперії з кінця XVII ст. до 1918 року [853], 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» [586, с. 98–103], у російському – «Религиозное сознание») [584, с. 145–150]. 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» [1015, с. 97]. 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 [1015, с. 97]. 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» [1016, с. 109]. Він іде навіть далі, називаючи психологію основою основ роботи кожного історика [1016, с. 125].

Автор цієї праці не оминув згаданих тенденцій сучасної науки. Під час написання частини дисертації, 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 дисертації 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 середньостатистичних 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 мотивацію релігійних дій, релігійні почуття, переживання релігійного досвіду, автор звертається до психоісторичного підходу, поширеного на Заході. Цікаво, що його використовують як історики і психологи, так і представники інших дисциплін. Проте в нього, як і в інші наукові підходи, різні дослідники теж вкладають відмінний зміст: від такого, що акцентує увагу на вивченні мотивацій дій в історичному минулому до більш широкого розуміння, що передбачає звернення до багатьох психологічних аспектів та методів дослідження.

Водночас автор намагався поєднати усі згадані підходи з конкретно-історичним, найбільш уживаним в історичних дослідженнях. Відтак у нашому дослідженні одним з основних методологічних підходів (як напрямом досліджень, а не методом. – Б. П.) є синергетичний. Широко застосовуються також міждисциплінарний, системний, культурно-антропологічний, психоісторичний та конкретно-історичний підходи.

У ракурсі розгляду методологічних засад дослідження необхідно коротко торкнутися проблеми методологічних принципів. У радянській методології історичного дослідження центральне місце займали теоретичні принципи партійності, об'єктивності та історизму. Вони виступали в якості визначальних, тих, які «безпосередньо інтегрують теоретичні уявлення про досліджуваний

предмет в одне ціле» [715, с. 65]. Принцип партійності передбачав критику всіх антимарксистських теорій і концепцій, погляд на історичний процес через призму марксистсько-ленінського вчення тощо. В колишніх республіках СРСР після його розпаду цей методологічний принцип використовували історики, які залишилися вірними марксизму-ленінізму, а в трансформованій формі як принцип, що передбачає погляд на історію через призму тієї чи іншої ідеології, він широко використовувався носіями різних суспільно-політичних поглядів та ідеологій, хоча вони й уникали цього терміну.

Дещо по-іншому склалася доля принципів об'єктивності та історизму. У пострадянській Україні більшість дисертантів у своїх дисертаційних роботах гучно заявляли, що вони при написанні роботи дотримувалися принципів об'єктивності та історизму. І якщо намагання зберігати об'єктивність можна лише вігати (хоча тут варто зробити ремарку, що будь-яке історичне дослідження несе певний вантаж суб'єктивності, заідеологізованості, яку навіть не усвідомлює частина дослідників; і ті чи інші висновки та концепції, часто опираються на слабку однобоку джерельну базу; на сам науково-історичний текст впливають психічна структура дослідника, не лише свідомою частиною психіки, а й підсвідомою та колективне несвідоме, власні уподобання та інтереси автора, його світогляд та світосприйняття тощо; зрештою історична наука не належить до точних дисциплін, а усвідомлення необ'єктивності часто сприяє її подоланню тією чи іншою мірою), то з використанням принципу історизму справа дещо складніша. У західній історичній науці він розглядається як теорія історії, інколи як історичний матеріалізм (саме таке значення вкладав у нього К. Поппер, критикуючи його), також траплялося його ідеалістичне тлумачення. У радянській історичній науці давалася йому така характеристика: «Критикуючи ідеалістичне тлумачення історії, основоположники марксизму обґрунтували послідовне діалектично-матеріалістичне його розуміння з позицій комуністичної партійності. Діалектично-матеріалістична концепція суспільного розвитку і є фундамент істинного наукового історизму» [715, с. 75].

У нашому дослідженні теж використовується принцип історизму, проте під ним розуміється не історичний матеріалізм (саме такий зміст у нього вкладали історики-марксистки), а теорія історії. Автор широко використовує теоретичні напрацювання з інших дисциплін, робочі гіпотези, поняття. Наскільки це є правомірним в історичних дослідженнях? Із цього приводу варто звернутися до думки відомих західних вчених. Так, канадський історик А. Дюбюк наголошував: «Гуманітарні науки, які зобов'язані постійно ставити проблеми, піддавати сумніву робочі гіпотези, постійно вдосконалювати засоби аналізу, ніколи не зможуть претендувати на те, щоб обходитися без ідеології. Будь-яка робоча гіпотеза в гуманітарних науках обтяжена комплексом поняття. Без них неможливо тренувати свій критичний розум на оцінці ефективності використовуваних інструментів, неможливо запропонувати яку-небудь робочу гіпотезу» [683, с. 10–11].

Для реалізації наукового задуму автор використовував широке коло наукових методів (як сукупності прийомів для отримання наукового знання) – як загальнонаукових, так і спеціально-історичних, конкретно-проблемних. Серед загальнонаукових методів застосовувалися методи аналізу, синтезу. З-поміж інших методів притаманних низці дисциплін загалом, насамперед історії, широко використовувався ідеографічний (описово-оповідний). Він є однією із процедур історичного пізнання. Останнє, як ми знаємо, починається з опису, характеристики явища, при цьому на структуру опису впливає характер досліджуваного явища чи події. Проте хоча ідеографічний метод і був початковою важливою частиною процесу дослідження соціорелігійної проблематики і передумовою розуміння сутності релігійних явищ, однак він сам по собі не дозволяє глибоко зрозуміти релігійну свідомість та релігійну поведінку віруючих.

Автор також послуговувався низкою спеціально-історичних методів. Серед них – історико-генетичний, який тісно пов'язаний з ідеографічним методом. По суті вони частково перетинаються та накладаються. Суть його, за визначенням відомого фахівця з методології історичних досліджень

І. Ковальченка, полягає у розкритті якостей, функцій і змін реальності, що вивчається, у процесі її історичного руху. Пізнання йде від одиничного до особливого, потім до загального. За логічною природою він є аналітично-індуктивним, а за викладенням інформації – описовим [752, с. 184]. Позаяк в історичних дослідженнях вияву, збирання та систематизації й обробці історичних фактів присвячується багато уваги, то нерідко виникає ілюзія, що в цьому полягає основне завдання роботи або на детальний аналіз не залишається достатньо часу. Тому історико-генетичний метод тяжіє до описовості, фактографізму, емпіризму, які необхідно доповнювати теоретичним аналізом.

Не залишився поза увагою й історико-порівняльний метод, який дозволяє розкривати сутність досліджуваних явищ за подібністю і за відмінністю ознак та передбачає зіставлення однопорядкових явищ як по «вертикалі», так і по «горизонталі» (часі та просторі). Автор цього дослідження часто порівнює обрядову практику й релігійні погляди віруючих із тими, що існували раніше чи 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. Порівняння релігійності віруючих різних регіонів ЄСРР дозволило краще зрозуміти її регіональну специфіку. 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.

Як прийом реконструкції, застосовувався ретроспективний метод у його спрямованості від теперішнього до минулого, від наслідку до причини. Історико-типологічний метод застосовувався для класифікації, яка враховувала специфіку елементів релігійності.

У процесі дослідження також доволі активно застосовувався історико-проблемний метод, коли автор упорядковував історичний фактаж відповідно до порушених проблем-гіпотез. Інколи через обмеженість наявних фактів проблема розкривається шляхом її теоретичного пояснення.

Подача матеріалу в монографії обумовлена як необхідністю розкрити глибше ту чи іншу проблему, так і нерідко специфічністю тих чи інших 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.

Ведучи мову про методи дослідження необхідно враховувати той факт, що в історичній науці використовуються нерідко різні терміни для позначення тих самих методів, інколи в ті самі назви вкладається відмінне смислове наповнення.

Загалом можна стверджувати, що лише використання різноманітних загальнонаукових та історичних підходів і методів дозволяє багатогранно й глибоко дослідити тематику релігійного життя населення. Адже її дослідження включає в себе певну реконструкцію духовного світу людей, їхніх поглядів, уявлень, настроїв, переживань, обумовлених цілою низкою факторів як релігійних, так соціальних і внутрішньоособистісних. Ці фрагменти дослідження спонукають науковців і до більшого прийняття права на помилку, позаяк те, що стосується ментальної сфери історичного минулого не можна точно виміряти. Водночас робота охоплює широкий спектр зовнішньої релігійності, а джерела, які її висвітлюють, як зазначалося раніше, нерідко далекі від правдивості, що теж спонукає дослідника глянути на досліджувану проблему під різним кутом бачення, щоб якомога більшою мірою відстежити джерельні неточності. Звідси й тяжіння у процесі цього дослідження до міждисциплінарного підходу, відстеження багатоваріантності релігійного буття людини, різних взаємовпливів між, з одного боку – релігійним життям населення, а з іншого – державною політикою, соціальним буттям, культурною традицією, людською психікою

Розділ 2. РЕЛІГІЙНО-ЦЕРКОВНЕ ЖИТТЯ В УКРАЇНІ

2.1. Релігійна ситуація у середині 1940-х – на початку 1950-х років

У роки війни державне керівництво СРСР на чолі з Й. Сталіним під тиском низки внутрішніх та зовнішньополітичних обставин пішло на деякі поступки стосовно Церкви та релігії. Це, однак, не означало, що радянська держава відмовилася від поборювання релігії. Боротьба з релігією і Церквою належали до важливих постулатів марксизму-ленінізму. Так, К. Маркс писав: «...Боротьба проти релігії є посередньо боротьба проти того світу, духовною втіхою якого є релігія... Релігія є опіум народу. Скасування релігії, як ілюзорного щастя народу, є вимога його дійсного щастя» («До критики гегелівської філософії права. Вступ») [830, с. 384–385]. Це твердження мало догматичний характер і в російському більшовизмі. В. Ленін зазначав: «Релігія є опіум народу, цей вислів Маркса є наріжний камінь усього світогляду марксизму в питанні про релігію. Всі сучасні релігії і церкви, всі і всілякі релігійні організації марксизм розглядає завжди, як органи буржуазної реакції, які служать захистові експлуатації і задурманенню робітничого класу» («Про ставлення робітничої партії до релігії») [798, с. 389–390]. Відтак, повоєнні поступки в релігійній сфері були черговим тактичним кроком комуністичної влади. Погляди різних комуністичних лідерів не сходилися лише щодо темпів і масштабів боротьби з «релігійними пережитками».

Становище релігії і Церкви, на боротьбу з якими у передвоєнні роки спрямовувалася міць радянського режиму, покращується. Жорстка антирелігійна боротьба поступається місцем більш виваженій та менш активній критиці релігії і примиренському ставленню до існування церковних інституцій і духовенства. Причин цих змін ми не будемо розглядати оскільки ця проблема виходить за межі проблематики нашого дослідження і вона аналізувалася

неодноразово і, зокрема, доволі ґрунтовно в монографії О. Лисенка «Церковне життя в Україні. 1943–1946» [810].

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» [925, с. 256] 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) [917, ч. 1, с. 104–105]. Тоді ж 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 утворення Положення про Раду у справах Руської православної церкви при Раднаркомі СРСР» [917, ч. 1, с. 59]. 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 [917, ч. 1, с. 61–62]. Існував й інститут уповноважених, які діяли в республіках і областях.

1 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 релігійну громаду очолював церковний актив – «двадцятка» (група віруючих, не менше 20 осіб, чії підписи стояли на заяві про реєстрацію релігійної громади та її виконавчі органи. Відповідно до нового «Положення» на чолі парафіяльної громади стояли настоятелі храму, яких призначали архієреї [810, с. 180–181]. 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 ваговою, ніж церковний актив, що складався із багатьох осіб.

Послаблення пригнічення РПЦ владою у повоєнний період дорого коштували самій Церкві. Священик-дисидент Г. Якунін зазначав: «...Московська патріархія постійно низько вклонялася, плазувала й духовно солідаризувалася із громадянською владою» [1084, с. 201]. 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 провідом усім світом визнаного Вождя і натхненника миролюбних народів Йосипа Віссаріоновича Сталіна» [1084, с. 197–198]. Не менш блюзнірський образ створив митрополит Миколай (Ярушевич), який на конференції всіх церков і

релігійних об'єднань у СРСР 1952 року промовив: «Непрístupною цитаделлю миру піднімається Радянський Союз над каламутними хвилями неспокійного океану. Наша цитадель вища від Монбланів та Еверестів. На вартовій вежі її беззмінно стоїть перша людина світу. Пильні очі його, міцна рука, яка вказує людям дорогу життя, розмірено б'ється його всеохопне серце, яке ввібрало в себе весь біль страждених, наповнене спокійним, але невтомним гнівом до катів і великою любов'ю до людей. Він не дасть приректи на нові муки людство, що його недавно порятував... Слава Великому Сталіну» [1084, с. 198]. 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» [188, арк. 15 а], в телеграмі євангельських християн-баптистів – «найвизначнішим прапорносецем світу, вождем усього прогресивного людства, творцем великої Сталінської Конституції, нашим рідним і любимим» [188, арк. 15 б].

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 [1083, с. 91]. Німецький дослідник Г. Зімон зазначав, що після безуспішних спроб опозиції патріарша Церква бачила в покірній терпимості єдину надію спротиву [1126, с. 72]. Відтак «одержавлення» РПЦ у повоєнний період і жорстка підпорядкованість православних ієрархів радянським чиновникам дозволяла РПЦ офіційно функціонувати за «сприятливих» порівняно з 1930-ми роками обставин.

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» [1060, с. 191]. Радянське керівництво вирішило, що обновленство відіграло свою роль в ослабленні РПЦ, і більше не потрібне.

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 [592, с. 9–10]. Щоб уникнути переслідувань, частина священників покаялися і через пересвяту влилися у РПЦ [592, с. 10]. Сюди ж увійшли і громади Автономної православної церкви, що виникла 1941 року внаслідок розколу в УАПЦ та визнавала зверхність Московської патріархії.

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 [1, арк. 30]. 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 воєвничих безбожників Української РСР фактично припинив своє функціонування на початку війни, проте

формально ще існував [62, арк. 1]. 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 [62, арк. 2]. 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 священнослужителів. Процедури й механізми, які, однак, стосувалися діяльності інших релігійних течій, були відображені в постанові РНК СРСР «Про порядок відкриття молитовних будинків релігійних культів» від 19 листопада 1944 року [618, с. 104–105]

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 [106, арк. 318]. 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. Це число 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 [106, арк. 253]. 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» [113, арк. 108]. 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 [15, арк. 31]), 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 («двадцятки», ревізійних комісії) і того, що не підлягав реєстрації, – сестринства і т. ін. [83, арк.6]. Інституційний ріст невдовзі закінчився, і на 1 квітня наступного року в УРСР налічувалося 9094 церкви та молитовні будинки [17, арк. 8], 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) [23, арк. 7]. 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) [14, арк.19]. 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% [544, с. 16; 751, с. 21]. 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 [751, с. 21]. 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 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 [111, с. 76]. 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 [917, ч. 1, с. 250]. 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 [1060, с. 340–341]. 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 єпархіях 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 [1060, с. 342–343]. 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 [614, с. 90–91], зменшуючи в такий спосіб кількість кліриків. У духовних навчальних закладах навчалася невелика кількість студентів. Діяльність Київської духовної семінарії було відновлено лише 1947 року [112, арк. 2, 8], і тоді до неї було зараховано 12 осіб [112, арк. 3, 8 зв.], а на квітень 1956 року там навчалася 72 особи [112, арк. 3, 9] і працювало 14 викладачів [112, арк. 5, 9 зв.]. Кількість випускників Волинської семінарії 1948 року становила 9 осіб, 1949 – 14, 1950 – 16, 1951 – 11, 1952 року планувалося випустити 7 осіб [849, с. 19]. 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 [117, арк. 7]. 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 [17, арк. 9].

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» [618, с. 216]. 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 Новосанжарського 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 [623, с. 21–22].

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 [917, ч. 1, с. 228]. 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 [917, ч. 1, с. 242]. У с. Козлиничі Маневицького району Волинської області голова сільської ради вигукував на адресу священика образливі слова й погрожував кинути до його квартири гранату. В с. Нова-Руда цієї ж області голова сільради вимагав призначити в це село священика Барановського, інакше погрожував використати церкву для інших нерелігійних цілей [593, с. 181].

Ось як характеризується ставлення влади до релігійного життя на Житомирщині 1945 року представниками ОУН–УПА: «Урядові чиновники після переходу фронту старалися вплинути на населення (без різниці віку), аби частіше й численніше ходило до церкви. Відбувалися мітинги на яких «представители власти» говорили: тепер вже можете ходити до церкви і молитися. Ніхто вже за це не буде карати, а навпаки, ті що будуть сміятися з тих, що ходять до церкви будуть покарані советським законом. В практиці ось що вийшло: В с. Лісовщина Коростенського району в неділю під час посівної кампанії (цього року) голова вигнав парохіян з церкви на роботу в колгосп. Або от в с. Сумки на Баранівщині зібралися люди на першу пречисту посвятити фігури, а голова колгоспу забрав їх на роботу... В с. Устинівка Чоповицького району на Першу Пречисту зібралися вірні відсвяткувати празник. Уповноважений районного НКВД зажадав від священика перервати богослужіння і розігнати людей. Старий священик відповів: я їх не збирав і розганяти не буду, а богослужіння є моїм обов'язком закінчити. Енкаведист не насмілювався розігнати вірних і так завдяки священикові парохіяни відсвяткували свій празник» [359, т. 32, арк. 179].

Траплялося, що членів зареєстрованих релігійних громад, зокрема ЄХБ, лектори у своїх лекціях називали «агентами американського імперіалізму» [187, арк. 7]. 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 священика. До то ж священика запросила не вона, а її свекруха Д. Іванченко [109, арк. 83]. 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) [22, арк. 191]. 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). 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. Більшість сучасних дослідників їх виокремлюють, вважаючи їх різними течіями. Дискусії тривають і досі. Відзначимо лише, що поділ істинно-православних на прибічників ІПЦ та ІПХ до певної міри умовний. Багато віруючих ІПЦ називали себе істинно-православними християнами, але деякі з них могли не вживати цього терміна. У радянських документах до ІПЦ та ІПХ нерідко зараховували катакомбників (російський історик М. Шкаровський, який присвятив ІПЦ окрему монографію, виділяє їх окремо). Проте застосування поділу на ІПЦ та ІПХ дозволяє виокремити дві основні групи істинно-православних – ті, що були менше відірвані від РПЦ у культово-віронавчальному сенсі, чи взагалі не відірвані (ІПЦ), і ті, що були відірвані доволі вагомо (ІПХ). Хоча не все було однозначним. Але позаяк у цій праці значна увага приділяється ставленню віруючих до церковного віровчення, то такий поділ дозволяє краще оперувати матеріалом.

Прибічники ІПЦ діяли в Харківській [3, арк. 20; 837, с. 14], Ворошиловградській [4, арк. 11] 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 Рівенської області. З інших областей теж приїздили прибічники ІПЦ. В околицях Почаєва

вони облаштували собі землянки й провадили місіонерську діяльність. Ченці Почаївської лаври були налаштовані антагоністично щодо прихильників ІПЦ [1986, с. 178]. Прибічникам ІПЦ була притаманна виразна опозиційна поведінка стосовно радянської влади.

Істинно-православні християни жили здебільшого на Сумщині, Чернігівщині, Вінниччині, Ровенщині [29, арк. 253], Полтавщині [28, арк. 112]. Їхні групи діяли у глибокому підпіллі. Зокрема в Остерському районі Чернігівської області був поширений такий напрям ІПХ як «краснодраконівці» (червоним драконом для них виступала радянська влада). Його представники жили в селах Євминка та Красулька [18, арк. 17]. Місцеве населення називало ІПХ «білосорочечниками», адже вони, очікуючи кінця світу, носили білі сорочки [837, с. 146]. 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.

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 впливів 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» [640, с. 71]. 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 священиків, 195 монастирів, 1610 ченців і черниць, 520 богословів і майже 4,3 млн. віруючих [386, с. 309; 559, с. 113; 561, с. 64]. 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 культур при РНК СРСР від 17 серпня 1944 року). У польській пресі за 1938 рік наводилася цифра близько 3 млн. [3, арк. 156]

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 [3, арк. 156]. З них 859 (66%) приєдналися до ініціативної групи [3, арк. 157]. 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 [10, арк. 306]. 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 [596, с. 189]. 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 [800, с. 366]. Радянське керівництво вважало, що, позбавивши УГКЦ провідників, її легше буде знищити.

Було створено ініціативну групу з підготовки приєднання греко-католицької церкви до православної, 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 [1, арк. 105]. 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. Лиско згадував розмову в органах МДБ, під час якої начальник йому погрожував: «...Коли не підете за Костельником, то зігниєте ось тут, – і показав пальцем на підлогу. (Я вкоротці пізнав, що під його підлогою є в'язниця)» [415, с. 73]. 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 [594, с. 108]. Варто також відзначити, що сам Г. Костельник ще задовго до Львівського собору 1946 року був ідейним прихильником зближення греко-католицької церкви з православ'ям. Зокрема, він задумувався над можливістю перетворення греко-католицької церкви в Західній Україні в автокефальну православну [357, арк. 39–41].

Члени ініціативної групи звернулися до уряду СРСР із заявою затвердити її склад та санкціонувати право керувати возз'єднанням греко-католицької церкви з РПЦ [1, арк. 105]. 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» [1, арк. 105]. За ними ринули інші антиуніатські публікації. Прокламації ініціативної групи до населення подавалися в традиціях російського централізму: наголошувалося на величезній ролі, яку зіграла Росія в справі звільнення українців від польського поневолення [359, т. 84, арк. 27–30].

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 [490, с. 3, 23–70] і спрямована проти унії,

окремими радянськими функціонерами сприймалась 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» [61, арк. 3]. 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 [61, арк. 5].

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 священиків, що перейшли на православ'я чи підписали заяву про входження до ініціативної групи Костельника. Батьшок, що приїхали зі Сходу, із села виганяти. Якщо більшовики замикають церкви, хай народ силою розмикає і молиться. Викрити перед населенням священиків, що перейшли до ініціативної групи. Якщо вони конспіруються – вислати стрільців, переодягнених в енкаведистський однострій, щоб ті підмовляли цього священика 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 розконспіровують» [951, с. 273]. Бійці УПА не вдовольнялися самою лишень інструкцією, використовуючи різні методи для захисту греко-католицизму. Траплялося, що в прокламаціях ОУН–УПА РПЦ називалася енкаведистською, а Патріарх Алексій «старим енкаведистом» і «старим агентом Сталіна» [359, т. 84, арк. 20]. Пізніше, коли відбувалася ліквідація греко-католицьких структур, священики, які перейшли до РПЦ, нерідко зазнавали переслідувань з боку бійців УПА [359, т. 84, арк. 33].

8–10 березня 1946 року відбувся Собор греко-католиків у Львові. На ньому були присутні 216 делегатів-священиків і 19 делегатів-мирян (із запрошених 225 делегатів-священиків і 22 делегатів-мирян) із трьох єпархій – Львівської, Самбірсько-Дрогобицької і Станіславської [376, с. 53; 387, с. 62]. 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» [376, с. 128; 387, с. 94]. Отже, офіційне існування греко-католицької церкви в Україні було заперечене як владою, так і частиною місцевого духовенства.

У Закарпатті влада діяла подібним 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 брутально. Сільські ради скликали збори, на яких один-другий із залу викрикував про перехід на православ'я. Голос таких агітаторів приймався як воля народу» [770, с. 20].

У Закарпатті влада теж намагалася створити ініціативну групу, яка ініціювала б навернення у православ'я. Однак єпископ Теодор Ромжа перешкоджав цим планам. Тоді радянська влада вирішила ліквідувати його, що було успішно здійснено [12, арк. 83, 85, 87]. Такі випадки, звісно, не сприяли виявам лояльності місцевого населення щодо православ'я, а радше залякували людей.

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 [578, с. 296]. Багато священників, не витримавши тиску і залякувань, приєднувалися до РПЦ. Деякі з них пізніше повернулися до лона вже катоккомбної греко-католицької церкви.

З-поміж заходів радянської влади проти греко-католиків було і створення в уніатських парафіях православних «двадцятки», які потім клопоталися про передачу їм греко-католицьких храмів [915, с. 120]. 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 [968, с. 69]. Інші дослідники, зокрема І. Андрухів і П. Кам'янський, наводять інші, значно менші цифри [541, с. 322]. Лише у Львівській області органи МДБ у 1950 році заарештували 35 священників [20, арк. 49]. Під тиском влади ті мушили підписувати возз'єднання із православ'ям. Найбільш стійкими у несприйнятті рішень Львівського собору виявилися ченці, насамперед ті, що належали до ордену василіан [359, т. 84, арк. 26].

Окремі автори розглядали ліквідацію УГКЦ як акцію русифікації західноукраїнських областей [905, с. 104–105]. Зокрема, П. Панченко зауважував, що у справі русифікації краю РПЦ відводилася «особлива, далеко не другорядна роль» [905, с. 106]. 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 [23, арк. 4]. 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 [408, с. 381]. 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 [108, арк. 9]. 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 воз'єднаними уніатами, що доходить у багатьох випадках до ворожнечі як з однієї, так і з іншої сторін» [108, арк. 9–10]. Кожна зі сторін сприймала іншу як єретичну, 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» [915, с. 138].

Ліквідація греко-католицизму у всіх регіонах відбувалася неоднаково. Відповідальний редактор «Журнала Московской патриархии» Шишкін після поїздки Станіславською областю відзначив, що оправославлення церков там відбувається повільніше, ніж у Львівській області [136, арк. 70]. 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 [18, арк. 74]. 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 [18, арк. 74]. Чиновники РСРК оцінювали приблизну кількість римо-католиків на 1948 рік у 90 тис. осіб [28, арк. 125]. 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 [984, с. 40]. 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 костьолу відвели для молитви дві кімнати з коридором у будинку священника» [191, арк. 10].

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 костьолу, 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 священників та виконавчі церковні органи та розпускати громади за порушення радянського законодавства [621, с. 157–158]. 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 [984, с. 42]. 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)...» [621, с. 153]. 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 [171, арк. 29; 167, арк. 33]. 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 священники 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» [618, с. 654–655; 620, с. 309–310]. 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 [701, с. 9]), а в серпні 1945 року до них долучилися християни віри євангельської (п'ятидесятники), хоча не всі їхні громади об'єдналися із баптистами та євангелістами [701, с. 10]. 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 [955, с. 119; 676, с. 59–60], а 1963 року – братські меноніти [543, с. 23]. 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» [1021, с. 294]. Рада у справах релігійних культів при РМ СРСР відмовила у затвердженні відновленого 1942 року Союзу християн віри євангельської [955, с. 119], 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 [955, с. 119]. 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 [10, арк.45], а на 1 січня 1950 року в УРСР функціонувала 1491 зареєстрована громада євангельських християн-баптистів, які нараховували 91 395 віруючих [18, арк. 52] (на початок 1948 року було 94 640 [83, арк. 7]). 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 [3, арк. 182]. 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 [3, арк. 182]. 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 [638, с. 293–294].

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 апостольському (ЄХДА, інша назва – «смородинці» – походить від прізвища їхнього лідера); євангельські християни п'ятидесятники-сіоністи (ЄХПС); євангельські християни святі сіоністи (ЄХСС); суботствующі 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. З кінця 1940-х 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 [1036, с. 66–67]. 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 [1137, арк. 124]. 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 [1137,

арк. 127]. 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) [18, арк. 16]. Але варто зауважити, що вказана кількість неповна, адже приналежні до цих груп віруючі конспірувалися і не повідомляли жодної інформації про себе [18, арк. 16]. 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) [1137, арк. 127]. 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. [908, с. 52] Об'єднання АСД у СРСР зазнавало сильнішого тиску з боку влади, ніж ЄХБ, і було більш замкненим [612, с. 138]. 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 [18, арк. 17–18].

До течій пізнього протестантизму в УРСР у досліджуваний 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 [18, арк. 17]. 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) [178, арк. 38]. За даними у книзі К. Бережка, до 1951 року, коли відбулося масове виселення свідків Єгови до Сибіру, їх в Україні нараховувалося близько 15 тис. [579, с. 39]. Лише у Волинській області до 1 січня 1951 року було

«викрито» 23 групи свідків Єгови (743 особи) [20, арк. 195]. Ретельна законспірованість цих організацій зводила майже нанівець дії радянського контролю, тому радянський режим вважав їх небезпечними.

Близькими до свідків Єгови були групи расселітів (русселітів), які діяли на Закарпатті, Волині, Рівненщині. Спочатку вони називалися згромадженнями дослідників Біблії, потім згромадженнями вільних дослідників Біблії [727, с. 406–407]. Зокрема, на Львівщині на 1 листопада 1939 року діяли 3 таких групи (близько 100 осіб) [229, арк. 3]. 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 расселіти вийшли з неї. – Б. П.) виникла суворо контрольована, керована згори донизу теократична організація [727, с. 407]. 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» [632, с. 105; 631, с. 78]. 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 [170, арк. 7]. 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 [1137, арк. 88].

Найбільше від таких депортацій постраждали свідки Єгови: 1951 року відбулася їх примусова депортація до Сибіру – операція «Північ» [375, с. 21]. 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 [375, с. 23–24]. Дозволяли брати лише 30 кг на особу [375, с. 36]. Лише із Західної України до Сибіру вивезли понад 2 тис. сімей свідків Єгови [375, с. 34]. Цього можна було уникнути, лише повністю відрікшись від віри, на що погодилися одиниці [579, с. 39]. 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 [668, с. 426]. Належність до цієї релігійної течії була достатньою підставою для ув'язнення. У документах окремих заарештованих причиною ув'язнення вказувалося лише «член секти “Свідки Єгови”» [579, с. 42]. 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 [171, арк. 2]. 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 [20, арк. 90]. Крім зареєстрованих громад, діяли дрібні групи віруючих – міньяни, які збиралися у

приватних будинках. На найбільших міньянах було присутньо близько 30–60 осіб [25, арк. 189]. 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» [609, с. 241]. У повоєнний період у СРСР відбувалася потужна антиєврейська кампанія, що відобразилася в справі Єврейського антифашистського комітету, справах «лікарів-шкідників» та єврейських клерикальних та сіоністських угруповань тощо. Радянська влада ототожнювала іудаїзм з єврейським націоналізмом, сіонізмом. Все це безумовно позначалося на віддаленості багатьох євреїв від синагоги, які не бажали бути звинуваченими у антирадянській діяльності.

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 [184, арк. 2]. Практикувалися й інші заходи для реалізації намірів щодо пониження релігійних почуттів віруючих.

До релігійної мережі 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 [179, арк. 1].

Апокаліпсисти проживали у Вінницькій, Житомирській і Київській областях [18, арк. 19]. Діяли в УРСР також групи іоанітів [320, арк. 16–17; 2,

арк. 15; 3, арк. 20], підгорнівців [33, арк. 69], інокентіївців [320, арк. 16–17; 2, арк. 15; 3, арк. 20], вільних християн (які не приєдналися до ЄХБ, Закарпаття) [18, арк. 18], єговістів-ільїнців [298, арк. 26–27; 29, арк. 253; 33, арк. 69] мальованців [28, арк. 112; 33, арк. 69; 18, арк. 19; 2, арк. 15; 3, арк. 19], дівственників [33, арк. 69; 18, арк. 19; 2, арк. 15; 3, арк. 20], христовірів (хлистів) [33, арк. 69; 18, арк. 19; 2, арк. 15; 3, арк. 20], богомолів, карпівців, духоборів, постників, дациків (переважно Волинська область) [28, арк. 112], ошашів (рух у православ'ї, Чернівецька область) [160, арк. 20], скопців [18, арк. 18] 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. Чорногородки, с. Неграші й с. Жорнівки Київської області [1061, с. 317–318].

Отже, аналіз проблеми дозволяє констатувати, що у період війни радянське керівництво пішло на деякі поступки Церкві. Така релігійна «відлига» 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 ІПЦ, істинно-православних християн та інших. Щодо цих релігійних течій проводилася жорстка політика, спрямована на їх зникнення 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.

Релігійна мережа в УРСР в повоєнний період була відносно великою. Вона становила понад одинадцять тисяч зареєстрованих громад, близько трьох чвертей якої становили громади РПЦ. Існувало також чимало сотень незареєстрованих громад, які належали як до нелегальних релігійних течій, так і легальних. Незважаючи на вагомі кроки радянської влади щодо поборювання релігії, значною залишалася і кількість віруючих – більше половини населення України. Сюди входили не лише парафіяни окремих течій, а й ті особи, що давно перестали відвідувати храми, проте зберігали віру в Бога. Близько двадцяти відсотків становили особи, які вагалися між вірою в Бога і невір'ям, їх релігійні переконання були ослаблені атеїстичною пропагандою, проте час від часу у них пробуджувалася релігійна віра і вони зверталися до Бога з молитвами, були прибічниками хрещення своїх дітей. Серед них були й комуністи.

2. 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 посилювалась 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» [414, с. 1]. 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...» [380, с. 96; 393, с. 71–72; 374, с. 61]. Постанова зобов'язувала партійні та державні органи розгорнути активну науково-атеїстичну пропаганду [380, с. 98; 393, с. 74; 374, с. 63]. 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.

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 священнику: «Нам церква і священники не потрібні, а тому забирайся по-доброму, по-товариськи, а то ми тебе виженемо по-іншому» [917, ч. 1, с. 264]. Виконувач обов'язків секретаря Великобагачанського райкому КПУ М. Прященко заявив направленому до району священникові: «Ви нам непотрібні і можете їхати туди, звідкіля прибули» [1051, с. 235–236]. 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 [192, арк. 127]. 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 намагалось 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» [380, с. 102; 393, с. 78–79]. 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 [380, с. 110].

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 [1060, с. 359]. 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 [1060, с. 352]. 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 [560, с. 107]. Попри невелике збільшення випускників духовних навчальних закладів, їх усе одно було недостатньо для задоволення потреби у кваліфікованих священнослужителях.

Певне пожвавлення у цей період спостерігалося 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 [1060, с. 354]. Для Церкви цього було замало, однак гострий дефіцит релігійної літератури трохи зменшився.

За перебування М. Хрущова на чолі СРСР РПЦ залишалася активним знаряддям 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 [407]. Такі акції здійснювали й керівники інших конфесій, лояльних до радянської влади.

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 [931, с. 4]. У 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» [531, с. 368–369]. А М. Хрущов активно листувався із Папою Римським Іоаном XXIII [531, с. 361]. 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 [614, с. 96–97]. 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 [614, с. 97]. 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 [1097, с. 145]. На нашу думку, причин було кілька, й одна з них суб'єктивна – різко негативне ставлення до релігії самого М. Хрущова, який любляв 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. [903, с. 218–219].

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 [903, с. 219]. 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 [903, с. 220]. Отже, влада вважала, що відсутність матеріальних стимулів за виконані 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. 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 [95, арк. 90 зв.–91].

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 [1060, с. 374]). Його усунення зовсім не означало, що радянська влада відмовилася від використання РПЦ як інструмента поширення своїх упливів за кордоном. З 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 [525, с. 105–106]. Він домігся, що у грудні 1961 року РПЦ стала членом Всесвітньої ради церков (ВРЦ) [525, с. 107], 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» [273, арк. 45], «атеїстом» [273, арк. 46], «першим і дуже небезпечним ворогом Христа й церкви» [273, арк. 46]. 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 [1060, с. 371] та відповідна постанова ЦК КПУ від 19 березня 1960 року.

XXII з'їзд КПРС, Іщо 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» [380, с. 124]. 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» [380, с. 136–137].

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 [614, с. 102–103]. 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 [442, с. 199]. 18 липня 1961 року на Архисерейському 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 [618, с. 245; 903, с. 226; 442, с. 199].

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 [614, с. 108].

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 організаціях 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 схилення їх на відхід від активної церковної діяльності» [141, арк. 37].

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 [142, арк. 81, 85]. 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» [141, арк. 20]. 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 [73, арк. 37–39]. Пізніше партійне керівництво відмовилося від цієї акції, уникаючи великого громадського резонансу.

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 [117, арк. 2] (8525 – на 1 січня 1958 року [126, арк. 2, 3]). Із них у містах – 554, селищах міського типу та курортних селищах – 344, у сільській місцевості – 7649 [117, арк. 2]. Регіональний зріз мережі православних громад на 1 січня 1963 року подаємо у табл. 1.1 [36, арк. 80].

Дані про мережу громад та храмів РПЦ на 1 січня 1963 року

Назва області	Кількість зареєстрованих релігійних громад	Кількість діючих церков і молитовних будинків	Кількість діючих церков і молитовних будинків у сільській	Характер будівлі		Частота богослужінь				
				Церков типових	Молитовних будинків	Щоденно	2-3 рази на тиждень	По неділях та релігійних святах	Періодично, кілька разів	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 навчалося 72 слухачі [98, арк. 38]. 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 [98, арк. 39]. Загалом під час антирелігійної кампанії кінця 1950 – початку 1960 років в УРСР станом на 1 травня 1965 року було закрито 3983 православних храми [697, с. 35].

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 [91, арк. 50]. Тільки за два місяці 1959 року в Тернопільській області було знято з реєстрації 6 священників. За причину послужило «порушення порядку відправлення релігійних обрядів» [89, арк. 17].

На 1964 рік кількість членів виконавчих православних громад становила 24 тис. осіб, а всього у «двадцятках» нараховувалося близько 120 тис. осіб [151, арк. 25]. Траплялися випадки, коли комуністи, державні посадовці чи депутати місцевих рад були активними діячами релігійних громад чи займалися певними дорученнями [140, арк. 88].

Кількість вірян у цей період порівняно з повоєнними роками зменшилася. Голова Ради у справах РПЦ при РМ СРСР В. Куроєдов, виступаючи на черговому засіданні Ради (12–13 травня 1965 р.), зазначав, що в СРСР нараховується близько 30 млн. віруючих [153, арк. 77]. 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 [1126, с. 69]. 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 бабусях» [151, арк. 43].

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% [932, с. 12]. 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» [442, с. 193]. У листі 1960 року архипастир зазначав: «Церковні справи нестерпні. Наш уповноважений, ворог Христової Церкви, дедалі більше привласнює собі мої архиєрейські права і втручається у внутрішньоцерковні

справи» [442, с. 193]. 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» [442, с. 199].

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 священика і доручили комсомольцю Ганжі прочитати передову статтю районної газети про те, як виникла релігія. Під час «читань» Чадай і Ганжа по-грубіянському запропонували священикові 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 священика, «напоїв його, вивів у людне місце і намагався зняти хреста» [27, арк. 6]. 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 [138, арк. 135]. 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 [917, ч. 1, с. 303], хоча не всі побажання були вчасно виконані.

Слід зауважити, що частина щиро вірних ченців і черниць продовжувала своє «монастирське» життя поза стінами монастирів. Приміром, священик 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» [114, арк. 207].

Хвиля боротьби з релігією зачепила також каплиці, хрести, святі місця – джерела, криниці, місця водохрещень, символів на честь святих [906, с. 30] 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 [974, с. 161]. 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 [551, с. 8]. У багатьох селах (на Вінниччині, Львівщині, Луганщині, Рівненщині) руйнувалися або засипалися «цілющі джерела». Зруйновано було навіть колодязь святих Антонія і Феодосія у Києво-Печерській лаврі [551, с. 9].

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 [540, с. 387]. 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 [101, арк. 34, 60, 61], навіть листи, в яких бажаючі стати семінаристами зверталися із проханням дізнатися про умови

навчання тощо [101, арк. 35–41]. 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 [90, арк. 201].

1959 року влада розгорнула діяльність із закриття Київської духовної семінарії, а 1960 року її було закрита [917, ч. 1, с. 293–294]. Та сама доля спіткала Луцьку духовну семінарію, яка припинила своє існування 1964 року. 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 [97, арк. 59]

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 [87, арк. 11]. 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», «Виникнення рослинного світу» тощо [87, арк. 12], 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) [67, арк. 54]. 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», «Іудаїзм і його суть», «Сучасний баптизм і його ідеологія», «Хто такі п'ятидесятники (трясуни)», «Хто такі адвентисти 7-го дня (суботники) [66, арк. 86–88] 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 енергійно 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» [219, арк. 1–2]. Коментуючи ці слова, уповноважений РСРК М. Саламатін зазначав: «От виявляється, чого можна досягнути за шість місяців. Але все це красиві слова, “показуха”» [219, арк 2].

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 [65, арк. 82–85]. 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 відбутися лише у храмі [1085, с. 194]. 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» [947, с. 290]. Інколи з цією метою радянيزувалися обряди та свята дохристиянського походження.

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 [589, с. 16–17]. Перші ознаки посилення цих тенденцій виявилися наприкінці 1950-х років. У 1960-х вони стали доміантними 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 обновленці. 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 [642, с. 87–96].

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 [198, арк. 1]. 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 пошвавлення 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 [968, с. 74–75]. Щоправда, частина з останніх не займалася здійсненням обрядів, відійшовши від виконання своїх функцій.

Багато греко-католицьких священників за сумісництвом працювали на різних підприємствах, у державних закладах [139, арк. 18–19, 20, 23]. 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 неvoz'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 священника: Маркопіль, Вербівчик, Оріхівчик, Звижень, Лукавець, Чепелі, Шишківці,

Пеняки, Батьків. Ці населені пункти опинилися в руках невоzz'єднаних священників. Називалися також села Попівці, Нем'яч, Кутище та Яснище. Через нестачу тут православних священників не було можливості протистояти діяльності греко-католицьких священнослужителів [139, арк. 19–20].

Загалом лише на території Івано-Франківської області на 1 листопада 1963 року влада мала інформацію про 55 колишніх священників греко-католицької церкви, які відмовилися перейти у православ'я, і 105 колишніх черниць із греко-католицьких монастирів, ліквідованих протягом 1946–1948 років [95, арк. 161]. 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 священниками та черницями, котрі проживали в Галичині та Закарпатті. Уповноважений зазначав, що їхні дії та поведінка свідчать про вірогідність існування греко-католицького підпілля [95, арк. 165]. Деякі з них зазнали репресій. 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 [151, арк. 65], 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. Середнє 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 ХХІІІ. Після арешту Г. Солтиса керівництво рухом перейшло до А. Поточняка [99, арк. 105–108; 153, арк. 34–36; 156, арк. 23–24; 913, с. 47–54]. 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 [208, арк. 1–3].

Таблиця 1.2

Релігійна мережа зареєстрованих релігійних організацій (крім РПЦ)
на 1 січня 1961 року

Області	Кількість зареєстрованих громад, релігійних течій							
	Римо-католики	Старо-обрядці	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, Чернівецькій 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 [198, арк. 1] із 80 священнослужителями [198, арк. 1 зв.]. Така ж кількість громад залишалася на 1 січня 1958 року [200, арк. 8], однак ксьондзів було лише 72 [200, арк. 8 а]. 1 січня 1962 року, за офіційними даними, в УРСР зареєстрованих громад залишалось лише 122. Вони об'єднували 48 320 парафіян [35, арк. 17], які регулярно відвідували костьоли, систематично виконували релігійні обряди. Але крім цих віруючих, існував великий контингент осіб, які бували 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 [409, с. 164]. 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 священикам. Представники радянських органів неодноразово вказували на високий освітній рівень римо-католицького духовенства, його дисциплінованість і обережність у поведінці [35, арк. 239, 246; 302, арк. 22; 409, с. 187, 188, 189 та ін.]. 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, відхилялося 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. Священики могли вінчати осіб різного віросповідання, спілкуватися з віруючими їхньою рідною мовою під час сповіді, хрещення та вінчання [618, с. 635–636]. 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 [198, арк. 1], які обслуговували 66 пасторів [198, арк. 1 зв.], а на січень 1962-го – 83 зареєстрованих громади (17 336 осіб) [35, арк. 17]. У грудні 1962 року РСРК при РМ СРСР відхилила пропозицію реформатської церкви про її вступ до Всесвітнього реформатського союзу [212, арк. 23]. 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 затверджені на пленумі ВР ЄХБ 25–29 грудня 1959 року «Положення про Союз євангельських християн-баптистів у СРСР» [233, арк. 40–48] та «Інструктивний лист старшим пресвітерам ВР ЄХБ» [233, арк. 49–58]. 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.

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 [983, с. 7]. В лютому 1962 року було створено оргкомітет із проведення з'їзду церкви ЄХБ у СРСР [215, арк. 12].

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) [983, с. 8; 982, с. 11]. Вона висунула перед ВР ЄХБ ультиматум – «ліквідувати спільну церкву із світом» [543, с. 24]. 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 [198, арк. 1], а на 1 січня 1962 року – лише 1138 (94 850 осіб) та 90 незареєстрованих (2760 осіб) [35, арк. 17]. 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) [227, арк. 235]. 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 [227, арк. 216]. Крім того, у 62 громадах, що входили до Союз 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 [227, арк. 216]. 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) [36, арк. 107, 108] і 6 груп молодих баптистів (180 осіб) [36, арк. 107, 108]. У Закарпатті 1964 року діяло 8 груп вільних християн [229, арк. 1] (у 1940-х роках частина їх приєдналася до Союзу ЄХБ. – Б. П.).

На 1 січня 1964 року соціально-демографічний 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% [271, арк. 91].

У другій половині 1950-х – на початку 1960-х років у багатьох громадах ЄХБ й АСД спостерігався значний приплив молоді. Так, 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 [35, арк. 34]. 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 [908, с. 56]. 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 [908, с. 71–73]. 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 [908, с. 75–77]. 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 [198, арк. 1] (99 пресвітерів [198, арк. 1 зв.]). 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 [196, арк. 92]. На 1 січня 1962 року існувало лише 90 зареєстрованих громад АСД (7735 віруючих) та 59 незареєстрованих (884) [35, арк. 17]. 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% [271, арк. 92].

Існували в Україні й нелегальні громади адвентистів-реформістів. На середину 1955 року їх було зафіксовано 19 груп (Вінницька, Хмельницька,

Чернівецька і Закарпатська області) [28, арк. 112]. На 1 січня 1960 року радянські органи мали дані про 40 груп (555 осіб). Їхню діяльність жорстоко переслідували [33, арк. 69].

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 [862, с. 72–73]. 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 культур. Проте «релігійна відлига» закінчилася дуже скоро. Згідно зі списками, переданими до Москви, розпочалися судові процеси над керівниками й активістами п'ятидесятницьких громад [1036, с. 66–67]. Лише 1968 року було дозволено реєструвати п'ятидесятницькі церкви незалежно від ВР ЄХБ, 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) [35, арк. 18]. Влада намагалася обмежити їх вплив на населення.

Складна ситуація спостерігалася у дрібних п'ятидесятницьких об'єднаннях: євангельських християн у дусі апостольському (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) [1137, арк. 118–119].

Суботствуючі 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 [1137, арк. 120]. У документі за 1964 рік повідомлялося про 400–500 осіб суботствуючих п'ятидесятників у Закарпатті [229, арк. 2]. Після війни у Дніпропетровській області існувала група п'ятидесятників-доскональців. 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 [252, арк. 33]. 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) [33, арк. 69]. Із них половина (3–4 тис. осіб) 1964 року діяла у Закарпатті [229, арк. 2]. 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 [33, арк. 70]. 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 [198, арк. 1] та одна громада караїмів [200, арк. 8]. 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) [35, арк. 18]:

Таблиця 1.3

Релігійна мережа нелегальних релігійних організацій
на початок 1962 року

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
ІПЦ	15	245
Вільні християни	14	430
Євангельські християни	8	199
Назаретяни	7	243
ІПХ	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, ПХХ 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) [36, арк. 107, 108], яких не згадано у розглянутих вище статистичних даних.

Неправославні релігійні організації зазнавали найбільшого 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% [34, арк. 36]. 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 [548, с. 148] (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» [68, арк. 146]. 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» [204, арк. 13]. 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 [207, арк. 7]. 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 священиками...» [207, арк. 34]. 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» [194, арк. 5]. 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 [205, арк. 167]. Як бачимо, чимало місцевих керівників й інших посадових осіб діяли репресивно щодо віруючих.

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 [202, арк. 21]. 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 [202, арк. 22]. 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» [896, с. 58].

Державні органи у своєму прагненні створити надійну агентуру серед віруючих ішли навіть на те, щоб їхні агенти одружувалися із членами нелегальних релігійних громад [424, с. 13–28], 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 [561, с. 219; 559, с. 126]. Відтак віра й дотримання її ставали в тоталітарній державі кримінальним злочином.

Український дослідник Б. Шапарь, характеризуючи антирелігійній кампанії, що відбувалася 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”, посилюючи заходи адміністративного впливу до їхніх лідерів» [1048, с. 29]. 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 [1048, с. 29–30]. 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» [773, с. 120].

Щоб переконати віруючих залишити лави нелегальних релігійних організацій, зокрема свідків Єгови, інколи застосовувалися прямі погрози та залякування. Типові приклади подано у книжці І. Андрухіва 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» [536, с. 329].

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 [690, с. 71], хоча це занижена цифра.

В УРСР наприкінці 1954 року діяло лише близько 40 синагог [25, арк. 189]. До початку 1960-х років частину з них було закрито. Якщо на 1 січня 1957 року в УРСР було 42 зареєстровані громади іудеїв [198, арк. 1] (30 равинів [198, арк. 1 зв.]), 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.) [35, арк. 17]. Цікава статистика зменшення кількості іудейських громад по Західній Україні: якщо у Закарпатті 1945 року було 79 громад, то 1964 року – лише 3 [229, арк. 1]. На Буковині 1940 року існувало 110 іудейських громад, а 1964 – одна [229, арк. 6]. Насправді віруючих серед євреїв було куди більше, ніж про це свідчить цифри у документах РСРК. Найбільші громади іудеїв знаходилися в Києві, Чернівцях, Одесі, Дніпропетровську, Черкасах, Ужгороді, Ровно, Сімферополі, Львові, Миколаєві [25, арк. 189] і в невеликих містечках, населених великою кількістю євреїв. Продовжували збиратися і мін'яни. На 1 січня 1954 року тільки у Вінницькій області діяло 23 мін'яни (280 осіб) [118, арк. 1].

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 [552, с. 12]. 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 [552, с. 11], 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 [1059, с. 56].

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» [582, с. 14]. 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 вагомі 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.

Антирелігійні дії радянської влади негативно позначилися на релігійній мережі. Тисячі храмів та молитовних будинків були закриті. Так, лише мережа РПЦ зменшилася на чотири тисячі громад. Атеїстична пропаганда досягнула вагомих результатів щодо зменшення кількості віруючих. Серед останніх, кількість яких значно знизилася впродовж хрущовської доби, зростала частка літніх людей, жінок. Натомість знизилася частка чоловіків, молодих людей.

Більшість віруючих становили неписьменні, малописьменні, або особи з початковою та незакінченою середньою освітою. Це допомагало владі насаджувати погляди, що релігійна віра є наслідок низького культурно-освітнього рівня і в процесі його підвищення вона поступово зникатиме.

2. 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. У грудні 1964 року (вже одразу після усунення М. Хрущова від влади) 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» [917, ч. 2, с. 101]. А 13 серпня 1965 року аналогічну постанову прийняла Президія Верховної Ради УРСР [155, арк. 13], що стало поштовхом і для місцевих рад.

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 раніше боротьба із Церквою та релігією була відверто незаконною.

Одним із перших нововпроваджень 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 [404, с. 232; 406, т. 2, с. 64], а 10 травня 1966 року було прийнято «Положення про Раду у справах релігій при Раді Міністрів СРСР», яке окреслювало функції та права цього органу [406, с. 65; 378, с. 124].

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» [1085, с. 179], 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 культу» 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. [412, с. 119; 404, с. 233].

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 [398, с. 120; 404, с. 233–234]. 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 [243, арк. 81]. 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» [948, с. 233].

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 поживавлення роботи комісій та груп, які контролювали дотримання законодавства про релігійні об'єднання [1085, с. 182]. 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 [405, с. 163–164].

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...» [75, арк. 173]. 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 подальше 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) [45, арк. 4–5].

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 зміцненню 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) [45, арк. 5–6]. 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 [405, с. 224–236; 413, с. 531–539]. 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 КПУ 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» [390, с. 72]. Радянська обрядовість мала сприяти витісненню із побуту релігійних свят та обрядів. Вона була м'якою формою атеїзації населення, що не викликала активного спротиву.

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!» [252, арк. 185].

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 середовищі студентів підсилюються агенти КДБ [925, с. 343]. Місцеві уповноважені Ради у справах

релігій визначали, чи особи, що виявили бажання навчатися на біблійських курсах, «придатні для цього [325, арк. 187, 188, 191, 192, 219 та ін.]. Відтак до лав духовенства влада допускала осіб, підконтрольних державним органам чи лояльних до неї.

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 [243, арк. 11]. 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 [43, арк. 2]. Православні храми на середину 1975 року обслуговували близько 2800 священників [294, арк. 31]. На кінець 1960-х років в Україні кількість православних громад становила понад 60% від загальної кількості громад РПЦ, що діяли в СРСР [247, арк. 205]. 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 біблійських товариств за 1984 рік подавав дані, за якими прибічники РПЦ становили в СРСР 19,5% [899, с. 40; 589, с. 81–82]. Цифру 8–10% активних православних віруючих із загальної кількості населення СРСР, які проживали в

регіонах, де до революції домінувало православ'я, стосовно середини 1980-х років наводить радянський релігієзнавець М. Гордієнко [642, с. 149–150].

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 [650, с. 19], 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 [544, с. 57; 919, с. 89]. 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 [1020, с. 33]. 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 [1092, с. 135]. Німецький дослідник Г. Зімон писав, що широкі релігійно-соціологічні дослідження сприяли усвідомленню привабливості релігії, проти якої комуністична ідеологія мало що могла запропонувати [1126, с. 94]. 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 давало можливість зупинити конфронтацію зі старообрядцями [451, с. 359].

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 [589, с. 22–23]. 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 інославною. В. Куроєдов зазначав, що надалі духовенство розраховує досягнути організації спільних богослужінь віруючих, які належать до різних конфесій [42, арк. 11 зв.]. Синод РПЦ навіть ухвалив рішення, за яким віруючі старообрядницької і римо-католицької церков могли виконувати обряди (причастя) у православних храмах [42, арк. 11 зв.]. 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 [42, арк. 11 зв.]. 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 перебування Л. Брежнєва на посаді генерального секретаря ЦК КПРС спостерігається збільшення кількості студентів у семінаріях та духовних академіях РПЦ. Якщо 1977 року на денному відділенні навчалося 788 осіб, на заочному – 814, то до 1981 року ця цифра зросла відповідно до 900 і 1000–1100 [925, с. 343; 496, с. 738]. В Одеській семінарії кількість студентів зросла зі 120 у 1974 році до 260 у 1980 [925, с. 342–343]. 1977 року в духовних закладах РПЦ було 15 аспірантів [496, с. 738]. 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) [53, арк. 2]. 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 [53, арк. 2]. На тих, хто подавав заяву до духовної семінарії, збирали компромат [290, арк. 9–15], 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 [345, арк. 10].

РПЦ також виступала в ролі фінансиста радянських миротворницьких ініціатив. 1985 року сама лише Івано-Франківська єпархія внесла до фонду миру понад 150 тис. крб. [482, с. 43]. 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 [250, арк. 60].

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» [248, арк. 31]. 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» [248, арк. 35].

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» [251, арк. 36].

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 три єпископи, 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 [289, арк. 91].

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...» [244, арк. 102]. 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) [472, с. 33]; «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) [513, с. 58]; «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» (протоієрей Іоан Сорокін) [521, с. 31].

«Настольная книга священнослужителя» давала таку соціально-демографічну характеристику православним парафіянам: «...Більшість теперішніх парафіян люди літні, хворобливі й самотні» [499, с. 277]; «у масі своїй парафіяни відносяться до категорії мало- чи середньо-кваліфікованих 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...» [499, с. 249]. 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 досліджуваний 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 [324, арк. 111]. 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 [324, арк. 97]. Молодь усе частіше відмовлялася від релігійних традицій своїх батьків.

Скорочується також мережа та кількість віруючих ІПЦ та ІПХ. Якщо на 1969 рік в УРСР було зафіксовано 42 групи ІПЦ та ІПХ [247, арк. 78], то 1977 року – 22 групи (444 віруючі) [320, арк. 18]. Це, звісно, не всі, а лише ті, діяльність яких була відома владі. Найбільше їх збереглося на Вінниччині – 11 груп (160 осіб) [318, арк. 1]. У Житомирській області 1973 року було виявлено 4 групи ІПЦ та ІПХ [278, арк. 8].

Якщо порівняти з попереднім періодом, то за «брежнєвської доби» загалом спостерігалось послаблення тиску не лише на РПЦ, 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 [855, с. 27–28]. Цей наступ був зумовлений їх активізацією в Україні, яку, своєю чергою, спричинила легалізація греко-католицької церкви у ЧССР. 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» [674, с. 375]. Подіями в Чехословаччині пояснював активізацію греко-католиків наприкінці 1960-х років й екзарх України митрополит Київський і Галицький Філарет [254, арк. 52]. Прикметно, що із шести священників, направлених із СРСР до Чехословаччини для утвердження православ'я перед подіями 1968 року, четверо перейшли в унію [244, арк. 9]. 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 священик із с. Середнє Ужгородського району намагався переконати православного священика залишити православ'я і наслідувати приклад словацьких священиків, а інший колишній греко-католицький священик відкрито закликав віруючих: «У Словаччині народ уже прогнав бандитів Алексія і ви облиште чортослів'я поки не пізно» [259, арк. 33]. 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 Бубнище, Церковна, Танява, Гошів, Белеєв Долинського району, Прибилів, Надорожна, Бортники, Гостів Тлумацького району, Кліщівка і Помонята Рогатинського району, Тарновиця і Клубівці Івано-Франківського району, в деяких селах Галицького і Косівського районів [317, арк. 68–69].

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 священиків і понад 700 ченців і черниць із ліквідованих греко-католицьких монастирів [408, с. 405].

За іншими архівними даними, на середину 1965 року в Західній Україні було близько 350 невоzz'єднаних священиків-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) [160, арк. 16]. Ці цифри, як правило, були занижені. Частина греко-католицьких священиків 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 висвятили в сан священників чимало молодих людей. За даними радянських органів (на 1986 рік), лише за останні 10 років – 25 осіб [57, арк. 46]. Ці цифри, як і дані про кількість греко-католицьких священнослужителів 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 [629, с. 375]. 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 [629, с. 378–379].

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 [986, с. 252]. 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

[691, с. 37–38]. В Івано-Франківській області на 1 листопада 1978 року було зареєстровано 45 греко-католицьких священників та 117 колишніх черниць [342, арк. 1]. За іншим документом, на 20 березня 1977 року тут було виявлено 49 греко-католицьких священників і 127 черниць [317, арк. 67]. Ці цифри більш-менш збігалися з даними радянських органів за 1960-ті роки і були занижені. Віковий склад греко-католицьких священників 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 [317, арк. 68].

Нездатність влади подолати катакомбну греко-католицьку церкву стала причиною спроби, ініційованої, очевидно, КДБ, домогтися визнання її у формі «римо-католицької церкви східного обряду» навесні 1978 року. Тоді ж було створено ініціативну групу із п'ятьох священників. 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 [595, с. 151]. 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 [770, с. 57]. 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% [60, арк. 33]. І тут же йдеться про активізацію греко-католиків [60, арк. 32–34].

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 [1092, с. 129]. 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 українськомовного 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» [40, арк. 30].

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 [352, арк. 209]. Траплялося, що православні священники в Галичині продавали греко-католицькі календарі [252, арк. 40–41].

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. [409, с. 20]. 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 [209, с. 14]. 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 [255, арк. 140], хоча баптисти-ініціативники назвали їх «псевдоз'їздами» [255, арк. 141]. З'їзд 1969 року привніс певне потепління у стосунки між прибічниками ВР ЄХБ та РЦ ЄХБ [255, с. 140–143], 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 [747, с. 105–106]. 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» [251, арк. 37].

На початок 1965 року в УРСР діяло близько 1160 громад ЄХБ (понад 101 тис. осіб) [230, арк. 33], а на кінець 1979-го – 1103 зареєстрованих громади та групи ЄХБ (в іншому документі фігурує більша цифра [338, арк. 36]), 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 [333, арк. 103]. 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) [338, арк. 30]. 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 [261, арк. 126]. 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% [271, арк. 91].

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 [235, арк. 17]. На початок 1975 року продовжували діяти 153 групи і 3 громади прибічників РЦ ЄХБ, які об'єднували близько 5 тис. віруючих [294, арк. 3].

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» [707, с. 72; 950, с. 354]. 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 [294, арк. 38]. 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 [826, с. 24]. 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 [1036, с. 66–67; 609, с. 243]. 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 [563, с. 140]. 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 [247, арк. 78]. А на 1970-й, за неповними офіційними даними, нараховувалося близько 14 тис. віруючих ХВС, що належали до нелегальних підпільних громад [262, арк. 16]. 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.) [314, арк. 194]. Відмова від деяких із них фактично означала відмову від віри й конфесійної приналежності, а отже, не могла бути прийнятною 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» [349, арк. 90]. 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» [349, арк. 90–91]. 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» [346, арк. 56].

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» [153, арк. 12].

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 [908, с. 76–83]. 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 [828, с. 85–86]. 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 [828, с. 90–109]. 1981 року його було ліквідовано [828, с. 126–127].

В УРСР на початок 1965 року налічувалося 141 громада адвентистів сьомого дня (понад 8,1 тис. осіб) [230, арк. 33]. На травень 1978 року до зареєстрованих релігійних громад адвентистів входило понад 10 тис. віруючих [322, арк. 20]. 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 [322, арк. 20]. На 1969 рік влада зафіксувала 35 груп адвентистів-реформістів [247, арк. 78].

В умовах підпілля продовжувала зростати кількість релігійних громад свідків Єгови. На початок 1965 року в УРСР організації свідків Єгови налічували понад 7 тис. членів [230, арк. 33]. На 1969 рік, за офіційними даними, існувало 275 їхніх груп [247, арк. 78]. 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 [55, арк. 10]. 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 [533, с. 111]. 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 [533, с. 112]. 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 РСРК по Вінницькій, Донецькій, Харківській і Львівській областях за 1977 рік (див. таблицю 1.4) [316, арк. 4, 12, 28, 41].

Таблиця 1.4

Дані про соціально-демографічний склад осіб, які прийняли водне хрещення 1977 року, в громадах ЄХБ, ХВС, АСД

	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	81	41	41	2	6	6	–	13	8	2	5
жінок	110	232	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												
колгоспники	27	81	16	44	1	2	5	–	12	12	1	3
службовці	38	11	11	26	1	–	1	–	13	–	–	1
учні	–	61	9	12	–	3	–	–	–	–	–	6
пенсіонери	3	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–	–
домогосподарки	44	64	83	20	4	5	8	–	22	10	4	4
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 [57, арк. 452]. 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 [57, арк. 452]. У семи західних областях, де проживало менше 20% населення республіки, було сконцентровано 56% загальної кількості релігійних об'єднань, більша половина – «сектанти» [57, арк. 452].

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 [975, с. 34; 1064, с. 103; 557, с. 61]. Французький журнал «Conscience et liberté» (№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 [689, с. 102].

Євреї у СРСР часто 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 [304, арк. 28]. 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 [239, арк. 22]. 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'янь [854, с. 24]. 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 [569, с. 43–44], 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 [239, арк. 22] (хоча двадцять років тому їхня кількість була удвічі більша). В УРСР 1969 року також діяло 29 нелегальних груп іоанітів, 17 апокаліпсистів, 13 інокентіївців [247, арк. 78]. 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) [318, арк. 1]. Завважмо, що на 1 січня 1954 року останніх на Вінниччині було 23 групи (4 тис. осіб) [189, арк. 1]. Продовжували функціонувати групи інших нелегальних релігійних течій. На середину 1972 року лише в Кіровоградській області діяло 5 груп єговістів-ільїнців (26 осіб) [277, арк. 40]. В Одеській області на 1 січня 1973 року – 2 громади інокентіївців

(64 особи) [276, арк. 69]. 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)» [299, арк. 2]. 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» [299, арк. 10].

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 [57, арк. 44–45]. Загальна кількість членів нелегальних релігійних груп, за офіційними даними (що були занижені), становила понад 27 тис. віруючих [247, арк. 78]. 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% [939, с. 83]. 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 [356, арк. 163–164]. 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 [356, арк. 16–17]. Такий самий вирок за відмову служити у війську отримав житель м. Тореза М. Івань (свідок Єгови) [356, арк. 18–19]. 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 [354, спр. 12–14]. Один із керівників РЦ ЄХБ Г. Вінс кілька разів був засуджений до позбавлення волі (1966 року на 3 роки і 1974 року) [294, арк. 3]. 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. Куроедов у своїй доповіді на Всесоюзній нараді уповноважених Ради 25 квітня 1972 року мусив поставити питання: «У чому ж тут склад злочину?» [42, арк. 16].

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 [355, арк. 12]. 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 [355, арк. 13].

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 [1085, с. 181]. 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 ухилянь віруючих від виконання громадянських обов'язків (1976 року – 271, 1977 – 327) [344, арк. 6]. 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 [344, арк. 8]. 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» [51, арк. 30]. 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 [259, арк. 56]. В одному з колгоспів було звільнено технік штучного запліднення на тваринницькій фермі Г. Гудзенко, бо вона була баптисткою [250, арк. 62].

Траплялися випадки позбавлення батьківських прав віруючих, які належали до нелегальних релігійних організацій, якщо було виявлено, що батьки активно втягують дітей у релігійні справи [303, арк. 15–18 та ін.]. 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 скитонаачальника 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 [526, с. 54].

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 [925, с. 380]. (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 Брежнєвим 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 Куроєдов підкреслював, що обмеження кар'єри чи доступу у вузи через релігійні причини – кримінальний злочин» [925, с. 380–381].

Проте кількість відкритих храмів за період перебування Ю. Андропова на посаді генерального секретаря ЦК КПРС 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 [925, с. 381]. 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 [873, с. 3].

Більш жорстку позицію щодо Церкви, вважає Д. Поспеловський, обрав наступний генеральний секретар ЦК КПРС 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) [925, с. 382]. 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 [391]. 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» [925, с. 383]. Загалом можна стверджувати, що радянське керівництво за період перебування М. Черненка на посаді генерального секретаря ЦК КПРС намагалася проводити в релігійній сфері політику часів Л. Брежнєва.

Певна відповідальність за посилення антирелігійної політики у період перебування М. Черненка на посаді генерального секретаря ЦК КПРС 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 [876, с. 1], 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 [403, с. 52].

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 [945, с. 517]. 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 «знизу», 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 [57, арк. 16–18]. Незадовго перед тим, 15 квітня 1987 року, митрополит Філарет із проханням відновити там богослужіння звертався до В. Щербицького [58, арк. 9–10]. А ще раніше до радянського уряду через Раду у справах релігій при РМ СРСР зверталися Патріарх Московський Пімен та Священний Синод РПЦ [58, арк. 9]. 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 [58, арк. 11–12].

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 [59, арк. 12]. 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 [59, арк. 13]. Але прикметно, що під час зустрічі групи високопосадових діячів РПЦ та зарубіжних гостей із головою президії Верховної Ради УРСР В. Шевченко остання відкинула ідею створення в республіці національних церков [59, арк. 13].

Після 1988 року багато фахівців з атеїзму почали наголошувати на позитивних функціях релігії в суспільстві, особливо у сфері морального виховання. Релігія перестала звинувачуватися у формуванні соціальної пасивності [1111, с. 12], 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 [78, арк. 7]. Він писав про це до ЦК КПРС наприкінці червня 1989 року [78, арк. 5–7]. 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 [681, с. 13]. 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 [78, арк. 49]. 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 ньютонно-картезіанській парадигмі (впродовж XX століття 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» [257, арк. 129]. 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...» [562, с. 103]. 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 тінь виродження й деградації... Першинство здобула наука-техніка. Але вона без душі. Гіпертрофований мозок» [426, т. 2, с. 33]. 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 єднальної духовної мети... 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...» [680, с. 271–272]. 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 нікчому – 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» [1151, арк. 108].

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 1960-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. Чисельність віруючих на початок 1980-х років становила близько третини населення. Сюди входили як парафіяни, так і особи, що перебували поза впливом релігійних течій, люди з індивідуальною релігійністю тощо. Багато з них приховували свою віру в Бога. Близько чверті населення становили особи, що вагалися між вірою в Бога і невір'ям. Вони переважно декларували себе невіруючими, проте час від часу в них пробуджувалася релігійна віра. За статевою ознакою більшість віруючих становили жінки; за освітнім рівнем – неписьменні, особи з початковою і незакінченою середньою освітою; за віком – особи старші п'ятидесяти років.

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

Розділ 3. БУДЕННА РЕЛІГІЙНА СВІДОМІСТЬ ВІРУЮЧИХ

3. 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 священик 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» [1071, с. 85]. 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» [726, с. 227]. Митрополит Київський і Галицький Феогност на своїй хіротонії 1867 року казав: «Хто не бачить, що у нас всюди панує холодність до віри, незнання її істин, байдужість до справи спасіння, пристрасті до духу часу і суєтних звичаїв у миру» [726, с. 231].

Ця ситуація була характерна для всієї дореволюційної Росії. Священик 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» [471, с. 2]. Єпископ Нікон у своїх «Размышленіях єпископа возвратившагося изъ путешествія по епархии», вміщених в ультраправославному органі «Голос Церкви», говорив про зниження рівня духовного життя народу, відсутність навіть елементарної християнської просвіти. Релігійне невігластво народу доходило навіть до того, що, за словами владики, народ «не може відрізнити Трійці від Богородиці». Єпископ відзначав, що багато віруючих рідко відвідують храми у великі свята, а в робочу пору взагалі не бувають на богослужіннях. Водночас народ сприймає за «свято» появу владики: «...Побачивши, як проїжджає Архирей, збігаються із найдалших 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» [516, с. 9–10]. 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.

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» [995, с. 134] незаперечно для більшості дослідників релігійної проблематики. Уявлення окремих віруючих про Бога впливало на сприйняття інших догматично-канонічних уявлень, надаючи їм специфічного індивідуального забарвлення. Тому аналіз цих уявлень промовисто свідчить про якісні та кількісні ознаки їхньої релігійності. Досліджуючи релігійність населення другої половини 1940-х – 1980-х років, ми також не могли цього уникнути.

Важлива ідея християнського богослов'я – вчення про Трійцю. За цим вченням, єдиний Бог існує 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» [529, с. 154]. 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 [682, с. 126; 991, с. 118].

Таблиця 2.1

Уявлення віруючих про Бога

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

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) [724, с. 15; 893, с. 38]:

Уявлення віруючих про Бога

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 [1014, с. 211].

Таблиця 2.3

Уявлення населення про Бога

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
Всюдисуший 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 всюдисушого 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.

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 [864, с. 71].

Таблиця 2.4

Уявлення населення про Бога

№	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. 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 [1152, арк. 49], 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 [995, с. 134]. Віруючий Д. О. про Бога казав: «Бог – людина, спаситель, хто в нього вірить, тому він допомагає» [816, с. 84].

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 досліджуваний 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» [534, с. 67].

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» [733, с. 159]. 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 [529, с. 156]. 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» [816, с. 84]. 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» [682, с. 129]. 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» [815, с. 35]; «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. [816, с. 85].

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 приходить до людей, коли вони сплять після трудів тяжких і недоумлює їх на все святе і гоже. Я дівчиною бачила його. Дух святий вночі спускався до мене голубом і казав: “Іди, Насте, тільки за Левка – будеш щасливою”» [816, с. 135]. 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» [816, с. 88]. 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» [1079, с. 280]. 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 [682, с. 132]. 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% [900, с. 36]. Схожі дані показали і згадувані вище опитування, які здійснив Інститут філософії АН УРСР (1759 віруючих, із них 867 православних).

Найбільше віру в абстрактного Бога поділяли представники протестантських конфесій. Серед православних їх було значно менше. Це пояснювалося глибоко вкоріненими традиційними уявленнями. Хоча ідея абстрактного Бога і побутувала в богословських трактатах, серед простого народу насаджувалася віра в конкретного антропоморфного Бога. Ідея абстрактного Бога почала поширюватися в Росії з середини XIX століття, коли православна церква намагалася боротися проти філософського вільнодумства і релігійного скептицизму. Проте образ абстрактного Бога так і не вкорінився серед багатьох православних. Цьому перешкоджав усталений антропоморфний образ Ісуса Христа. І лише у XX 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” – ще не пантеїзм, але місток до пантеїзму» [534, с. 76]. 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 [534, с. 76] 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 [534, с. 74].

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.

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» [682, с. 134]. 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 [682, с. 133]. 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» [682, с. 135].

Проведені у 1960-х роках кафедрою історії і теорії атеїзму КДУ ім. Т. Г. Шевченка дослідження виявили, що серед православних близько 40% віруючих мають змішані уявлення про Бога. Однак у дослідженні до цієї групи було віднесено не лише віруючих, які мали уявлення про Бога як про особистість і духа одночасно, а й тих, що казали: «якась божа сила», «щось вище від людини», «щось, що всім керує», «якийсь дух», – а також тих, що не мали певних уявлень. Це було недопустимо, і такий підхід призвів до необґрунтованих висновків. У своїй статті В. Танчер та Є. Дулуман заявляли:

«Така розпливчастість і невизначеність релігійних уявлень свідчить, на наш погляд, про вплив на світогляд віруючих атеїстичних ідей, що ще не призвів до повного витіснення релігійних поглядів, однак уже порушив їх стрункність та цілісність. В існуванні таких непевних і невизначених переконань можна також вбачати факт послаблення впливу на віруючих ідеології наявних релігійних організацій» [992, с. 122].

Однак ми не цілком погоджуємося із цим твердженням. Воно великою мірою однобоке. Р. Лопаткін зазначав із цього приводу: «Цілісність і стрункність християнської ідеї Бога якраз і виявляється у поєднанні уявлення про Бога-особистість і Бога-духа. Не змішування, а навпаки, розділення їх свідчить про розкладання християнської ідеї бога, про відступ від догмату, що колись вважалося ерессю і каралося відлученням від церкви» [534, с. 73]. 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) [1115, с. 279].

Слід завважити, 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 індиферентних до релігії людей, які хоч і заявляли про свою віру, проте ніколи над релігійними питаннями не замислювалися, а тому і не мали релігійних уявлень [534, с. 82–83].

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» [814, с. 40]. 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 тягара 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» [570, с. 417].

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» [534, с. 75] 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 [708, с. 130]. Антропоморфні уявлення мали переважно ті люди, які раніше належали до православ'я чи католицизму [708, с. 130–131]. Майже цілковита відсутність антропоморфних уявлень про Бога серед свідків Єгови викликана тим, що в їхньому вченні відсутня догматична ідея про Ісуса Христа як богочоловину, 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» [645, с. 29]. 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» [645, с. 30]. 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 [645, с. 30]. Така зміна офіційних поглядів на ідею Бога вплинула на уявлення пересічних членів течії адвентистів сьомого дня.

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.

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 Ершова і т. ін. Близька до ППХ течія іоанітів вважала, що Святий Дух втілювався в Іоана Кронштадського [1060, с. 244; 670, с. 78, 86–87]. Божественність приписувалася й лідерам низки дрібних релігійних об'єднань – інокентіївців, мальованців та інших. Віруючий П. Іващенко (належав до ППХ федорівського толку) у розмові з уповноваженим РСРК у Ворошиловградській області Є. Костеничем зазначав, що він і його одновірці дотримуються істинно-православної віри і Христа вшановують в образі Федора, який зійшов на землю у двадцятих роках [272, арк. 59] (XX ст. – Б. П.).

Щоб зрозуміти краще феномен обоженнювання 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 ППХ. Змалку він почав відвідувати православні монастирі, пізніше виступав не як паломник, а як проповідник власних релігійних поглядів. Привертав до себе увагу поведінкою юродивого, ходив босоніж по снігу, купався в ополонці на Водохреще тощо. Практикував і зцілення. Навколо нього поступово утворилося коло прибічників, для яких він встановив особливі правила поведінки: шанування чернецтва, акцент на обряді покаяння, заборона вживати м'ясо, утримання від шлюбу, подружнього життя [1061, с. 203–205]. 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 [1061, с. 205–206]. У середовищі послідовників його постать оцінювалася й оцінюється по-різному. Одні вважали його благочестивою людиною, інші – великим святим, треті вшановували його як самого Бога [1061, с. 207]. Серед прихильників течії побутувала легенда, що Леонтій – істота, яка зійшла з неба, щоб зібрати прибічників Бога і забрати із собою на небо [279, арк. 132]. Після смерті Леонтія багато його послідовників, як зазначає релігієзнавець Л. Шугаєва, «трансформували вчення, оголосивши його Богом

Саваофом» [1061, с. 210]. 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. Обожнення його особи з боку частини його прибічників спостерігалось ще за життя Леонтія і не викликало різкого заперечення з його боку. Фактично можна говорити, що, офіційно не пориваючи з РПЦ, він створював окрему релігійну течію («Церкву в Церкві») зі своїми правилами.

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 [593, с. 182].

Зазнавали трансформації й інші ідеї, пов'язані з Богом. Так, у людей, які казали, що вірять у Бога, не спостерігалось непорушної релігійної переконаності. Багато віруючих мали сумніви. Слова «всі вірять, і ми віримо» відображали відсутність глибокої та особистої набожності. Віра в Бога, не підкріплена вірою в інші догмати, теж втрачала своє колишнє значення. Вона переставала суттєво впливати на духовний світ і практичну діяльність віруючих [671, с. 148–149].

Зупинімося детальніше на проблемі взаємин людини і Бога. В Біблії зазначено: «Господь твердиня моя, і пристановище моє, визволитель мій, Бог мій, поміч моя; на Нього моя надія...» (Псалом 17.3; Вид. УПЦ Київського Патріархату, 2007). Саме так, за церковним віровченням, його й мають сприймати віруючі. Проте впродовж досліджуваного періоду в радянському суспільстві посилювалось зростання невіри в отримання від Бога реальної допомоги. За даними у монографії О. Дем'янова «Религиозность: тенденции 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 [671, с. 151]. Отже, бачимо, що звернення до Бога почало дедалі більше набирати характеру звички. Довіра до його сили, могутності, здатності задовольнити потреби людини зникла з релігійної свідомості віруючих.

На питання: «До кого перш за все ви звертаєтеся 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 [671, с. 151–152]. 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» [499, с. 265].

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 влаштовувати своє життя?» – 30% віруючих відповіли: «Воля волею, а про своє життя потрібно потурбуватися самому» [841, с. 88; 843, с. 19]. 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» [686, с. 388]. 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) [934, с. 117]:

Таблиця 2.5

Погляди віруючих щодо співвідношення людської волі й божого промислу в людських вчинках

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) [934, с. 117–118]. На рівні буденної

релігійної свідомості людей віра у жорстку регуляцію Богом їхніх дій і вчинків поступово слабшала [976, с. 80].

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 поклалися 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

3. 2. Сприйняття інших догматично-канонічних норм і загальне знання віровчення

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

У статті, опублікованій у «Журнале Московской патриархии» (1957 рік), кандидат богослов'я В. Протопопов, характеризуючи сприйняття віруючими релігійного віровчення та обрядів, писав: «Наші храми 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 священиком або ж гарно і чітко читаються на кліросі, що, на жаль, не завжди буває, але їх основний зміст, їх зв'язок із нашою вірою, з догматами православної церкви для багатьох залишаються прихованими» [512, с. 60–61]. Подібні оцінки з боку священнослужителів не були рідкісним явищем і вони є істинні й до більш раннього і пізнього періодів.

Найбільш уразливою з усіх релігійних ідей була біблійна картина світу. Залежно від ступеня віри, освіченості, індивідуальних психічних характеристик віруючі погоджувалися із релігійною картиною світу, викладеною в Біблії, або

доповнювали її сучасними науковими поясненнями явищ природи. Інші заявляли, що Біблія передає істину не буквально, а символами і тому не варто не сприймати окремі біблійні слова чи твердження буквально. Тим, хто визнавав пріоритет біблійної картини, були притаманні такі відповіді: «Бог створив світ, він усе може зробити, все, що відбувається у природі, відбувається за велінням бога»; «бог створив людину, він керує усім...» [534, с. 14–15]; «коли б не було бога, то у світі не було би порядку» [816, с. 144]. 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» [534, с. 15].

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...» [940, с. 157].

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» [682, с. 73]. 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 боже втручання у

матеріальний світ [571, с. 88]. На Івано-Франківщині, де релігійність населення була однією з найвищих в УРСР, біблійне описання світу на початок 1970-х років розуміли буквально 44,6% віруючих, не думали і не проявляли інтересу до нього 51,3%. Останні належали переважно до осіб із слабким рівнем релігійності; вони рідко зверталися до Бога із своїми молитвами, а релігійні обряди виконували внаслідок впливу традиції, громадської думки тощо. У другій половині 1940-х – у 1950-х роках людей, що вірили в біблійну картину світу, було більше. Основна маса віруючих інтерпретувала її, поєднуючи релігійні та стихійно-матеріалістичні елементи, визнаючи наявність надприродних сил та водночас існування закономірностей розвитку суспільства 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) [1014, с. 223]:

Таблиця 2.6

Дані про сприйняття віруючими біблійного догмату
про створення світу Богом

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 [1014, с. 224].

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 [633, с. 68–69].

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 [534, с. 195–196].

Опитування на Івано-Франківщині (1970 рік) щодо віри в безсмертя душі та існування потойбічного життя дали такі результати (див. таблицю 2.7) [1014, с. 218]:

Таблиця 2.7

Погляди віруючих щодо безсмертя душі та існування потойбічного світу

Питання	Відповіді (%)				
	Так	Ні	Сумніваюся	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 не 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 [893, с. 46; 1008, с. 287]. 70,8% не дотримувалися релігійних моральних повчань у своєму повсякденному житті [1152, арк. 58]. 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 жертвами 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. 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» [1152, арк. 58].

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 [1152, арк. 55]. 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» [1022, с. 21]. 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 необґрунтованої 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» [1076, с. 177]. Можна припустити, що двоє видатних психологів були неправі, однак ідея про потойбічне життя, безумовно, відігравала 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 досліджуваній період дедалі частіше можна було почути, що люди не знають, що таке рай і пекло, адже звідти ніхто не повертався. Для окремих віруючих представників інтелігенції притаманні були абстрактні уявлення про пекло і рай: вони сприймали їх не буквально а символічно.

Багато віруючих уявляли рай як місце, де праведники насолоджуються усіма благами й нічого не роблять. Віруюча М. І. казала: «Земні турботи ніщо порівняно із загробним життям» [816, с. 144]. 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» [934, с. 148; 673, с. 45]. 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 громад ЄХБ та інших протестантських течій спостерігалася стійкіша, ніж у парафіян РПЦ віра у безсмертя душі й потойбічне життя [940, с. 160]. 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 [708, с. 94]. 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) [708, с. 94].

Дані про сприйняття свідками Єгови віронавчальних ідей своєї конфесії

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

Як бачимо, єговістська ідея про вічне царство 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.

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% [1014, с. 219]. 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 [1014, с. 219–220].

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» [1072, с. 314]. Цю тезу підтверджує й те, що чоловіки, яким притаманна менша міра релігійності, ніж жінкам, розбиралися у релігійному віровченні загалом краще.

На рівні буденної релігійної свідомості віруючих упродовж 1940–80-х років функціонували есхатологічні (есхатологія – вчення про кінець світу) та христологічні (ідеться про друге пришестя 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 пришестя) уявлення [963, с. 44]. 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» [963, с. 45].

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 [1088, с. 108]. 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% [1088, с. 109; 1086, с. 228]. 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 [1088, с. 109; 1086, с. 228–229].

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 [804, с. 206].

Детальніше уявлення свідків Єгови про Армагеддон демонструють наведені у таблиці 2.9 дані [936, с. 22].

Таблиця 2.9

Уявлення свідків Єгови про Армагеддон

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 р-ну).

Частина опитаних (6,9%) вважали, що Армагеддон – це війна між віруючими та невіруючими. На питання, як уявляють вони цю війну, можна було почути таке: «Це буде величезна битва, якої ще ніколи не було. Будуть знищені всі безбожні люди, так як було в потопі» (Т-к Є. В., 1920 року народження, освіта початкова, с. Лолин Долинського р-ну) [1055, с. 54–55]. 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 божа. Неконкретну відповідь дали 7,1%; не знали, що відповісти, 16,7% і не відповіли нічого – 2,4% [1055, с. 56–57].

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 [778, с. 100].

Ідеї хіліазму, есхатології й антихринології (вчення про прихід Антихриста перед другим пришестям Христа) одними з головних були у релігійній свідомості ІПЦ та 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 [670, с. 81–82]. 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 [670, с. 85].

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 [670, с. 89–90]. Пік поширення есхатологічних ідей у досліджуваний період в істинно-православних християн припадав на другу половину 1940-х – початок 50-х років.

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

«Дьявола антихристова рвань,
 Ныне явно ведет с Церковью брань,
 Мы же содействующие Христу
 Дадим решительный отпор врагу.
 Враг не дремлет
 Пусть всяк сему внемлет,
 Но и гибель врага
 Не дальше, чем день, близка» [898, с. 235].

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

Велику увагу антихристологічним ідеям приділяли й старообрядці. Згідно 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 невиразні уявлення про антихриста або взагалі не думали про нього. За твердженням Ю. Гагаріна, лише близько 15% старообрядців (1960-ті роки) твердо дотримувалися антихристологічних ідей. Від інших можна було почути, що антихрист – це Папа Римський, безбожна радянська владою абощо [633, с. 72–73]. Багато віруючих перебували поза впливом антихристології.

Значного відходу від релігійної ідеології на рівні буденної релігійної свідомості зазнавало і сприйняття догматів та канонів, притаманних лише одній конфесії. Для прикладу можна навести думку про переливання крові в єговістській доктрині, де цей процес вважався неприпустимим. Проте, згідно з опитуваннями, 70% свідків Єгови у 1970-х роках не заперечували його. Так, Д. (45 років, освіта неповна середня, робітниця) заявила: «Я часто хворію і дістаю ефективну допомогу від лікарів. Щодо переливання крові, то визнаю це корисним. Лікарі знають, як лікувати хворих людей»; П. (22 роки, освіта неповна середня, робітниця) зазначала: «Я здійснювала переливання крові, і це не суперечить моїм релігійним поглядам. Лікарі знають, як можна врятувати життя. Медицина – авторитетна наука» [708, с. 129]. 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) [708, с. 129]. 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 досліджуваного періоду позначилися на релігійному житті віруючих і пізніше, 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% [909, с. 546]. Як бачимо, сучасні погляди віруючих зазнали мало змін, навіть за умови вільного функціонування релігійних інститутів і поширення релігійної інформації.

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 [865, с. 211]. Згідно з даними опитувань 1960-х років, лише 6,3% віруючих знали релігійне пояснення обрядів і пов'язані з ними євангельські оповіді [900, с. 124]. 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 “першорідного 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» [1011, с. 179]. 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» [885, с. 128]. 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». 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» [967, с. 25].

Розуміючи, що релігійна свідомість багатьох віруючих наповнена ідеями, далекими від віровчення тих конфесій, до яких вони належали, духовенство

окремих течій намагалося протидіяти цьому. Це, однак, не завжди призводило до позитивних результатів.

Цікавим з 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, натомість 544 відповіли, що мають у помешканнях ікони [759, с. 96]. 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 [962, с. 52]. Відтак більшість віруючих аргументували зберігання ікон як данину традиції.

Звернімося до конкретних прикладів. Коли 15 сім'ям невіруючих активістів було запропоновано познімати ікони, реакція була дуже негативна, особливо з боку жінок. Висувалися такі аргументи: «Без ікон хата – як хлів, увійти огидно»; «треба було будинок без кутків будувати, тоді ікони не вішали б»; «Не буду забирати ікони!» – «Чому? Ви ж невіруюча!» – «Зі мною після цього сусіди не розмовлятимуть!» [962, с. 52]. Траплялися й такі висловлювання: «Ікони мені не заважають», «бабуся вірить у бога і не хоче зняти, а йти проти її волі не хочу» [639, с. 32]. Член КП(б)У, агроном І. Куц, 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 [131, арк. 5]. 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 [92, арк. 102]. Більшість дітей дошкільного віку носили хрестики [92, арк. 103].

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 входними дверима часто можна побачити образки, ікони, прибиті ще під час зведення будинків. Господарі пояснювали, що вони призначені оберігати житло від усього поганого [885, с. 126]. 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 Михайл (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» [495, с. 102]. 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 [507, с. 57]. 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 [495, с. 78–80]. Поширеним було і поклоніння (а не вшанування) мощам святих.

Для багатьох людей, які називали себе православними, запалювання свічок часто було єдиним актом богослужіння. До того ж користування ними набувало ознак 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, свічку 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...» [786, с. 72–73].

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 [1008, с. 195]).

В окремих місцевостях побутовали перестороги, пов'язані з обиранням кумів. Так «подекуди збереглося вірування, згідно з яким здоров'я і благополуччя залежатиме від того, яких і як обрати кумів» [741, с. 129]. Існували й інші забобони та марновірства.

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» [1071, с. 36]. Ця теза підтверджує, що релігійне вчення пересічні віруючі часто

тракували зовсім не так, як високоосвічені церковні інтелектуали й навіть звичайні священики.

Попри вплив індивідуальної свідомості на сприйняття релігійних догматів, уявлення віруючих не були власне індивідуальними. Е. Дюркгайм у своїй відомій праці «Соціологія» зазначав: «Міфи, народні уявлення, всілякі релігійні погляди, моральні вірування тощо виражають не індивідуальну реальність...» [687, с. 17]. 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 [687, с. 34]; «соціальний факт відмінний від своїх індивідуальних втілень» [687, с. 35]. 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, то про повне викорінення релігійності не може бути мови» [1038, с. 254–255].

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» [1041, с. 58]. 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» [499, с. 249]. На іншій сторінці цього видання згадується про незнання основних молитов і «Символа віри», нерозуміння здійснюваних церковних таїнств, а найголовніше – відсутність до всього цього інтересу [499, с. 268].

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» [589, с. 91]. 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 [589, с. 91–92]. 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» [760, с. 46].

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» [324, арк. 116]. Ці слова застосовні не лише до старообрядців, а й до прибічників РПЦ, адже останні загалом знали релігійне віровчення гірше від старообрядців.

Дослідники поділяли думку, що переважна більшість тодішніх віруючих не були знайомі з релігійною догматикою і не виявляли до цього охоти, а

елементи релігійного комплексу, зокрема релігійної моралі, у пересічних віруючих були представлені на рівні побутової свідомості. О. Дем'янов відзначав дуже цікавий факт: підвищення освітнього рівня віруючих у СРСР не призводило до підвищення релігійної поінформованості. З усіх опитаних (1970-ті роки) лише близько 10% добре знали Біблію, зміст віровчення та культової практики, понад третина – погано, найчастіше вони отримували якусь поверхову інформацію від інших віруючих. Більше половини зовсім не знали основ Біблії, головних догматів, біблійних моральних приписів, не знали сенсу релігійних свят [671, с. 147]. Ці цифри стосувалися лише тих 15–20% населення України, яких визнавала віруючими радянська система. Проте слід завважити, що релігійні знання не завжди сприяли посиленню релігійності, часто бувало навпаки – що менше розуміння релігійного віровчення, то вища релігійність. На цьому неодноразово наголошували й зарубіжні дослідники.

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» [682, с. 77].

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» [780, с. 72]. Із цих слів напрошується 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» [780,

с. 72]. 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 відносної освіченості населення полягала також у тому, що радянська влада доклала чимало зусиль, аби релігійні знання стали недоступними для народних мас. Дуже проблематично було знайти Біблію, не кажучи про інші релігійні видання. Функціонування різних релігійних шкіл для широкого загалу теж належало до сфери «табу».

З часу установа радянської влади по 1956 рік, як указує архієпископ Михайл (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) [495, с. 17]. 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. Куроєдов 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 [781, с.129]. 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 невпинно зростав. Цьому сприяло і підвищення загального рівня письменності, що уможливлювало 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.

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.

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» [1023, с. 418]. 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% [939, с. 73–74]. 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 [939, с. 75]. 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.

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.

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

Досліджувати стан релігійної свідомості можна під різними кутами зору. Деякі дослідники намагають висвітлити весь комплекс релігійних поглядів, відокремивши однак християнські уявлення від тих, які перейшли у спадок від язичництва. Таке поєднання догматичних церковних тверджень та різних релігійних уявлень, що не базуються на офіційному віровченні, часто називають «двовір'ям». Цю проблему порушував ще М. Грушевський, називаючи масово-релігійний світогляд українського народу «народним християнством». На проблемі існування язичницьких світоглядних елементів у релігійній свідомості віруючих-християн зупинимося й ми.

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» [602, с. 41–42]. 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. Звиклі до цього, ми не можемо

розрізнити, де починається християнське і закінчується язичницьке, бо останні традиції «ввійшли у плоть і кров наших звичаїв» [628, с. 7]. Ці ж думки поділяли 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 донині.

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. У канву народного календаря було вплетено 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. Християнські свята стали заміником язичницького календаря, витіснили або трансформували язичницькі вірування. В утвореному релігійному двовір'ї важко було вгадати, де закінчувалося язичництво і починалося християнство [783, с. 26–28]. 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 [783, с. 30], 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» [454, с. 17]. 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 [373, блокнот 1, арк. 14]. Вважалося, що на різдвяні свята пробуджувалася всіляка «нечиста сила». На ґрунті цих уявлень постала низка заборон та обмежень, які

мали захистити людину. Проте із часом їхня первісна функція забувалася [783, с. 45–46], особливо інтенсивно це відбувалося у досліджуваній період.

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 місцевостях 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». Окремі дослідники, зокрема О. Курочкін, зближують образ Маланки з образом давньослов'янської богині Макоші (Мокоші) [785, с. 150]. Початковою функцією цього дійства була магічно-заклинальна. Члени сільської громади намагалися за допомогою певних ритуальних дій забезпечити врожай, добробут, здоров'я у новому році [785, с. 116]. 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 зазначав: «Незважаючи на пізніші нашарування, обряд зберіг відбиток глибокої архаїчності. До прийняття християнства він входив, очевидно, у систему міфологічних уявлень і язичеських молінь, пов'язаних із початком весняного нового року. У ньому яскраво виступає культ землі, родючості, зернових, худоби і людини» [785, с. 97; 784, с. 90].

З аграрним циклом також була пов'язана пісня, головні персонажі якої Маланка і Василько, яку співали (і співають нині. – Б. П.) 13 січня, напередодні Старого Нового року, учасники вертепу, ходячи з «козою». Як зазначає Л. Іваннікова, образ Іванка чи Василька за плугом у щедрівках є образом весняного сонця Ярила [723, с. 88]. Таке поширене дійство, як щедрівки, було глибоко пов'язане з язичницькими віруваннями, світоглядом.

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 [367, арк. 6]. 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.

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 [1067, с. 93]. 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) [783, с. 57]. 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 [367, арк. 4]. 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 [367, арк. 4]. Щоб віднадити яструбів красти курей, на яблуню клали клоччя, примовляючи: «Ястреб має роботу прядиво прясти, а не наші кури красти» [367, арк. 5]. 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» [367, арк. 5]. Усі ці приклади свідчать, що багато збережених різдвяних народних традицій були спрямовані на здобуття врожаю, добробуту та здоров'я людини.

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) [372, блокнот 1, арк. 32]. У с. Прелесне Слов'янського району Донецької області все пряльне приладдя (для прядіння льону) виносили з хати [371, блокнот 5, арк. 228]. 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 [754, с. 35]. Більшість давніх елементів святкування існує досі.

Зберігалися язичницькі традиції у відзначенні таких свят, як Вербна неділя та її переддень. Вербка 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 [743, с. 28]). Мала вона й прадавньо-слов'янське символічне значення. «Бити свяченого галузкою верби, що її в Галичині та Буковині звать “шуткою”, – звичай ще дохристиянський: він має на меті передати тому, кого б'ють, творчої розбудженої енергії та здоров'я» [743, с. 29–30], – писав Є. Онацький. Із вербою було пов'язано багато стародавніх повір'їв та звичаїв [743, с. 28]. 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 [973, с. 47]. 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 почали вкладати інший, християнський зміст [743, с. 79]. 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 магичне дійство «творить улья»: «Перед якимсь празніком, ...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» [1010, с. 49]. Ці символічні дії, вважалося, 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 [630, с. 190].

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 [461, с. 8]. 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 [971, с. 157–162; 959, с. 67]. Дівчину, одягнену в зелень та прикрашену стрічками, з піснями водили селом, отримуючи подарунки. У центральних областях України обряд був відомий під назвою «водити тополю» [959, с. 67]. 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 ґрунтовані на вірі в магічні сили рослинності.

Із давнім слов'янським циклом весняних свят, часом поминання мертвих – Радуницею, пов'язані доволі поширені Проводи [959, с. 59]. 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...» [989, с. 276]. Традиції українців у відзначенні Проводів були подібні до традицій багатьох інших народів. 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 [959, с. 73–75]. 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» [722, с. 34]. З давнім дохристиянським світоглядом було пов'язане і стрибання через вогнище. Розпалювання ритуальних вогнів у період зимового та літнього сонцестояння, весняного та осіннього рівнодення було притаманне багатьом європейським народам. Ці ритуальні вогні багато дослідників пов'язували із сонячним культом [748, с. 22].

У розпал боротьби з релігією спостерігалось і змішування надзвичайно відмінних ідеологічних елементів, скажімо, святкування Купала організоване місцевою владою, проводили із портретом Леніна і гаслом «Хай живе молодість, дружба, мир!» [365, зошит 1, арк. 1 зв.]. Метою таких акцій було радянлізувати народні традиції, перетворити їх на засіб поширення комуністичної ідеології.

До святкування цього свята, яке збігається із відзначенням 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 священики у річках святять воду, люди, відзначаючи свято Купала, кидають у неї вінки, стрибають через вогонь, ворожать, виконують різні язичницькі ритуали, що є гріхом...» [514, с. 15]. 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 досліджуваний період підтверджували використання окремих язичницьких свят для вшанування християнських святих. Так, Папа Римський Пій XII 1951 року в енцикліці «Євангельське проголошення» стверджував, що Церква ніколи не засуджувала народних традицій, навпаки, освячувала їх. Змінюючи їх форму і дух, Церква використовувала язичницькі свята, щоб вшанувати християнських мучеників і прославляти священні таїнства [652, с. 269].

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:

– Батьюшка! 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?» [517, с. 15].

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”» [517, с. 15]. 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 приклад того як це відбувалося у 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”» [370, блокнот № 3, арк. 76]. 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, свіридові дочки, я вам принесла нічниці, а мені дайте сонивці”» [368, зошит № 3, арк. 134]. 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 рождене, принесли хрещене» [361, арк. 180 зв.].

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» [369, зошит № 1, арк. 21]. 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» [665, с. 84].

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 [870, с. 159]. Багата на ритуали була й болгарська обрядовість в Україні. Серед них «Коледа» (Коляда), «Лазаровден», «Гергьовден», «Пеперуда» (метелик), «Герман», «Еньовден» та інші [712, с. 159].

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 [785, с. 54]. Цей звичай у багатьох місцевостях в спрощеній формі 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. Часто вони при цьому грали в карти. Для учасників цього ритуалу гра в карти – це не самоціль, а засіб зберегти пильність і не заснути.

Традиційні ігри при мерцеві мали свої локальні назви: «лопатки», «грушки», «лубок», «посіжине», «привід», «фіглі», «забави», «свічініє», «камашня», «погребини», «тризна» тощо [785, с. 55]. За померлим доглядали вночі, щоб небіжчик, залишений без нагляду, не спричинив якесь нещастя або не перетворився на упиря.

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 услоу, де він лежав, були запалені свічки – так звані «усвітки». На «усвітки» сходилися старші жінки й чоловіки, щоб заспокоїти домашніх померлого, молитися й читати Псалтир. Молодь теж приходила до хати й справляла «лопатки». Як пояснював інформатор, «мабуть, щоб розважитися самим і відвернути увагу членів сім'ї від сумної події чи просто за старовинним звичаєм, який зберігся до 1950 року, але на цей час – 1964 рік – уже зовсім забутий».

Ігри, які проводилися на лопатках, класифікувалися на:

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

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

3) ігри з тваринами: «мацура (кота) тягнути», «медвідя (ведмедя) збивати», «клювач (дятел)» [362, зошит VII, арк. 96].

У с. Лази цієї ж області 1965 року від респондента 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 простирадло. 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» [362, зошит VII, арк. 103 зв.–104]. 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 [933, с. 120–123]. 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 жито та обсипали присутніх» [741, с. 116]. Деякі згадки про заборони та магичні 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» [757, с. 66-67]. 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 [741, с. 167]) – 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» [741, с. 117]. 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 [741, с. 118].

Упродовж 1940–80-х років у народному побуті виконувалися різні магичні 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 лаятися, до свят намагалися повернути всі борги [783, с. 51–52]. Певний ритуальний характер мала і кількість страв (12, 9, 7), і послідовність їх вживання.

Із магичним світоглядом пов'язане й розмальовування писанок. Полісемантичну символіку магичних вірувань, як зазначає мистецтвознавець

Т. Кара-Васильєва, виявляє в обрядових діях писанка [735, с. 11], 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 [735, с. 11]. «Більшість первісних символів, – писав М. Еліаде, – або замінюють стосунки людини із сакральними предметами, або слугують засобом увійти в ці відносини» [1068, с. 404]. 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 [366, зошит VII, арк. 81 зв.]. 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, руту сіяла. Рута не зійшла, щоб кров не йшла» (щоб зупинити кров) [1034, с. 59]. У 1990-х роках студенти філологічного факультету Київського університету імені Тараса Шевченка записали тексти замовлянь, які використовувалися в досліджуваний 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 болізнть – туди щоб і йшла, а раб Божий (ім'я) був здоровий, як камінь у воді» [466, с. 19]; «ішла Христова Матушка з золотим хрестом, службу служити з Ісусом Христом. Бігла водиця з-під гір, з-під нижніх лук. Я цю водицю набирала, з рожденного (ім'я) всі хвороби Святим Духом виганяла. Цю святу воду буде рождена, хрещена (ім'я) випивать, а хліб поїдять. З рожденої, хрещеної, молитвеної (ім'я) ця свята вода і цей святий хліб всі хвороби і злого духа вигонить» [466, с. 19–20]. 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» [605, с. 7]. Цю тезу важко спростувати. Глибше вона розвивається нижче.

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 [1019, с. 17]. 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 [463].

Окремі замовляння були надзвичайно довгими. Текст промовляння і виконання (зокрема щодо переляку) міг займати до двох десятків рукописних сторінок [364, арк. 3–21] 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» [364, арк.. 23–24]. 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 проявах, 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 [797, с. 148]. 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 [797, с. 159–160]. Ці слова пояснюють також ситуацію із замовляннями в Україні.

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 чітвїрте треба взяти
Букового сала
Що би тобі молодичко
До серця припало» [366, зошит III, арк. 37].

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

Збереження архаїчних пережитків язичницького світогляду в окремих місцевостях виявлялося і в тому, що серед старших людей побутував звичай звертатися до явищ природи як до близьких, наприклад: «Морозе, морозе, йди кутю їсти!» [990, с. 4]. 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» [989, с. 82]. Із прадавніми релігійними традиціями були пов'язані й побажання здоров'я під час чханні [989, с. 82–84] 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» [568, с. 23]. 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 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» [853, с. 330].

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 досліджуваний період. Влучно сказане слово в них часто вирішувало перебіг подій. У реальному житті ведмідь та вовк могли легко загризти козу, але у відомій казці про козу-дерезу вони лякалися, коли чули її слова [661, с. 35], 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 українського фольклориста В. Давидюка, свідчив про його наближення до потойбічного світу. Відповідно до уявлень наших предків, «за зеленими лісками жовтими пісками, бистрими водами й високими горами знаходився “той світ”. Туди українські замовляння відсиляли різні хвороби» [661, с. 37; 663, с. 8]. 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» [1154, арк. 192]. 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 [458, с. 14–16]. Певний вплив на буденну релігійну свідомість мали українські легенди та перекази,

створені під впливом апокрифів [859, с. 20–106]. 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» [460, с. 39–48] та інші були популярні у ХІХ–ХХ ст. Таких зразків фольклору в різних місцевостях України існує дуже багато. Наразі такі збірки теж видаються. Зокрема варто назвати збірник легенд, колядок та балад «Як виник світ», що його впорядкував фольклорист В. Сокіл [469]. 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» [977, с. 78]. Такий симбіоз і витворював специфічні національні традиції, культуру.

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» [1070, с. 292]. 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 [1142, арк. 13]. Міфологічно-релігійні культу стали базою для створення таких фольклорних образів, як водяник, лісовик, дивак, мавка, русалка, полудниця, чарівник, чаклун, ворожбит, духи-господарі тощо [662, с. 45].

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, пекельників, Дідька, Диявола, Сатани, бузувіра, біса, відьми, Баби-Яги, Коштя, Чорнобога, київських лисогорців. Окреме місце Скуратівський відводив і злим духам: вампірам, вовкулакам, Вію, Моровиці, Блуду, Переплуту, Щезуну, Злидням, Біді, Водилу, важкооком [972, с. 88–203]. Деякі із цих образів накладалися одне на одне або були тотожні, окремі з них є християнського походження. 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 [662, с. 55].

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 [662, с. 52–53]. (Існували й інші версії виникнення цього обряду [779, с. 6, 17]). 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. 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 [662, с. 50]. Із культом предків пов'язані були образи мерців, упирів [662, с. 56] і, можливо, відьом [662, с. 58].

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 існування Бога, так і нечисту силу, а з іншого – у впливі досліджень у царині уфології, які своєю фантазією заступили застарілі розповіді [1043, с. 314]. 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 [457,

с. 59–85]. 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 [462, с. 4]. 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 [1043, с. 309]. 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 [785, с. 174]. 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 [361, арк. 182 зв., 184]. 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 підслідила», «Як жінка відьму викликала», «Як відьма

вмирала», «Як ішли відьми», «Відьма-свиня», «Баба-відьма», «Як відьма чаклувала», «Відьма-колесо» [468, с. 76–88, 135–136]. 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» [817, с. 31].

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 [468, с. 35–46, 132–133]. 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» [816, с. 134]. Віруюча М. Є. змальовувала домовика: «Домовик є в кожному будинку. Домовик – це господар домівки. Якщо житель припаде йому до душі, то все буде добре, а якщо ні, то тоді біда. Проживала у нас край села Оксюта Падеріна, так її вижив домовик. Як вечір настане, двері – рип, чути, як хтось входить і по хаті починає

свистіти вітер. Оксюта ясно чує: “Виходь!”. І так ходив він щовечора. Довелося продати хату і переїхати в інше місце. Там перестав її домовик відвідувати. Видно, новому домовику вона припала до душі. А як 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» [816, с. 133–134]. 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”» [741, с. 118]. 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» [741, с. 118], 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 [1067, с. 63]. 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”» [1067, с. 63]. 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 [706, с. 305]. 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 [456, с. 126]. Багато дослідників, зокрема М. Дмитренко, повір'я про цвітіння папороті пов'язують із культом Сонця як символом та джерелом життя природи і людини [455, с. 27]. В основі зв'язку цвітіння папороті зі святом Купала були народні уявлення про великі можливості природних сил у період їх розквіту, в час сонцестояння [748, с. 92]. 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 [604, с. 111]. 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» [1066, с. 164]. 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» [1066, с. 171].

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 невиконаною, незначущою» [727, с. 579]. Ці слова, на нашу думку, яскраво відображають роль язичницьких елементів у сучасному духовному житті населення України ХХ ст.

Підсумовуючи, 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. У 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.

3. 4. Вияви релігійних почуттів та настроїв

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 елементу, 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» [672, с. 38]. 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» [716, с. 18]; «був на молитовних зборах, поки слухаю – ніби все розумію, а вийду – нічого не знаю. Та просто приємно буває на душі, коли слухаєш проповідь»

[818, с. 57]; «я піду до церкви, поговорю з богом, і душа моя втішиться» [682, с. 158]. Домогосподарка Н. М. казала: «Я від молитви... від самої релігії почуваю радість у серці» [818, с. 57]. Колгоспниця М. І. заявила: «Коли ходжу до церкви, відчуваю багато радості» [682, с. 158]. Від віруючих часто можна було почути таке: «Якщо сповідь приносить утіху, заспокоює серце, звеселяє душу, то хіба все це не говорить на користь бога?» [816, с. 131]. 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» [520, с. 45]. Серафим Саровський казав: «Людина, яка вирішила проходити шлях внутрішньої уваги, насамперед повинна мати страх Божий» [486, с. 42–43]. І хоча в досліджуваний 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» [504, с. 20]. 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» [682, с. 157]. 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 [998, с. 142]. 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) [671, с. 149]. 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». Священик Д. К-к із Березнівського району, характеризуючи почуття віруючих, зазначав: «Страхи перед Богом більше, ніж любові... Віруючий увесь час пам'ятає, що якщо він не виконує заповідь, то Бог покарає його» [900, с. 49].

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 [529, с. 190].

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. Авторіві неодноразово доводилося стикатися з молодими людьми, які мали вищу освіту, були високоерудованими, не отримали релігійного виховання, однак, як вони визнавали, страх перед тим, що буде після смерті, був основною чи однією з основних причин їх активної участі в релігійній діяльності.

Віруючі переважно не знали нового богословського трактування пекла як мук совісті і сприймали його як «геєну вогненну», як це подавалося в біблійному писанні. Багато віруючих (41,3% опитаних) вважали, що Бог карає людину і в повсякденному житті [900, с. 49]. 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 відчують страху перед Богом [900, с. 49–50]. Частина з них переконані, що Бог існує сам по собі, а людина та її доля окремо. Це свідчить, що цим віруючим притаманні деїстичні погляди [900, с. 50]. 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 [677, с. 13–14]. 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 [677, с. 14]. 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 [677, с. 14–15]. Те саме спостерігалося 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 [677, с. 15]. 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» [486, с. 43]. Про любов до Бога і

ближнього ішлося у Біблії, відповідно це почуття широко пропагувалася церковнослужителями всіх напрямків християнства. Воно визначалося самим гуманістичним вченням, адже в його основі лежала любов. Проте більшість віруючих у розуміння любові до Бога не часто вкладали почуття «благоговіння перед ним» чи «незбагнений захват», про які казали теологи. «Релігійна форма любові, яка називалася любов'ю до Бога, – як зазначав американський психолог Е. Фромм, – у психологічному сенсі не є відмінною» від інших видів любові. «Вона також бере початок у потребі подолати відчуженість і досягнути єдності» [1024, с. 81]. Вчений стверджував, що в домінуючій на Заході релігійній системі любов до Бога – це, по суті, те саме, що й віра в нього, у його існування, божественну справедливість і любов [1024, с. 98]. 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 Рівенської області почуття любові висловлювала тим, що «вставала, згадувала його, на роботі теж згадувала інколи, коли важко, теж згадувала, ось і все» [900, с. 51–52]. 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 [671, с. 149]. З опитаних на Рівенщині (1960-ті роки) 67,5% віруючих (переважно православних) зводили любов до поваги і вшанування [900, с. 52]. Їх ставлення до Бога можна було охарактеризувати словами священника С. із Рівенського району, який визнав, що як такої «любові до Бога немає, є лише видимість цієї любові у вигляді страху порушити його заповіді» [900, с. 52]. 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 впливали 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 [900, с. 52] 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 [900, с. 52]. 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 [1008, с. 217]. 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, безформний, 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» [649, с. 390]. 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)» [834, с. 224].

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» [437, с. 48]. «Якщо позбавити костьоли 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 [441, с. 78]. 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» [826, с. 27]. 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» [826, с. 28]. Вага естетичного компонента в релігійних богослужіннях, як свідчать наведені висловлювання, відігравала 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» [900, с. 117–118]. Член сімферопольської громади євангельських християн-баптистів В. Нікітіна так говорила про свої враження від молитовних зібрань: «У нас там гарно співають, аж душу захоплює... Посиджу там, послухаю пісень, помолюся, і на душі легше» [194,

арк. 6]. Висловлювання про вплив естетичного компонента богослужіння дослідники часто фіксували від віруючих.

Про релігійні почуття варто згадати і в зв'язку з переслідуванням віруючих у 1940–80-х роках, особливо за М. Хрущова. Гоніння приналежних до нелегальних релігійних течій часто давали зворотний ефект. Радянські чиновники у своїй боротьбі з релігією не розуміли очевидних речей, хоча психологи давно порушували цю проблему. Переслідувані віруючі зводили свої 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» [856, с. 191, 194]. 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 [529, с. 188]. 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» [529, с. 188]. 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» [647, с. 96].

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 [738, с. 90]. 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 висловилася щодо своїх батьків так: «Ну й нехай їх Господь знищить, аби я потрапила в царство боже» [966, с. 14].

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 [187, арк. 5].

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» [673, с. 62]. 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 [608, с. 142]. «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”» [608, с. 28]. Отже, емоції, крім позитивного впливу на релігійність, могли мати й негативний.

Важливою складовою релігійної свідомості були також релігійні настрої. Релігієзнавці Б. Паригін, Б. Єрунов і В. Букін у своїй праці зазначали: «На відміну від релігійних почуттів і переживань настроїв – це більш складне інтегральне утворення..., стосовно якого названі вище елементи психічного стану людини виступають лише як приватні випадки релігійного настрою особистості. А це означає, що релігійний настрої – такий стан почуттів і пов’язаних із ними раціональних елементів, які у психічній системі особистості можуть виступати як установки» [910, с. 71]. 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 прийдешого, на їхню думку, найближчим часом кінця світу» [1008, с. 145–146]. 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 [1110, с. 147]. 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 [302, арк. 55]. Тих самих змін, проте в коротший термін, зазнала і свідомість прибічників ППЦ та ППХ. 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 [671, с. 100]. 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 Божа кара за великі гріхи [197, арк. 111]. Проповідник Тимофієв (с. Нововасилівка Запорізької області) залякував віруючих «кінцем світу», що настане найближчим часом. При цьому він посилався на газетні публікації, в яких ішлося про землетруси, напругу і голод у багатьох країнах світу. Проповідник-п'ятидесятник Тесленко у своєму виступі в запорізькому молитовному будинку закликав одновірців готуватися до «кінця світу», аби не бути заскоченими зненацька [922, с. 69]. Прикладом

використання есхатологічних мотивів у проповідях із метою кількісного поповнення громади може слугувати і випадок у житомирській громаді ЄХБ 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 [1062, с. 35]. 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 [597, с. 13], 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 [861, с. 61].

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 [741, с. 141]. 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 [999, с. 82]. 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... («Пророчество Иисуса 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» [799, с. 20–21].

Такі пророцтва змушували віруючих триматися у «релігійній формі».

Есхатологічні мотиви у проповідях адвентистів сьомого дня посідали центральне місце [1062, с. 35]. 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» [574, с. 218–219].

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 [529, с. 171]. 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 [788, с. 117].

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» [1087, с. 2]. 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» [1087, с. 2]. Тривога посилювалася іншими загрозами: «поглибленням екологічної, енергетичної, сировинної, демографічної кризи» [1087, с. 2]. 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 помилював 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» [423, с. 4, 7; 1056, с. 67]. 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 [765, с. 79]. 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!» [1062, с. 39]

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 [529, с. 175]. 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 [529, с. 175]. 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 [1113, с. 168]. Проте на Заході причини, які стимулювали ріст есхатологічних пророцтв в окремі періоди, нерідко були іншими, ніж у СРСР.

Завважмо, що в досліджуваній період існував ґрунт для посилення есхатологічних настроїв. Ядерна зброя породила «великий страх», який супроводжував буття людства. І водночас ожили уявлення про наближення «судного дня» [924, с. 191]. Страх посилювався під впливом інших факторів: екологічних катастроф, постійних воєнних конфліктів, загрози третьої світової війни тощо.

Отже, релігійні почуття, настрої, 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 відчувала 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. Впродовж досліджуваного періоду в низці конфесій спостерігалися тенденції до їх ослаблення.

Розділ 4. РЕЛІГІЙНА ПОВЕДІНКА ВІРУЮЧИХ

4. 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 досвідові» [686, с. 388]. Дюркгайм вважав, що дії й обряди не менш важливі в релігійному житті, ніж вірування та уявлення. На нашу думку, так і є, що підтверджує релігійне життя пересічних віруючих. Тому ми 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, пробуджували релігійну віру в тих людей, в яких вона ослабилася. Православний К. Р. повідомляв : «Я багато натерпівся в окопах, по таборах військовополонених. Майже всі мої товариші загинули, а я чудом врятувався, залишився живий. З тих пір невпинно молюся, дякую богу» [682, с. 76]. Літня колгоспниця З. (с. Башуки Тернопільської області зазначала: «Віруючою я стала під час війни. Чоловік загинув, з родичів нікого не залишилося. Ні з ким

поділитися своїм горем. Відтоді відвідую молитовний будинок. Помолюся і якось легше стає» [966, с. 17]. І таких людей було дуже багато.

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 складала 8–10% [3, арк. 72]. 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 [83, арк. 6]. (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 [14, арк. 15]. 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 складала 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 [14, арк. 16].

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 [14, арк. 16]. 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 [14, арк. 16]. Цифру 300–400 тис. відвідувачів великодніх служб у тому році назвав уповноважений у Чернігівській області [14, арк. 17]. Уповноважений у Житомирській області повідомляв, що в деяких міських храмах підлітків налічувалося до 30–40% [14, арк. 17]. Ось як писали про релігійне життя на Житомирщині 1945 року представники ОУН–УПА: «Населення придержується національних звичаїв та строго сповняє релігійні обряди (під час коляд та Великдень і т. п.). Матері вчать дітей молитися. В хатах багато образів. Майже немає нехрещених дітей» [359, т. 32, арк. 179]. 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) [10, арк. 103].

Таблиця 3.1

Дані про кількісний склад учасників богослужінь у храмах РПЦ
у Сталінській області

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. Зауважимо, що частого відвідування православних храмів у центральних, південних та східних регіонах не спостерігалось й раніше, особливо в період польових робіт.

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 [26, арк. 37]. Під час святкування Пасхи 1957 року храми м. Сталіно відвідали понад 150 тис. осіб, храми Макіївки – понад 50 тис. [64, арк. 94]. Молодь серед відвідувачів храмів складала 10–20%, в окремих випадках – до 30%, у Сімферополі із 7 тис. відвідувачів кафедрального собору молоді було до 40% [64, арк. 95]. На Хрещення Господнє цього ж року п'ять храмів Сталіно відвідали 28 тис. осіб, кафедральний собор Сімферополя – 2,5 тис. [64, арк. 96, 39; 119, арк. 1] Жінки склали 70–80% загальної кількості відвідувачів церковних служб, у багатьох випадках близько половини з них – середнього віку [119, арк. 1–2]. Чоловіки, переважно похилого віку, в багатьох церквах Києва, Харкова, Сталіно склали 20–30%. Лише в західних областях у храмах було багато осіб різного віку [119,

арк. 2]. 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» [120, арк. 41–42]. 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 священики. В інформаційному звіті уповноваженого Ради у справах РПЦ в УРСР за січень-травень 1949 року зазначалося, що духовенство скаржиться, ніби останнім часом віруючі, якщо й відвідують храм, то здійснюють це з незрозумілих для Церкви мотивів [17, арк. 13]. 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» [17, арк. 13]. 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 [11, арк. 63–64]. 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» [900, с. 120–121]. 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.

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 “Діянь 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» [417, с. 279–280]. 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 [181, арк. 137]. 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 священик. У деяких групах літургію здійснювали й непосвячені особи [670, с. 114]. В середовищі ППХ були поширені сповіді різних форм. Парафіяни могли сповідатися у священиків, 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 священику, а той уже в письмовій формі відпускав їх чи накладав епітимію. Траплялися публічні покаюння, де віруючі ставали по черзі перед іконами і розкаювалися. Бувало, що «гріхи відпускали» лідери громад. Існувало також колективне негласне покаюння, коли віруючі пошепки просили прощення гріхів [670, с. 116–117].

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 [629, с. 375]. Однак це не означало, що вірні припиняли брати участь у богослужіннях, останні просто приймали інші форми.

Поширеними стали підпільні богослужіння, які здійснювали греко-католицькі священики. 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 «єретична» і «язичницька» [114, арк. 89].

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»...» [986, с. 131–132]. 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» [906, с. 132].

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...» [906, с. 116–117]. 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...» [906, с. 121]. Як бачимо з наведених прикладів, багато греко-католиків не бажали відмовлятися від греко-католицизму.

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) зібралось близько 5 тис. осіб. Більшість із них були жителями інших районів [25, арк. 111–112]. У костьолі Житомира на Пасху цього ж року було присутньо 2 тис. осіб, із них до 40% становила молодь [25, арк. 112]. 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. [25, арк. 113] 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 [25, арк. 113]. 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 [409, с. 93–94]. 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 [178, арк. 8]. 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) [409, с. 92–93]. 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 [409, с. 92–93]. Звісно, така ситуація простежувалася не в усіх громадах. Як ми зазначали раніше, в окремих костьолах сповідалося до 80–90% учасників богослужінь.

Найактивніше відвідування богослужінь було притаманне в цей період протестантам. Зокрема, в Берегівському районі Закарпатської області в найбільших громадах реформатів 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 [194, арк. 19]. У с. Береги Берегівського району в дні релігійних свят причастя приймали 1952 року 150–200 реформатів, 1953-го – 200–250, 1954-го – 300–350 [194, арк. 21]. Така ж ситуація склалася і в багатьох інших громадах реформатів.

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 [1137, арк. 113]. 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 [1086, с. 244]. 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 [25, арк. 109]. 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 [29, арк. 259]. В Одесі синагогу в найбільші осінні свята 1949 року відвідало до 10 тис. осіб [178, арк. 43]. Багато віруючих не вміщалися у синагогах і залишалися у дворі або на вулиці [29, с. 260]. Різке зниження відвідуваності синагоги пояснювалося “широкою політмасовою роботою” партійних організацій Одеси [178, арк. 44].

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, Куці, Судний день синагогу відвідувало від 10 тис. до 25 тис. євреїв. У звичайні суботи та невеликі релігійні свята відвідуваність становила 150–2 тис. осіб [195, арк. 15].

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» [174, арк. 12]. 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» [774, с. 322]. Про підпільні зібрання харківської іудейської громади на приватних квартирах повідомляють і документи державних органів [220, арк. 15]. І це стосувалося не лише Харкова.

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 [151, арк. 25]. 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 православних храмів на Пасху, на нашу думку, становила не менше 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) [98, арк. 40].

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. [92, арк. 55; 135, 13]

(звернімо увагу, що в Луганську Петропавлівський собор на Пасху 1958 року відвідало понад 10 тис., Миколаївський – 9 тис. [127, арк. 13], а храми Макіївки 1957-го – понад 50 тис. осіб [64, арк. 94]). У Херсоні в ніч із 28 на 29 квітня 1962 року у храмах було до 2,7 тис. осіб [142, арк. 82]. В 11 церквах Києва 1964 року було присутньо до 35 тис. відвідувачів [98, арк. 40], у семи храмах Одеси 1965-го – близько 8 тис. осіб [154, арк. 100]. Серед відвідувачів великодньої служби у храмах Києва 1965 року чоловіки склали близько 40% [154, арк. 53]. 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. [92, арк. 55]. 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. [131, арк. 28]. У Лазареву (Вербну) суботу у кафедральному соборі Дніпропетровська було 2,5 тис. осіб, а в Страсний четвер – 2 тис. [132, арк. 9]. 1963 року, коли Вербна неділя збігалася із Благовіщенням, у

храмах Києва було до 30 тис. молільників, зокрема жителів приміських сіл [148, арк. 53]. У Станіславі собор на Різдво 1962 року відвідало до 2,5 тис. осіб [142, арк. 26]. 1961 року в Лазареву (Вербну) суботу (1 квітня) у храмах Чернігова було близько 2,5 тис. осіб [138, арк. 92]. 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 [11, арк. 15]. 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. В останні кілька років тут помітно збільшилася кількість відвідувачів-чоловіків середнього й похилого віку [132, арк. 101]. 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. Основний контингент – жінки-колгоспниці й міські домогосподарки, старші 40 років [144, арк. 198]. 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 [917, ч. 2, с. 43].

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 [589, с. 152].

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» [146, арк. 25]. 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» [444, с. 38]. 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» [900, с. 121]. 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» [444, с. 39].

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) [759, с. 95].

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 [900, с. 113]. 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 [1143, арк. 80]. Як бачимо, глибокі релігійні мотиви становили менше половини усіх мотивів обрядової активності віруючих.

Водночас не всі віруючі, що відвідували храми, бували на богослужінні від початку до кінця. Значна частина залишала храм, коли богослужіння ще не закінчилося. Багато віруючих приходили лише поставити свічку, прикластися до ікони. Нерідко так поводитися люди середнього та молодшого віку [900, с. 113], 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...» [111, арк. 86]. 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» [134, арк. 85]. 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) [554, с. 298]. 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, Дмитріївській, Пантелеймонівській, Львівській та Хрестовоздвиженській церквах осіб, що сповідалися 1962 року, було до 7 тис., а 1963 року – до 10 тис. [148, арк. 52–53]. 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 [95, арк. 30–31]. Ці цифри нижчі, ніж ті, що стосувалися учасників великодніх богослужінь загалом. Попри вагомі 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 [408, с. 384]. 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) [408, с. 401–402]. Очевидно, що подані цифри внаслідок підпільної діяльності греко-католиків неточні і свідчать лише про структури та духовенство, діяльність яких була відома органам влади.

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 священикам...» [917, ч. 2, с. 55]. Із такою ж метою за одну ніч було споруджено каплицю в лісі за п'ять кілометрів від селища Болахів Станіславської області. Вона була обладнана культовими предметами [408, с. 382, 386], 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 священики зберегли у православних храмах католицькі обряди та культове начиння, зокрема знамена. «Ці факти, – зазначалося у записці, – дають підставу гадати, що деякі уніатські священики,

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» [33, арк. 172]. 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» [408, с. 380]. 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 слідує й інші ксьондзи» [35, арк. 30].

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 костьолі Житомира бувало 3 тис. й більше осіб, у костьолі 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 [35, арк. 251]. Костьоли 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 [209, арк. 11]. Дещо меншою диспропорція у відвідуванні костьолів у різні дні (1964 року) була в Західній Україні. Якщо шаргородський костьол (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; кафедральний собор у Львові у святкові дні – 3,3–3,6 тис. осіб, у недільні – 2,2–2,5 тис. [230, с. 23].

У звіті уповноваженого Ради у справах релігійних культів в УРСР за 1961 рік вказується, що в костьолах завжди повно молоді й підлітків [35, арк. 29]. Останнє для більшості православних храмів у цей період було радше винятком. Як ми вже згадували, для багатьох римо-католиків костьол 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 костьолів був високий лише по святах за умови, що месу служитиме священик. Костьоли, 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 [35, арк. 251]. Через те кількість осіб, які збиралися в костьолі, 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, однак віруючі продовжували регулярно збиратися просто неба на кладовищі – до півсотні осіб, навіть у 1960-х роках. Схожа ситуація спостерігалася й у Вінниці [409, с. 206] та інших населених пунктах, хоча, як ми зазначали раніше, за відсутності священника такі зібрання відвідували переважно люди похилого віку.

Серед регулярних відвідувачів костьолів на початку 1960-х років жінки склали 70–80%, решта – чоловіки середнього та похилого віку [409, с. 199]. 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 [409, с. 200]. 1964 року лише в чотирьох костьолах Вінницької області (шаргородський, жданівський, хмельницький, городоцький) причащалося понад 13 тис. осіб [230, арк. 23]. 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. [615, с. 423]. 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 [34, арк. 79]. 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» [34, арк. 79].

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 [716, с. 19]. 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 [220, арк. 87]. 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 [1137, арк. 114].

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. Заздегідь розроблений план заходів налічував близько 600 питань лише з євангелія...» [575, с. 61]. 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 [226, арк. 65].

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 [36, арк. 106].

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 [36, арк. 106]. 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» [1049, с. 225].

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% [237, арк. 7]. Однак 1970 року, за офіційними даними, на Пасху біля Володимирського собору зібралося не менше 50 тис. осіб. На Луганщині 1966 року храми відвідало понад 44 тис. осіб [237, арк. 105]. На Дніпропетровщині 1966 року в церквах на Різдво Христове було присутньо до 21 тис. осіб, на Хрещення Господнє (Водохреща) – до 40 тис. [237, арк. 30] У другій половині 1960-х років на Івано-Франківщині в найбільші релігійні та храмові свята церкви відвідувало понад 300 тис. осіб [235, арк. 93]. 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) [247, арк. 208]. 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 [235, арк. 15]. Через брак діючих храмів у багатьох населених пунктах віруючі не мали змоги брати участі в богослужіннях особливо це стосується жителів південних і східних регіонів.

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...”» [917, ч. 2, с. 168].

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, які на наш погляд є заниженими, у православних храмах на великодньому богослужінні 1978 року було присутньо близько 1,2 млн. осіб, що на 25% менше, ніж 1977 року [49, арк. 17]. Молитовні зібрання в невеликих релігійних організаціях закритого типу відвідували в середньому 70–80% усього складу громад [49, арк. 17]. Згідно з оцінками місцевих органів влади, у православних храмах у ніч із 25 на 26 квітня 1981 року (Пасха) перебували 1186 тис. осіб, із них близько 100 тис. молоді (більшість молоді – з цікавості) (за нашими підрахунками до 2 млн. – прим. Б. П.). Це трохи менше, ніж попереднього року [51, арк. 17]. 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 3.2.

Дані про кількісний склад учасників пасхальних богослужінь
у храмах РПЦ

Області	Роки	Кількість відвідувачів храмів (із примітками)
Дніпропетровська	1976 1977	66,5 тис. (3/4 – жінки) [309, арк. 42] 63 тис. [319, арк.52]
Запорізька	1974 1977 1976	понад 50 тис. [291, арк. 59] 76,5 тис. 70 тис. [319, арк. 67]
Херсонська	1978 1977	12 тис. (із них молодь – не більше 100 осіб.) до 30 тис. [330, арк. 78]
Хмельницька	1978	60 тис. (із них – 1,8–2 тис. чоловіки, 3–3,4%) [330, арк. 83]
Чернігівська	1978	38–39 тис. (більшість – пенсійного віку, 85–90% – жінки) [330, арк. 91]
Вінницька	1978	120 тис. (із них 8 тис. – молодь, 2 тис. – діти шкільного віку; 15 тис. осіб, за інформацією уповноваженого, відвідали храм із цікавості) [330, арк. 4]
Ворошиловградська	1978 1977 1980	83,7 тис. (переважали люди похилого віку, в основному жінки – 80–90%); (після півночі спостерігалось збільшення кількості осіб середнього віку і молоді) 115,8 тис. [330, арк. 12] 63,8 тис. (із них 11,8 тис. чоловіків (19%), 52 тис. жінок (81%), було освячено 60,5 тис. пасок) [351, арк. 28]

Області	Роки	Кількість відвідувачів храмів (із примітками)
Житомирська	1978	30–35 тис. осіб [330, арк. 16]
Закарпатська	1978	111 тис. [330, арк. 28]
Кримська	1978	14 тис.
	1977	15 тис. [330, арк. 45]
Миколаївська (4 храми)	1978	5,7 тис.
	1977	7 тис. [330, арк. 54]
Ровенська	1978	50–55 тис. (із них – 1,5 діти і молодь; 12–15% – чол., 73–78% – жінки; 8–10% – із цікавості) [330, арк. 69]

Як бачимо з таблиці 3.3, вона недостатньо повно відображає обрядову активність віруючих різних регіонів. Відсутні дані про Галичину, де в храмах збиралася найбільша частка людей у співвідношенні з населенням цих областей. Проте доволі непогано таблиця відображає ситуацію з відвідуванням храмів у центральних та південних регіонах. Як ми бачимо, рівень відвідування православних храмів у південних областях (Херсонська, Кримська, Миколаївська) 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 святили паски.. 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 святили паски (на користь останніх у багатьох населених пунктах), нема як пояснити. Для перерахованих вище регіонів 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 3.3).

Дані про кількісний склад учасників різдвяних та водохрещенських богослужінь у храмах РПЦ

Область	Рік (свято)	Кількість відвідувачів Храмів
Одеська	1976 (Різдво Христове)	17 тис.
	1977	16 тис.
	1976 (Хрещення Господнє)	30 тис.
	1977	18,4 тис. [319, арк. 20]
Хмельницька	1977 (Різдво Христове і Хрещення Господнє)	160 тис. (10% населення області)
	1976	165 тис. [309, арк. 33]
Вінницька	1978 (Різдво Христове)	100 тис. (із них – 90% жінки, 10% – чоловіки, 1% – молодь, діти шкільного віку 130–150 осіб) [330, арк. 96]
Полтавська	1977 (Різдво Христове)	3,8 тис. (80–90% жінки похилого віку [319, арк. 22])
Кримська	1978 (Різдво Христове)	4,5 тис. [330, арк. 108]
	1979 (Різдво Христове)	4 тис. [341, арк. 15]
Тернопільська	(Різдво Христове)	120 тис. (86 тис. – жінок, 6,4 тис. – чол.; молодь і 25 дітей) [330, арк. 117]
Закарпаття	1979 (Різдво Христове)	40 тис. [341, арк. 3]
Запорізька	1979 (Різдво Христове)	4 тис. [341, арк. 4]
Кіровоградська	1979 (Різдво Христове)	13 тис. [341, арк. 13]
Сумська	1979 (Різдво Христове)	12 тис. [341, арк. 22]

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 [305, арк. 145].

На релігійне свято Собору Архистратига Михаїла та інших Небесних Сил безплотних (21 листопада) на збирання цукрового буряка не вийшли працівники колгоспу ім. Кірова Збаразького району, бо в сусідніх Базаринцях відзначалося храмове свято [305, арк. 145]. 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 [305, арк. 146]. За даними райвиконкомів, храми постійно відвідували близько 180 тис. осіб [305, арк. 144]. 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 [324, арк. 128]. 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 [324,

арк. 64]. 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 [544, с. 49].

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 [639, с. 31]. 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 [1014, с. 202]. Схожі дані були отримані 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 [671, с. 136].

У «Настольной книге священнослужителя» подано таку оцінку особливості нехтування віруючих церковною службою: «Цей гріх найчастіше всього виявляється у відсутності прагнення брати участь у таїнстві євхаристії, тобто довгочасне позбавлення себе Причастя Тіла і Крові Господа нашого Ісуса Христа при відсутності будь-яких обставин, що перешкоджають цьому; крім того, це взагалі відсутність церковної дисципліни, нелюбов до богослужіння. Для виправдання зазвичай наводиться зайнятість службовими чи побутовими справами, 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» [499, с. 268]. 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 одногласно визнає, що молодь найчастіше заходить до храму не з релігійних міркувань, а з цікавості: подивитися на незвичайну обстановку, послухати спів хору» [642, с. 151]. Ця характеристика підходила і для деяких відвідувачів храмів старшого віку.

Спостерігалось не лише зменшення релігійності пересічних мирян загалом, а й звуження впливу релігійності на інші аспекти життя. Релігійність охоплює лише сферу внутрішнього життя людини (і то частково) і не поширюється на її професійну та суспільну діяльність. Віруючі дедалі частіше переставали звертатися до Бога. Архієпископ Кирило (Гундяєв) (тепер Патріарх Московський і всієї Русі. – Б. П.) зазначав, що секуляризація свідомості сучасних парафіян сприяла відособленню релігійного життя, його обмеженню відвідуванням храму в неділю, у кращому разі виконанням церковних приписів [522, с. 51]. 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» [499, с. 265]. Серед більшості парафіян побутувала думка, що релігійність проявляється у зовнішніх показниках: частоті відвідування храму, тривалості перебування в ньому, кількості поклонів і прикладання до ікон, куплених свічок і замовлених треб, поданих записок із проханням помолитися за здоров'я чи за упокій тощо [642, с. 152].

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 18⁰⁰ до 21³⁰. На свою відповідальність я ще кілька років назад скоротив її на дві години...» [409, с. 210].

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 [237, арк. 6], у Білій Церкві – 5,7 тис., у Київській області – до 80 тис., у Горлівці – 5,7 тис., в Донецьку – 8 тис. осіб [237, арк. 6–7]. 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. [243, арк. 103]. 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. [247, арк. 208]. У Вінницькій області 1968 року сповідалося до 60 тис., 1969-го – до 50 тис. віруючих. Таке зниження пояснювалося несприятливими погодними умовами [253, арк. 60]. У храмах Кримської області 1973 року, за офіційними даними, сповідалося 21,5 тис. осіб [282, арк. 66]. В Одеській області 1975 року – майже 86 тис. віруючих, а 1977-го – понад 68 тис. [328, арк. 20]. Остання цифра, швидше за все, занижена, бо з аналізованого документа видно, що кількість причасників у цьому році становила 79 тис. [328, арк. 20]. У деяких регіонах кількість сповідників була невисока. У Херсонській області 1978 року перед Великоднем сповідалося ледь більше 2 тис. осіб [330, арк. 78].

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 [237, арк. 6], у Білій Церкві – близько 5,7 тис. [237, арк. 6–7], на Дніпропетровщині – понад 86 тис. [237, арк. 34]. У Дніпропетровську 1968 року причащалося понад 60 тис. віруючих [243, арк. 103], у Київській області 1969 року – 200 тис., у Києві – понад 70 тис. [247, арк. 208], у Запорізькій області 1974 року – понад 50 тис. осіб [291, арк. 59], в Одеській 1975 року – понад 84 тис., а 1977-го – близько 79 тис. [328, арк. 20] 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 [1014, с. 202]. 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 [864, с. 73]. 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% [981, с. 77]. У центральних, східних та південних областях України кількість сповідників була значно менша.

Розглянемо 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 [309, арк. 33; 319, арк. 43]. А 1978 року 11 старообрядницьких церков (10 – РПСЦ Білокриницької згоди, 1 – безпопівців поморського толку [324, арк. 111]) у Вінницькій області на Різдво відвідало близько 5 тис. осіб (85% – жінки,

молоді – 80 осіб, п'ятеро школярів) [330, арк. 96]. 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 [330, арк. 108]. За даними РСР, усього в області 1978 року нараховувалося 5 тис. старообрядців [330, арк. 108], 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 [330, арк. 109].

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 [309, арк. 24]. У Хотині Чернівецької області зі 120 старообрядців на кінець 1970-х років церкву відвідували 15–20 осіб, переважно жінки похилого віку [324, арк. 165]. 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» [997, с. 48]. 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 [324, арк. 143].

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 [324, арк. 134]. Деякі старообрядці переходили до лона РПЦ.

Невисокою була відвідуваність молитовних будинків серед старообрядців-безпопівців [35, арк. 39]. 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 [324, арк. 124]. На занепад релігійного життя впливала й нечисленність громад старообрядців-безпопівців та віруючих, що входили до них.

У ще більшому занепаді, ніж старообрядницькі, перебували громади ППЦ та ППХ. організації рідко поповнювалися молодими особами. Віряни неухильно старішали й помирали, 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. Мащенко, релігійних громад ППХ, на відміну від ППЦ, не було. Віруючі вдавалися до домашньої молитовної практики, тримали вдома багато ікон [837, с. 149]. 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. Одновірцям вона рекомендувала не ходити до храмів РПЦ і не брати участі в богослужіннях, позаяк «церквою в теперішній час заволодів дракон, а священики зрадили Бога і православ'я і працюють на користь безбожного комунізму» [287, арк. 6]. Проповідниця

М. Ш. казала про близький кінець світу і закликала готуватися до нього [287, арк. 7].

Сучасна українська дослідниця Л. Шугаєва, характеризуючи обрядове життя ППХ, писала: «Істинно-православні християни вважають, що немає потреби у священниках, таїнствах і храмах. Усе-таки щодо заперечення таїнств ППХ непослідовні. Вони заперечують таїнство священства, миропомазання <...>, а таїнства покаяння і причастя, хоча й визнаються, але втрачають свій православний сенс. Річ у тім, що ППХ 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 сповідує 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» [1061, с. 223]. На нашу думку, цей опис дещо схематичний. Очевидно, що така обрядова практика існувала в багатьох громадах, але не в усіх напрямках ППХ. Позначався також регіональний чинник. Віруючі, що належали до ППЦ та ППХ, 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 [385, с. 312]. Однак у вересні 1968 року після придушення «празької весни» розпочалися нові репресії [385, с. 313]. 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 зібралося 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» [385, с. 278].

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 [275, арк. 64]. 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» [275, арк. 65]. 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» [263, арк. 15]. 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» [263, арк. 14]. 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 [317, арк. 72]. Те саме було на Львівщині, Тернопільщині та Закарпатті.

У багатьох місцевостях західноукраїнських областей через нестачу священників 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 священника». Це тривало більш ніж 20 років – від 1961 до квітня 1982 року, коли храм було вирішено перетворити на музей [1047, с. 105–106]. В одному з повідомлень, що надійшло на Захід у середині 1970-х років, зазначалося: «В моєму селі немає священника, але люди приходять до церкви кожної неділі і разом з дяком співають утреню та обідню <...>, а на пристіл кладуть засвічені свічки і чашу» [385, с. 308]. У багатьох поселеннях, де храми були закриті, як відзначалося раніше, віруючі збиралися і молилися біля них [385, с. 308].

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» [304, арк. 131]. Віруючі в такий спосіб поступалися власним обрядом на користь віровчення.

Для реалізації своєї віри греко-католики використовували й православні храми. Православний священник 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 погрозові вигуки. Навіть псаломник відмовився від православного молитвослова і використовував греко-католицький [304, арк. 30]. На території православних храмів відбувалася торгівля греко-католицькою атрибутикою (хрестики, календарі, фотоплівки), поширювалася греко-католицька література [52, арк. 10].

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 [52, арк. 9]. 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 надорожнрянських 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» [740, с. 11–12].

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 Тербовлянського 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 [60, арк. 14–15].

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 костюол 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 [309, арк. 33; 319, арк. 43]. Враховуючи невелику кількість римо-католиків, що там проживали, це не так уже й мало. Серед молільників 15–20% складали 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. [330, арк. 86], 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 [330, арк. 28].

Не забували римо-католики відвідувати костьоли і в інші свята. На Хмельниччині у перший день Різдва у 10 храмах (де служили 3 священики)

побувало 1977 року 10 тис. осіб, 1976-го – 11 тис. [319, арк. 33]. 1978 року у Хмельницькій області на різдвяні свята у костьолах побувало до 9 тис. молільників [330, арк. 122], у Вінницькій області – 28 тис., із них 80% – жінки, 20% – чоловіки, близько 2 тис. – молодь [330, арк. 96]. 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 3.4) [306, арк. 162–163].

Таблиця 3.4

Дані про кількісний склад учасників богослужінь, сповідей і причасть у римо-католицьких храмах Вінницької області

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...» [153, арк. 1–2].

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» [302, арк. 49]. Отже, наведені факти показують, що римо-католики в Україні в цей період демонстрували глибшу релігійність, ніж прибічники РПЦ.

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 [330, арк. 28]. 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 [1159, арк. 156–157]. 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

[237, арк. 106]. У Полтавській області відвідуваність молитовних будинків серед євангельських християн-баптистів становила 60–70% [237, арк. 135]. 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 [309, арк. 45]. 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%) [309, арк. 35]. У Дніпропетровській області молитовні будинки ЄХБ відвідало 4210 осіб, із них 500 осіб молоді [309, арк. 42]. 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 [330, арк. 88–89]. Загалом молоді, яка відвідувала богослужіння у протестантських громадах закритого типу, було набагато більше, ніж у РПЦ.

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 3.5) [232, арк. 18].

Таблиця 3.5

Дані про співвідношення членів громад ЄХБ та учасників пасхальних молитовних зібрань в громадах ЄХБ 1965 року в Донецькій області

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 склали близько 25% відвідувачів [232, арк. 19]. 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 різдвяних свят. Так, у молитовних будинках ЄХБ та ХВС в Черкаській області на Різдво 1977 року було присутньо 40–55% членів громад [319, арк. 35], у Вінницькій області в 61 громаді ЄХБ було присутньо близько 3 тис. віруючих (90% жінок, 170 осіб молоді, 85 школярів) [330, арк. 96], 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 [319, арк. 40]. 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 [330, арк. 106]. 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 [351, арк. 6]. 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. Так, 1977 року в День єдності в богослужіннях взяли участь 80–85% членів зареєстрованих громад ЄХБ та ХВЄ в Кіровоградській області [319, арк. 193]. 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 [321, арк. 22], у Дарницькому – двічі на тиждень, двічі на день [321, арк. 23]. 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% [986, с. 330]. 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% [986, с. 333].

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 [237, арк. 106]. 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 ХВЄ було присутньо 210 осіб (із них 190 – жінки, 20 – чоловіки, молоді – 15, 5 школярів) [330, арк. 97]. 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 [841, с. 88–89; 843, с. 19]. 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» [285, арк. 56–57].

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 [327, арк. 66]. Те саме спостерігалось в той період і в інших областях [327, арк. 64 а, 65 а, 67, 68].

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» [739, с. 211].

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 [236, арк. 26]. Цього ж року в Дарницькому лісі 1 травня зібралося близько 600 баптистів-ініціативників із 40 різних центрів [236, арк. 18]. 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 [252, арк. 83]. 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. 22 серпня 1971 року такі ж зібрання РЦ ЄХБ відбулися у лісовій посадці Кривого Рогу за участю 55 школярів [271, арк. 21].

Деякі релігійні течії, зокрема баптисти-ініціативники, вдавалися й до відкритих (поза молитовним будинком) прославлянь 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 [99, арк. 113]. 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 [99, арк. 130]. 12 вересня 1965 року в с. Шевченково Кілійського району Одеської області зібралося близько 700 баптистів-ініціативників. Вони йшли селом, співаючи релігійні пісні. Коли начальник райвідділу запропонував зупинити ходу, зазначає прокурор, віруючі накинулися на нього та на інших співробітників міліції, зривали з них картузи, погони, дерли одяг із криками: «Де свобода», «це ваша конституція», «фашисти», «грабіжники» [99, арк. 131]. 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 молодятам і звертатися до всіх присутніх [443, с. 8]. 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» [1044, с. 53–64]. 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 зібралося 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 [59, арк. 23]. 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» [579, с. 73]. 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 [579, с. 73]. 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. [253, арк. 106]. 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 [309, арк. 138]. 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 [319, арк. 153]. 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 [309, арк. 141]. 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 [319, арк. 146], 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 [319, арк. 149]. На свято Суккот (Кущі) молилося майже 500 іудеїв, на свято Симхат-Тора – до 450–500 [319, арк. 150]. 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 [259, арк. 14]. Це була мізерна кількість, враховуючи чисельність єврейського населення Києва, де за переписом 1959 року проживало 154 тисяч євреїв (13,8% усього населення міста) [259, арк. 15]. 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 [690, с. 72]. 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 [690, с. 72]. Проте й дані опитувань віруючих у Закарпатті показали, що лише близько 48 % іудеїв виконували релігійні обряди

та приписи, а молитовні зібрання відвідували близько 42% [1064, с. 103]. 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 [690, с. 72]. 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 [690, с. 71–72]. 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)

[318, арк. 2]. 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 [318, арк. 3], 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% [939, с. 71–72]. 1967 року лише 36% міського населення відвідували храми в Італії. У Барселоні (Іспанія) недільну месу відвідувало 20% населення, у Ліссабоні (Португалія) – 17% [939, с. 73].

Така ж ситуація спостерігалась 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 характерна для скандинавських країн: 1960 року у Швеції храми відвідувало 3% населення, у Норвегії – близько 2% населення [939, с. 73]. 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.

Підсумовуючи усе сказане, зазначимо, що кількість учасників богослужінь у храмах 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.

4. 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 [938, с. 35–36]. 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 [938, с. 76]. Заупокійні богослужіння та похоронні обрядові дії мали полегшити померлому шлях до Царства Небесного, відмолити гріхи та відігнати «нечисту силу» [938, с. 71]. 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, спостерігалось поживавлення цієї діяльності. Ця тенденція зберігалася й у повоєнний період, відтак релігійні обряди

виконувалися часто. 1946 року на Волині, за офіційними даними (цифри яких були нижчі від реальних, оскільки не включали кількість необлікованих обрядів і часто були занижені), православні священники охрестили 70,7% новонароджених дітей, повінчали 52% усіх зареєстрованих пар молодят і виконали обряд поховання над 78% померлих [1149, арк. 146]. У Жмеринському районі Вінницької області 1947 року було здійснено близько 5 тис. релігійних обрядів (хрещень, відспівувань тощо) [83, арк. 1]. 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 [614, с. 98]. Вагомий рівень обрядової активності спостерігався також у промислових регіонах, де релігійність населення була найнижчою. Зокрема, в Новомосковську Дніпропетровської області 1949 року із 633 народжених дітей було охрещено у церкві 569, 1951-го із 639 – 545 [145, арк. 77]. 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% [10, арк. 104]. 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 священника не буває. Немає жодного випадку в селі, щоб ті, що беруть шлюб, не вінчались у церкві. У 1946 р. хрещень було 63, вінчань – 43, похоронів – 27» [10, арк. 68]. 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 [10, арк. 68]. Уповноважений РСРК у Волинській області М. Діденко у звіті за січень 1949 року, характеризує

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» [632, с. 103].

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 [83, арк. 1]. 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 – 629. Найбільше членів і кандидатів у члени ВКП(б) причетні до релігійних обрядів у Житомирській області (191), Чернігівській (144) та Кам'янець-Подільській (129) [16, арк. 1]. 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 [16, арк. 2]. 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. 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 [16, арк. 3].

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 [1149, арк. 137]. 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 [17, арк. 11]. 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 (елеопомазання). Обряд хрещення здійснювали повивальні бабки чи лідери та проповідники, які знали на цій церемонії. За церковними правилами, повивальна бабка могла охрестити дитину, якщо та була слабка й могла померти нехрещеною. Істинно-православні християни

скористалися цим правилом [670, с. 116]. В їх середовищі також було відсутнє виконання обрядів миропомазання та маслосвяття (єлеопомазання), проте окремі їх елементи могли виконуватися [670, с. 118].

Не відмовлялися від виконання релігійних обрядів у цей період і загнані в підпілля греко-католики, які не перейшли у православ'я. Священик І. Нагаєвський писав: «Українську церкву загнано в катакомби. Скріті 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» [622, с. 348]. 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...» [986, с. 121]. 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 [409, с. 93], 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 [856, с. 211], але не були таїнствами. Виконання обрядів у протестантських релігійних організаціях закритого типу в досліджуваний 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» [631, с. 80]. 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 [105, арк. 8].

Як свідчать факти, в період середини 1940-х – середини 1950-х років спостерігалася тенденція до здійснення великої кількості обрядів життєвого циклу 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) [36, арк. 35–39]. 1961 року поховано за релігійним обрядом 35,7% померлих (103 347), а 1962 року – 33,9% (110 940). 1961 року у православних храмах вінчалася 28 014 пар із 433 501, що брали шлюб, а 1962-го кількість вінчань в Україні складала 5,4% від загальної кількості укладених шлюбів [36, арк. 35]. 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 священиків 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 [151, арк. 26], 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% [151, арк. 27]. Однак кількість вінчань за цей період зменшилася: 1963 року вінчалася у православних храмах 21 601 пари з 407 388

zareєстрованих шлюбів – на 2024 пари менше, ніж 1962 року [151, арк. 28]. 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.

Враховуючи дані різних років можна стверджувати, що найбільш наближеною до реальної цифри щодо кількості охрещених новонароджених були офіційні дані за 1963 рік (майже 49 % охрещених у православних храмах новонароджених дітей). Якщо врахувати, що ця цифра теж є дещо заниженою і до того ж не включає вагому кількість необлікованих обрядів, а також значне число хрещень виконаних підпільним греко-католицьким духовенством, то можна стверджувати, що загальна кількість охрещених новонароджених дітей у православному середовищі УРСР (а на той період ми включаємо сюди і Галичину, принаймні більшість її населених пунктів) становила до 70 %. Це при тому, що деяка кількість охрещених новонароджених дітей припадала також на римо-католицьке, старообрядницьке та реформатське духовенство, прихильників ІПЦ ТА ІПХ; прибічники ЄХБ, п'ятидесятники, адвентисти сьомого дня та представники низки інших конфесій здійснювали хрещення лише над дорослими, до то ж існували інші конфесії, зокрема іудеї, де над дітьми виконувалися інші обряди. Власне реальна обрядова статистика щодо виконаних обрядів життєвого циклу в УРСР, насамперед хрещення, проливає світло на реальну кількість людей, що перебували тією чи іншою мірою в орбіті релігійних впливів, не лише парафіян, а й тих віруючих, що відійшли від Церкви, церковного віровчення та обрядів, проте зберігали віру в Бога, а також осіб, що вагалися між вірою і невір'ям.

Кількість виконаних обрядів хрещення, вінчання та поховання у середовищі РПЦ в окремих регіонах, за офіційними даними, відображає представлена у таблиці 3.6 інформація [36, арк. 52], яка хоча і не зовсім вірна

щодо кількісних показників, однак дозволяє певним чином відстежити регіональні відмінності.

Таблиця 3.6

Офіційні дані про кількість релігійних обрядів хрещень, вінчань і поховань, виконаних священиками РПЦ за 1961 і 1962 роки

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, як ми відзначали раніше, 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 листопрокатного 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 [145, арк. 77–79]. 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 [36, арк. 35]. 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» [17, арк. 12]. Цей громадянин не заявляв про свою релігійну приналежність, як і не порушував питання про відкриття церкви, однак був невдоволений тим, що померлих ховають 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 відігравала та ситуація, що церква залучала людей до виконання обрядів своєю помпезністю та мальовничістю релігійних обрядів і ретельно розробленим ритуалом» [140, арк. 141]. 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 Сокирянського) району Чернівецької області із 36 новонароджених дітей 32 було охрещено в старообрядницькій церкві [151, арк. 26]. 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 «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» [738, с. 88].

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 [35, арк. 39]. 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 священиків 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» [986, с. 252]. Нелегально виконували релігійні обряди і греко-католицькі священники на Закарпатті – уповноважений у справах РПЦ в УРСР П. Ходченко згадував Ороса, Миргитича, Ченгері та інших [626, с. 38]. Як бачимо, представники греко-католицького духовенства продовжували таємно хрестити, вінчати та здійснювати поховальний обряд.

Не нижчою, ніж серед православних вірян, 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 [409, с. 200]. У костьолі Житомира 1963 року охрестили 1994 осіб, а в костьолах Львівської області – 454 [151, арк. 26]. Багато римо-католиків, щоб здійснити обряд хрещення, приводили своїх дітей за багато десятків кілометрів [409, с. 200]. 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 [409, с. 200]. 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 [35, арк. 31]. 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 вінчалось 52% одружених, а 1961-го – всі [35, арк. 41]. Цікаво, що в населених пунктах, де поруч із реформатами проживало багато представників інших конфесій, кількість виконаних релігійних обрядів була меншою.

У досліджуваній період серед реформатів, як і серед прибічників інших конфесій, спостерігалися спроби 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”» [151, арк. 27]. Прикметно, що інші священники, особливо православні, були менш вимогливі і часто виконували релігійні обряди при похованні невірних людей на вимогу їхніх рідних чи близьких.

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 [34, арк. 80–81]. 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, спостерігалася 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 [45, арк. 8].

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 [48, арк. 13]. 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% [42, арк. 4 зв.]. Як бачимо, статистика СРСР була значно нижчою, ніж в УРСР.

Водночас спостерігалася і збільшення кількості хрещень дітей шкільного віку. Якщо в Україні 1966 року було охрещено 1777 школярів, то 1974-го – 2683 [45, арк. 8]. 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 [45, арк. 8–9]. 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 багатьох 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 [259, арк. 48]. Такі села були не лише в Західній Україні, а й у центральних областях. Зауважимо 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 [278, арк. 57]. До того ж ситуація попередніх періодів, коли частину виконаних обрядів духовенство не реєструвало, а частину обрядів у Галичині та Закарпатті здійснювали греко-католицькі священики, повторювалася. Крім того, документи державних органів містять інформацію про здійснення релігійних обрядів удома (їх також не фіксували) й позаштатними священиками [272, арк. 41].

Аби чіткіше побачити динаміку виконання обрядів у середовищі РПЦ у цей період, звернімося до офіційних 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% [42, арк. 16]. 1977 року було охрещено 19 % новонароджених дітей, вінчання становило 0,9% від кількості зареєстрованих шлюбів, поховано за релігійним обрядом 22,9% померлих [323, арк. 38]. Низький відсоток охрещених в київських храмах новонароджених дітей, крім недописок і необлікованих обрядів, пояснюється тим, що частина киян вивозили дітей в села, щоб там провести над ними обряд хрещення. Особливо це стосується інтелігенції. А зменшення кількості виконаних обрядів впродовж вказаного часу 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, за офіційними даними, частка виконаних обрядів життєвого циклу в Україні продовжує зменшуватися. У різних регіонах зменшення виконання релігійних обрядів різнилося, що було зумовлено різними факторами.

Розглянемо ситуацію із виконанням різних обрядів у цей період детальніше, як її зображали радянські чиновники (див. таблицю 3.7) з подальшим її критичним аналізом.

Таблиця 3.7

Офіційні дані про кількість релігійних обрядів хрещень, вінчань і поховань, виконаних священиками РПЦ за перше півріччя 1978 року

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 [328, арк. 3]
Ворошиловградська	27,3	0,4	67,6 (зокрема очних – 19,8, заочних – 47,8) [328, арк. 4]
Закарпатська	33,7	16	63,3 [328, арк. 5]
Івано-Франківська	42	12	70,2 [328, арк. 6]
Київська	29,9	0,5	37,2 [328, арк. 8]
Кіровоградська	22,7	0,1	31,6 [328, арк. 11]
Кримська	18,6	0,05	очних – 2,8, заочних – 45,1 [328, арк. 18]
Одеська (на 1977 рік)	50,3	3,8	52,7 [328, арк. 20]
Полтавська	17,1	–	58,7 [328, арк. 23]
Тернопільська	28,6	13,7	76,1 [328, арк. 10]
Харківська	29,6	0,34	5,8 [328, арк. 29]
Херсонська	35,3	0,02	46 [328, арк. 27]
Хмельницька	20,4	0,4	25,1 [328, арк. 28]
Черкаська	24,3	0,23	29,8 [328, арк. 29]
Чернівецька	23,7	8,3	53,9 [328, арк. 36]
Чернігівська	27	1,3	15 (із них 39% – заочні) [328, арк. 33]

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. Загалом можна стверджувати, дослідивши широке коло джерел, що кількість хрещених немовлят у на початок 1980-х років в Україні загалом становила не менше 60 % від всіх новонароджених. У західних областях цей відсоток був вищий, а в східних і південних – нижчий. Те саме стосується мешканців сіл і міст: перші загалом більше схилилися до проведення цього обряду над своїми дітьми, ніж останні. Як бачимо, дані цієї таблиці становлять інтерес не як свідчення кількісних показників (а вони були далекі від реальних), а лише частково для відображення регіональних відмінностей – порівняння західних, центральних, східних і південних регіонів.

Що ж стосується цифр, які відображали кількість вінчань і поховань за релігійним обрядом, то вони менше зазнавали корекції з боку чиновників. Це було обумовлено низкою причин. Зокрема, кількість вінчань і так була доволі низькою порівняно з показниками кількості віруючих, які офіційно визнавалися владою. А високу частку похованих за релігійним обрядом можна було допустити (тут занижувалася насамперед кількість так званих заочних відспівувань), оскільки вона стосувалися людей народжених переважно в дорадянський період, а відтак не повністю перебуваючих під впливом атеїстичного світогляду. Тоді як висока частка охрещених новонароджених означала, що місцева влада не належним чином проводить антирелігійну пропаганду і бореться з «релігійними пережитками». А за таку «несумлінність» радянські посадові особи могли зазнати посадових стягнень і навіть бути звільненими з роботи.

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 [650, с. 19]. Це не надто відрізнялося від статистики другої половини 1970-х років. Всього у храмах РПЦ 1982 року, за офіційними даними, 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%) [52, арк. 33]. 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 [671, с. 130]. 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. [1031, с. 23].

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 [692, с. 7]. 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» [692, с. 6–7].

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 [302, арк. 56]. 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 [324, арк. 109]. Отже, ці цифри свідчать, що кількість охрещених і вінчаних у РПСЦ невпинно 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 [324, арк. 146]. 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 [324, арк. 166]. 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 [324, арк. 166]. Як бачимо, у двох різних старообрядницьких селах була цілковито різна ситуація.

Старообрядницький священик 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 [324, арк. 163]. Деякі старообрядницькі священики, зокрема в Чернівецькій області, відмовлялися хрестити дітей, чиї батьки не були вінчані [306, арк. 156]. 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 дедалі частіше протестували проти того, що священик відмовляв у хрещенні дитини, якщо батьки не вінчалися в церкві, чи в похоронах померлого, якщо він був поголений і вдягнений в одяг сучасного зразка» [306, арк. 110–111].

При переході з іншої віри у старообрядницьку над неофітами обов'язково здійснювався обряд хрещення [306, арк. 131]. 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 [306, арк. 144], 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 [306, арк. 163]. 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 [239, арк. 98]. У громаді с. Гречани та деяких інших у Хмельницькій області обряд конфірмації не здійснювався взагалі [239, арк. 99]. Не проводився він того року і в діючих римо-католицьких громадах Тернопільської області [239, арк. 100].

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) [1159, арк. 153]. 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 далеке від ортодоксального [698, №6, с. 45; 690, с. 72], що свідчило про секуляризаційні процеси в середовищі іудеїв.

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» [883, с. 252]. 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 [589, с. 153–154]. Православний священник Політило зі Львова 1972 року заявляв уповноваженому Ради у справах релігій: «...Обряд вінчання проводжу вдвоє швидше належного» [409, с. 210].

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”» [665, с. 55–56]. Окремі священники спрощували й сам ритуал хрещення. Замість триразового занурення у воду вони поливали голову дитини водою зі склянки над мискою чи тарілкою [967, с. 27]. 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 [147, арк. 14].

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» [967, с. 26]. Ослаблення регламентації виконання православних обрядів і спрощення було однією з причин їх значного (незважаючи на певне зменшення) поширення.

Спрощення та скорочення обрядів у досліджуваній період притаманне не лише РПЦ, а й іншим конфесіям. Як зазначено у звіті уповноваженого Ради у

справах релігійних культів 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 [409, с. 198]. 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 нехрещеною дитиною, погляд на хрещення як на магічний акт, що зберігає здоров'я новонародженому, 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» [938, с. 38]. Інколи молоді батьки погоджувалися виконувати обряд через обіцянки їхніх родичів допомогти матеріально [938, с. 40–41].

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» [1143, арк. 120]. 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» [43, арк. 17]. 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 священник, 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 [967, с. 22–25]. 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» [938, с. 41–42]. 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 [938, с. 68–69]. 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 [967, с. 22]. Загалом на Вінниччині обряд вінчання на той час становив менше 1,5% із загальної кількості шлюбів [967, с. 24]. Як показало опитування, частка осіб, які його виконання мотивували своїми релігійними переконаннями, була значно меншою, ніж частка осіб, чії діти були охрещені з тих самих міркувань.

Мотивація здійснення церковного обряду поховання також відображена в соціологічних дослідженнях на Вінниччині. Із 309 опитаних людей, чії рідні були поховані за релігійним обрядом, 21,04% пояснювали свою поведінку релігійними переконаннями. До них можна додати 28% тих, які вважали, що такий обряд визначить подальшу долю небіжчика. 25,52% виконували волю померлого і не бажали відступати від традицій. 11,65% погодилися на здійснення цього акту під впливом родичів, 8,42% – щоб уникнути осуду знайомих та сусідів, 3,25% заявили, що їм подобається ритуал і 2,28% ухилилися від відповіді [967, с. 23–24].

Похоронний обряд виявився найстійкішим тому, що смерть є найбільш важкою і травматичною подією не лише для осіб, які мають помирати, а й для живих. Людське розуміння наштовхується на багато викликів. Що трапиться з

померлим? Яким буде життя без них для нас? Чи продовжується життя після смерті? Ці та схожі питання є життєвими, але люди не можуть на них відповісти. Однак ритуали можуть підготувати до смерті й полегшити переживання тяжкої втрати [1109, с. 96]. 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 3.8) [864, с. 66].

Таблиця 3.8

Дані про мотиви участі населення в релігійних обрядах

№	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!» [363, арк. 195]. 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.

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 місцевому. Тут відбувався церемоніал вручення

подарунка. Дарували завжди одне і те саме – червону сатинову ковдру. Але вже за цю ковдру голова місцевому брав реванш: над люлькою немовляти він проголошував двогодинну доповідь про міжнародне становище... Після закінчення доповіді ледь посинілому немовляті давали ім'я: хлопчика називали Доброхім, а дівчинку – Кувалда, сподіваючись, що дітей називатимуть так усе життя» [1017, с. 46–47]. 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.

Найбільша частка виконаних обрядів життєвого циклу припадає на західні області України, найменша – на південні та східні. Це було зумовлено як нижчим рівнем релігійності 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.

4. 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, обітниці, 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» [868, с. 236]. 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 [1007, с. 62], ікон [1007, с. 48]. 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 [776, с. 229].

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» [639, с. 31]. 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) [900, с. 125]. 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) [639, с. 30]. 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» [639, с. 30–31]. 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 [1014, с. 27]. За даними обласного дослідження, лише 29,8% із опитаних віруючих вказали, що моляться щоденно [1014, с. 37], тобто менше третини. 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 [1014, с. 202]. Цим показникам можна певною мірою вірити, вони не сильно відрізняються від тих, що були проведені у пострадянських Україні та Росії і стосувалися 1990-х – 2000-х років. 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 [1152, арк. 58]. Як бачимо, в молитвах люди висловлювали здебільшого не власне духовні потреби, а матеріально-житейські.

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 молитви не надавали відповідно 17,9% і 3,5%, інколи молилися, маючи вільний час, 26,9% і 18,6% [864, с. 73]. 44,7% із тих, що вагалися, та 10,6% віруючих заявляли, що молитва не задовольняла їхніх потреб [864, с. 73]. 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 [981, с. 77; 583, с. 135–136]. 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 [671, с. 151].

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 [671, с. 151]. 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 [885, с. 121]. Систематичне читання молитов

віруючі не вважали обов'язковим, вони пояснювали це зайнятістю за господарством, нестачею часу, нездоров'ям, небажанням викликати невдоволення дітей тощо [885, с. 122]. 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» [499, с. 268]. 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 [528, с. 530]. 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 православних 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 [671, с. 151]. Частина молитов, у яких висловлювалися духовні потреби, поступово зменшувалася.

Якщо скористатися класифікацією молитов на прохальні, заступництва, подяки, возлюблення, наведені в книзі В. Москальця «Психологія релігії», то в досліджуваний момент ми спостерігаємо поступове зменшення частки тих молитов, що відносилися до двох останніх груп [865, с. 81–82].

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 [671, с. 151]. 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» [608, с. 181]. Ці слова видатний соціолог застосовував до тодішнього капіталістичного суспільства. Правомірні вони й щодо радянського суспільства досліджуваного періоду.

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 священника, 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 священники, всі мають початкову освіту, натомість не мають духовної) є практиками і не мають достатнього досвіду релігійного впливу» [306, арк. 155]. Як показують спостереження, старообрядці були більш ревні в молитві, ніж прибічники РПЦ.

Те саме можна сказати й про прибічників ППХ та ППЦ. В істинно-православних християн ревно молитва супроводжувалася поклонами. О. Клібанов зазначав, що відомі випадки, коли віруючі цієї течії здійснювали до

700 поклонів поспіль [747, с. 145]. 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) [651, с. 45] 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 [1057, с. 95]. Покутники склали молитву: «Вірую в Ісуса Христа і матір божу середнянську» [651, с. 46]. 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. 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 [885, с. 123]. 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. [253, арк. 33]. У Запорізькій області 1974 року – понад 50 тис. осіб [291, арк. 59]. На кілька тисяч менше людей постували в цьому регіоні в 1976–1977 роках [319, арк. 67]. 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) [309, арк. 91]. 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 [759, с. 95]. Дослідження 1970 року на Івано-Франківщині показало, що лише близько 20% опитаних віруючих постували [1014, с. 202]. 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).

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 заборонаю під час посту залишалася заборона розваг [885, с. 123–124].

Відмова від постів ще у 1940–50-х роках спостерігалася не лише серед вірних РПЦ, а й у середовищі старообрядців. Ті самі тенденції були помічені пізніше серед прибічників ППЦ та ППХ. У 1970–80-х деякі з них не постували [837, с. 148]. 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 (Ворошиловградська область) була поширена практика, коли віруючі не приймали їжі впродовж однієї-трьох діб і різко обмежували своє харчування на більш тривалий період [272, арк. 102.]. Пости сприяли переживанню релігійного досвіду.

Окремі віруючі в досліджуваній період продовжували давати релігійні обітниці. В них, як зазначає І. Кремльова, відображалися покаєння у

«гріховності, надія заслужити прощення власними силами, і уявлення про важливість пожертвування, й ідея духовної користі самообмеження» [776, с. 247]. Дії, які здійснювали внаслідок обітниць, виділялися серед повсякденних виявів віри тим, що людина добровільно накладала на себе додаткові зобов'язання [776, с. 247]. Проте виконання обітниць втрачало популярність ще швидше, ніж молитви й навіть дотримування 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 [95, арк. 92 зв.]. 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 абощо). «Коли ми змінюємо глибокі структури цивілізації, ми маємо водночас переписувати всі кодекси нашого життя» [1004, с. 396], – 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) [534, с. 18]. 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 костьолю. З правого боку костьолю 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 костьолю 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.» [20, арк. 21]. 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 [841, с. 88–89; 843, с. 19]. 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, видрукувану 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 3.9) [1086, с. 245]:

Таблиця 3.9

Дані про значення різних релігійних дій в житті свідків Єгови

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
Відвідую 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
Проповідую 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 [526, с. 75] (радянська влада до таких дій ставилася вороже, і керівництво РПЦ забороняло священикам здійснювати їх), католиків і частіше – серед п'ятидесятників. Про екзорцизм у середовищі п'ятидесятників неодноразово згадувалося в документах органів влади [272, арк. 109] 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». Оповідаючи 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» [636, с. 60]. 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. Священик визначив, що в ній сидить демон і вирішив вигнати його за допомогою молитви. Він оповідав: «Коли я почав читати молитву проти злих духів, так з цієї людини почав говорити внутрішній голос, тобто голос злого духа. Я спитав його: “Хто ти такий?”, – і отримав відповідь: “Я Іцко”. – “Хто тебе послав?” – “Перля з Марією”. Далі йшло питання: “Коли ти в неї вселився?” – “Уже 20 років”. – “Чи довго ти будеш сидіти в рабі божій?” – “Ще три роки”. – “Чого ти поселився в неї? Я пропоную тобі негайно забиратися на моря і океани, на дно морське. Там твоє місце”». Злий дух сказав, що вийде, якщо хвора перестане ходити до клубу, а ходитиме до церкви. Тоді священник відповів злому духові: «Якщо ти не залишиш раби божої, то я стану співати херувимську». Потім він набрав у рот освяченої води, влив до рота хворої й окропив її цією водою. Потім, за словами священника, злий дух зашумів та залишив хвору, «яка вже стала здоровою після процедури». За кілька днів жінка знову відчула себе хворою і звернулася до священника. Позаяк чутка про це диво поширилася у навколишніх районах, до села на храмове свято зібралося 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 [81, арк. 2–3].

Висновки уповноваженого РС РПЦ в УРСР про цей випадок були такі: «Правда, це одинокі факти, але вони характерні тим, що в середовищі священнослужителів деяких єпархій правобережної України є ще певні послідовники “Калинівських чудес”, що мали місце в перші роки революції» [81, арк. 3]. 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 зговірливіші стали» [492, с. 32].

Релігієзнавець О. Предко дає таке пояснення демономанії (крикливства, одержимості бісами), поширеної в Україні і досі: «Вірячи в те, що в них сидить біс, котрий не любить всього святого, крикливі відчували особливу нервову напругу під час церковної служби, і тому не дивно, що саме тут проявлялись істеричні припадки» [927, с. 107]. 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 [927, с. 109]). Підґрунтям для них були соціальні умови, релігійність і забобонність.

Можна також припустити, що в низці випадків крикливо було зумовлене не психічними чи соціальними факторами, а парапсихологічними.

В окремих релігійних течіях, зокрема п'ятидесятників, 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» [927, с. 224].

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 [326, арк. 106]. 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 [92, арк. 90]. 1954 року до джерела балки Разсипної розпочалися сходина хворих людей, які бажали зцілитися. Легенда про чудодійне джерело поширилася далеко за межі регіону. Сюди

приїздили набрати води люди з різних областей. Навіть виступ священника, який заперечував лікувальні властивості води, не зміг розвіяти віри людей [118, арк. 17]. До середини 1960-х років здійснювалося паломництво до джерела поблизу с. Вільне Новомосковського району Дніпропетровської області [252, арк. 32]. 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 Терехівського 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 [542, с. 36–37]. 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 Христителю біля каплиці на молебні зібралося понад 3 тис. віруючих. Така ж за чисельністю проща до Зарваниці відбулася 28 серпня 1969 року на свято Успіння Пресвятої Богородиці [986, с. 250]. 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 [58, арк. 13]). Біля каплиці були організовані моління із піснопівом за участю як православних, так і греко-католицьких священників, які виголошували проповіді. Лише 29 травня потік віруючих у с. Грушів зупинився [917, ч. 2, с. 419].

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 [291, арк. 43].

У досліджуваній 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 [537, с. 188]. 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 [537, с. 188].

Траплялися також випадки використання духовенством усіляких «божественних чудес» для пошвавлення 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 [81, арк. 2]. 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 сектантства відбулася нова сенсаційна подія. Раніше він писав про хворобливого Мітю – Карлева Дмитра Георгійовича. Тепер той проголосив себе священиком, причому висвячення, 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, міліціонери арештували Поліну як порушницю громадського спокою і порядку. Те саме чекало й на соратників Міті. Активно розвінчувалася Істинно-православна церква [13, арк. 3].

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 ІПЦ. Така поведінка віруючих могла виявлятися радше в середовищі ІПХ, більш відірваному від духовенства, а відтак більш «єретизованому» щодо православних релігійних норм. Громада ІПЦ, 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.

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, вести 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 досліджуваній 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 з 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 ІПЦ та ІПХ. 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 змирилася 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 священники 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» [151, арк. 64]. 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» [34, арк. 79]. 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 [599, с. 89]. 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» [215, арк. 11].

Одним із методів пропаганди нелегальних громад були відкриті агітації, масові акції, про які ми згадували раніше. Так, 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 [983, с. 10]. 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 [983, с. 9; 822, с. 29]. 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 [822, с. 29]. 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 [10, арк. 67]. «Пророцтва» про кінець світу активно використовували у своїй місіонерській діяльності і свідки Єгови.

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 [677, с. 46]. 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» [22, арк. 21]. Допомога набирала різних форм – як матеріальної, так і моральної.

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» [637, с. 59]. 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 наслідали на мене: помер старший, а потім і молодший син від першого чоловіка. Проповідники... настирливо переконували: «Хрестися! Очистися від гріхів і заживеш милістю божою радісно!» [866, с. 29].

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 [675, с. 15]. Проте все великою мірою залежало і від внутрішніх цінностей самої людини, її освіти тощо.

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 [252, арк. 142]. 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 [95, арк. 94 зв.].

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 [242, арк. 103].

У серпні 1972 року в м. Долинській Кіровоградській 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...» [277, арк. 40]. Лише органами МВС Долинського району було зібрано 60 брошур [277, арк. 40]. 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» [286, арк. 92–93]. Те саме спостерігалось на початку 1970-х років і в інших населених пунктах [270, арк. 22]. 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 [52, арк. 4]. Як бачимо, наклад нелегальної книжкової продукції був великий і відігравав 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 [677, с. 37]. На тлі вірян з інших протестантських громад свідки Єгови виглядали особливо активними.

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 [409, с. 59]. Віруючі католики брали участь в організації міністрантів (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 організовувати маріологічні курси [590, с. 44] (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 [590, с. 44]. 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 [409, с. 64]. 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 [172, арк. 1]. 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 [746, с. 110; 231, арк. 11]. 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 вірвання 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» [166, арк. 21]. 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 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

Аналіз історичного доробку, присвяченого релігійному життю України періоду середини 1940-х – середини 80-х років показав, що дослідники основну увагу приділяли розгляду релігійної політики радянської влади, взаєминам між владою та Церквою. Проблеми соціорелігійного життя України, релігійності населення порушувалися лише фрагментарно. Це стосується і праць сучасних українських дослідників, і зарубіжних істориків. Значно частіше до цієї проблеми зверталися радянські релігієзнавці як до тодішньої сучасності, однак їхнім працям притаманне вагоме ідеологічне наповнення, значний відхід від об'єктивності.

Джерельна база, використана у процесі дослідження соціорелігійного життя України періоду середини 1940-х – середини 80-х років, є достатньо великою. Сюди входять документи та матеріали державних архівів, опубліковані збірки документів державних і компартійних органів, дані соціологічних опитувань, здійснених в радянський період, фольклорні та етнографічні матеріали, церковні періодичні видання, література мемуарного характеру, власні спостереження за релігійним життям. Більшості джерел притаманні недоліки, зумовлені радянськими суспільно-політичними реаліями. Це, насамперед, стосується архівних матеріалів органів влади, даних соціологічних опитувань, а також церковних видань. Останні теж проходили жорстку цензуру. Тому при їх використанні необхідна серйозна верифікація, з одночасним залученням широкої джерельної бази.

Релігійне життя України досліджуваного періоду носило специфічний характер. Під час війни радянське керівництво на чолі з Й. Сталіним під впливом внутрішніх та зовнішніх чинників дозволило РПЦ та багатьом 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, ППЦ, ППХ 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. Із 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. Відбувся розкол у середовищі євангельських християн-баптистів, і частина віруючих – баптисти-ініціативники – вийшли 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. Однак влада вже не вдавалася до таких жорстких репресивних дій до віруючих, як у період сталінізму (масове виселення свідків Єгови до Сибіру тощо).

Зміни в керівництві СРСР 1964 року призвели до лібералізації у ставленні до Церкви та віруючих. Влада відмовилася від чітко виражених антизаконних дій і намагалася антирелігійні дії прикривати законом. Акценти були перенесені з відкритої брутальної боротьби з Церквою на витонченішу – зменшення кількості віруючих шляхом антирелігійної пропаганди та виховання. Хоча кількість діючих храмів продовжувала зменшуватися, однак

уже не спостерігалось масового закриття їх, як за хрущовської доби. Знову легалізувалося об'єднання адвентистів сьомого дня, реєструвалися автономні п'ятидесятницькі громади, окремі групи баптистів-ініціативників.

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. Фактично за кілька років держава пройшла шлях від антирелігійної політики до нейтрального ставлення щодо церковних інституцій.

До секуляризаційних факторів у період від середини 40-х – до середини 80-х років належать не лише антирелігійна політика радянської влади, а й індустріалізація, що підривала підвалини сільського життя, а село, як відомо, було і носієм, і консервантом традицій, зокрема релігійних. Велику роль у секуляризації населення також відіграло поширення матеріалістичних поглядів за участю науки і пов'язаних з нею освіти й 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 ХХ 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 носила нерівномірний характер. Упродовж 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 опертя в Бозі. Чисельність віруючих на середину 1940-х років, за нашими даними,

становила не менше половини населення України. До останніх належали не лише парафіяни, а й 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.

Коли воєнне лихоліття відсунулося 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 1940–80-х років спостерігалось і збільшення у середовищі віруючих кількості осіб похилого віку. Такі тенденції були притаманні православним, римо-католикам, греко-католикам,

євангелістським 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 ПХ, іудеїв. Дещо повільніше відбувалося зменшення кількості римо-католиків і ще повільніше – реформатів. У деяких протестантських течіях, особливо євангелістських християн-баптистів, спостерігалася стабілізація чисельності віруючих завдяки новонаверненим. 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. Частині були притаманні антропоморфні погляди (вони уявляли Бога в образі людини). Найбільша частка віруючих із такими поглядами була серед православних, греко-католиків та римо-католиків. Формуванню антропоморфних поглядів сприяла ідея про одну з іпостасей Трійці – Ісуса Христа (Бога-Сина). Частина віруючих уявляла Бога у вигляді духа. Найбільше віруючих із такими поглядами було серед протестантів. Упродовж другої половини ХХ ст. збільшувалася частка таких осіб серед православних та католиків.

У період 1940–80-х років зменшувалася частка людей, які вважали за необхідне жити за принципом «із Богом, у Бозі і для Бога». Дедалі менше віруючих покладалися на Бога і зверталися до нього, посилювалися сумніви у створенні світу Богом та його всевладності. Дедалі більше поширювалися

пантеїстичні погляди. Віряни 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.

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 про спокутування своїх гріхів, а також 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 зменшувалася 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 аж до форм, антагоністичних вченню Церкви. Приміром, іконошанування традиційно замінювалося іконопоклонінням, пересічні віруючі нерідко приписували святым божественні функції. Віруючі переважно не знали змісту релігійних обрядів, які вони виконували, і не могли пояснити, яке свято вони відзначають.

Великою мірою це було зумовлено тим, що в досліджуваний період катехізаційна робота заборонялася владою, а релігійні книги 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 катехизаційна 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.

На рівні буденної релігійної свідомості віруючих існували елементи світоглядних язичницьких традицій. Упродовж багатьох століть вони зазнали значної трансформації й переплелися із християнськими уявленнями, нерідко взаємно накладаючись. Відчутні язичницькі традиції виявлялися під час відзначення усіх найбільших свят – Різдва, Великодня, Трійці та інших. Населення забуло прадавній зміст язичницьких елементів і використовувало їх як неодмінний атрибут християнської релігії. Багато залишків традиційних язичницьких вірувань збереглися у народному календарі.

Язичницькі уявлення у другій половині ХХ ст. далі зберігалися 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.

У досліджуваний 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 було притаманне переважно віруючим із високими показниками релігійності. Зі зменшенням кількості людей, віра яких була глибокою, сфера поширення цих почуттів звужувалася. Багато хто вкладав у почуття релігійної любові до Бога інтелектуальне розуміння, а сама любов для таких людей ототожнювалася із виконанням божих заповідей і слідуванням ученню Церкви.

Частина віруючих відчувала страх перед Богом, і це почуття зумовлювало 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 серед них – апокаліптичні. Найчастіше вони були притаманні віруючим, що належали до протестантських релігійних організацій закритого типу, – адвентистам сьомого дня, свідкам Єгови (менше – євангельським християнам-баптистам, п'ятидесятникам) і прибічникам ІПЦ та ІПХ.

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 вірячи з багатьох населених пунктів не мали змоги відвідувати їх. Кількість осіб, які брали участь у богослужіннях у храмах РПЦ в найбільші свята, за нашими даними, у другій половині 1940-х – на початку 1950-х років становила не менше 7-9 млн. осіб, тоді як на початку 1980-х вона скоротилася до 2 млн. Загалом найрідше участь

у богослужіннях брали жителі південних областей України, де храмів було найменше, найчастіше – в Західній Україні, де була вищою і 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 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 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 їхній 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, й значно частіше – про матеріальне: здоров'я, фінансові успіхи, гарні 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 й 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 ППХ, 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 релігійних 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 придушувався.

Поступово зменшувалася й 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.

Загалом можна констатувати, що релігійне життя населення України впродовж 1940–80-х років під адміністративним тиском влади поступово згасало. Зменшувалася загальна кількість віруючих, особливо осіб з високими показниками побожності. Багато релігійних приписів рідко виконувалися більшістю вірян. Релігійні ідеї зміщувалися на периферію свідомості та втрачали свій вплив на життя людей. І лише політика перебудови в СРСР й подальший розпад радянської системи надали поштовх відродженню релігії та Церкви.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ

АРХІВНІ ДОКУМЕНТИ ТА МАТЕРІАЛИ

1. Центральний державний архів громадських об'єднань України (ЦДАГО України)

Ф. 1. Центральний комітет Комуністичної партії України

Оп. 23. Особливий сектор ЦК Компартії України (таємна частина)

1. Спр. 1638. Переписка уповноваженого Совета по делам православной церкви с ЦК КП(б)У и СНК УССР по вопросу объединения православной и греко-католической церкви (6 февраля – 3 августа 1945 г.). – 150 арк.

2. Спр. 1639. Информационные отчеты, справки и переписка по вопросам работы уповноваженого Совета по делам религиозных культов и воссоединения греко-католической церкви с православной 1945 г. (26 мая – 24 декабря 1945 г.). – 185 арк.

3. Спр. 1640. Информационные отчеты, справки о работе уповноваженого по делам религиозных культов при СНК СССР по Украинской ССР (1 мая – декабрь 1945 г.). – 210 арк.

4. Спр. 1641. Информации о нелегальных религиозных организациях и реагировании населения Украины на аресты духовенства униатской церкви (26 марта – 28 октября 1945 г.). – 13 арк.

5. Спр. 1642. Докладная записка о научно-исследовательской работе по изучению теории и практики религиозных организаций (25 марта 1945 г.). – 97 арк.

6. Спр. 2839. Информационные бюллетни о популяризации и реагировании населения западных областей УССР на обращение правительства УССР и ЦК КП(б)У от 26 февраля 1946 г., о реагировании духовенства и населения на национализацию церковных и монастырских земель (8 марта – 16 ноября 1946 г.). – 26 арк.

7. Спр. 2840. Информации о реагировании духовенства и населения западных областей по вопросу национализации церковных и монастырских земель и

враждебной деятельности бывших руководителей униатской церкви (6 марта – 11 ноября 1946 г.). – 77 арк.

8. Спр. 2845. Отчет уполномоченного Совета по делам русской православной церкви при Совете Министров СССР за 1 кв. 1946 г.(18 июня 1946 г.). – 48 арк.

9. Спр. 2846. Отчеты о работе уполномоченного Совета по делам религиозных культов при Совете Министров СССР по Украинской ССР (январь – 29 декабря 1946 г.) – 200 арк.

10. Спр. 4555. Отчеты о работе и другие материалы уполномоченных по делам русской православной церкви и по делам религиозных культов при Совете Министров СССР по Украинской ССР (23 января – 18 декабря 1947 г.). – 396 арк.

11. Спр. 4556. Отчеты о работе, справки и другие материалы уполномоченных по делам русской православной церкви и по делам религиозных культов при Совете Министров СССР по Украинской ССР (25 июля – 27 сентября 1947 г.). – 139 арк.

12. Спр. 5069. Вопросы вероисповедования. Церкви и молитвенные дома (9 февраля – 22 декабря 1948 г.). – 408 арк.

13. Спр. 5070. Антирелигиозная пропаганда (22 марта – 19 апреля 1948 г.). – 19 арк.

14. Спр. 5377. Вопросы вероисповедования. Церкви и молитвенные дома (20 февраля – 31 августа 1948 г.). – 55 арк.

15. Спр. 5667. Вопросы вероисповедования. Церкви и молитвенные дома (7 января – 31 декабря 1949 г.). – 417 арк.

16. Спр. 5668. Антирелигиозная пропаганда. Факты свершения религиозных обрядов (май 1949 г.). – 9 арк.

17. Спр. 5928. Вопросы вероисповедования. Церкви и молитвенные дома (28 апреля 1949 г.). – 22 арк.

Оп. 24. Особливий сектор ЦК Компартії України (таємна частина)

18. Спр. 12. Вопросы вероисповедования. Церкви и молитвенные дома (10 января – 11 декабря 1950 г.). – 317 арк.
19. Спр. 13. Антирелигиозная пропаганда (4 июля 1950 г.). – 14 арк.
20. Спр. 783. Вопросы вероисповедования. Церкви и молитвенные дома (3 января – 15 декабря 1951 г.). – 409 арк.
21. Спр. 1104. Вопросы вероисповедования. Церкви и молитвенные дома (6 ноября 1951 г.). – 5 арк.
22. Спр. 1572. Вопросы научно-атеистической пропаганды. Вероисповедования, церкви и молитвенные дома (Вопросы уполномоченного Совета по делам религиозных культов и православной церкви по УССР) (22 января – 31 декабря 1952 г.). – 340 арк.
23. Спр. 1950. Вопросы научно-атеистической пропаганды. Вероисповедования, церкви, молитвенные дома (Вопросы Уполномоченного Совета по делам религиозных культов и православной церкви по УССР) (27 февраля – 4 октября 1952 г.). – 30 арк.
24. Спр. 2741. Вопросы научно-атеистической пропаганды. Вероисповедования, церкви, молитвенные дома (Вопросы Уполномоченного Совета по делам религиозных культов и православной церкви по УССР) (5 января – 24 декабря 1953 г.). – 450 арк.
25. Спр. 3531. Справки отдела пропаганды и агитации ЦК КП Украины. Отчеты, докладные записки и информации Уполномоченного Совета по делам религиозных культов при СМ СССР по Украинской ССР – о сектантских религиозных обществах, религиозных праздниках, о реагировании духовенства на мероприятия правительства и о соблюдении законодательства в отношении религиозных культов (2 февраля – 16 декабря 1954 г.). – 208 арк.
26. Спр. 3532. Справки отдела пропаганды и агитации ЦК КП Украины. Отчеты, сообщения и информации Совета по делам русской православной церкви при СМ СССР и Уполномоченного Совета по делам русской

православной церкви при СМ СССР по Украинской ССР – о церквях, молитвенных домах, о религиозных праздниках, о реагировании духовенства на мероприятия правительства и о соблюдении законодательства в отношении церкви (6 января – 29 декабря 1954 г.). – 220 арк.

27. Спр. 3533. Копии исходящих писем ЦК КПСС, информации отделов ЦК КП Украины и обкомов КП Украины – о нарушении антирелигиозной пропаганды и откликах трудящихся на постановление ЦК КПСС «Об ошибках в проведении научно-атеистической пропаганды среди населения» (12 декабря – 20 декабря 1954 г.). – 26 арк.

28. Спр. 4038. Докладные записки, справки отдела пропаганды и агитации ЦК КП Украины и Совета по делам русской православной церкви и религиозных культов – о церквях, сектантских религиозных общинах, о соблюдении законодательства в отношении их (11 января – 29 октября 1955 г.). – 320 арк.

29. Спр. 4263. Копия исходящего письма ЦК КПСС, справки отд. ЦК КП Украины, информации обкомов КП Украины, Совета по делам русской православной церкви при СМ СССР, Уполномоченного по делам русской православной церкви при СМ СССР по УССР, о церквях, о религиозных праздниках, сектантских, религиозных общинах (23 января – 10 декабря 1956 г.) – 300 арк.

30. Спр. 4494. Справки отделов ЦК КП Украины, информации обкомов КП Украины, Уполномоченного Совета по делам русской православной церкви при СМ СССР по УССР и Уполномоченного Совета по делам религиозных культов при СМ СССР по УССР – о церквях, о религиозных праздниках, сектантских религиозных общинах и другим вопросам (8 января – 24 декабря 1957 г.). – 368 арк.

31. Спр. 4704. Копия письма в ЦК КПСС, справки отдела пропаганды и агитации ЦК КП Украины, информации, письма обкомов КП Украины, Уполномоченного Совета по делам русской православной церкви при СМ СССР по УССР и Уполномоченного Совета по делам религиозных культов при СМ СССР по Украинской ССР – о церквях, о религиозных праздниках,

сектантских религиозных общинах и другим вопросам (21 февраля – 30 декабря 1958 г.). – 425 арк.

32. Спр. 4927. Копия письма в ЦК КПСС, справки отдела пропаганды и агитации ЦК КП Украины, информации, письма обкомов КП Украины, Уполномоченного Совета по делам русской православной церкви при СМ СССР по УССР, и Уполномоченного Совета по делам религиозных культов при СМ СССР по Украинской ССР о церквях, о религиозных праздниках, о закрытии монастырей в УССР и другим вопросам (13 января – 31 декабря 1959 г.). – 327 арк.

33. Спр. 5205. Копия исходящего письма в ЦК КПСС, справка отдела пропаганды и агитации ЦК КПСС Украины, письма, информации обкомов КП Украины, Уполномоченного Совета по делам русской православной церкви при СМ СССР по УССР и других организаций по вопросам научно-атеистической пропаганды. Церкви, молитвенные дома и другие вопросы (19 января – 29 декабря 1960 г.). – 407 с.

34. Спр. 5297. Справки отделов ЦК КП Украины, постановления, письма и информации обкомов КП Украины, Уполномоченного Совета по делам русской православной церкви при СМ СССР по УССР, религиозных культов при СМ СССР по УССР – о закрытии монастырей в Украинской ССР, о состоянии научно-атеистической пропаганды, о церквях и другим вопросам (3 января – 3 декабря 1961 г.). – 167 арк.

35. Спр. 5488. Справки отделов ЦК КП Украины, письма, информации, отчеты Уполномоченного Совета по делам русской православной церкви при СМ СССР по УССР, Уполномоченного Совета по делам религиозных культов при СМ СССР по УССР и других организаций – о работе религиозных культов, церквей; о состоянии научно-атеистической пропаганды, о сектантских объединениях на Украине и другим вопросам (21 января – 1 декабря 1962 г.). – 259 арк.

36. Спр. 5663. Справки идеологического отдела ЦК КП Украины, письма, отчеты, информации обкомов КП Украины, Уполномоченного Совета по делам

русской православной церкви при СМ СССР по УССР, Уполномоченного Совета по делам религиозных культов при СМ СССР по УССР – отчеты о религиозной обстановке в республике, о состоянии и мерах улучшения научно-атеистического воспитания трудящихся в Украинской ССР, о Почаевской лавре, о гражданских обрядах на территории Украинской ССР и другим вопросам (29 января – 24 декабря 1963 г.). – 228 арк.

37. Спр. 5908. Копия исходящего письма в ЦК КПСС, докладные записки и справки отделов ЦК КП Украины, письма Уполномоченного Совета по делам русской православной церкви, Уполномоченного Совета по делам религиозных культов и др. организаций – об усилении атеистического воспитания населения, о деятельности нелегальных баптистских группировок в республике, отчеты о проведенной работе и другим вопросам (19 февраля – 19 ноября 1964 г.). – 168 арк.

38. Спр. 6007. Копия исходящего письма в ЦК КПСС, справка отдела пропаганды и агитации ЦК КП Украины, письма-отчеты за 1964 год Уполномоченного Совета по делам религиозных культов при СМ СССР и других организаций – об антиобщественной деятельности раскольников церкви евангельских христиан-баптистов, о незаконных сборищах сектантов-раскольников в ряде областей республики и другим вопросам (3 марта – 23 декабря 1965 г.). – 222 арк.

39. Спр. 6291. Справки отдела пропаганды и агитации ЦК Компартии Украины, письма обкомов Компартии Украины, Уполномоченного Совета по делам религии при СМ СССР по УССР – о выполнении постановлений ЦК КПСС и ЦК Компартии Украины «Про заходи по ліквідації порушень духовенством радянського законодавства про культури» и другим вопросам (31 мая 1967 г. – 7 октября 1967 г.). – 66 арк.

Оп. 25. Документи загального відділу ЦК Компартії України (секретна частина)

40. Спр. 42. Справки отдела пропаганды и агитации ЦК Компартии Украины, письма, информации обкомов партии, Уполномоченного Совета по УССР о некоторых высказываниях иностранных представителей духовенства, находившихся в СССР на праздновании 50-летия восстановления патриаршества в Русской православной церкви, о ходе выполнения постановления Секретариата ЦК Компартии Украины «Об усилении работы партийных организаций по разоблачению враждебной деятельности секты иеговистов» и другим вопросам (1 февраля 1968 г. – 7 февраля 1969 г.). – 180 арк.

41. Спр. 43. Справка отдела науки и культуры ЦК Компартии Украины, письма Верховного суда УССР, Прокуратуры УССР о пожаре в Георгиевской церкви Выдубецкого монастыря (2 декабря 1968 г. – 18 июля 1969 г.). – 13 арк.

42. Спр. 663. Доклад Председателя Совета по делам религии при Совете Министров СССР В. А. Куроедова на Всесоюзном совещании уполномоченных Совета в г. Москве; информации уполномоченного Совета по делам религии при Совете Министров СССР по Украинской ССР тов. Гладаревского о выполнении постановления ЦК КПСС «Об усилении атеистического воспитания населения», о влиянии Ватикана на деятельность духовенства и верующих и другим вопросам (20 января – 20 ноября 1972 г.). – 80 арк.

43. Спр. 872. Отчет и записка уполномоченного Совета по делам религии при Совете Министров СССР по Украинской ССР за 1973 год «О усовершенствовании контроля за соблюдением законодательства о религиозных культах», о количестве проведенных религиозных обрядов в Украинской ССР за 1973 год, информация Ивано-Франковского обкома партии о выполнении постановления ЦК Компартии Украины «О мерах по усилению борьбы против враждебной деятельности остатков униатского духовенства на территории Украинской ССР» и по другим вопросам (22 марта – 16 апреля 1973 г.). – 89 арк.

44. Спр. 1040. Письма в ЦК КПСС о создании Совета по делам религий при Совете Министров Украинской ССР, отчет Совета по делам религий при Совете Министров Украинской ССР за 1974 год и по другим вопросам (15 января 1974 г. – 3 февраля 1976 г.). – 83 арк.
45. Спр. 1201. Справки отдела пропаганды и агитации ЦК Компартии Украины по вопросам повышения эффективности научно-атеистической пропаганды среди населения, информация о пятой Генеральной Ассамблее Всемирного Совета церквей в Найроби (Кения) (27 мая – 29 декабря 1975 г.). – 23 арк.
46. Спр. 1337. Отчет Совета по делам религий при Совете Министров Украинской ССР за 1975 год (17 марта 1976 г.). – 20 арк.
47. Спр. 1357. Справки отдела пропаганды ЦК Компартии Украины, информации обкомов партии, Совета по делам религий при Совете Министров УССР об укреплении кадрами аппарата уполномоченных советов по делам религий по областям и выделении должностей заместителей уполномоченных, отчет Совета по делам религий при Совете Министров УССР за 1976 г. и по другим вопросам (26 января 1976 г. – 21 марта 1977 г.). – 99 арк.
48. Спр. 1508. Письмо в ЦК КПСС о создании в Киеве филиала научного атеизма Академии общественных наук при ЦК КПСС, справки отделов ЦК Компартии Украины, информации Совета по делам религии при Совете Министров Украинской ССР по вопросам научно-атеистической пропаганды (3 января 1973 г. – 4 февраля 1978 г.). – 86 арк.
49. Спр. 1688. Записки отдела пропаганды и агитации ЦК Компартии Украины, информации Донецкого, Закарпатского обкомов партии, Совета по делам религии при Совете Министров Украинской ССР по вопросам научно-атеистической пропаганды (22 февраля – 14 декабря 1978 г.). – 32 арк.
50. Спр. 1887. Докладные записки отделов ЦК Компартии Украины обкомов партии, Совета по делам религий при Совете Министров УССР по вопросам научно-атеистической пропаганды (15 февраля – 6 декабря 1979 г.). – 69 арк.

51. Спр. 2225. Справки отделов ЦК, информации Львовского, Кировоградского обкомов партии, Совета по делам религии при СМ УССР по вопросам научно-атеистической пропаганды (6 января – 3 декабря 1981 г.). – 32 арк.
52. Спр. 2403. Докладная записка Совета по делам религии при Совете Министров УССР и отделов пропаганды и агитации и зарубежных связей ЦК Компартии Украины о мерах по преодолению униатства в православии (22 марта – 18 февраля 1983 г.). – 54 арк.
53. Спр. 2510. Записки отдела пропаганды и агитации ЦК Компартии Украины о росте числа поступающих в духовные семинарии Русской православной церкви и мерах по преодолению этой тенденции (29 декабря 1982 г. – 29 апреля 1983 г.). – 13 арк.
54. Спр. 2546. Записки отдела пропаганды и агитации ЦК Компартии Украины, информации Львовского обкома партии, Института социальных и экономических проблем зарубежных стран АН УССР о работе партийных организаций Закарпатской, Ивано-Франковской и Львовской областей по усилению атеистического воспитания (17 февраля – 26 июля 1983 г.). – 45 арк.
55. Спр. 2717. Записки и справки отделов ЦК Компартии Украины, Совета по делам религии при Совете Министров УССР, Крымского обкома партии о состоянии атеистической работы (12 января 1984 г. – 22 января 1985 г.). – 24 арк.
56. Спр. 2858. Информации отдела пропаганды и агитации ЦК Компартии Украины о серьезных нарушениях в издании ведомственной печатной продукции, информация Главлита УССР о замечаниях по материалам поступившим на цензорский контроль. Докладная записка работников ЦК и Совмина УССР, отделов ЦК о развитии материально-технической базы телевидения в Украинской ССР. Записка работников ЦК по атеистическому воспитанию трудящихся (23 января 1985 г. – 22 апреля 1986 г.). – 32 арк.
57. Спр. 2980. Звіт, огляд, інформації Львівського обкому партії, Ради в справах релігії при Раді Міністрів УРСР, Держтелерадіо УРСР до ЦК Компартії України про основні напрямки зарубіжної католицької та уніатської пропаганди,

наслідки міжнародної церковної конференції, присвяченої 1000-річчю введення християнства на Русі, заходи у зв'язку з 40-річчям Львівського собору, релігійний стан в республіці (25 березня – 26 лютого 1987 р.). – 52 арк.

58. Спр. 3143. Інформації, листи, огляди ЦК Компартії України до ЦК КПРС, Інституту суспільних наук АН УРСР, Держтелерадіо України до ЦК Компартії України про релігійний фанатизм в деяких західних областях республіки, основні напрямки католицької і уніатської радіопропаганди, наслідки візиту папи Іоанна Павла II до Польщі (23 березня – 21 грудня 1987 р.). – 50 арк.

59. Спр. 3329. Листи, інформації ЦК Компартії України, обкомів партії, Ради в справах релігії при Раді Міністрів УРСР, митрополита Київського і Галицького Філарета про релігійний стан у протестантських об'єднаннях республіки, заходи протидії спробам адміністрації США втручатись у внутрішні справи України, святкування у м. Києві 1000-річчя введення християнства на Русі (12 січня – 21 жовтня 1988 р.). – 35 арк.

60. Спр. 3330. Інформації, огляди ЦК Компартії України, обкомів партії, держтелерадіо УРСР про діяльність уніатських екстремістів у західних областях республіки і заходи до їх нейтралізації, основні напрями закордонної католицької і уніатської радіопропаганди. В справі є фотографії про збір уніатів у с. Зарваниця Тербовлянського району Тернопільської області 17 липня 1988 р. (21 березня 1988 р. – 13 січня 1989 р.). – 91 арк.

Оп. 30. Особливий сектор ЦК Компартії України (загальна частина)

61. Спр. 217. Копія письма консультанта тов. Лихолата Управленню пропаганды и агитации при ЦК ВКП(б) с рецензией на книгу священника Г. Костельника «Апостол Павел и Римские папы или догматические основы папства (21 августа 1945 г.). – 5 арк.

62. Спр. 647. Письмо Центрального Совета Союза воинствующих безбожников СССР. Справки заместителя начальника Управления пропаганды и агитации

ЦК КП(б)У о прекращении деятельности Союза воинствующих безбожников Украинской ССР (22 мая – 24 мая 1947 г.). – 2 арк.

63. Спр. 997. Вопросы вероисповедования. Церкви и молитвенные дома (3 мая – 30 сентября 1948 г.). – 6 арк.

Оп. 31. Особливий сектор ЦК Компартії України (загальна частина)

64. Спр. 666. Докладные записки и информации отделов ЦК, обкомов КП Украины, Украинского республиканского комитета защиты мира, Уполномоченного по делам Русской православной церкви о проведении выставки прикладного искусства в Англии и Японии, юбилеи зарубежных философов, писателей, педагогов, митингов трудящихся против испытаний ядерного оружия; по вопросам антирелигиозной пропаганды (18 января 1957 г. – 8 августа 1957 г.). – 101 арк.

65. Спр. 1235. Докладные записки, информации, справки отделов ЦК, обкомов, горкомов, райкомов КП Украины, министерств УССР о недостатках научно-атеистической пропаганды и мерах ее улучшения; о закрытии женских монастырей (28 февраля – 9 сентября 1959 г.). – 125 арк.

66. Спр. 1450. Докладные записки, информации, письма, справки отделов ЦК Украины, О-ва по распространению политических и научных знаний УССР, Комитета по радиовещанию и телевидению при СМ УССР – о состоянии и мерах улучшения массово-политической работы среди трудящихся, о работе лекторских групп, о проведении республиканских курсов лекторов-атеистов, об итогах проведения в УССР научных сессий, посвященных росткам коммунизма (7 января – 20 июня 1960 г.). – 211 с.

67. Спр. 1470. Докладные записки, информации и справки отделов ЦК, обкомов КП Украины, Министерства просвещения, культуры УССР – о ходе выполнения постановления ЦК КП Украины «О недостатках научно-атеистической пропаганды и мерах ее улучшения», работе комсомольских

организаций республики по атеистическому воспитанию молодежи, о закрытии женских монастырей (3 января – 13 декабря 1960 г.). – 108 арк.

68. Спр. 1671. Докладные записки, информации и справки отделов ЦК, обкомов КП Украины, уполномоченных Совета по делам религиозных культов при СМ УССР – о ликвидации нарушений духовенством советского законодательства о культах, о ходе выполнения постановления ЦК КП Украины «О записке Совета по делам Русской православной церкви при Совете Министров УССР, о растранижении общественных и государственных средств на реставрацию действующих церквей, о закрытии Андреевской церкви в г. Киеве на ремонт (2 января – 6 декабря 1961 г.). – 296 арк.

69. Спр. 2399. Информации Винницкого, Волынского, Днепропетровского, Житомирского, Запорожского, Закарпатского, Ивано-Франковского, Киевского, Кировоградского, Крымского, Луганского, Львовского, Николаевского, Одесского промышленного и сельского обкомов партии о ходе выполнения постановления ЦК КП Украины от 22. 01. 64 г. «Об улучшении атеистической работы среди трудящихся, которые находятся под влиянием религиозного сектантства» (27 апреля – 20 июня 1964 г.). – 203 арк.

70. Спр. 2400. Информации Полтавского, Ровенского, Сумского, Тернопольского, Харьковского, Херсонского, Хмельницкого, Черкасского Черниговского, Черновицкого промышленного и сельского обкомов партии от 22. 01. 64 г. «Об улучшении атеистической работы среди трудящихся, которые находятся под влиянием религиозного сектантства» (27 апреля – 27 августа 1964 г.). – 182 с.

71. Спр. 2401. Информации Винницкого, Волынского, Днепропетровского, Донецкого, Житомирского, Закарпатского, Запорожского, Ивано-Франковского, Киевского, Кировоградского, Крымского, Николаевского промышленного и сельского обкомов партии о ходе выполнения постановления ЦК КП Украины от 5 марта 1964 г. «О мерах по улучшению научно-атеистического воспитания в республике» (12 июня – 19 августа 1964 г.). – 175 арк.

72. Спр. 2402. Информации Одесского, Полтавского, Ровенского, Сумского, Тернопольского, Харьковского, Херсонского, Хмельницкого, Черкасского, Черновицкого, Черниговского промышленного и сельского обкомов партии, министров УССР о ходе выполнения постановления ЦК КП Украины от 5 марта 1964 г. «О мерах по улучшению научно-атеистического воспитания в республике» (12 июня – 19 августа 1964 г.). – 186 арк.

73. Спр. 2673. Докладные записки, информации, письма, справки отделов ЦК, обкомов КП Украины о ходе выполнения постановления ЦК Украины «О состоянии и мерах улучшения атеистической работы среди трудящихся, которые пребывают под влиянием религиозного сектантства», проект Правил о религиозных культах (4 января – 21 сентября 1965 г.). – 73 арк.

74. Спр. 2972. Довідки відділів ЦК КП України по листах партійних органів і громадських організацій з питань антирелігійної пропаганди з додатком листів (7 січня – 7 грудня 1966 р.). – 92 арк.

Оп. 32. Загальний відділ ЦК Компартії України (III сектор)

75. Спр. 247. Справки и информации отдела пропаганды и агитации ЦК, обкомов компартии Украины о проведении семинаров лекторов, о работе партийных организаций по патриотическому воспитанию трудящихся, о мерах по улучшению атеистической пропаганды в республике и другие вопросы идеологической работы (4 января – 20 декабря 1971 г.). – 218 арк.

76. Спр. 1593. Переписка с ЦК КПСС о состоянии марксистско-ленинского образования на начало 1980/1981 учебного года. Записки, справки, информации отделов ЦК Компартии Украины, обкомов и Киевского горкома партии по вопросам улучшения идеологической, политико-воспитательной и атеистической работы, проведения Дней Украинской ССР в Киргизии (14 февраля – 25 декабря 1980 г.). – 125 арк.

77. Спр. 2306. Записки, довідки, інформації відділів ЦК Компартії України, партійних та радянських органів, громадських організацій, редакцій газет про

розгляд критичних виступів центральної та республіканської преси, зокрема про відбудову Успенського собору в Києво-Печерській Лаврі (27 січня 1986 – 26 січня 1987 р.). – 196 арк.

78. Спр. 2659. Записки, довідки, інформації, листи ЦК Компартії України до ЦК КП України, партійних органів, Міністерства закордонних справ УРСР, Держтелерадіо УРСР, Ради у справах релігій при Раді Міністрів УРСР про загострення релігійної обстановки у ряді західних областей республіки та заходи щодо її нормалізації, про виступи на Заході за легалізацію Української католицької церкви, про основні напрямки зарубіжної католицької уніатської радіопропаганди українською мовою, інші питання релігій (29 березня – 22 грудня 1989 р.). – 50 арк.

79. Спр. 2862. Записки, довідки, огляди відділів ЦК Компартії України, Ради Міністрів УРСР, Держтелерадіо УРСР про заходи щодо задоволення релігійних вимог римо-католиків та основні напрями зарубіжної католицької й уніатської радіопропаганди (19 січня – 1 червня 1990 р.). – 14 арк.

Оп. 70. Відділ пропаганди і агітації ЦК КПУ

80. Спр. 422. Закрытое письмо ЦК КП(б)У о деятельности религиозных организаций на Украине (1945 г.). – 8 арк.

81. Спр. 611. Информационный отчет уполномоченного Совета по делам Русской православной церкви при Совете Министров по Украинской ССР (1946). – 44 арк.

82. Спр. 1141. Письмо секретаря ЦК КП(б)У о запрещении сноса бывшей Покровской церкви в гор. Херсоне. Справки и копия анонимного уполномоченного по делам православной церкви при Совете Министров УССР в ЦК КП(б)У о количестве закрытых церквей и о неправильном проведении антирелигиозной пропаганды (29 января – 6 мая 1947 г.). – 4 арк.

83. Спр. 1281. Докладные записки Управления пропаганды и агитации ЦК КП(б)У о росте религиозных сект и антипартийном поступке заместителя

председателя Жмеринского райисполкома Винницкой области Ткачука С. С. (10 мая 1948 г.). – 17 арк.

84. Спр. 1284. Справка отдела пропаганды и агитации ЦК ЛКСМУ в ЦК КП(б)У о состоянии атеистической пропаганды и пропаганды мичуринских знаний среди молодежи (28 октября 1948 г.). – 4 арк.

85. Спр. 1913. Копии заявлений артиста Каменецкого Д. М. уполномоченному Совету религиозных культов УССР о канторской деятельности отдельных артистов (26 апреля 1949 г.) – 3 арк.

86. Спр. 2297. Переписка с обкомами КП Украины, Министерства культуры УССР, уполномоченными по делам русской православной церкви и религиозных культов при Совете Министров УССР по вопросам работы музеев, об установлении мемориальных досок, памятников, антирелигиозной пропаганде (3 января – 16 декабря 1955 г.). – 95 арк.

87. Спр. 2386. Информации обкомов КП Украины о ходе выполнения постановления ЦК КП Украины от 9.08.1957 г. «Про записку відділу пропаганди і агітації ЦК КП України «Про деякі питання атеїстичної роботи серед населення УРСР» (3 января – 11 августа 1958 г.). – 214 арк.

88. Спр. 2387. Информации обкомов КП Украины по научно-атеистической пропаганде среди населения. Информации обкомов КП Украины о выполнении постановления ЦК КПСС от 4.10.1958 г. «О недостатках научно-атеистической пропаганды» (3 января – 28 ноября 1958 г.). – 184 арк.

89. Спр. 2418. Информации обкомов КП Украины о ходе выполнения постановления ЦК КП Украины «О недостатках научно-атеистической пропаганды и мероприятиях по ее улучшению», «О наведении порядка в деле сооружения памятников на территории Украины» (3 апреля 1959 г. – 25 декабря 1959 г.). – 231 арк.

90. Спр. 2420. Информации обкомов КП Украины и письмо уполномоченного Совета по делам Русской православной церкви о выполнении постановления ЦК КПСС от 28 ноября 1958 года «О мероприятиях по прекращению паломничества к так называемым «святым местам»; о ликвидации монастырей,

закрытии церквей и по другим вопросам антирелигиозной пропаганды» (16 мая – 25 декабря 1959 г.). – 264 арк.

91. Спр. 2475. 1. Информации обкомов КП Украины о выполнении постановления ЦК КПСС «О записке Совета по делам Русской православной церкви при Совете Министров СССР». 2. О мерах по ликвидации нарушений духовенством советского законодательства о культах. 3. О некоторых фактах расточительства и оказания помощи церковникам в восстановлении и реставрации действующих церквей, как памятников архитектуры в республике (15 января – 19 декабря 1961 г.). – 186 арк.

92. Спр. 2476. 1. Информации обкомов КП Украины о проведении массово-политической работы в связи с закрытием монастырей; 2. Информации Уполномоченного Совета по делам Русской православной церкви и религиозных культов при Совете Министров СССР по УССР (22 апреля – 12 декабря 1961 г.). – 212 арк.

93. Спр. 2524. Информации обкомов КП Украины о выполнении постановления ЦК КП Украины от 9. 10. 1962 года «Про стан і заходи поліпшення науково-атеїстичного виховання трудящих Української РСР» (7 января – 3 июля 1963 г.). – 238 арк.

94. Спр. 2525. Информации обкомов КП Украины о выполнении постановления ЦК КП Украины от 9. 10. 1962 года «Про стан і заходи поліпшення науково-атеїстичного виховання трудящих Української РСР» (4 июля – 26 декабря 1963 г.). – 252 арк.

95. Спр. 2527. Информации уполномоченного Совета по делам Русской православной церкви при Совете Министров СССР по Украинской ССР о приеме в семинарии, проведении религиозных праздников и другие материалы (5 февраля – 10 декабря 1963 г.). – 196 арк.

96. Спр. 2552. Информации обкомов КП Украины о проведении нового обряда «Дня памяти умерших» (21 мая – 10 июня 1964 г.). – 35 арк.

97. Спр. 2553. Информации обкомов КП Украины о ходе выполнения постановления от 28. 01. 64 г. «Об улучшении атеистической работы среди

трудящихся, которые находятся под влиянием религий. О проведении праздника «Дня орошения» и другие материалы об улучшении атеистической работы (1 февраля – 19 декабря 1964 г.). – 98 арк.

98. Спр. 2554. Информации уполномоченного Совета по делам Русской православной церкви при Совете Министров ССР по УССР о приеме в духовные семинарии, проведении религиозных праздников и другие материалы (1 апреля – 8 октября 1964 г.). – 136 арк.

99. Спр. 2570. Информации обкомов КП Украины о состоянии и перспективах подготовки культпросветработников в культпросветных учреждениях; о ходе строительства клубных учреждений. Информации уполномоченного Совета по делам Русской православной церкви при СМ ССР по УССР о приеме в духовную семинарию, проведении религиозных праздников и другие материалы (4 января – 22 декабря 1965 г.). – 201 арк.

100. Спр. 2571. Информации обкомов КП Украины о состоянии научно-атеистической пропаганды в областях (16 сентября – 18 декабря 1965 г.). – 138 арк.

101. Спр. 2588. Матеріали партійних і радянських організацій про роботу культурно-освітніх закладів республіки. Інформації уповноваженого Ради в справах релігій при Раді Міністрів СРСР по Українській РСР про проведення релігійних свят і про прийом до духовних семінарій. Інформації обкомів КП України про місця захоронення радянських громадян, які загинули від німецько-фашистських загарбників, в період Великої Вітчизняної війни в 1941–1945 рр. (3 січня – 29 листопада 1966 р.). – 153 арк.

Центральний державний архів вищих органів влади і управління України (ЦДАВО України)

Ф. 4648. Рада у справах релігій при Раді Міністрів УРСР та її попередники: уповноважені Ради в справах релігій при Раді Міністрів СРСР по УРСР (об'єднаний фонд)

Оп. 1. Уповноважений Ради в справах Руської православної церкви при Раді міністрів СРСР по Українській РСР

102. Спр. 1. Сведения о наличии монастырей и списки монахов и монахинь по Украинской ССР за 1944 год. – 233 арк.

103. Спр. 11. Докладные записки Уполномоченного Совета по УССР, представленные в Совет Народных Комиссаров УССР, о религиозной обстановке, о процессах и явлениях, происходящих в религиозных организациях за 1945 год (11 мая 1945 г.). – 6 арк.

104. Спр. 19. Документы о греко-католической церкви в Западных областях Украины и ликвидации унии (информационная статья, доклады, справка, переписка) за 1946 год. – 60 арк.

105. Спр. 31. Циркулярно-инструктивные письма Уполномоченного Совета по Украинской ССР областным уполномоченным за 1948 год (15 января – 10 декабря 1948 г.). – 17 арк.

106. Спр. 34. Документы на снятие с регистрации религиозных обществ и закрытие молитвенных домов (решения исполкомов, местных Советов, заключения уполномоченных, выписки из протоколов заседаний Совета) по Николаевской, Одесской, Полтавской, Ровенской, Сталинской, Харьковской, Херсонской, Хмельницкой, Черниговской и Черновицкой областям за 1948 год. Т. II. – 365 арк.

107. Спр. 40. Информации и докладные записки Уполномоченного Совета по Украинской ССР, представленные в высшие правительственные и партийные органы республики о религиозной обстановке, о процессах и явлениях, происходящих в религиозных организациях за 1949 год (18 января – 25 ноября 1949 г.). – 17 арк.

108. Спр. 61. Переписка с патриаршим экзархом на Украине по вопросам, относящимся к деятельности церкви за 1950 год (6 января – 5 ноября 1950 г.). – 23 арк.

109. Спр. 90. Заявления и жалобы верующих об открытии церквей и молитвенных домов и переписка по их рассмотрению за 1952 год (по областям Украинской ССР от буквы «В» до буквы «Ч»). Т. I. – 314 арк.
110. Спр. 98. Переписка с Советом по делам русской православной церкви при Совете Министров СССР по вопросам, относящимся к деятельности церкви за 1953 год (8 апреля – 7 декабря 1953 г.). – 25 арк.
111. Спр. 144. Специальные донесения Уполномоченных Совета по областям Украинской ССР о религиозных праздниках и случаях религиозного суеверия за 1956 год. – 292 арк.
112. Спр. 145. Документы о приеме иностранных делегаций религиозными обществами, действующими на территории Украинской ССР (план приема, списки делегаций, стенограммы бесед) за 1950 год. – 110 арк.
113. Спр. 146. Заявления и жалобы верующих об открытии церквей и молитвенных домов и переписка по их рассмотрению за 1956 год. Т. I (по областям Украинской ССР от буквы «В» до «Ж»). – 484 арк.
114. Спр. 147. Заявления и жалобы верующих об открытии церквей и молитвенных домов и переписка по их рассмотрению за 1956 год. Т. II (по областям Украинской ССР от буквы «З» до «Н»). – 374 арк.
115. Спр. 148. Заявления и жалобы верующих об открытии церквей и молитвенных домов и переписка по их рассмотрению за 1956 год. Т. III (по областям Украинской ССР от буквы «О» до «С»). – 431 арк.
116. Спр. 150. Сведения о количестве церквей и молитвенных домов изъятых у церковных общин с 1949 по 1956 годы и их использование для культурно-хозяйственных целей по областям Украинской ССР (7 февраля – 31 декабря 1956 г.). – 151 арк.
117. Спр. 151. Статистические сведения о количестве православных церквей, молитвенных домов и монастырей по Украинской ССР по состоянию на 1 января 1957 г. – 184 арк.
118. Спр. 157. Докладные записки, справки и информации, представленные Уполномоченным Совета по УССР в высшие правительственные и партийные

органы республики и Совет по делам Русской православной церкви за 1957 год (14 января – 13 февраля). – 37 арк.

119. Спр. 160. Специальные донесения уполномоченных Совета по областям Украинской ССР о религиозных праздниках и случаях религиозного суеверия за 1957 год. – 254 арк.

120. Спр. 161. Документы о приеме иностранных делегаций религиозными обществами, действующими на территории Украинской ССР (планы приема, списки делегаций, переписка) за 1957 год. – 47 арк.

121. Спр. 162. Заявления и жалобы верующих об открытии церквей и молитвенных домов и переписка по их рассмотрению за 1957 год. Т. I (по областям Украинской ССР от буквы «В» до «З»). – 429 арк.

122. Спр. 163. Заявления и жалобы верующих об открытии церквей и молитвенных домов и переписка по их рассмотрению за 1957 год. Т. II (по областям Украинской ССР от буквы «К» до «О»). – 501 арк.

123. Спр. 164. Заявления и жалобы верующих об открытии церквей и молитвенных домов и переписка по их рассмотрению за 1957 год. Т. III (по областям Украинской ССР от буквы «П» до «С»). – 652 арк.

124. Спр. 165. Заявления и жалобы верующих об открытии церквей и молитвенных домов и переписка по их рассмотрению за 1957 год. Т. IV (по областям Украинской ССР от буквы «С» до «Х»). – 388 арк.

125. Спр. 166. Заявления и жалобы верующих об открытии церквей и молитвенных домов и переписка по их рассмотрению за 1957 год. Т. V (по областям Украинской ССР от буквы «Х» до «Ч»). – 448 арк.

126. Спр. 167. Статистические сведения о количестве православных церквей, молитвенных домов, монастырей и духовенства по Украинской ССР на 1957 год. – 209 арк.

127. Спр. 173. Докладные записки, информации, представленные уполномоченными Совета по УССР в высшие правительственные и партийные органы и в Совет по делам Русской православной церкви за 1958 год (15 января – 31 декабря). – 16 арк.

128. Спр. 176. Специальные донесения уполномоченных Совета по областям Украинской ССР о религиозных праздниках и случаях религиозных суеверий за 1958 год. – 258 арк.
129. Спр. 185. Статистические сведения о действующих церквях, молитвенных домах, православных монастырях и духовенстве по областям Украинской ССР по состоянию на 1 января 1959 года. – 151 арк.
130. Спр. 187. Переписка с Советом по делам Русской православной церкви при Совете Министров СССР по вопросам, относящимся к деятельности церкви за 1959 год (2 января – 31 декабря). – 35 арк.
131. Спр. 188. Справки и информации, представленные Уполномоченными Совета по УССР в высшие правительственные и партийные органы УССР и в Совет о положении и деятельности церкви и духовенства (2 января – 17 августа 1959 г.). – 69 арк.
132. Спр. 193. Специальные донесения Уполномоченных Совета по областям Украинской ССР о религиозных праздниках и случаях религиозного суеверия за 1959 год. – 159 арк.
133. Спр. 200. Статистические сведения о действующих церквях, монастырях и духовенстве по УССР за 1959 год (полученные в 1960 году). – (30 декабря – 14 января 1960 г.). – 175 арк.
134. Спр. 219. Специальные донесения уполномоченных Совета по областям Украинской ССР о религиозных праздниках и случаях религиозного суеверия за 1960 год. – 142 с.
135. Спр. 238. Информации, докладные записки и справки, представленные Уполномоченным Совета по УССР в высшие правительственные и партийные органы УССР о религиозной обстановке, о процессах и явлениях происходящих в религиозных организациях, о состоянии контроля за выполнением законодательства о культах за 1961 год (3 января – 1 декабря 1961 г.). – 118 арк.
136. Спр. 239. Информации, докладные записки и справки уполномоченных Совета о религиозной обстановке, процессах и явлениях происходящих в религиозных организациях, о состоянии контроля за выполнением

законодательства о культах по областям УССР за 1961 год (6 марта – 9 декабря 1961). – 91 арк.

137. Спр. 268. Сводные статистические отчеты по итогам единовременного учета религиозных объединений и недействующих молитвенных зданий по областям Украинской ССР по состоянию на 1 января 1962 года (2 января – 14 февраля 1962 г.). – 350 арк.

138. Спр. 298. Специальные донесения Уполномоченных Совета по областям Украинской ССР о религиозных зданиях и случаях религиозного суеверия за 1961 год. – 171 арк.

139. Спр. 322. Переписка с Советом по делам Русской православной церкви при СМ СССР по вопросам, относящимся к деятельности церкви за 1962 год (12 февраля – 9 ноября 1962 г.). – 32 арк.

140. Спр. 323. Информации, докладные записки и справки Уполномоченного Совета по УССР, представленные в высшие правительственные и партийные органы республики о религиозной обстановке, о процессах и явлениях происходящих в религиозных организациях, о состоянии контроля за выполнением законодательства о культах (5 марта – 10 декабря 1962 г.). – 254 арк.

141. Спр. 324. Информации и докладные записки областных Уполномоченных Совета о религиозной обстановке, процессах и явлениях, происходящих в религиозных организациях Украинской ССР за 1962 г. – 82 арк.

142. Спр. 358. Специальные донесения Уполномоченных Совета по областям Украинской ССР о религиозных праздниках и случаях религиозного суеверия за 1962 г. – 154 арк.

143. Спр. 373. Переписка с Советом по делам Русской православной церкви при Совете Министров СССР по вопросам, относящимся к деятельности церкви за 1963 год (20 февраля – 26 ноября 1963 г.). – 13 арк.

144. Спр. 374. Информации, докладные записки и справки Уполномоченного Совета по УССР представленные в высшие правительственные и партийные органы республики о религиозной обстановке и процессах и явлениях,

происходящих в религиозных организациях о состоянии контроля за выполнением законодательства о культах (7 января – 17 июня 1963 г.). – 218 арк.

145. Спр. 375. Информации, докладные записки и справки Уполномоченного Совета по УССР представленные в высшие правительственные и партийные органы республики о религиозной обстановке и процессах и явлениях, происходящих в религиозных организациях о состоянии контроля за выполнением законодательства о культах за 1963 г. Т. 2. (15 июля – 18 декабря 1963 г.). – 231 арк.

146. Спр. 376. Информации и докладные записки Уполномоченных Совета по областям Украинской ССР о внедрении в жизнь гражданских обрядов и новых обычаев в Украинской ССР за 1963 год (7 января – 3 декабря 1963 г.). – 253 арк.

147. Спр. 377. Выписки из стенограммы выступлений участников Всесоюзного совещания уполномоченных Совета по делам Русской православной церкви при СМ СССР, проходившего в г. Москве с 25 по 26 июня 1963 г. – 63 арк.

148. Спр. 405. Специальные донесения уполномоченных Совета по областям Украинской ССР о религиозных праздниках и случаях религиозного суеверия за 1963 год. – 157 арк.

149. Спр. 415. Списки церквей и молитвенных домов, снятых с регистрации по областям Украинской ССР и сведения об их состоянии на 1 января 1964 года. – 23 арк.

150. Спр. 421. Указы, постановления, распоряжения Президиума Верховного Совета УССР, Совета Министров УССР и Совета по делам Русской православной церкви об утверждении «Правил о культах» за 1964 год (25 января – 12 декабря 1964 г.). – 197 арк.

151. Спр. 422. Информации, докладные записки и справки Уполномоченного Совета по УССР, представленные в высшие правительственные органы республики о религиозной обстановке, о процессах происходящих в религиозных организациях, о состоянии контроля за выполнением

законодательства о культах за 1964 год (24 января – 24 декабря 1964 г.). – 282 арк.

152. Спр. 430. Документы о приеме иностранных делегаций религиозными обществами, действующими на периферии Украинской ССР (планы, доклады, информации) за 1964 год. – 96 арк.

153. Спр. 446. Информации и докладные записки ответственных работников уполномоченного Совета по УССР, направленные ЦК КП, Совет Министров УССР и Совет по делам Русской православной церкви при СМ СССР о состоянии контроля за выполнением законодательства о культах по областям УССР за 1965 год. – 225 арк.

154. Спр. 447. Информации и докладные записки уполномоченных Совета по областям Украинской ССР о религиозных праздниках и случаях религиозного суеверия за 1965 год. – 190 арк.

155. Спр. 448. Документы о ходе выполнения уполномоченными Совета по областям Украинской ССР постановления Президиума Верховного Совета УССР от 13.08.1965 г. № 56/55 «О некоторых фактах нарушения социалистической законности по отношению к верующим (решения, информации, докладные записки) за 1965 год. – 54 арк.

156. Спр. 449. Документы на снятие с регистрации религиозных обществ и закрытие молитвенных домов (решения исполкомов местных Советов, заключения Уполномоченных Совета, выписки из протоколов заседания Совета) по областям Украинской ССР за 1965 год. – 317 арк.

157. Спр. 450. Сведения о религиозной обрядности и доходах церквей за первое полугодие 1965 года в сравнении с первым полугодием 1964 года по областям Украинской ССР. – 152 арк.

158. Спр. 451. Документы о приеме иностранных делегаций обществами, действующими на территории Украинской ССР (планы, отчеты, информации, доклады) за 1965 год. – 72 арк.

159. Спр. 452. Сведения о действующих молитвенных домах и служителях культов в них по областям Украинской ССР за 1965 год. – 32 арк.

160. Спр. 459. Переписка с патриаршим экзархом на Украине по вопросам, относящимся к деятельности церкви за 1965 год (8 февраля – 12 ноября 1965 г.). – 54 арк.

Оп. 2. Уповноважений Ради в справах релігійних культур при Раді міністрів СРСР по Українській РСР

161. Спр. 1. Постановление Совета Министров Народных Комиссаров СССР об организации Совета по делам религиозных культов при Совнаркоме СССР за 1944 год (19 мая – 14 августа 1944 г.). – 7 арк.

162. Спр. 4. Сведения и справки о наличии монастырей и костелов и о движении верующих по областям Украинской ССР за 1945 год. – 65 арк.

163. Спр. 14. Докладные записки областных Уполномоченных Совета о религиозной обстановке, процессах и явлениях, происходящих в областях УССР за 1946 год (6 февраля 1946 г. – 3 декабря 1946 г.). – 23 арк.

164. Спр. 18. Отчетный доклад Уполномоченного Совета по делам религиозных культов по Дрогобычской области за 1946 год. – 10 арк.

165. Спр. 29. Информации и справки Уполномоченного Совета по делам религиозных культов при СМ СССР по Украинской ССР, представленные в высшие правительственные и партийные органы республики, о религиозной обстановке, о процессах и явлениях, происходящих в религиозных организациях за 1947 год (4 января – 31 декабря 1947 г.). – 20 арк.

166. Спр. 30. Докладные записки областных Уполномоченных Совета о религиозной обстановке, процессах и явлениях, происходящих в религиозных организациях по областям Украинской ССР за 1947 год. – 28 арк.

167. Спр. 34. Переписка со старшим пресвитером ВР ЕХБ на Украине по вопросам, относящимся к религиозным культурам за 1947 год. – 91 арк.

168. Спр. 45. Информации, докладные записки Уполномоченного Совета по делам религиозных культов при СМ СССР по Украинской ССР, представленные в высшие правительственные и партийные органы республики,

о религиозной обстановке, о процессах и явлениях, происходящих в религиозных организациях за 1948 год (30 января – 28 декабря 1948 г.). – 34 арк.

169. Спр. 46. Информации и докладные записки областных Уполномоченных Совета о религиозной обстановке, о процессах и явлениях, происходящих в религиозных организациях по областям за 1948 год. – 23 арк.

170. Спр. 51. Переписка со старшим пресвитером ВСЕХБ на Украине о положении и состоянии религиозных культов в Украинской ССР за 1948 год. – 17 арк.

171. Спр. 55. Сведения о лютеранской и реформатской церкви в СССР за 1948 год. – 35 арк.

172. Спр. 61. Циркулярно-инструктивные письма уполномоченных Совета по УССР областным уполномоченным Совета за 1949 год (13 января – 26 ноября 1949 г.). – 44 арк.

173. Спр. 64. Информации и докладные записки Уполномоченного Совета по делам религиозных культов при СМ СССР по Украинской ССР, представленные в высшие правительственные и партийные органы республики, о религиозной обстановке, о процессах и явлениях, происходящих в религиозных организациях за 1949 год (1 апреля – 13 декабря 1949 г.). – 12 арк.

174. Спр. 65. Информации и докладные записки областных уполномоченных Совета о религиозной обстановке, процессах и явлениях, происходящих в религиозных организациях по областям Украинской ССР за 1949 год. – 31 арк.

175. Спр. 77. Сведения о зарегистрированных религиозных общинах, действующих на территории Украинской ССР за 1949 год. – 114 арк.

176. Спр. 78. Сведения о наличии церквей и молитвенных домов по областям Украинской ССР по состоянию на 1949 г. – 99 арк.

177. Спр. 87. Информации, докладные записки и справки Уполномоченного Совета по делам религиозных культов при СМ СССР по Украинской ССР, представленные в высшие правительственные и партийные органы республики, о религиозной обстановке, о процессах и явлениях, происходящих в

религиозных организациях за 1950 год (18 января – 26 декабря 1950 г.). – 27 арк.

178. Спр. 88. Докладные записки областных Уполномоченных Совета о религиозной обстановке, процессах и явлениях, происходящих в религиозных организациях по областям УССР за 1950 год. – 51 арк.

179. Спр. 99. Сведения о наличии зарегистрированных религиозных общин на территории Украинской ССР и служителей культов в них по состоянию на 1 января 1951 года. – 25 арк.

180. Спр. 108. Выписки из протокола заседаний Совета по делам религиозных культов при Совете Министров СССР за 1951 год. – 79 арк.

181. Спр. 110. Переписка с Советом по делам религиозных культов при СМ СССР по вопросам снятия с регистрации религиозных обществ и закрытии молитвенных домов по областям Украинской ССР за 1951 год (3 января – 31 декабря 1951 г.). – 196 арк.

182. Спр. 111. Информации, докладные записки Уполномоченного Совета по делам религиозных культов при Совете Министров СССР по УССР, представленные в высшие правительственные и партийные органы республики, о религиозной обстановке, о процессах и явлениях, происходящих в религиозных организациях за 1951 год (15 января – 16 ноября 1951 г.). – 5 арк.

183. Спр. 119. Сведения о количественном состоянии религиозных общин по Украинской ССР за период с 1 июля 1948 года по 1 июля 1951 года и сведения о наличии пустующих зданий по областям УССР за 1951 год. – 20 арк.

184. Спр. 127. Циркулярно-инструктивные письма Уполномоченного Совета по Украинской ССР и областным Уполномоченным Совета за 1952 год (31 января – 31 декабря 1952 г.). – 24 арк.

185. Спр. 129. Информации, докладные записки и справки Уполномоченного Совета по делам религиозных культов при Совете Министров СССР по Украинской ССР, представленные в высшие правительственные и партийные органы республики, о религиозной обстановке, о процессах и явлениях,

происходящих в религиозных организациях за 1952 год (10 января – 13 ноября 1952 г.). – 12 арк.

186. Спр. 130. Докладные записки областных Уполномоченных Совета о религиозной обстановке, процессах и явлениях, происходящих в религиозных организациях по областям Украинской ССР за 1952 год (10 марта – 3 декабря 1952 г.). – 13 арк.

187. Спр. 149. Докладные записки областных Уполномоченных Совета о религиозной обстановке, процессах и явлениях, происходящих в религиозных организациях за 1953 год. – 19 арк.

188. Спр. 156. Переписка со старшим пресвитером ВС ЕХБ и ВС АСД на Украине по вопросам, относящимся к религиозным культам за 1953 год (20 февраля – 9 декабря 1953 г.). – 113 арк.

189. Спр. 157. Справки о действующих религиозных обществах по областям УССР и о деятельности незарегистрированных религиозных обществ реформатско-кальвинистской церкви в Закарпатской области на 1 января 1954 года. – 57 арк.

190. Спр. 159. Списки зарегистрированных религиозных общин, действующих на территории Украинской ССР по состоянию на 1 апреля 1953 года. – 148 арк.

191. Спр. 174. Информации, докладные записки и справки Уполномоченного Совета по делам религиозных культов при СМ СССР по УССР, представленные в высшие правительственные и партийные органы республики о религиозной обстановке, о процессах и явлениях, происходящих в религиозных организациях за 1954 год (14 января – 10 декабря 1954 г.). – 55 арк.

192. Спр. 183. Переписка с религиозными обществами г. Киева по вопросам, относящимся к религиозным культам за 1954 год. – 233 арк.

193. Спр. 185. Сведения о подавших заявления верующих ЕХБ и АСД и желающих принять водное крещение по Волынской области за 1954 год. – 7 арк.

194. Спр. 195. Информации, докладные записки и справки Уполномоченного Совета по делам религиозных культов при СМ СССР, представленные в

высшие правительственные и партийные органы республики о религиозной обстановке, о процессах и явлениях, происходящих в религиозных организациях за 1955 год (10 января – 26 декабря 1955 г.). – 32 арк.

195. Спр. 196. Докладные записки и справки Уполномоченного Совета о религиозной обстановке, процессах и явлениях, происходящих в религиозных организациях по областям УССР за 1955 год. – 34 арк.

196. Спр. 203. Переписка с религиозными обществами УССР по вопросам, относящимся к религиозным культам за 1955 год. – 283 арк.

197. Спр. 213. Переписка с уполномоченными Совета по областям УССР по вопросам, связанным с религиозными культурами за 1956 год. – 226 арк.

198. Спр. 219. Годовые и полугодовые статистические отчеты о зарегистрированных религиозных обществах, молитвенных помещениях и служителях культов по УССР по состоянию на 1 января 1957 года. – 54 арк.

199. Спр. 220. Сведения о количественном составе религиозных обществ, находящихся на регистрации по областям Украинской ССР по состоянию на 1 января 1957 года. – 117 арк.

200. Спр. 226. Выписки из протоколов заседаний Совета при СМ СССР и статистические отчеты о зарегистрированных религиозных обществах, молитвенных зданиях и духовенстве по областям УССР по состоянию на 1 января 1958 года. – 63 арк.

201. Спр. 238. Сведения о количественном составе религиозных обществ, находящихся на регистрации и о незарегистрированных религиозных группах по областям Украинской ССР по состоянию на 1 января 1958 года. – 86 арк.

202. Спр. 246. Циркулярно-инструктивные письма Уполномоченного Совета по УССР областным Уполномоченным Совета за 1958 год (18 апреля – 25 декабря). – 31 арк.

203. Спр. 257. Сведения о количественном составе религиозных обществ, служителей культов в них и количестве верующих по областям Украинской ССР по состоянию на 1 января 1959 года. – 62 арк.

204. Спр. 266. Информации и докладные записки Уполномоченного Совета по УССР, представленные в высшие органы республики о религиозной обстановке, о процессах и явлениях, происходящих в религиозных организациях за 1959 год (7 января – 17 сентября 1959 г.). – 29 арк.
205. Спр. 280. Переписка с религиозными обществами по вопросам, относящимся к религиозным культам за 1959 год. – 183 арк.
206. Спр. 295. Информации и докладные записки областных уполномоченных Совета о состоянии и деятельности религиозных культов по областям УССР за 1960 год. – 24 арк.
207. Спр. 309. Переписка со старшим пресвитером ВС ЕХБ на Украине по рассмотрению жалоб и заявлений верующих за 1960 год (8 января – 11 ноября 1960 г.). – 148 арк.
208. Спр. 322. Информации, докладные записки и справки Уполномоченного Совета по УССР, представленные в высшие правительственные и партийные органы республики о религиозной обстановке, о процессах и явлениях, происходящих в религиозных организациях за 1961 год (27 января – 18 ноября 1961 г.). – 44 арк.
209. Спр. 323. Докладные записки и справки областных Уполномоченных Совета о религиозной обстановке, процессах и явлениях, происходящих за 1961 год (30 марта – 28 декабря 1961 г.). – 22 арк.
210. Спр. 361. Сводные статистические сведения о действующих зарегистрированных молитвенных зданиях, количестве служителей культа и обслуживающего персонала в религиозных общинах по областям Украинской ССР по состоянию на 1 января 1962 года. – 3 арк.
211. Спр. 362. Сведения о движении служителей религиозных культов и религиозных объединений по областям Украинской ССР за 1961 год (21 марта 1961 г. – 24 апреля 1962 г.). – 52 г.
212. Спр. 370. Выписки из протоколов заседаний Совета по делам религиозных культов при СМ СССР за 1962 год. – 114 арк.

213. Спр. 373. Информации, докладные записки и справки областных Уполномоченных Совета о религиозной обстановке, процессах и явлениях, происходящих в религиозных организациях за 1962 год. – 63 арк.
214. Спр. 374. Документы о выполнении исполкомами Советов депутатов трудящихся постановления Совета Министров СССР № 263 от 16 марта 1961 года об усилении контроля за выполнением законодательства о религиозных культах (постановления, решения исполкомов, справки, информации) за 1962 год. – 41 арк.
215. Спр. 388. Документы о деятельности и положении т. н. «Совета церквей ЕХБ» (раскольников) (протокол, обращение, отчет) за 1962 год. – 55 арк.
216. Спр. 389. Переписка со старшим пресвитером ВС ЕХБ на Украине по вопросам, относящимся к религиозным культам за 1962 год. – 220 арк.
217. Спр. 390. Сведения о движении религиозных культов, членов исполнительных органов и проповедников по областям УССР за 1962 год (6 февраля – 20 декабря 1962 г.). – 108 арк.
218. Спр. 401. Переписка с уполномоченным Совета по делам религиозных культов при СМ СССР по вопросам снятия с регистрации религиозных обществ и закрытия молитвенных домов по областям УССР за 1963 год (4 января – 26 декабря 1963 г.). – 85 арк.
219. Спр. 403. Информации, докладные записки и справки областных Уполномоченных Совета о религиозной обстановке, процессах и явлениях, происходящих в религиозных организациях, о состоянии контроля за выполнением законодательства о культах за 1963 год (5 февраля – 22 ноября 1963 г.). – 63 арк.
220. Спр. 409. Переписка с уполномоченным Совета по областям УССР (от буквы «Х» до буквы «Ч») по вопросам снятия с религиозных обществ и закрытия молитвенных домов за 1963 год. – Т. IV. – 102 арк.
221. Стр. 411. Статистические сведения о религиозной обрядности, о количестве приближенных сект АСД и ЕХБ и о хорах в религиозных общинах по областям УССР за 1963 год. – 59 арк.

222. Спр. 413. Документы о деятельности и положении т. н. «Совета церквей ЕХБ» (раскольников) (протоколы, обращения, переписка, заявления) за 1963 год. – 116 арк.
223. Спр. 414. Переписка со старшим пресвитером Всесоюзного Совета евангельских христиан-баптистов на Украине по вопросам, относящимся к религиозным культам за 1963 год. Том I. – 155 арк.
224. Спр. 425. Информации, докладные записки и справки Уполномоченного Совета по УССР, представленные в высшие правительственные и партийные органы республики, о религиозной обстановке, о процессах и явлениях, происходящих в религиозных организациях, о состоянии контроля за выполнением Законодательства о культах за 1964 год (4 января – 2 октября 1964 г.). – 56 арк.
225. Спр. 426. Информации, докладные записки и справки областных Уполномоченных Совета о религиозной обстановке, процессах и явлениях, происходящих в религиозных организациях и о состоянии контроля за выполнением Законодательства о культах за 1964 год. – 151 арк.
226. Спр. 432. Переписка с Уполномоченными Совета по областям УССР (от буквы «Н» до буквы «Х») по вопросам снятия с регистрации религиозных обществ и закрытия молитвенных домов за 1964 год. – Т. IV. – 147 арк.
227. Спр. 434. Переписка со старшим пресвитером ВС ЕХБ на Украине по вопросам, относящимся к религиозным культам за 1964 год. – 253 арк.
228. Спр. 435. Документы о деятельности и положении т. н. «Совета церквей ЕХБ» (раскольников) (протоколы, заявления, обращения, жалобы) за 1964 год. – 53 арк.
229. Спр. 438. Справки о количестве религиозных общин, служителей культа и количестве монастырей на Закарпатской, Львовской и Черновицкой областях по состоянию на 1 августа 1940 года (на день воссоединения с Советской Украиной) и за 1944 год. – 7 арк.
230. Спр. 449. Информации, докладные записки и справки Уполномоченного Совета по УССР, представленные в высшие правительственные и партийные

органы республики о религиозной обстановке, о процессах и явлениях, происходящих в религиозных организациях, о состоянии контроля за выполнением законодательства о культах за 1965 г. (18 января – 8 июня 1965 г.). – 37 арк.

231. Спр. 450. Документы о ходе выполнения постановления Президиума Верховного Совета УССР от 27 января 1965 года «О некоторых фактах нарушения социалистической законности в отношении верующих» (решения исполкомов, информации, докладные записки). – 144 арк.

232. Спр. 451. Информации Уполномоченных Совета по областям УССР о прошедших религиозных праздниках за 1965 год. – 37 арк.

233. Спр. 454. Документы о деятельности и положении т. н. «Совета церквей ЕХБ» (раскольников). (Устав, положение, обращения, «братские листки») за 1965 год. – 175 арк.

234. Спр. 455. Документы о положении и деятельности общин адвентистов седьмого дня (АСД) на Украине (протоколы, заявления, переписка) за 1965 год. – 97 арк.

Оп. 5. Уповноважений Ради в справах релігій при Раді міністрів СРСР по Українській РСР

235. Спр. 3. Информации, докладные записки и справки Уполномоченного Совета по Украинской ССР, представленные в высшие правительственные и партийные органы республики о религиозной обстановке, о процессах и явлениях, происходящих в религиозных организациях за 1966 год (7 января – 24 сентября 1966 г.). – 207 арк.

236. Спр. 4. Протоколы производственных совещаний ответственных работников аппарата Уполномоченного Совета по УССР за 1966 год (10 марта – 17 октября 1966 г.). – 43 арк.

237. Спр. 7. Информации Уполномоченного Совета по областям Украинской ССР о религиозных праздниках и происшествиях за 1966 год. – 208 арк.

238. Спр. 19. Документы о деятельности и положении так называемого «Совета церквей ЕХБ (раскольники) (обращения, сообщения, отчет, братские листки) за 1966 год. – 140 арк.
239. Спр. 33. Информации, докладные записки и справки Уполномоченного Совета по УССР, представленные в высшие правительственные и партийные органы республики о религиозной обстановке, о процессах и явлениях, происходящих в религиозных организациях за 1967 год (13 января 1967 г. – 2 января 1968 г.). – 120 арк.
240. Спр. 42. Информации уполномоченного Совета по областям Украинской ССР о религиозных праздниках и происшествиях за 1967 год (23 января – 25 декабря 1967 г.). – 206 арк.
241. Спр. 71. Информации и сведения о совершении населением религиозных обрядов по областям Украинской ССР за 1964–1966 годы (17 февраля – 12 мая 1967 г.). – 20 арк.
242. Спр. 72. Документы о деятельности и положении так называемого Совета церквей ЕХБ (раскольники) (обращения, братские листки, переписка, справки) за 1967 год. – 170 арк.
243. Спр. 82. Информации, докладные записки и справки Уполномоченного Совета по УССР, представленные в высшие правительственные и партийные органы республики о религиозной обстановке, о процессах и явлениях, происходящих в религиозных организациях за 1968 год. Т. I (3 января – 11 июля 1968 г.). – 146 арк.
244. Спр. 83. Информации, докладные записки и справки Уполномоченного Совета по УССР, представленные в высшие правительственные и партийные органы республики о религиозной обстановке, о процессах и явлениях, происходящих в религиозных организациях за 1968 год. Т. II (5 августа – 24 декабря 1968 г.). – 170 арк.
245. Спр. 84. Докладные записки ответственных работников Уполномоченного Совета по УССР по обследованию работы областных Уполномоченных Совета за 1968 год (8 января – 24 декабря 1968 г.). – 224 арк.

246. Спр. 88. Информации Уполномоченного Совета по областям Украинской ССР о религиозных праздниках и происшествиях за 1968 год (15 января – 24 декабря 1968 г.). – 132 арк.
247. Спр. 128. Информации, докладные записки и справки Уполномоченного Совета по УССР, представленные в высшие и правительственные органы республики о религиозной обстановке, процессах и явлениях, происходящих в религиозных организациях, о состоянии контроля за выполнением законодательства о культах за 1969 г. (4 февраля – 17 декабря 1969 г.). – 228 арк.
248. Спр. 129. Информации, докладные записки и справки областных Уполномоченных Совета о религиозной обстановке, процессах и явлениях, происходящих в религиозных организациях, о состоянии контроля за выполнением законодательства о культах за 1969 год. Т. I (13 января – 30 мая 1969 г.). – 109 арк.
249. Спр. 130. Информации, докладные записки и справки областных Уполномоченных Совета о религиозной обстановке, процессах и явлениях, происходящих в религиозных организациях, о состоянии контроля за выполнением законодательства о культах за 1969 год. Т. II (2 июня – 27 июня 1969 г.). – 133 арк.
250. Спр. 131. Информации, докладные записки и справки областных Уполномоченных Совета о религиозной обстановке, процессах и явлениях, происходящих в религиозных организациях, о состоянии контроля за выполнением законодательства о культах за 1969 год. Т. III (3 июля – 26 сентября 1969 г.). – 190 арк.
251. Спр. 132. Информации, докладные записки и справки областных Уполномоченных Совета по УССР, представленные в высшие и правительственные органы республики о религиозной обстановке, процессах и явлениях, происходящих в религиозных организациях, о состоянии контроля за выполнением законодательства о культах за 1969 год. Т. IV (6 октября – 25 декабря 1969 г.). – 164 арк.

252. Спр. 133. Докладные записки ответственных работников Уполномоченного Совета по УССР по обследованию работы областных Уполномоченных Совета за 1969 год (8 апреля – 29 декабря 1969 г.). – 190 арк.
253. Спр. 140. Информации Уполномоченных Совета по областям Украинской ССР о религиозных праздниках и происшествиях за 1969 год (2 января – 13 ноября 1969 г.). – 109 арк.
254. Спр. 170. Переписка с экзархом Украины, епископами старообрядческой и реформатской церковью по вопросам относящимся к их деятельности и религиозным объединениям за 1969 год. Т. I (28 января – 22 августа 1969 г.). – 146 арк.
255. Спр. 173. Переписка со старшим пресвитером Всесоюзного Совета евангельских христиан-баптистов на Украине по вопросам, относящимся к религиозным культам за 1969 год. Т. II (28 октября – 30 декабря 1969 г.). – 149 арк.
256. Спр. 180. Информации, докладные записки и справки областных Уполномоченных Совета по УССР, представленные в высшие и правительственные органы республики о религиозной обстановке, процессах и явлениях, происходящих в религиозных организациях за 1970 год. (23 февраля – 24 декабря 1970 г.). – 129 арк.
257. Спр. 181. Информации, докладные записки и справки областных Уполномоченных Совета о религиозной обстановке, процессах и явлениях, происходящих в религиозных организациях, о состоянии контроля за выполнением законодательства о культах за 1970 год. Т. I (5 января – 31 августа 1970 г.). – 147 арк.
258. Спр. 182. Информации, докладные записки и справки областных Уполномоченных Совета о религиозной обстановке, процессах и явлениях, происходящих в религиозных организациях, о состоянии контроля за выполнением законодательства о культах за 1970 год. Т. II (4 сентября – 24 декабря 1970 г.). – 177 арк.

259. Спр. 183. Докладные записки ответственных работников Уполномоченного Совета по УССР по обследованию работы областных Уполномоченных Советов за 1970 год (2 февраля – 3 декабря 1970 г.). – 143 арк.
260. Спр. 189. Информации Уполномоченных Советов по областям Украинской ССР о религиозных праздниках и происшествиях за 1970 год (26 января – 30 декабря 1970 г.). – 140 арк.
261. Спр. 221. Переписка со старшим пресвитером Всесоюзного Совета евангельских христиан-баптистов на Украине по вопросам, относящимся к религиозным культам за 1970 год. Т. I (9 января – 26 июня 1970 г.). – 155 арк.
262. Спр. 222. Переписка со старшим пресвитером Всесоюзного Совета евангельских христиан-баптистов на Украине по вопросам, относящимся к религиозным культам за 1970 год. Т. II (1 июня – 31 декабря 1970 г.). – 162 арк.
263. Спр. 223. Справки и отчеты о деятельности греко-католиков (униатов) на территории Ивано-Франковской области за 1970 год. – 20 арк.
264. Спр. 236. Информации, докладные записки и справки уполномоченного Совета по УССР, представленные в высшие правительственные и партийные органы республики о религиозной обстановке, процессах и явлениях, происходящих в религиозных организациях, о состоянии контроля за выполнением законодательства о культах за 1971 год (4 февраля – 31 декабря 1971 г.). – 155 арк.
265. Спр. 237. Информации, докладные записки и справки областных Уполномоченных Советов о религиозной обстановке, процессах и явлениях, происходящих в религиозных организациях за 1971 год. Т. I (5 января – 26 апреля 1971 г.). – 133 арк.
266. Спр. 238. Информации, докладные записки и справки областных Уполномоченных Советов о религиозной обстановке, процессах и явлениях, происходящих в религиозных организациях за 1971 год. Т. II (12 мая – 31 декабря 1971 г.). – 110 арк.

267. Спр. 240. Докладные записки ответственных работников Уполномоченного Совета по УССР о результатах проверки работы областных Уполномоченных Совета за 1971 год (1 марта – 24 декабря 1971 г.). – 92 арк.
268. Спр. 284. Документы о деятельности и положении религиозных обществ адвентистов седьмого дня на территории Украинской ССР (заявления, протоколы, сведения, переписка за 1971 год. Том I (4 января – 12 августа 1971 г.). – 156 арк.
269. Спр. 285. Документы о деятельности и положении религиозных обществ адвентистов седьмого дня на территории Украинской ССР (заявления, протоколы, сведения, переписка за 1971 год. Том II (2 сентября – 12 декабря 1971 г.). – 169 арк.
270. Спр. 292. Циркулярно-инструктивные письма Совета по делам религий при Совете Министров СССР и Уполномоченного Совета по УССР областным Уполномоченным за 1972 год (10 января – 18 декабря 1972 г.). – 36 арк.
271. Спр. 293. Информации, докладные записки и справки Уполномоченного Совета по УССР, представленные в высшие и правительственные органы республики о религиозной обстановке, процессах и явлениях, происходящих в религиозных организациях, о состоянии контроля за выполнением законодательства о культах за 1972 год (4 января – 26 декабря 1972 г.). – 158 арк.
272. Спр. 294. Информации, докладные записки и справки областных Уполномоченных Совета о религиозной обстановке, процессах и явлениях, происходящих в религиозных организациях за 1972 год. Т. I (6 января – 27 июня 1970 г.). – 132 арк.
273. Спр. 295. Информации, докладные записки и справки областных Уполномоченных Совета о религиозной обстановке, процессах и явлениях, происходящих в религиозных организациях за 1972 год. Т. II (3 июля – 12 сентября 1972 г.). – 107 арк.
274. Спр. 296. Информации, докладные записки и справки областных Уполномоченных Совета о религиозной обстановке, процессах и явлениях,

происходящих в религиозных организациях за 1972 год. Т. III (14 сентября – 29 декабря 1972 г.). – 109 арк.

275. Спр. 304. Информации Уполномоченных Совета по областям Украинской ССР о религиозных праздниках и происшествиях за 1972 год. – 120 арк.

276. Спр. 319. Сведения о наличии зарегистрированных и незарегистрированных религиозных объединений и групп по областям Украинской ССР по состоянию на 1 января 1973 года. – 91 арк.

277. Спр. 320. Документы о деятельности и положении религиозных обществ адвентистов седьмого дня на территории Украинской ССР (справки, информации, обращения, отчеты) за 1972 год (3 января – 29 декабря 1972 г.). – 109 арк.

278. Спр. 330. Информации, докладные записки и справки Уполномоченного Совета по УССР, представленные в высшие и правительственные органы республики о религиозной обстановке, процессах и явлениях, происходящих в религиозных организациях, о состоянии контроля за выполнением законодательства о культах за 1973 год (4 января – 26 декабря 1973 г.). – 71 арк.

279. Спр. 331. Информации, докладные записки и справки областных Уполномоченных Совета о религиозной обстановке, процессах и явлениях, происходящих в религиозных организациях за 1973 год. Т. I (19 января – 28 июня 1973 г.) – 209 арк.

280. Спр. 332. Информации, докладные записки и справки областных Уполномоченных Совета о религиозной обстановке, процессах и явлениях, происходящих в религиозных организациях за 1973 год. Т. II (2 июля – 29 декабря 1973 г.). – 169 арк.

281. Спр. 333. Докладные записки ответственных работников Уполномоченного Совета по УССР о результатах проверки работы областных Уполномоченных Совета за 1973 год (5 июня – 21 ноября 1973 г.). – 16 арк.

282. Спр. 339. Информации Уполномоченных Совета по областям Украинской ССР о религиозных праздниках и происшествиях за 1973 год. – 120 арк.

283. Спр. 354. Сведения и информации областных Уполномоченных Совета о деятельности легальных и нелегальных иудейских общин и групп в период осенних иудейских праздников на территории Украинской ССР за 1973 год (21 мая – 29 декабря 1973 г.). – 50 арк.
284. Спр. 357. Информации и справки о деятельности секты пятидесятников на территории Украинской ССР за 1973 год (18 января – 19 октября 1973 г.). – 44 арк.
285. Спр. 359. Документы о деятельности и положении религиозных обществ адвентистов седьмого дня на территории Украинской ССР (информации, справки, записки бесед) за 1973 год (20 января – 14 декабря 1973 г.). – 108 арк.
286. Спр. 360. Документы о деятельности иеговистского подполья на территории Украинской ССР и о процессах, происходящих в этой секте (информации, докладные записки, справки, приговоры осужденных) за 1973 год (10 января – 29 ноября 1973 г.). – 98 арк.
287. Спр. 361. Доклады и справки о проявлениях униатства среди переселенцев в Николаевской области, о некоторых проявлениях деятельности секты приверженцев истинно-православной церкви (ИПЦ) и истинно-православных христиан (ИПХ) в Житомирской области, о деятельности покутников в Житомирской области за 1973 год (10 января – 29 октября 1973 г.). – 16 арк.
288. Спр. 369. Информации, докладные записки и справки Уполномоченного Совета по УССР, представленные в высшие и правительственные органы республики о религиозной обстановке, процессах и явлениях, происходящих в религиозных организациях, о состоянии контроля за выполнением законодательства о культах за 1974 год (21 января – 21 октября 1974 г.). – 121 арк.
289. Спр. 370. Информации, докладные записки и справки областных Уполномоченных Совета о религиозной обстановке, процессах и явлениях, происходящих в религиозных организациях за 1974 год. Т. I (3 января – 26 июня 1974 г.). – 131 арк.

290. Спр. 371. Информации, докладные записки и справки областных Уполномоченных Совета о религиозной обстановке, процессах и явлениях, происходящих в религиозных организациях за 1974 год. Т. II (1 августа – 30 декабря 1974 г.). – 115 арк.

291. Спр. 378. Информации Уполномоченных Совета по областям Украинской ССР о религиозных праздниках и происшестввиях за 1974 год. – 133 арк.

292. Спр. 398. Документы о деятельности и положении религиозных обществ адвентистов седьмого дня на территории Украинской ССР (информации, справки, обращения, обзор нелегально изданной литературы) за 1974 год (9 января – 4 ноября 1974 г.). – 95 арк.

293. Спр. 400. Информации и справки о деятельности секты пятидесятников на территории Украинской ССР за 1974 год (24 февраля – 27 декабря 1974 г.). – 34 арк.

Оп. 7. Рада в справах релігій при Раді міністрів УРСР

294. Спр. 1. Информации, докладные записки и справки Совета, представленные в правительственные и партийные органы УССР, о религиозной обстановке, о положении и деятельности религиозных объединений в республике за 1975 год. – 54 арк.

295. Спр. 2. Информации, докладные записки, справки, поступающие от уполномоченных Совета по областям и г. Киеву, о религиозной обстановке, о состоянии контроля за соблюдением законодательства о культах (1975 г.). – 278 арк.

296. Спр. 3. Информации, докладные записки и справки, поступающие от уполномоченных по областям и г. Киеву, о деятельности зарегистрированных религиозных общин, о процессах и явлениях, происходящих в религиозных объединениях Русской православной церкви, евангельских христиан-баптистов и пятидесятников за 1975 год. – 268 арк.

297. Спр. 4. Информации, докладные записки и справки, поступающие от уполномоченных по областям и г. Киеву, о деятельности зарегистрированных религиозных общин, о процессах и явлениях, происходящих в религиозных объединениях адвентистов седьмого дня (1975 г.). – 142 арк.
298. Спр. 5. Информации, докладные записки и справки уполномоченных Совета по областям и г. Киеву о наличии и деятельности находящихся вне регистрации религиозных объединений (1975 г.). – 68 арк.
299. Спр. 6. Информации уполномоченных Совета по областям и г. Киеву о наличии и деятельности находящихся вне регистрации религиозных объединений (информации о мерах по выполнению постановления ЦК Компартии Украины от 9. 10. 73 г. (1975 г.). – 135 арк.
300. Спр. 7. Информационно-инструктивные письма, распоряжения, указания союзного и республиканского Советов Уполномоченным Советом по областям и г. Киеву (13 июля – 10 декабря 1975 г.). – 31 арк.
301. Спр. 8. Информации и справки представленные уполномоченным Советом, о прохождении религиозных праздников за 1975 год. – 102 арк.
302. Спр. 9. Докладные записки, справки работников аппарата Совета о результатах изучения религиозной обстановки в областях и проверки работы уполномоченных Совета (14 февраля – 15 декабря 1975 г.). – 72 арк.
303. Спр. 15. Информации, справки, статьи и другие документы о зафиксированных нарушениях законодательства о культах, профилактических мероприятиях и их предупреждению и мерах административного и уголовного воздействия [1975 г.]. – 26 арк.
304. Спр. 22. Информации, докладные записки и справки Совета, представленные в правительственные и партийные органы УССР, о религиозной обстановке, о положении и деятельности религиозных объединений в республике (28 января – 29 декабря 1976 г.). – 56 арк.
305. Спр. 23. Информации, докладные записки, справки поступающие от уполномоченных Совета по областям и г. Киеву о религиозной обстановке, о состоянии контроля за соблюдением законодательства о культах за 1976 год, о

реагировании верующих на XXVI съезд КПСС, о проповеднической деятельности (1 марта – 20 декабря 1976 г.). – 209 арк.

306. Спр. 24. Информации, докладные записки и справки уполномоченных Совета по областям и г. Киеву о деятельности зарегистрированных религиозных общин, о процессах и явлениях, происходящих в религиозных объединениях за 1976 год. – 256 арк.

307. Спр. 25. Информации, докладные записки и справки уполномоченных Совета по областям и г. Киеву о деятельности зарегистрированных религиозных общин, о процессах и явлениях, происходящих в религиозных объединениях за 1976 год. – 252 арк.

308. Спр. 27. Информации, докладные записки и справки уполномоченных Совета по областям и г. Киеву о наличии и деятельности находящихся вне регистрации религиозных объединений за 1976 год. – 66 арк.

309. Спр. 29. Информации, справки, представленные уполномоченным Советом, о прохождении религиозных праздников в 1976 г. – 195 арк.

310. Спр. 30. Докладные записки, справки работников Совета о результатах изучения религиозной обстановки в областях, работы уполномоченных Совета, проверки жалоб и заявлений граждан и по другим вопросам (14 мая – 6 декабря 1976 г.). – 23 арк.

311. Спр. 45. Информации, докладные записки и справки Совета, представленные в правительственные и партийные органы о религиозной обстановке, о положении и деятельности религиозных объединений в республике (4 января – 29 декабря 1977 г.). – 113 арк.

312. Спр. 46. Информации, докладные записки, справки, поступающие от уполномоченных Совета по областям и г. Киеву, о религиозной обстановке, о состоянии контроля за соблюдением законодательства о культах (1977 г.). – 140 арк.

313. Спр. 48. Информации, докладные записки, справки, поступающие от уполномоченных по областям и г. Киеву, о деятельности зарегистрированных

общин, о процессах и явлениях, происходящих в религиозных объединениях. Т. I (1977 г.). – 214 арк.

314. Спр. 49. Информации, докладные записки, справки, поступающие от уполномоченных Совета по областям и г. Киеву, о деятельности зарегистрированных общин, о процессах и явлениях, происходящих в религиозных объединениях (1977 г.). – 251 арк.

315. Спр. 50. Статистические данные об основной религиозной обрядности и денежных поступлениях в религиозных общинах за первое полугодие 1977 года. – 56 арк.

316. Спр. 51. Социально-демографические данные на лиц, принявших водное крещение в 1977 году по сектам ЕХБ, ХВЕ, АСД. (1977 г.). – 52 арк.

317. Спр. 52. Информации, докладные записки, справки уполномоченных Совета по областям и г. Киеву о наличии и деятельности находящихся вне регистрации религиозных объединений (1977 г.). – 110 арк.

318. Спр. 53. Информации, докладные записки, справки уполномоченных Совета по областям и г. Киеву о наличии и деятельности находящихся вне регистрации религиозных объединений (1977 г.). – 212 арк.

319. Спр. 55. Информации, справки уполномоченных Совета по областям и г. Киеву о прохождении религиозных праздников (Рождество, Пасха, День жатвы и день единства) (1977 г.). – 235 арк.

320. Спр. 56. Докладные записки, справки работников аппарата Совета о результатах изучения религиозной обстановки в областях, работы уполномоченных Совета, проверки жалоб и заявлений граждан и по другим вопросам (1977 г.). – 88 арк.

321. Спр. 69. Статьи, интервью, репортажи для средств массовой информации о положении религии и церкви в Советском Союзе (5 апреля – 19 октября 1977 г.). – 125 арк.

322. Спр. 74. Информации, докладные записки, справки Совета, представленные в правительственные и партийные органы УССР о религиозной

обстановке, о положении и деятельности религиозных объединений в республике (10 января – 22 июня 1978 г.). – 32 арк.

323. Спр. 75. Информации, докладные записки, справки уполномоченных Совета о религиозной обстановке, о состоянии контроля за соблюдением законодательства о культах за 1978 год. – 159 арк.

324. Спр. 76. Информации, докладные записки, справки уполномоченных Совета по областям и г. Киеву, о деятельности зарегистрированных общин, о процессах и явлениях, происходящих в религиозных объединениях в 1978 г. – 190 арк.

325. Спр. 77. Информации, докладные записки, справки, поступающие от уполномоченных Совета по областям и г. Киеву, о деятельности зарегистрированных общин, о процессах и явлениях, происходящих в религиозных объединениях. Т. II (1978 г.). – 221 арк.

326. Спр. 78. Информации, докладные записки, справки, поступающие от уполномоченных по областям и г. Киеву, о деятельности зарегистрированных общин, о процессах и явлениях, происходящих в религиозных объединениях (1978 г.). – 213 арк.

327. Спр. 79 Молитвенные чтения АСД на 1978 г., информации уполномоченных Совета о прохождении молитвенных чтений в общинах. – 69 арк.

328. Спр. 80. Статистические данные об основной религиозной обрядности и денежных поступлениях за 1-е полугодие 1978 года. – 36 арк.

329. Спр. 81. Информации, докладные записки и справки уполномоченных Совета о наличии и деятельности находившихся вне регистрации религиозных объединений за 1978 год. – 96 арк.

330. Спр. 83. Информации, справки уполномоченных по областям и г. Киеву о прохождении религиозных праздников в 1978 году. – 184 арк.

331. Спр. 84. Докладные записки, справки работников аппарата Совета о результатах изучения религиозной обстановки в области, работы

уполномоченных Совета, проверки жалоб и заявлений граждан и по другим вопросам (13 марта – 1 декабря 1978 г.). – 145 арк.

332. Спр. 89. Информации, справки, докладные записки работников аппарата и уполномоченных Совета о работе с письмами, жалобами, заявлениями верующих и приеме граждан в 1978 г. – 115 арк.

333. Спр. 100. Информации, докладные записки и справки Совета, представленные в правительственные и партийные органы УССР, о религиозной обстановке, о положении и деятельности религиозных объединений в республике за 1979 год (11 января – 19 декабря 1979 г.). – 107 арк.

334. Спр. 101. Информации, докладные записки, поступающие от уполномоченных Совета по областям и г. Киеву о религиозной обстановке (в области, городе), о состоянии контроля за соблюдением законодательства о культах за 1979 год. – 84 арк.

335. Спр. 102. Информации, докладные записки и справки, поступающие от уполномоченных по областям и г. Киеву, о деятельности зарегистрированных религиозных общин, о процессах и явлениях, происходящих в религиозных объединениях за 1979 год. – 264 арк.

336. Спр. 103. Информации, докладные записки и справки, поступающие от уполномоченных по областям и г. Киеву, о деятельности зарегистрированных религиозных общин, о процессах и явлениях, происходящих в религиозных объединениях (сведения о сектантских объединениях) за 1979 год. – 147 арк.

337. Спр. 104. Информации, докладные записки и справки уполномоченных по областям и г. Киеву, о деятельности зарегистрированных религиозных общин, о процессах и явлениях, происходящих в религиозных объединениях ЕХБ в 1979 г. – 202 арк.

338. Спр. 105. Документы предсъездовских собраний и областных совещаний верующих евангельских христиан-баптистов (протоколы, отчетный доклад) ст. пресвитера РСЕХБ по Украине, информации уполномоченных Совета о прохождении собраний и др. (1979 г.). – 182 арк.

339. Спр. 106 Информации, докладные записки и справки уполномоченных Совета по областям и г. Киеву о наличии и деятельности находящихся вне регистрации религиозных объединений (сведения о незарегистрированных сектантских группах) за 1979 год. – 115 арк.
340. Спр. 107. Информации, докладные записки и справки уполномоченных Совета по областям и г. Киеву о наличии и деятельности находящихся вне регистрации религиозных объединений пятидесятников, иеговистов, сторонников Совета церквей ЕХБ, униатов, адвентистов-реформистов (1979 г.). – 174 арк.
341. Спр. 108. Информации, справки, представленные уполномоченным Совета, о прохождении религиозных праздников в 1979 году. – 113 арк.
342. Спр. 109. Докладные записки, справки работников аппарата Совета о результатах изучения религиозной обстановки в областях и проверки работы уполномоченного Совета за 1979 год (26 февраля – 11 декабря 1979 г.). – 115 арк.
343. Спр. 115. Информации, справки уполномоченных Совета по вопросам работы с духовенством и церковным активом (Винницкая, Ворошиловградская, Донецкая, Хмельницкая области и г. Киев), 1979 год. Информация о реагировании служителей культов на политическую контрабанду католического священника Бернардо Винченцо [1979 г.]. – 42 арк.
344. Спр. 116. Информации, справки, отчеты и другие документы о зарегистрированных нарушениях законодательства о культах, профилактических мероприятиях по их предупреждению и мерах административного или уголовного воздействия 1976–1979 гг. – 153 арк.
345. Спр. 123. Статьи, интервью, репортажи для средств массовой информации о положении религии и церкви в Советском Союзе (7 декабря 1978 г. – 3 ноября 1979 г.). – 128 арк.
346. Спр. 127. Информации, докладные записки, справки уполномоченных Совета о религиозной обстановке, о состоянии контроля за соблюдением законодательства о культах (1980 г.). – 169 арк.

347. Спр. 128. Информации, докладные записки, справки, поступившие от уполномоченных Совета, о религиозной обстановке, о состоянии контроля за соблюдением законодательства о культах, о процессах и явлениях, происходящих в зарегистрированных религиозных объединениях Русской православной церкви, католической, реформатской церквей, иудейской религии (1980 г.). – 248 арк.

348. Спр. 129. Информации, докладные записки, справки уполномоченных Совета о деятельности зарегистрированных религиозных общин, о процессах и явлениях, происходивших в религиозных объединениях ЕХБ в 1980 году. – 233 арк.

349. Спр. 130. Информации, докладные записки, справки уполномоченных Совета о деятельности зарегистрированных религиозных общин, о процессах и явлениях, происходивших в религиозных объединениях пятидесятников в 1980 году. – 122 арк.

350. Спр. 131. Информации, докладные записки и справки поступившие от уполномоченных Совета о деятельности зарегистрированных религиозных общин, о процессах и явлениях, происходивших в религиозных объединениях адвентистов седьмого дня (1980 г.). – 150 арк.

351. Спр. 136. Информации, справки уполномоченных Совета о прохождении религиозных праздников в 1980 г. – 83 арк.

352. Спр. 137. Докладные записки, справки работников аппарата Совета о результатах изучения религиозной обстановки в областях и проверки работы уполномоченных Совета в 1980 г. (20 марта – 31 декабря 1980 г.). – 216 арк.

353. Спр. 145. Информации, справки уполномоченных Совета по областям и г. Киеву о работе с письмами, жалобами, заявлениями верующих, их проверке и приеме граждан в 1980 году. – 285 арк.

354. Спр. 147. Информации, справки, отчеты и другие документы о зафиксированных нарушениях законодательства о культах, профилактических мероприятиях по их предупреждению и мерах административного или уголовного воздействия в 1980 г. – 137 арк.

355. Спр. 148. Статистические сведения, информации, справки уполномоченных Совета о зафиксированных нарушениях законодательства о культурах, профилактических мероприятиях по их предупреждению и мерах административного или уголовного воздействия за 1980 год. – 196 арк.

356. Спр. 149. Копии приговоров народных судов по обвинению граждан в нарушении законодательства о религиозных культурах (присланные уполномоченным Совета в 1980 г.). – 214 арк.

Галузевий державний архів Служби безпеки України

Ф. 3

Оп. 145

357. Спр. 7.

Ф. 6

358. Спр. 67098-ФП. – Т. 9

Ф. 13

359. Спр. 376. – Т. 28; Т. 32; Т. 84

Спр. 385

360. Спр. 387

Науковий архів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського

Ф. 14-3

361. Спр. 383. Фольклорні та етнографічні матеріали, пісні (без мелодій), прислів'я, приказки, загадки, перекази, легенди, повір'я, народні обряди та ін.

зібрала Притула Є. І. в селах Житомирської області на протязі 1942–43 рр. та декілька записів у 1948 р., 1949 р., 1952 р. – 18 зошитів. – 310 арк. – Рукопис.

362. Спр. 429. Парлач М. І. Народні звичаї родинного побуту Закарпаття: I. «Життя людини» (народження, дитинство, домашній побут, народні вірування, обряди, забобони тощо); II. «Юнацтво»; III. «Весілля» (додаток «Коломийки та пісні»); IV. «Похорон». Лопатки. Різдвяні та великодні звичаї. 1922–1966 рр. – Зошити №№ I, II, III, IV, V, VII, VIII, IX, XIV. – 150 арк. – Рукопис.

363. Спр. 588. Колесниченко Г. І. Записи народної поетичної творчості (розповіді, анекдоти) на антирелігійну тематику, зроблені на Вінниччині. 1961.– 200 арк.+12 арк. під «а». – Рукопис.

364. Спр. 1035. Колесниченко Ганна Іванівна. Примови записані на Вінниччині (села Басаличівка, Бубнівка, Дмитренки) протягом 1980 року. – 99 арк. – Рукопис.

365. Спр. 1111. Записи студентів I курсу Уманського педінституту. Опис свята Івана Купала; весілля на Черкащині, Буковині, опис російського весілля. Записи проведені в селах Вінниччини, Черкащини, Буковини, Росії. 1966. – IX зошитів. – 91 арк. – Рукопис.

366. Спр. 1112. Записи студентів I курсу Івано-Франківського педінституту. Пісні: род.-побут., соц.-побут., про кохання; коломийки, співанки (є історичні); пісні складені гуцулами; антирелігійний фольклор; легенди, перекази, оповідання, балади, казки; календарно-обрядовий фольклор (колядки, щедрівки, веснянки). Записи проведені в селах Івано-Франківської обл. 1965 р. – XVIII зошитів. – 194 арк. – Рукопис.

367. Спр. 1302. Полуденко В. Г. Різдвяний обряд з колядками (є мелодії) із Закарпаття. Ткач М. М. Колядки та щедрівки Чернігівщини [1980-і рр.]. – 22 арк. – Рукопис+машинопис.

Ф. 14-5.

368. Спр. 448. Гаврилюк Н. К. Матеріали етнографічної експедиції – родильні звичаї та обряди українців, зібрані в Київській, Полтавській, Черкаській, Дніпропетровській, Миколаївській, Херсонській, Одеській, Кіровоградській областях. 1974. – 4 зошити. – 158 арк. – Рукопис.
369. Спр. 449. Гаврилюк Н. К. Матеріали етнографічної експедиції – родильні звичаї та обряди українців, зібрані в Київській, Полтавській, Сумській, Чернігівській, а також в Житомирській, Ровенській, Волинській, Хмельницькій, Вінницькій областях. 1975. – 5 зошитів. – 123 арк. – Рукопис.
370. Спр. 451. Гаврилюк Н. К. Матеріали етнографічної експедиції – родильні звичаї та обряди українців, зібрані в Брянській, Сумській та Харківській, Вінницькій, Черкаській, Одеській обл. 1977 р. – 3 блокноти. – 108 арк. – Рукопис.
371. Спр. 505. Боряк О. О. Експедиційні матеріали. Ткацтво. Відомості про коноплі, льон (звичаї, обряди, вірування, процес роботи від сіяння до готового виробу). 1986. – 9 блокнотів. – 393 арк. – Рукопис.
372. Спр. 506. Боряк О. О. Експедиційні матеріали. Ткацтво (звичаї, обряди, вірування тощо). 1987. – 3 блокноти. – 118 арк. – Рукопис.
373. Спр. 508. Боряк О. О. Відомості про ткацтво, весілля, христини, похорон, про празники (звичаї, обряди, прикмети, народний побут). Матеріал зібраний в різних селах Львівської та Закарпатської областей. 1988. – 2 блокноти. – 70 арк. – Рукопис.

ОПУБЛІКОВАНІ ДОКУМЕНТИ ТА МАТЕРІАЛИ

374. Вопросы идеологической работы: Сб. важнейших решений КПСС (1954–1961). – М.: Госполитиздат, 1961. – 328 с.
375. Голько О. Ф. Сибирский маршрут: Рассказы, воспоминания, архивные документы, собранные ученым-архивистом, очевидцем описанных событий / [авт.-сост.] Олег Федорович Голько. – Львов: Фаворит, 2005. – 244 с.

376. Діяння Собору Греко-Католицької Церкви у Львові 8–10 березня 1946 р. – Львів: Вид. Президії Собору, 1946. – 174 с.
377. Дооктябрьская «Правда» об искусстве и литературе / подгот. к печати С. Брейтбург; предисл. Феликса Кона. – М.: Художественная л-ра, 1937. – 360 с.
378. Законодательство о религиозных культурах / под ред. В. А. Куроедова. – М.: Юридическая л-ра, 1971. – 336 с.
379. История евангельско-баптистского движения в Украине: Материалы и документы. / сост. С. И. Головащенко; редкол.: С. И. Головащенко, Ю. Е. Решетников, С. В. Санников. – Одесса: Богомыслие, 1998. – 277 с.
380. КПРС і радянська держава про релігію та атеїстичну пропаганду (Зб. док. і матеріалів). – К.: Держполітвидав УРСР, 1962. – 184 с.
381. Коммунистическая партия и Советское правительство о религии и церкви. – М.: Госполитиздат, 1959. – 120 с.
382. Коммунистическая партия и Советское государство о религии и церкви. – М.: Госполитиздат, 1961. – 112 с.
383. Конституція (Основний Закон) Союзу Радянських Соціалістичних Республік. Прийнята на позачерговій сесії Верховної Ради СРСР дев'ятого скликання 7 жовтня 1977 р. – К.: Політвидав України, 1983. – 59 с.
384. Конституція (Основний Закон) Української Радянської Соціалістичної Республіки. Прийнята позачерговою сьомою сесією Верховної Ради Української РСР дев'ятого скликання 20 квітня 1978 р. – К.: Політвидав України, 1978. – 48 с.
385. Літопис голгої України – Т. 2. Репресована церква/ гол. ред. серії В. Цветков; редкол.: Ю. Борець, І. Вжесневська, вл. Мирон Дацюк. – Дрогобич: Відродження, 1994. – 528 с.
386. Літопис нескоренної України: Документи, матеріали, спогади / АН України, Ін-т українознавства та ін.; відп. ред. Я. Лялька. – Кн. 1. – Львів, 1993. – 799 с.

387. Львівський церковний собор: Документи й матеріали. 1946–1981. – Б. М.: Вид. Патріаршого Екзарха всієї України митрополита Київського і Галицького, 1984. – 212 с.
388. Мартирологія Українських Церков: У 4-х т. – Т. 1.: Українська Православна Церква: документи, матеріали, християнський самвидав України / упоряд. і ред. О. Зінкевич, О. Воронин. – Торонто; Балтимор: Смолоскип, 1987. – 1207 с.
389. Мартирологія українських церков: У 4-х т. – Т. 2. Українська католицька церква: Документи, матеріали, християнський самвидав України / упоряд. і ред.: О. Зінкевич, священник Т. Р. Лончина. – Торонто; Балтимор: Смолоскип, 1985. – 839 с.
390. Материалы XXV съезда Коммунистической партии Украины. – К.: Политиздат Украины, 1976. – 141 с.
391. Матеріали Пленуму Центрального Комітету КПРС. 10 квітня 1984 року. – К.: Політвидав України, 1984. – 32 с.
392. О религии и церкви: Хрестоматия / сост.: Ф. Гаркавенко, И. Галицкая, А. Курантов, Э. Филимонов; ред.: И. И. Бражник, Ф. И. Долгих. – М.: Госполитиздат, 1963. – 599 с.
393. О религии и церкви: Сб. док. – М.: Политиздат, 1965. – 128 с.
394. О религии и церкви: Сборник высказываний классиков марксизма-ленинизма, документов КПСС и Советского государства. – М.: Политиздат, 1977. – 144 с.
395. О религии и церкви: Сборник высказываний классиков марксизма-ленинизма, документов КПСС и Советского государства. – 2-е изд., доп. – М.: Политиздат, 1981. – 176 с.
396. О религии и церкви: Сборник высказываний классиков марксизма-ленинизма, документов КПСС и Советского государства / сост.: А. М. Залесский, Т. Г. Купченя. – Минск: Беларусь, 1983. – 128 с.
397. Об идеологической работе КПСС: Сб док. – М.: Политиздат, 1977. – 170 с.

398. Постанова Президії Верховної Ради Української РСР «Про застосування статті 138 Кримінального кодексу Української РСР» // Відомості Верховної Ради УРСР. – 1966. – № 13. – Ст. 70. – С. 120.
399. Постановление Совета Министров СССР «О преобразовании Совета по делам Русской православной церкви при Совете Министров СССР и Совета по делам религиозных культов при Совете Министров СССР в Совет по делам религий при Совете Министров СССР // Собрание постановлений правительства Союза Советских Социалистических Республик. – 1965. – № 25. – Ст. 221. – С. 521.
400. Правда про унію: Документи і матеріали / упоряд.: В. О. Бунченко, Н. Ф. Врадій, Я. Д. Ісаєвич та ін.; редкол. В. Ю. Маланчук, М. М. Олексюк, Ю. Ю. Сливка. – Львів: Каменяр, 1965. – 376 с.
401. Правда про унію: Документи і матеріали / упоряд.: В. О. Бунченко, Н. Ф. Врадій, Я. Д. Ісаєвич та ін.; редкол. В. Ю. Маланчук, М. М. Олексюк, Ю. Ю. Сливка. – 2-е вид., доп. – Львів: Каменяр, 1968. – 448 с.
402. Правда про унію: Документи і матеріали / упоряд.: Ю. Ю. Сливка (кер. кол.), В. О. Бунченко, Н. Врадій та ін.; редкол.: Д. А. Яремчук (голова), І. С. Голодненко, Ю. Ю. Сливка та ін. – 3-є вид. – Львів: Каменяр, 1981. – 448 с.
403. Програма Комуністичної партії Радянського Союзу: Нова редакція. Прийнята XXVII з'їздом КПРС. – К.: Політвидав України, 1986. – 79 с.
404. Про релігію і атеїзм: (Зб. док. і матеріалів) / упор., вступ. ст. і прим. Б. Лобовика, Р. Приходька. – К.: Політвидав України, 1973. – 260 с.
405. Про релігію і атеїстичне виховання: Зб. док. і матеріалів / упоряд., вступне сл. і прим. Б. О. Лобовика, Р. С. Приходька. – К.: Політвидав України, 1979. – 260 с.
406. Русская православная церковь в советское время (1917–1991): Материалы и документы по истории отношений между государством и церковью / сост. Г. Штриккер. – Кн. 1. – М.: ПроPILEI, 1995. – 399 с.; Кн. 2. – М.: ПроPILEI, 1995. – 464 с.

407. Русская Православная Церковь в борьбе за мир: Постановления, послания, обращения, призывы, речи и статьи. 1948–1950 гг. – М.: Изд. Московской Патриархии, 1950. – 120 с.
408. Сергійчук В. І. Нескорена церква: Подвижництво греко-католиків України в боротьбі за віру і державу / [упоряд. і авт. прим.] Володимир Іванович Сергійчук. – К.: Дніпро, 2001. – 494 с.
409. Сергійчук В. У боротьбі за рідну віру римо-католики завжди були неохотні / [упоряд. і авт. прим.] Володимир Сергійчук. – К.: Дніпро, 2001. – 298 с.
410. Советская повседневность и массовое сознание. 1935–1945 / сост. А. Я. Лившиц, И. Б. Орлов. – М.: РОССПЭН, 2003. – 472 с.
411. СССР – страна социализма: статистический сборник. – М.: Ред.-изд. упр. ЦУНХУ Госплана СССР и В/О Союзучет, 1936. – 212 с.
412. Указ Президії Верховної Ради Української РСР «Про адміністративну відповідальність за порушення законодавства про релігійні культури» // Відомості Верховної Ради УРСР. – 1966. – № 13. – Ст. 68. – С. 119.
413. Указ Президії Верховної Ради Української РСР «Про затвердження Положення про релігійні об'єднання в Українській РСР»; Положення про релігійні об'єднання в Українській РСР // Відомості Верховної Ради УРСР. – 1976. – № 46. – Ст. 420. – С. 531–539.
414. Шире развернуть научно-атеистическую пропаганду // Правда. – 1954. – 24 июля. – № 205.

СПОГАДИ, АВТОБІОГРАФІЇ, СПОСТЕРЕЖЕННЯ

415. Без зерна неправди: Спомини отця-декана Володимира Лиска / упоряд. і текстологічне опрацювання Л. Купчик.—Львів: Каменяр, 1999. – 159 с.
416. Володимир Куроєдов: Члени політбюро не були добрими християнами / розмову вів В. Єленський // Людина і світ. – 1992. – № 1. – С. 20–23.

417. Воспоминания старообрядки Марии Ивановны Поляковой // Таранец С. В. Старообрядчество города Киева и Киевской губернии / Сергей Владимирович Таранец. – К., 2004. – С. 259–286.
418. Винс Г. П. Горизонты веры / Георгий Петрович Винс. – К.: Компасс, 1995. – 112 с.
419. Винс Г. П. Евангелие в узах / Георгий Петрович Винс. – К.: Компасс, 1994. – 253 с.
420. Винс Г. П. Тропую верности / Георгий Петрович Винс. – Elkhart: Russian Gospel Ministries, 1997. – 300 с.
421. Дарманский П. Ф. Побег из тьмы: Рассказ бывшего священника / Павел Федорович Дарманский. – М.: Сов. Россия, 1961. – 112 с.
422. Демьянов А. И. С верой в человека: Из опыта индивидуальной работы с верующими / Александр Иванович Демьянов. – Воронеж: Центр.-Чернозем. книж. изд-во, 1983. – 160 с.
423. Дневник – обвинение // Наука и религия. – 1964. – № 5. – С. 3–10.
424. Гартфельд Г. Вера вопреки КГБ / Герман Гартфельд. – Черкассы: Смирна, 2003. – 360 с.
425. Гартфельд Г. Церква, пастори та стукачі / Герман Гартфельд. – Черкаси, 2000. – 144 с.
426. Гончар О. Щоденники. У 3 т. / упоряд., підг. текстів В. Гончар. – 2-е вид., випр. – К.: Веселка, 2008: Т. 1. 1943–1967. – 455 с.; Т.2. 1968–1983. – 607 с.; Т. 3. 1984–1995. – 646 с.
427. Зудерман Б. ...Найдет ли веру на земле? Повествование христианина Веры Евангельской / Борис Васильевич Зудерман. – Владивосток: Дальневост. кн. изд-во, 1989. – 112 с.
428. Куницький Л. Спогади молодих літ та заслання. – Вид. 2-е, доп. – Львів, 2003. – 255 с.
429. Лесів Я. В., отець. Мій хрест – в руках його нестиму / Ярослав Васильович Лесів, отець. – Ів.-Фр.: Нова Зоря, 2004. – 160 с.
430. Листи з неволі / упоряд. О. Гентош. – Львів: Свічадо, 1996. – 84 с.

431. Коркосенко А. Г. Знайте правду, люди! / Андрей Григорьевич Коркосенко. – Симферополь: Крымиздат, 1963. – 60 с.
432. Клибанов А. И. Из мира религиозного сектантства. Встречи. Беседы. Наблюдения / Александр Ильич Клибанов. – М.: Наука, 1974. – 255 с.
433. Мересій Ю. За брамою монастиря / Юлій Іванович Мересій. – Ужгород: Закарпатське обл. вид-во, 1960. – 141 с.
434. Никодим (Н. С. Руснак), митрополит. Жереб, визначений Богом: Спогади, поезії / Никодим (Н. С. Руснак), митрополит. – Вид. 2-е доп. – Х.: Майдан, 2004. – 352 с.
435. Панас К. На переломі / Кость Панас. Львів: Кобзар, 2002. – 340 с.
436. Переконує життя. – Станіслав: Станіслав. кн.-газ. вид-во, 1962. – 84 с.
437. Петренко Л. С. Потерянные годы / Лука Степанович Петренко. – Свердловск: Средне-Уральское книжн. изд-во, 1964. – 75 с.
438. Писманик М. Г. Диалог о вере / Матвей Григорьевич Писманик. – Пермь, 1989. – 221 с.
439. Поташов К. И. Почему я порвал с иеговистами / Константин Иванович Поташов. – Ужгород: Карпаты, 1976. – 64 с.
440. Поташов К. Я і Єгова / Костянтин Іванович Поташов. – Ужгород, 1966. – 79 с.
441. Рагаускас И. Ступайте, месса окончена! / Иоанас Рагаускас; Пер с лит. – М.: Госполитиздат, 1961. – 312 с.
442. Святитель Лука Крымский (Войно-Ясенецкий). «Я полюбил страдание...»: автобиография / Святитель Лука Крымский (Войно-Ясенецкий)..– М.: Изд-во им. Святителя Игнатия Ставропольского, 2001. – 208 с.
443. Чернописький Д. С. Безіменні місіонери: [спогади, свідоцтва, листи віруючих] / [упоряд]: Д. С. Чернописький, Л. П. Столяр. – Чернівці: Зелена Буковина, 2002. – 40 с.
444. Якушевич А. Б. Раздумье о вере / Алексей Борисович Якушевич. – М.: Госполитиздат, 1961. – 112 с. (Беседы с верующими)

ДОВІДКОВІ ВИДАННЯ

445. Атеистический словарь / А. И. Абдусамедов, Р. М. Алейник, Б. А. Алиева и др.; под общ. ред. М. П. Новикова. – 2-е изд., испр. и доп. – М.: Политиздат, 1986. – 512 с.
446. Католицизм: Словарь атеиста / Л. П. Андропова, Л. Н. Великович, Т. Н. Виноградова и др.; под общ. ред. Л. Н. Великовича. – М.: Политиздат, 1991. – 320 с.
447. Православие: Словарь атеиста / И. Ф. Беленкин, А. В. Белов, М. Н. Бессонов и др.; под общ. ред. Н. С. Гордиенко. – М.: Политиздат, 1988. – 272 с.
448. Протестантизм: Словарь атеиста / К. Л. Блаженков, Я. Я. Вейш, Г. А. Габинский и др.; под общ. ред. Л. Н. Митрохина. – М.: Политиздат, 1990. – 319 с.
449. Релігієзнавчий словник / Укр. асоціація релігієзнавців, Відділення релігієзнавства Ін-ту філософії НАН України; за ред. А. Колодного, Б. Лобовика. – К.: Четверта хвиля, 1996. – 392 с.
450. Україна: хроніка ХХ століття: довідкове видання / О. Андрощук, О. Г. Бажан, Г. Б. Басара та ін.; НАН України, Ін-т історії України; редкол.: В. А. Смолій (голова), В. Ф. Верстюк, С. В. Віднянський та ін.; – К.: Ін-т історії України НАН України, 2005: Роки 1946 – 1960. – Ч. 1. 1946 – 1952. – 286 с.; Ч. 2. 1953 – 1960. – С. 287–613; Роки 1961 – 1975. – Ч. 1. 1961 – 1965 – 293 с.; Ч. 2. 1966 – 1975. – С. 294 – 613 с.; К., 2006: Роки 1976 – 1985. – 459 с.; Роки 1986 – 1990. – 408 с.
451. Христианство: Словарь / В. П. Андропова, А. В. Белов, К. Л. Блаженков и др.; под общ. ред. Л. Н. Митрохина, А. Н. Лещинского, М. И. Одинцова, Р. Т. Рашковой. – М.: Республика, 1994. – 559 с.

ЕТНОГРАФІЧНІ ТА ФОЛЬКЛОРНІ МАТЕРІАЛИ

452. Ви, зорі – зориці: Українська народна магічна поезія (Замовляння) / упоряд. М. Г. Василенко, Т. М. Шевчук; передм. та ред. М. Г. Василенка. – К.: Молодь, 1991. – 336 с.
453. Винничук Ю. П. Легенди Львова / упоряд. Юрій Павлович Винничук. – Львів: Піраміда, 2000. – 256 с.
454. 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. – 112 с.
455. Дмитренко М. К. Народні повір'я / авт.-упоряд. Микола Костянтинович Дмитренко. – К.: Народознавство, 1997. – 68 с. (Б-ка часопису «Народознавство»).
456. Євшан – зілля: легенди та перекази Поділля / збір. та впоряд. Петро Медведик. – Львів: Червона калина, 1992. – 288 с. (Істор. б-ка; Ч. 7).
457. Золота скриня: народні легенди й перекази з Північної Волині й Західного Полісся / збір. і впоряд. Віктор Давидюк. – Луцьк: Вежа, 1996. – 122 с.
458. Легенди Полісся / упоряд. Віктор Феодосійович Давидюк. – Луцьк: Надстир'я, 1993. – 20 с. (Б-ка народознавця).
459. Колядки та щедрівки: Зимова обрядність трудового року / АН УРСР, Ін-т мистецтвознавства, фольклору та етнографії ім. М. Т. Рильського; упоряд., передм. і прим. О. І. Дея; нотний матеріал упоряд. А. І. Гуменюк; відп. ред. М. Т. Рильський. – К: Наук. думка, 1965. – 804 с.
460. 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; відп. ред. І. П. Березовський. – К.: Наук. думка, 1985. – 299 с. (Українська народна творчість).

461. Народні обряди Поліського краю / збір. та запис. Надія Костянтинівна Шушпан. – К.: Ніка-Центр, 2003. – 88 с.
462. Нечиста сила у світогляді українців: Зб. / упоряд. та прим. Валерія Пилиповича Фісуна. – К.: Бібліотека українця, 2000. – 184 с. (Б-ка українця).
463. Полесские заговоры (в записях 1970–1990 гг.) / сост., подгот. текстов и коммент. Т. Г. Агапкиной, Е. Е. Левкиевской, А. Л. Топоркова. – М.: Индрик, 2003. – 752 с. (Традиционная духовная культура славян. Публикации текстов).
464. Савур-могила: Легенди і перекази Нижньої Наддніпрянщини / упоряд. і авт. прим. Віктора Антоновича Чабаненка. – К.: Дніпро, 1990. – 261 с.
465. Січова скарбниця: Легенди та перекази Нижньої Наддніпрянщини / Мін-во освіти України, Запорізький держ. ун-т; упор., мовна ред., передне слово і прим. Віктора Антоновича Чабаненка. – Запоріжжя, 1999. – 491 с.
466. Словесна магія українців / упоряд. Валерій Фісун. – К.: Бібліотека українця, 1998. – 103 с.
467. Українські замовляння / упоряд. Михайло Никонович Москаленко. – К.: Дніпро, 1993. – 309 с.
468. Українські міфи, демонологія, легенди / упоряд. Микола Костянтинович Дмитренко. – К.: Музична Україна, 1992. – 114 с.
469. Як виник світ: легенди, колядки, балади / збір., упоряд. і опрацював Василь Сокіл. – Львів: Каменяр, 2001. – 87 с.
470. Чорі Ю. С. Все од Бога: Зб. легенд, переказів та оповідей про монастирі, церкви, каплиці, хрести, дзвони, віру, молитву, душу, Бога в Тройці Святій, Діву Марію, ангелів, апостолів, святих, священнослужителів та їх чудодійність, а також про хворобу й земну людську смерть / [упоряд. і авт. вступ. ст.] Юрій Семенович Чорі. – Ужгород: ІВА ПРОФІ, 2005. – 214 с.

РЕЛІГІЙНІ ПРАЦІ

471. Аггеев К. О церковномъ учительстве / К. Аггеев // Церковно-общественный вестник. – 1913. – № 25. – 27 июня. – С.1–6.
472. Антоний, митрополит Новгородский и Ленинградский. В день памяти святителя Никиты, епископа Новгородского / Антоний, митрополит Новгородский и Ленинградский // Журнал Московской Патриархии. – 1983. – № 4. – С. 33.
473. Алипий, архимандрит. Догматическое богословие: курс лекций. – Б. м.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2005. – 288 с.
474. 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.].
475. Булгаков С., протоиерей. Православие: очерки учения православной церкви / Сергей Булгаков, протоиерей. – К.: Лыбидь, 1991. – 238 с.
476. Булгаков С. Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения / Сергей Николаевич Булгаков. – М.: Республика, 1994.
477. Войно-Ясенецкий Лука, архиепископ. Дух, Душа, Тело / Лука Войно-Ясенецкий, архиепископ. – Bruxelles: Жизнь с Богом, 1988. – 183,7 с.
478. Греф Р., отець. «Так отче»: щодня з Богом / Ришард Греф, отець; з ним переробив І. Назарко, отець. – Торонто: Вид-во О.О.Василян, 1977. – 102 с. (Українська духовна бібліотека).
479. Де Коссад О. И., отец. Предание себя в руки божественного промысла / О. И. Де Коссад, отец; отрывки из соч. о. О. И. Рамьера; сост. о. О. И. Мееюс; предисл. Кардинала Сюэненса. – Б. м: Ассоциация ФИАТ, б.г. – 88 с.
480. Дживиден Дж. Глоссолалия от Бога или человека? / Джимми Дживиден; пер. с англ. – Донецк: Libre, 2003. – 178 с. (Изучения явления говорения на языках).
481. Добротолюбие о молитве. – Хмельницкий, 1996. – 128 с.

482. Доповідь архієпископа Івано-Франківського і Коломийського Макарія «Возз'єднання Греко-католицької Церкви з Руською Православною Церквою» // Православний вісник. – 1986. – № 7–8. – С. 40–43.
483. Доповідь Високопреосвященного Никодима, митрополита Львівського і Тернопільського «40-річчя торжества Православ'я на західних областях України – наслідки возз'єднання» // Православний вісник. – 1986. – № 7–8. – С. 36–39.
484. Ефимов И., священник. Современное харизматическое движение сектантства (исторический очерк, критический разбор вероучения, положение в настоящее время) / Игорь Ефимов, священник. – М., 1995. – 320 с.
485. Житие преподобного Кукши Одесского. – Одесса: Одесский Свято-Успенский мужской монастырь, 1996. – 64 с.
486. Иоанн (Котляревский), иеромонах. О пути христианском / Иоанн (Котляревский), иеромонах // Журнал Московской Патриархии. – 1959. – № 7. – С.40–45.
487. Йозеф, Августин отец. По великой милости твоей: Реколлеции, основанные на «Духовных упражнениях св. Игнатия Лойолы» / Йозеф Августин, отец. – К.: Кайрос, б.г. – 240 с.
488. Каффарель А. В присутствии Бога: Сто писем о молитве / Анри Каффарель; пер. с фр. – М.: Духовная библиотека, 1999. – 294 с.
489. Концевичь И. М. Стяжаніє Духа Святаго въ путяхъ Древней Руси / И. М. Концевичь. – К.: Из-во Экзарха всея Украины, митрополита Киевского и Галицкого, 1990. – 52 с.
490. Костельник Гавриїл, протопресвітер. Вибрані твори / Гавриїл Костельник, протопресвітер. – К.: Вид-во Екзарха всієї України митрополита Київського і Галицького, 1987. – 264 с.
491. Кураев А., диакон. Кто послал Блаватскую?: Теософия, Рерихи и православие / Андрей Кураев, диакон. – М.: Изд-во Моск. Подворья Свято-Троиц. Сергиевой Лавры; Ростов-на-Дону: Троицкое слово, 2000. – 399 с.

(Христианство в «Эру Водолея»), (Полемика с Ксенией Мяло и другими рерихославными).

492. Кураев А., диакон. О чудесах и суевериях / Андрей Кураев, диакон. – Мариуполь: Рената, 2004. – 212 с. (Сер. «Беседы с богословом»).

493. Кураев А. Попытка быть оптимистом (Тенденции в религиозной жизни России нового тысячелетия) // Кураев А., диакон. О нашем поражении / Андрей Кураев, диакон. – СПб: Светлояр, 1999. – С. 340–400.

494. Кураев А., диакон. Христианская философия и пантеизм. – М.: Изд-во Московского Подворья Свято-Троицкой Лавры, 1997. – 232 с.

495. Михаил (Мудьюгин), архиепископ. Русская Православная Церковность: Вторая половина XX века / Михаил (Мудьюгин), архиепископ. – М.: Библиейско–Богословский ин-т, 1995.

496. Настольная книга священнослужителя: В 5 т. – Т. 1. История церковного устава. – М.: Изд-во Моск. Патриархии, 1977. – 768 с.

497. Настольная книга священнослужителя: В 5 т. – Т. 2. Месяцеслов (сентябрь–февраль). – М.: Изд-во Моск. Патриархии, 1978. – 800 с., 24 с., 24 л.

498. Настольная книга священнослужителя: В 5 т. – Т. 3. Месяцеслов (март–август) – М.: Изд-во Моск. Патриархии, 1979. – 800 с.

499. Настольная книга священнослужителя: В 5 т. – Т. 4. Православный храм, богослужебная утварь и одеяния духовенства. – М.: Изд-во Моск. Патриархии, 1983. – 824 с., 12 л.

500. Настольная книга священнослужителя. – Т. 5. Основы церковной проповеди. – М.: Изд-во Моск. Патриархии, 1986. – 824 с., 12 л.

501. Настольная книга священнослужителя. Т. 6. Тематический материал для проповеди Евхаристия–Молитва. – М.: Изд-во Моск. Патриархии, 1988. – 880 с.

502. Никодим, митрополит Ленинградский и Новгородский. Слово на Пасху / Никодим, митрополит Ленинградский и Новгородский // Журнал Московской Патриархии. – 1971. – № 5. – С. 26–30.

503. Николай, д-р, епископ Макариопольский, ректор Софийской духовной академии. Богословие и Богопознание / Николай, д-р, епископ

- Макариопольский, ректор Софийской духовной академии // Журнал Московской Патриархии. – 1972. – № 2. – С.63–69.
504. Николай, митрополит. Слова и речи / Николай, митрополит. – М., 1954. – Т. 3.
505. Откровенные рассказы странника духовному своему отцу. – Б. м.: Изд. Введенской Оптиной Пустыни, 1991. – 334 с.
506. Павел, архиепископ. Как мы веруем / Павел, архиепископ. – 2-е изд. – Paris: YMCA-PRESS, 1990. – 140 с.
507. Пимен, архиепископ Саратовский и Волгоградский. Ходатаица о мире / Пимен, архиепископ Саратовский и Волгоградский // Журнал Московской Патриархии. – 1978. – № 8. – С. 56–58.
508. По вере вашей да будет вам... / авт.-сост. Г. Емельянов. – Ровно: Мелисса, 2006. – 404 с.
509. Послання Патріарха Московського і всієї Русі Пимена учасникам святкування 40-ї річниці Львівського Церковного собору 1946 року // Православний вісник. – 1986. – № 7–8. – С. 25–26.
510. Предостережения читающим духовные отеческие книги и желающим проходить умную Иисусову молитву // Журнал Московской Патриархии. – 1972. – № 10. – С. 69–76.
511. Пространный христианский катихизис православной католической церкви / сост. митрополит Филарет (Дроздов). – М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2004. – 104 с.
512. Протопопов В. Мысли мирянина о современной церковной проповеди / В. Протопопов // Журнал Московской Патриархии. – 1957. – № 2. – С. 59–62.
513. Речь митрополита Минского и Белорусского при вручении ему диплома доктора богословия honoris causa // Журнал Московской Патриархии. – 1984. – № 4. – С. 54–59.
514. Решетинський В. Обережно: окультизм / В. Решетинський // Церковна православна газета. – 2006. – Вересень. – № 18.

515. Саровский Серафим, преподобный. О цели христианской жизни / Серафим Саровский // Настольная книга священнослужителя. – Т. 3. – М.: Изд. Моск. патриархии, 1979.
516. «Свѣтскій». Епископ о религиозно-нравственномъ состояніи нашего народа / «Свѣтскій» // Церковно-общественный вестникъ. – 1913. – № 10.
517. Серафим (Шолохов), чернецъ. Нерозумне благочестя: Чи можна різати кавун 11 вересня? / Серафим (Шолохов), чернецъ // Церковна православна газета. – 2006. – Вересень. – № 18.
518. Серафима, игуменія. Митрополит Агафангел: Подвиг служения Христу / Серафима, игуменія. – К.: Мистецтво, 2003. – 352 с.
519. Сергей (Королев), архиепископ Казанский и Чистопольский. О подвиге общения / Сергей (Королев), архиепископ Казанский и Чистопольский // Журнал Московской Патриархии. – 1983. – № 3. – С. 64–67.
520. Скурат К. Христианская молитва // Журнал Московской Патриархии. – 1958. – № 11. – С. 42–48.
521. Сорокин Иоанн, протоиерей. В неделю перед Рождеством Христовым / Иоанн Сорокин, протоиерей // Журнал Московской Патриархии. – 1976. – № 12. – С. 32–33.
522. Тихомиров Б. Богословский молодежный семинар в ленинградских духовных школах / Б. Тихомиров // Журнал Московской Патриархии. – 1985. – № 1. – С. 51–52.
523. Туль-скій. Новогоднія думи сельскаго пастыря / Туль-скій // Церковно-общественный вестникъ. – 1913. – № 1. – 3 января. – С. 2–3.
524. Школа молитви: Веселий путівник у 120 лекціях / пер. з англ. – Львів: Монастир Монахів Студитського Уставу, Вид. відділ «Свічадо», 2000.
525. 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) /

сост. Ювеналий, митрополит Крутицкий и Коломенский. – М.: Изд. Московской Епархии, 1998. – 408 с.

526. Яковлев М. Жизнеописание скитоначальника Китаевской пустыни Киево–Печерской Лавры схиархимандрита Феофила (1929 – 1996) / М. Яковлев. – 2-е изд. доп. – К., 1998. – 336 с.

ЛІТЕРАТУРА

527. Автономова Н. С. Миф и хаос / Н. С. Автономова // Заблуждающийся разум: Многообразие вненаучного знания. – М.: Политиздат, 1990 – С. 30–57.

528. Академічне релігієзнавство: Підручник / за наук. ред. А. Колодного. – К.: Світ знань, 2000. – 862 с.

529. Акинчиц И. И. Поросль отрезанной ветви / Иван Иванович Акинчиц. – М.: Мол. гвардия, 1985. – 224 с.

530. Актуальные проблемы атеистической контрпропаганды / В. И. Гараджа, В. И. Шинкарук, Е. М. Бабосов и др.; межреспубл. филиал Ин-та науч. атеизма АОН при ЦК КПСС в г. Киеве, О-во «Знание» УССР в г. Киеве; редкол.: Л. М. Кравчук (председатель), П. П. Куляс, А. С. Онищенко и др. – Вып. 3. – К.: Политиздат Украины, 1985. – 428 с. (Для служебного пользования).

531. Алексеев В. А. Иллюзии и догмы / Валерий Аркадьевич Алексеев. – М.: Политиздат, 1991. – 398 с.

532. Алексеев В. А. «Штурм небес» отменяется?: Критические очерки по истории борьбы с религией в СССР / Валерий Аркадьевич Алексеев. – М.: Россия молодая, 1992. – 299 с.

533. Алексеєвець В. Діяльність свідків Єгови на Кіровоградщині в роки заборони (кінець 50 – 80 роки ХХ століття) / В. Алексеєвець // Актуальні аспекти дослідження міста (матеріали обласної історико-краєзнавчої конференції) / Кіровоград. обл. ін-т післядипломної освіти ім. В. Сухомлинського. – Ч. I. – К., 2005. – С. 105–116.

534. Андрианов Н. П. Особенности современного религиозного сознания / Николай Павлович Андрианов, Ремир Александрович Лопаткин, Владимир Васильевич Павлюк. – М.: Мысль, 1966. – 247 с.
535. Андрухів І. О. Галицька голгофа: ліквідація УГКЦ на Станіславщині в 1945–1961 рр. / Ігор Олексійович Андрухів. – Івано-Франківськ, 1997. – 84 с.
536. Андрухів І. О. Історія релігійного життя в Галичині та на Прикарпатті: історико-правовий аналіз / Ігор Олексійович Андрухів, Петро Євгенійович Кам'янський. – Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2006. – 362 с.
537. Андрухів І. О. Переведення у православну віру греко-католицьких релігійних громад на теренах Станіславщини в 1946 – 1949 рр. / І. О. Андрухів // Сторінки воєнної історії України: Зб. наук. ст. – Вип. 8. – Ч. 2. – К.: Ін-т історії України НАН України, 2004. – С. 183–190.
538. Андрухів І. О. Політика радянської влади у сфері релігії та конфесійне життя на Прикарпатті в 40–80-х роках ХХ століття: Історико-правовий аналіз / Ігор Олексійович Андрухів. – Івано-Франківськ: Лілея–НВ, 2006. – 432 с.
539. Андрухів І. О. Релігійне життя на Прикарпатті: 1944–1990 роки: Історико-правовий аналіз / Ігор Олексійович Андрухів. – Івано-Франківськ, 2004. – 344 с.
540. Андрухів І. Релігійне життя на теренах Івано-Франківщини в першій половині 60-х років ХХ ст. / І. Андрухів // Україна соборна: Зб. наук. ст. – Вип. 2. – Ч. 2. – К.: Ін-т історії України НАН України, 2005. – С. 383–390.
541. Андрухів І. О. Суспільно-політичні та релігійні процеси на Станіславщині в кінці 30-х – 50-х роках ХХ ст. / Ігор Олексійович Андрухів, Петро Євгенійович Кам'янський, отець. – Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2005. – 364 с.
542. Андрушків Б. М. Зарваниця – святиня землі української / авт.-упоряд. Богдан Миколайович Андрушків. – Тернопіль: Підручники і посібники, 2000. – 186 с.
543. Антонов А. П. Под прикрытием веры / Александр Петрович Антонов, Александр Павлович Соломка. – Донецк: Донбас, 1985. – 56 с.

544. Ануфриев Л. А. Религиозность и атеизм (Социологические очерки) / Лев Александрович Ануфриев, Владимир Дмитриевич Кобецкий. – Одесса: Маяк, 1974. – 152 с.
545. Арестов В. Н. Баптизм без маски: Критика идеологии и практики современного баптизма / Василий Николаевич Арестов. – Х.: Выща школа, 1983. – 121 с.
546. Арсенкин В. К. Кризис религиозности и молодежь: Методологические аспекты исследования / Вениамин Карпович Арсенкин. – М.: Наука, 1984. – 264 с.
547. Артемьев А. И. Атеизм, религия, личность / Артур Игоревич Артемьев. – Алма-Ата: Казахстан, 1990. – 206 с.
548. Бабенко Л. Місце правоохоронних органів у системі адміністративних засобів впливу на сектантський рух у 60 – 70-х рр. ХХ ст. (На прикладі Чернігівської області) / Л. Бабенко // Знаки питання в історії України: українська історія у європейському контексті: Зб. матеріалів II Міжнар. конф. / Ніжинський держ. ун-т ім. М. Гоголя. – Ніжин, 2005. – С. 147–149.
549. Бабинов Ю. А. Государственно-церковные отношения в России, СССР, СНГ: теория, история, практика / Юрий Александрович Бабинов. – Севастополь: Изд-во Севастоп. НТУ, 2003. – 232 с.
550. Бажан О. Боротьба за реалізацію прав віруючих в Україні (друга половина 50-х – 80-ті рр. ХХ ст.) / О. Бажан, Ю. Данилюк // Християнство і культура: історія, традиції, сучасність: зб. наук. пр. – Полтава, 1998. – С. 6–9.
551. Бажан О. Г. Випробування вірою: Боротьба за реалізацію прав і свобод віруючих в Україні в другій половині 1950-х – 1980-ті рр. / Олег Григорович Бажан, Юрій Зінов'євич Данилюк. – К.: Ін-т історії України НАН України, 2000. – 331 с.
552. Бажан О. Виховання національної самосвідомості як один з напрямків діяльності єврейського руху в Україні в другій половині 50-х – 80-х років / Олег Бажан // Єврейська історія та культура в Україні: матеріали конференції. – Київ,

- 8–9 грудня 1994 / Асоціація єврейських організацій та общин України, Асоціація юдаїки – науково дослідний центр. – К., 1995. – С. 11–17.
553. Бажан О. Г. Громадський рух за легалізацію Української греко-католицької церкви в Україні в 60–80-х рр. / О. Г. Бажан // Історія України: Маловідомі імена, події, факти (Зб. ст.) – Вип. 2. – К.: Рідний край, 1997. – С. 174–193.
554. Бажан О. Наступ на православну церкву в Україні (друга половина 50-х – 80-і роки ХХ ст.) / Олег Бажан // Укр. іст. зб.: Наук. праці аспірантів та молодих вчених. – Вип. 1. – К.: Ін-т історії України НАН України, 1997. – С. 298–317.
555. Бажан О. Особливості державно-церковних відносин в Українській РСР у другій половині 1940-х рр. / Олег Бажан // Україна ХХ ст.: культура, ідеологія, політика: Зб. – Вип. 9. – К.: Ін-т історії України НАН України, 2005. – С. 309–312.
556. Байков Е. М. Религия и духовный мир человека (Социологический очерк) / Евгений Максимович Байков. – Саранск: Мордов. кн. из-во, 1972. – 160 с.
557. Баканурский Г. Л. Иудаизм и современность / Григорий Леонидович Баканурский. – М.: Знание, 1978. – 64 с. (Новое в жизни, науке и технике; Сер. «Науч. атеизм; № 1).
558. Баптизм и баптисты (Социологический очерк) / С. И. Деришев, В. В. Дубровский, Л. М. Игнатенко и др.; АН БССР, Ин-т философии и права; ред.: М. Я. Ленсу, Е. С. Прокошина; – Минск: Наука и техника, 1969. – 319 с.
559. Баран В. Влада і церква: З історії взаємин у 1945 – 1965 роках / Володимир Баран // Сучасність. – 1995. – № 5. – Травень. – С. 113–128.
560. Баран В. К. Україна в умовах системної кризи (1946–1980-і рр.) / Володимир Кіндратович Баран, Віктор Михайлович Даниленко. – К.: Альтернативи, 1999. – (Україна крізь віки; Т. 13).
561. Баран В. К. Україна: новітня історія (1945–1991 рр.) / Володимир Кіндратович Баран. – Львів: Ін-т українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України, 2003. – 671 с.

562. Баранников В. П. Динамика религиозности в информационном обществе / Валентин Петрович Баранников, Лилия Федоровна Матренина // Социс. – 2004. – № 9. – С. 102–107.
563. Барменков А. И. Свобода слова в СССР / Алексей Иванович Барменков. – 2-е изд. – М.: Мысль, 1986. – 224 с.
564. Бартошевич Э. Именем Бога Иеговы / Эдуард Михайлович Бартошевич, Евгений Иванович Борисоглебский. – 160 с.
565. Бартошевич Э. Они ждут конца мира / Эдуард Михайлович Бартошевич, Евгений Иванович Борисоглебский. – М.: Госполитиздат, 1963. – 127 с.
566. Бартошевич Э. М. Свидетели Иеговы / Эдуард Михайлович Бартошевич, Евгений Иванович Борисоглебский. – М.: Политиздат, 1969. – 21 с. (Б-ка «Современные религии»).
567. Басилов В. Н. Этнографическое исследование религиозных верований сельского населения / В. Н. Басилов // Конкретные исследования современных религиозных верований (методика, организация, результаты) / редкол.: А. И. Клибанов, В. Н. Басилов, П. К. Курочкин. – М.: Мысль, 1967. – С. 152–174.
568. Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и ренессанса / Михаил Михайлович Бахтин. – 2-е изд. – М.: Художественная литература, 1990. – 544 с.
569. Бегун И. История еврейского движения в СССР (1960–1980 гг.): Важнейшие этапы / И. Бегун // Доля єврейської духовної та матеріальної спадщини в ХХ столітті: Зб. наук. праць: Матеріали конф. 28–30 серпня 2001 р. – К., 2002. – С. 35–46.
570. Бедный Б. В. Девчата: Повесть и рассказы / Борис Васильевич Бедный. – М.: Современник, 1984. – 526 с.
571. Безкоровайна Т. О. До характеристики поглядів сучасних віруючих (За матеріалами конкретно-соціологічних досліджень) / Т. О. Безкоровайна, Л. Т. Ситенко // Питання атеїзму. – Вип. 3. – К., 1968. – С. 84–92.

572. Беленький М. С. Иудаизм / Моисей Соломонович Беленький. – М.: Политиздат, 1966. – 240 с. (Б-ка «Современные религии»).
573. Беленький М. С. Современный иудаизм / Моисей Соломонович Беленький. – М.: Знание, 1972. – 64 с. (Новое в жизни, науке и технике; Сер. «Естествознание»; 5).
574. Белов А. В. Адвентизм / Анатолий Васильевич Белов. – Изд. 2-е. – М.: Политиздат, 1973. – 239 с. (Б-ка «Современные религии»).
575. Белов А. Чого навчають адвентисти / Анатолій Васильович Белов. – К.: Політвидав України, 1966. – 76 с. (Бесіди з віруючими).
576. Белорусов С. А. Психология духовности веры и религии / С. А. Белорусов // Психология религиозности и мистицизма: Хрестоматия / сост. К. В. Сольченко. – Минск: Харвест; М.: АСТ, 2001. – С. 92–146. (Б-ка практической психологи).
577. Бельский А. В. История Белокриницкой старообрядческой церкви в России и Крыму (XIX–XX века) / А. В. Бельский // Культура народов Причерноморья. – 1998. – № 3. – С. 89–95.
578. Бендас Даниїл, отець. Репресії радянської влади проти греко-католицького духовенства на Закарпатті в 1944 – 1949 роках / Даниїл Бендас, отець // Ковчег. – 2000. – Ч. 2. – С. 290–299.
579. Бережко К. О. Історія Свідків Єгови на Житомирщині / Костянтин Олександрович Бережко. – Житомир: Вид-во ЖДУ ім. І. Франка, 2005. – 182 с.
580. Бессонов М. Н. Православие в наши дни / Михаил Николаевич Бессонов. – М.: Политиздат, 1990. – 301 с.
581. Білокінь С. І. Анатолій Жураковський і київські йосифляни: Док. досл. / Сергій Іванович Білокінь. – К.: Ін-т історії України НАНУ, 2008. – 117 с.
582. Білокінь С. І. Масовий терор як засіб державного управління в СРСР (1917 – 1941 рр.): Джерелознавче дослідження / Сергій Іванович Білокінь. – К., 1994. – 448 с. (Україна у ХХ ст. Т. 1.).
583. Біскуп А. В. Атеїзм у боротьбі з уніатськими фальсифікаторами / Анатолій Васильович Біскуп. – Львів: Вища школа, 1984. – 142 с.

584. Блок М. Апология истории или ремесло историка / Марк Блок; прим. А. Я. Гуревича; пер. Е. М. Лысенко – М.: Наука, 1986. – 232 с.
585. Блок М. Короли-чудотворцы: Очерк представлений о сверхъестественном характере королевской власти, распространенной преимущественно во Франции и в Англии / Марк Блок; пер с фр. В. А. Мильчина. – М.: Языки русской к-ры, 1998. – 712 с.
586. Блок М. Феодальне суспільство / Марк Блок; пер. с фр. В. Шовкуна. – К.: Всесвіт, 2002. – 528 с.
587. Бойко В. Коротка історія Києво-Святошинської церкви євангельських християн-баптистів / В. Бойко, Ю. Решетніков. – Луцьк: МКФ «Християнське життя», 2007. – 80 с.
588. Болдижар М. М. Хто і навіщо обілює історію унії / Михайло Миколайович Болдижар. – Ужгород: Карпати, 1985. – 162 с.
589. Бондаренко В. Д. Современное православие: тенденции эволюции / Виктор Дмитриевич Бондаренко. – Симферополь: Таврия, 1989. – 176 с.
590. Бондаренко В. Д. Религиозная община в современном обществе / В. Д. Бондаренко, А. С. Косянчук., В. В. Фомиченко. – К.: Политиздат Украины, 1988. – 128 с.
591. Борунков Ю. Ф. Структура религиозного сознания / Юрий Филиппович Борунков. – М.: Мысль, 1971. – 176 с.
592. Борщевич В. Доля священників УАПЦ Волині у 1944 – 1950 рр. / Володимир Борщевич. – Луцьк, 1997. – 39 с.
593. Борщевич В. Т. Українське церковне відродження на Волині (20–40-ві рр. ХХ ст.) / Володимир Трохимович Борщевич. – Луцьк: Вежа, 2000. – 254 с.
594. Боцюрків Б. Т. зв. «саморозпуск» Української Греко-Католицької Церкви в 1946 р. у світлі розсекречених архівних документів / Богдан Боцюрків // Сучасність. – 1998. – № 1. – С. 106–112.
595. Боцюрків Б. Українська греко-католицька церква в катакомбах (1948 – 1989) / Богдан Боцюрків // Ковчег. – 1993. – Ч. 1. – С. 123–164.

596. Боцюрків Б. Українська Греко-Католицька Церква і Радянська держава (1939–1950) / Богдан Боцюрків; пер. з англ. – Львів: Вид-во Укр. Католического Університету, 2005. – 266 с.
597. Бражник І. І. Антигромадська мета, протизаконна діяльність (Про так званих баптистів-«ініціативників») / Іван Іванович Бражник. – К.: Т-во «Знання» УРСР, 1971. – 32 с. (Т-во «Знання» УРСР; Сер. 4; № 11).
598. Бранский В. П. Синергетический историзм как новая философия истории / В. П. Бранский, С. Д. Пожарский // Синергетическая парадигма: Человек и общность в условиях нестабильности. – М.: Прогресс–Традиция, 2003. – С. 36–49.
599. Будов А. И. Религиозные иллюзии на пороге жизни: Христианские секты сегодня. Домашняя религиозная «педагогика». Верующие подростки в семье и школе. Атеистическое воспитание: комплексный подход / Анатолий Иванович Будов. – М.: Молодая гвардия, 1980. – 112 с.
600. Букин В. Р. На грани веры и неверия: Философско-психологический очерк / Виктор Родионович Букин, Борис Андреевич Ерунов. – Л.: Лениздат, 1974. – 164 с.
601. Букин В. Р. Психология верующих и атеистическое воспитание / Виктор Родионович Букин. – М.: Мысль, 1969. – 230 с.
602. Булашев Г. О. Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях: Космогонічні українські народні погляди та вірування / Григорій Онисимович Булашев; пер. з рос. – К.: Довіра, 1993. – 414 с.
603. Василега В. О. Соціальна активність особи – фактор подолання релігійності / В. О. Василега // Соціологічні дослідження. – Вип. 2. – К.: Наук. думка, 1971. – С. 60–66.
604. Василенко Л. И. Магия в наши дни: старое зло или новое благо? / Л. И. Василенко // Знание за пределами науки: Сб. ст. – М.: ИФАН, 1990. – С. 110–132.
605. Василенко М. Життя народу й поезія замовлянь / Михайло Григорович Василенко // Ви, зорі – зориці: Українська народна магична поезія (Замовляння)

/ упоряд.: М. Г. Василенко, Т. М. Шевчук; передм. та ред. М. Г. Василенка. – К.: Молодь, 1992. – С. 3–9.

606. Васильева О. Ю. Русская православная церковь в политике советского государства в 1943 – 1948 гг. / Ольга Юрьевна Васильева. – М.: РАН ИРИ, 1999. – 212 с.

607. Введение в общее религиоведение / под ред. И. Н. Яблокова. – М.: Университет, 2001. – 295 с.

608. Вебер М. Протестантська етика і дух капіталізму / Макс Вебер; пер. з нім. О. Погорілого. – К.: Основи, 1994. – 261 с.

609. Вишиванюк О. Етноконфесійні трансформації в Україні у перші післявоєнні роки (1944 – 1953) / О. Вишиванюк // Наукові записки: Зб. – Вип. 28. – К.: Ін-т політ. і етнонац. досл. НАН України, 2005. – С. 237–245.

610. Вільховий Ю. В. До питання про об'єднання п'ятидесятників із Союзом євангельських християн-баптистів (II пол. 40-х – середина 50-х рр.) / Ю. В. Вільховий, Б. В. Год // Історія України: Маловідомі імена, події, факти (Зб. ст.). – Вип. 7. – К.: Рідний край, 1999. – С. 145–151.

611. Вільховий Ю. Політика радянських владних структур щодо сектантських громад на Волині (II половина 40-х – 50-ті рр.) / Ю. Вільховий // Волинь у новітній історії української державності: Зб. наук. пр. – Луцьк: Волин. обл. друкарня, 1999. – С. 184–191.

612. Вільховий Ю. В. Протестантські церкви в Україні у середині 40-х – 50-х років ХХ ст. (євангельські християни-баптисти, п'ятидесятники, адвентисти сьомого дня) / Ю. В. Вільховий // Історична пам'ять: Наук. зб. – № 1–2. – Полтава, 2000. – С. 137–145.

613. Возняк Н. В. Про взаємозв'язок релігійних і національних пережитків / Н. Возняк // Соціологічні дослідження. – Вип. 2. – К.: Наук. думка, 1971. – С. 92–99.

614. Войналович В. А. Держава і церква на Полтавщині (друга половина 40-х – 80-ті роки) / В. А. Войналович // Держава і Церква на Полтавщині за радянської

доби / упоряд.: В. А. Войналович, О. О. Нестуля; редкол.: П. Г. Шемет (гол. ред.), П. Т. Тронько, С. С. Бабенко та ін. – Полтава, 2002. – С. 85–136.

615. Войналович В. А. Доля римо-католицького культу в Україні в умовах політики державного атеїзму (кінець 50-х – перша половина 60-х років) (Зб. ст.) / В. А. Войналович // Історія України: Маловідомі імена, події, факти. – Вип. 20–21. – К.: Ін-т історії України НАН України, 2003. – С. 405–425.

616. Войналович В. А. Наступ на етноконфесійні осередки як один із засобів здійснення національної політики в Україні (друга пол. 40-х – 50-ті роки ХХ ст.) / Віктор Войналович // З архівів ВЧК–ГПУ–НКВД–КГБ. – 1997. – № 1–2. – С. 207–226.

617. Войналович В. Наступ на юдейські громади в Україні в 50–60-х роках / Віктор Войналович // Єврейська історія та культура в Україні: Матеріали конференції. Київ, 8–9 грудня 1994 / Асоціація єврейських організацій та общин України, Асоціація юдаїки – науково-дослідний центр. – К., 1995. – С. 33–38.

618. Войналович В. А. Партійно-державна політика щодо релігії та релігійних інституцій в Україні 1940—1960-х років: політологічний дискурс / Віктор Анатолійович Войналович. – К.: Світогляд, 2005. – 741 с.

619. Войналович В. А. Політико-правові засади національно-релігійної політики в Україні кінця 50-х – першої половини 60-х років / В. А. Войналович // Історія України: Маловідомі імена, події, факти (Зб. ст.). – Вип. 2. – К.: Рідний край, 1995. – С. 193–217.

620. Войналович В. Реформатська церква на Закарпатті у пошуках шляхів самозбереження (друга половина 40-х – 60-і роки ХХ ст.) / Віктор Войналович // Наукові записки: Зб. – Вип. 21. – К.: Ін-т політ. і етнонац. досл. НАН України, 2002. – С. 306–316.

621. Войналович В. А. Римо-католицькі громади України у вимірах державної релігійної політики (II пол. 40-х – 50-ті роки ХХ ст.) / В. А. Войналович // Історія України: маловідомі імена, події, факти. – Вип. 7. – К.: Рідний край, 1999. – С. 151–158.

622. Войналович В. А. Українська Греко-Католицька Церква в останні роки сталінського режиму / В. А. Войналович // Історія України: Маловідомі імена, події, факти (Зб. ст.). – Вип. 19. – К.; Донецьк: Рідний край, 2001. – С. 341–351.
623. Волошин Ю. До питання про діяльність православної церкви на Полтавщині у повоєнний період (1943 – 1953 рр.) / Ю. Волошин // Християнство і культура: історія, традиції, сучасність: зб. наук. пр. – Полтава, 1998. – С. 19–24.
624. Волошин Ю. Ліквідація Ужгородської унії (1948 р.) / Юрій Волошин // З архівів ВУЧК–ГПУ–НКВД–КГБ. – 1999. – № 1–2. – С. 406–418.
625. Волошин Ю. «Повернення до православ'я» на Закарпатті в 1946 – 1949 роках / Юрій Волошин // Сучасність. – 1996. – № 6. – С. 77–84.
626. Волошин Ю. «Самоліквідація» Ужгородської унії: До 50-річчя спроби знищення Греко-Католицької церкви на Закарпатті / Юрій Волошин // Людина і світ. – 1999. – № 1. – С. 34–38.
627. Воронцов Г. В. Отношение Коммунистической партии и советского государства к религии и церкви / Георгий Васильевич Воронцов, Николай Федорович Макаров. – Л., 1957. – 44 с. (О-во по распространению полит. и науч. знаний РСФСР, Ленингр. отд.).
628. Воропай О. Звичаї нашого народу: Етнографічний нарис / Олекса Воропай. – Х.: Фоліо, 2005. – 508 с. (Перлини української культури).
629. Вуянко М. Чернецтво Прикарпаття у 40-х – 80-х роках ХХ ст. / М. Вуянко // Україна соборна: Зб. наук. ст. – Вип. 2. – К.: Ін-т історії України НАН України, 2005. – С. 372–382.
630. Гаврилюк О. Ю. Побут і релігія / Олексій Юхимович Гаврилюк. – К.: Політвидав України, 1968. – 196 с.
631. Гаврилюк О. Конфесія адвентистів сьомого дня на Волині у післявоєнний період / О. Гаврилюк, С. Григоренко // Збірник навчально-методичних матеріалів і наукових статей історичного факультету / Мін-во освіти України, Волин. держ. ун-т ім. Лесі Українки. – Вип. 4. – Луцьк, 1999. – С. 75–81.

632. Гаврилюк О. Ставлення тоталітарного режиму до релігійних осередків волинського села після Другої світової війни / О. Гаврилюк // Науковий вісник ВДУ: Журнал Волинського державного університету ім. Лесі Українки. – Філософські науки. – 1998. – № 10. – С. 102–105.
633. Гагарин Ю. В. Старообрядцы / Юрий Васильевич Гагарин. – Сыктывкар: Коми книжное изд-во, 1973. – 143 с.
634. Гальперин Б. И. Представления о «спасении» в современном баптизме / Б. И. Гальперин // Вопросы научного атеизма. – Вып. 39. – М.: Мысль, 1989. – С. 86–99.
635. Гаркавенко Ф. И. Сектанты, их вера и дела / Федор Илларионович Гаркавенко. – К.: Политиздат УССР, 1960. – 118 с.
636. Гаркавенко Ф. І. П'ятидесятники та їх віра / Федір Іларіонович Гаркавенко. – К.: Політвидав України, 1966. – 80 с.
637. Герасименко В. К. С чужого голоса / В. К. Герасименко, М. Ф. Захаров, В. Д. Цветков. – Симферополь: Таврия, 1975. – 104 с.
638. Год Б. Громади ЄХБ у містах і селах Донбасу (сер. 40-х – 50-ті рр. ХХ ст.) / Б. Год, Ю. Вільховий // Історія України: маловідомі імена, події, факти (3б. ст.) / – Вип. 18. – К.; Донецьк: Рідний край, 2001. – С. 289–295.
639. Головей В. М. Йди до сонця людино! (Про характер релігійних поглядів сучасних віруючих-колгоспників) / Василь Михайлович Головей. – К.: Т-во «Знання» УРСР, 1971. – 48 с. (Т-во «Знання» УРСР; Сер. 4; № 4).
640. Горбач С. І. Деякі аспекти відносин між Ватиканом та СРСР після Другої світової війни (1945–1953 рр.) / С. І. Горбач // Український історичний журнал. – 1998. – № 6. – С. 68–76.
641. Гордиенко Н. С. Особенности модернизации современного русского православия / Николай Семенович Гордиенко, Павел Константинович Курочкин. – М.: Знание, 1978. – 64 с. (Новое в жизни, науке и технике; Сер. «Научный атеизм»; № 3).
642. Гордиенко Н. С. Современное русское православие / Николай Семенович Гордиенко. – Л.: Лениздат, 1987. – 304 с.

643. Гордиенко Н. С. Эволюция русского православия (20–80-е годы XX столетия) / Николай Семенович Гордиенко. – М.: Знание, 1984. – 64 с. (Новое в жизни, науке и технике; Научный атеизм; 1984; № 1).
644. Горовий В. М. Релігійна обрядовість: тенденції змін і шляхи подолання / Валерій Микитович Горовий. – К.: Т-во «Знання» УРСР, 1985. – 32 с. (Сер. V. «Наук.-атеїст.»; Т-во «Знання» УРСР; № 3).
645. Горський В. Л. Адвентизм: історія і сучасність / Валерій Леонідович Горський. – К.: Т-во «Знання» УРСР, 1987. – 48 с. (Т-во «Знання» УРСР; № 7).
646. Граждан В. Д. Вероучение и мораль пятидесятников / Валерий Дмитриевич Граждан. – М., 1989. – 64 с. (Новое в жизни, науке и технике; Сер. «Научный атеизм»; № 7).
647. Граждан В. Д. Кто такие пятидесятники / Валерий Дмитриевич Граждан. – Алма-Ата: Казахстан, 1965. – 112 с.
648. Граждан В. Д. Пятидесятничество и современность / В. Д. Граждан // Вопросы научного атеизма. – Вып. 2. – М., 1966. – С. 270–287.
649. Грановская Р. М. Психология веры / Рада Михайловна Грановская. – СПб: Речь, 2004. – 576 с.
650. Григоренко В. Если без предвзятости... / В. Григоренко // Наука и религия. – 1987. – № 12. – С. 19.
651. Григор'єв Ю. М. Бузувіри / Юрій Михайлович Григор'єв. – Львів: Каменяр, 1974. – 80 с.
652. Григулевич И. Р. Папство. Век XX / Иосиф Ромуальдович Григулевич. – М.: Политиздат, 1978. – 424 с.
653. Гринів Є. А. Бруклін на роздоріжжі (Єговізм в умовах кризи релігії) / Євген Андрійович Гринів. – К.: Т-во «Знання» УРСР, 1980. – 48 с. (Сер. V; Науково-атеїстична; № 7; Т-во «Знання» УРСР; № 3).
654. Громько М. М. Покаяние в народной жизни, понятие греха и кары божией / М. М. Громько // Православная жизнь русских крестьян XIX–XX веков: Итоги этнографических исследований. – М.: Наука, 2002. – С. 202–228.

655. Гроф К. Духовный кризис: Когда преобразование личности становится кризисом / Кристина Гроф, Станислав Гроф; пер. с англ. А. Ригина, А. Кисилева. – М.: АСТ и др., 2003. – 377, 7 с. (Тексты трансперсональной психологии).
656. Гроф С. За пределами мозга: Рождение, смерть и трансценденция в психотерапии / Станислав Гроф; пер с англ. А. Андрианова, Л. Земской, Е. Смирновой. – М.: АСТ и др., 2005. – 497, 7 с. (Тексты трансперсональной психологии).
657. Гроф С. Психология будущего: уроки современных исследований сознания / Станислав Гроф; пер. с англ. С. Офертаса и О. Цветковой. – М.: АСТ, 2003. – 458, 6 с. (Тексты трансперсональной психологии).
658. Гроф С. Священное и профанное / Станислав Гроф // Психология религиозности и мистицизма: Хрестоматия / сост. К. В. Сельченко. – Минск: Харвест; М.: АСТ, 2001. – С. 247–290. (Б-ка практической психологии).
659. Гуревич А. Я. Территория историка / А. Я. Гуревич // Одиссей: Человек в истории. – М.: Coda, 1996. – С. 81–109.
660. Гуревич П. С. Культурология / Павел Семенович Гуревич. – 3-е изд., перераб. и доп. – М.: Гардарики, 2000. – 280 с.
661. Давидюк В. Ф. Первісна міфологія українського фольклору / Віктор Феодосійович Давидюк. – Луцьк: Вежа, 1997. – 296 с.
662. Давидюк В. Ф. Українська міфологічна легенда / Віктор Феодосійович Давидюк. – Львів: Світ, 1992. – 176 с.
663. Давидюк В. Ф. Чи казка справді небилиця? / Віктор Феодосійович Давидюк. – Луцьк: Надстир'я, 1993. – 30 с. (Б-ка народознавця).
664. Дарманський П. Ф. За іконостасами віттарів / Павло Федорович Дарманський. – К.: Політвидав, 1989. – 264 с.
665. Дарманський П. Ф. Обряд у житті народу / Павло Федорович Дарманський. – К.: Політвидав України, 1974. – 200 с.
666. Дашевский В. Иудаизм в СССР / В. Дашевский, В. Черняк, Е. Яглом // На пути к свободе совести. – М.: Прогресс, 1989. – С. 449–465.

667. Дей О. Величальні пісні українського народу / Олексій Іванович Дей // Колядки та щедрівки / упоряд., передм. та прим. О. Дея. – К.: Наук. думка, 1965. – С. 5–40.
668. Делеган М. Документи Державного архіву Закарпатської області про переслідування сектантів-єговістів у 1947–1953 рр. / Михайло Делеган // З архівів ВУЧК–ГПУ–НКВД–КГБ. – 1999. – № 1–2. – С. 419–427.
669. Делокаров К. Х. Синергетика и познание социальных трансформаций / К. Х. Делокаров // Синергетическая парадигма: Человек и общество в условиях нестабильности. – М.: Прогресс–Традиция, 2003. – С. 18–35.
670. Демьянов А. И. Истинно-православное христианство: Критика идеологии и деятельности / Александр Иванович Демьянов. – Воронеж: Изд-во Воронеж. ун-та, 1977. – 151 с.
671. Демьянов А. И. Религиозность: тенденции и особенности проявления: Социально-психологический анализ / Александр Иванович Демьянов. – Воронеж: Изд-во Воронеж. ун-та, 1984. – 184 с.
672. Джемс В. Многообразие религиозного опыта / Вильям Джемс. – СПб: Андреев и сыновья, 1993. – 423 с.
673. Дмитренко М. П. Антигуманізм п'ятидесятницької «науки життя» / Микола Павлович Дмитренко. – К.: Т-во «Знання» УРСР, 1974. – 64 с. (Т-во «Знання» УРСР; Серія IV; Науково-атеїстична; № 11).
674. Дмитрук В. І. Ініціативи української громадськості щодо відновлення греко-католицької церкви в кінці 1960-х років / В. І. Дмитрук // Історія України: Маловідомі імена, події, факти (Зб. ст.). – Вип. 32. – К.: Ін-т історії України НАН України, 2005. – С. 364–378.
675. Добржанський В. Ф. Бруклінська школа лицемірства / Володимир Францевич Добржанський. – Ужгород: Карпати, 1986. – 104 с.
676. Домашовець В. Український Євангельсько-Баптистський рух в його 150-літній юбілей. 1852–2002 / Володимир Домашовець. – Морріс Плейнс; Луцьк: Християнське життя, 2002. – 95 с.

677. Дорош Є. К. Ревнителі Єгови: віруючі та атеїстична пропаганда / Євменій Кирилович Дорош. – Донецьк: Донбас, 1972. – 72 с.
678. Дорош Є. Корпорація страху / Євменій Кирилович Дорош, Павло Іванович Юрченко. – К.: Політвидав України, 1970. – 137 с.
679. Дорош Є. К. Тіні бруклінської корпорації / Євменій Кирилович Дорош, Павло Іванович Юрченко. – К.: Політвидав України, 1966. – 120 с.
680. Доусон К. Г. Религія и культура / Кристофер Генри Доусон; пер. с англ., вступ. ст. и коммент. К. Я. Кожурина – СПб.: Алетейя, 2000. – 288 с. (Миф, религія, культура).
681. Драбинко А. Православие в посттоталитарной Украине (вехи истории) / Александр Драбинко. – К.: Изд. Свято-Успенской Киево-Печерской Лавры, 2002. – 288 с.
682. Дулуман Е. К. Современный верующий: Социально-психологический очерк / Евграф Каленикович Дулуман, Борис Александрович Лобовик, Владимир Карлович Танчер. – М.: Политиздат, 1970. – 176 с.
683. Дюбюк А. История на перекрестке гуманитарных наук / А. Дюбюк. – М.: Наука, 1970. – 11 с. (XIII международный конгресс исторических наук).
684. Дюпон-Мельниченко Ж.-Б. Французька історіографія ХХ століття: Навч. посібник / Жан-Бернар Дюпон-Мельниченко, Вадим Ададуrow. – Львів: Класика, 2001. – 158 с. (Серія історичних видань; № 2).
685. Дюпрон А. Язык и история. – М., 1970.
686. Дюркгайм Е. Первісні форми релігійного життя: Тотемна система в Австралії / Еміль Дюркгайм; пер. з фр. – К.: Юніверс, 2002. – 424 с.
687. Дюркгейм Э. Социология: Ее предмет, метод, предназначение / Эміль Дюркгайм; пер. с фр. А. Б. Гофмана. – М.: Канон, 1995. – 352 с.
688. Евангельское христианство–баптизм: основные направления в идеологии и деятельности // Вопросы научного атеизма. – Вып. 24. Эволюция христианского сектантства. – М.: Мысль, 1979. – С. 98–116.
689. Еленский В. Е. Иудейский клерикализм и сионизм / Виктор Евгеньевич Еленский. – К.: Вища школа, 1988. – 112 с.

690. Єленський В. Відновлюючи втрачені цінності: іудаїзм у контексті політичної історії України післяжовтневого періоду // В. Єленський / Політика і час. – 1991. – № 16. – Листопад. – С. 68–74.
691. Єленський В. Є. Державно-церковні взаємини на Україні (1917 – 1999) / Віктор Євгенович Єленський. – К.: Т-во «Знання» УРСР; Респ. центр духовної культури, 1991. – 72 с.
692. Єленський В. З історії передквітневого двадцятиліття / Віктор Єленський // Людина і світ. – 1991. – № 1. – С. 5–11.
693. Єленський В. Є. Морозна «відлига»: Про антицерковну кампанію кінця 50-х – початку 60-х років / В. Є. Єленський // Маршрутами історії. – К.: Політвидав України, 1990. – С. 271–285.
694. Єленський В. Релігійність в українському суспільстві: За матеріалами соціологічних досліджень / Віктор Єленський // Людина і світ. – 2001. – № 1. – С. 20–26.
695. Єленський В. Є. Релігія. Церква. Молодь / Віктор Євгенович Єленський, Віктор Петрович Перебенесюк. – К.: А.Л.Д., 1996. – 160 с. (Б-чка «Молодь і суспільство»).
696. Єленський В. Є. Сувора «відлига»: Замітки про церковну кампанію кінця 50-х – початку 60-х років / Віктор Єленський // Людина і світ. – 1990. – № 7. – С. 21–25.
697. Єленський В. Є. Сучасний протестантизм: динаміка, процеси, тенденції / Віктор Євгенович Єленський. – К.: Т-во «Знання» УРСР, 1989. – 47 с. (Сер. 5 «Науково-атеїстична»; Т-во «Знання» УРСР; № 12).
698. Єленський В. Українська іудаїка / Віктор Єленський // Людина і світ. – 1991. № 5. – С. 53–56; № 6. – С. 39–48.
699. Єленський В. Є. Церква України і зовнішня політика: уроки недавнього минулого / В. Є. Єленський // Церква і національне відродження / Ін-т націон. відносин і політології АН України. – К., 1993. – С. 37–47.
700. Ерофеева В. Тайна свидетелей Иеговы / В. Ерофеева, И. Дору. – Изд. 2-е, испр. и доп. – Ставрополь, Книжн. изд-во, 1968. – 102 с.

701. Ерышев А. А. Евангельские христиане-баптисты (Их идеалы и мораль) / Анатолий Александрович Ерышев. – К.: Госполитиздат, 1960. – 40 с. (О-во распространения полит. и науч. знаний УССР).
702. Ерышев А. А. Опыт конкретно-социологических исследований религиозности населения на Украине / Анатолий Александрович Ерышев // Конкретные исследования современных религиозных верований (Методика, организация, результаты) / редкол.: А. И. Клибанов, В. Н. Басилов, П. К. Курочкин. – М.: Мысль, 1967. – С. 138–152.
703. Ерышев А. А. Религиозное сектантство и его сущность / Анатолий Александрович Ерышев. – К.: Изд-во Киев. ун-та, 1959. – 63 с.
704. Єришев А. О. Досвід соціологічних досліджень релігійності (Актуальні проблеми атеїстичного виховання) / Анатолий Александрович Єришев. – К.: Наукова думка, 1967. – 164 с.
705. Єришев А. Релігійні пережитки та їх подолання / Анатолий Александрович Єришев, Рем Самійлович Приходько, Олексій Семенович Онищенко. – К.: Вид-во АН УРСР, 1963. – 160 с.
706. Етнокультура Волинського Полісся і Чорнобильська трагедія: Зб. – Вип. III (Зарічненський район Рівненської області) / редкол.: О. А. Галич, В. Г. Бойко, Л. Д. Дунаєвська та ін.; Рівненський держ. ін-т культури та ін. – Рівне, 1998. – 326 с.
707. Євангельські християни-баптисти / Підгот. Ю. Решетніков // Релігійна панорама. – 2000. – № 2. – С.67–76.
708. Єговізм і єговісти / А. А. Шиш, І. Д. Пугач, М. М. Закович та ін.; АН УРСР, Ін-т філософії; відп. ред. М. М. Закович;. – К.: Наук. думка, 1974. – 144 с.
709. Жукалюк Н. История Церкви христиан-адвентистов седьмого дня в Украине / Н. Жукалюк, В. Любашенко. – К.: Джерело життя, 2003. – 320 с.
710. Жуков Е. М. Очерки методологии истории / Евгений Михайлович Жуков. – Изд. 2-е, испр. – М.: Наука, 1987. – 254 с.
711. Заватский Е. Евангелическое движение в СССР после второй мировой войны / Вальтер Заватский. – М.: ИЦ–Гарант, 1995. – 560 с.

712. Задорожнюк Н. Обрядова творчість болгар України / Н. Задорожнюк // Міжнародні зв'язки України: наукові пошуки: Зб. наук. праць. – Вип. 7. – К.: Ін-т історії України НАН України, 1998. – С. 159–163.
713. Зарічний О. Митрополит Філарет / Олесь Зарічний. – Львів: Логос, 1995. – 176 с. (Духовні діячі України).
714. Зоц В. А. Духовная культура и атеистическое воспитание / Владимир Афанасьевич Зоц. – М.: Политиздат, 1978. – 120 с.
715. Иванов В. В. Методология исторической науки / Владимир Васильевич Иванов. – М.: Высшая школа, 1985. – 168 с. (Б-ка историка).
716. Игнатенко Л. Чувства и религия / Игнатенко Лилия Михайловна. – Минск: Беларусь, 1971. – 56 с. (Б-чка атеиста).
717. Иеговизм / Е. С. Прокошина, А. А. Чудникова, В. Р. Языкович, Т. П. Короткая; АН БССР, Ин-т философии и права; ред. М. Я. Ленсу. – Минск: Наука и техника, 1981. – 136 с.
718. История Евангельских христиан-баптистов в СССР. – М.: Изд-во ВСЕХБ, 1989. – 624 с.
719. 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.
720. История и социология / АН СССР. – М.: Наука, 1964. – 341 с.
721. История Русской Православной Церкви: От восстановления патриаршества до наших дней. – Т. 1. – Годы 1917–1970 / М. Б. Данилушкин, Т. К. Никольская, М. В. Шкаровский и др.; под ред. М. Б. Данилушкина. – СПб.: Воскресение, 1997. – 1024 с.
722. Іваннікова Л. Символіка світотворення / Л. Іваннікова // Українські символи / М. Дмитренко, Л. Іваннікова, Г. Лозко та ін. – К.: Народознавство, 1994. – С. 31–41.
723. Іваннікова Л. Сонце / Л. Іваннікова// Українські символи / М. Дмитренко, Л. Іваннікова, Г. Лозко та ін. – К.: Народознавство, 1994. – С. 73–105.

724. Ідейна криза релігії і релігійний модернізм / О. С. Онищенко, П. Г. Гопченко, А. В. Васильєва та ін.; відп. ред. О. С. Онищенко. – К.: Наук. думка, 1974. – 336 с.
725. Ільїн В. А. Проповідники армагеддону / Віктор Андрійович Ільїн. – К.: Молодь, 1961. – 39 с.
726. Історія православної церкви в Україні: Зб. наук. пр. / НАН України, Відділення релігієзнавства Ін-ту філософії; відп. ред. П. Яроцький. – К.: Четверта хвиля, 1997. – 298 с.
727. Історія релігії в Україні: Навч. посібник / А. М. Колодний, П. Л. Яроцький, Б. О. Лобовик та ін.; НАН України, Ін-т філософії ім. Г.С.Сковороди, Відділення релігієзнавства; за ред. А. М. Колодного та П. Л. Яроцького. – К.: Знання, 1999. – 736 с. (Вища школа ХХІ століття).
728. Історія релігії в Україні: У 10 т. / Ін-т філософії ім. Г. Сковороди НАН України, відділення релігієзнавства. – Т. 4. Католицизм. – К.: Укр. центр духовної культури, 2001. – 598 с.
729. Історія релігії в Україні: У 10 т. / Ін-т філософії ім. Г. Сковороди НАН України, відділення релігієзнавства. – Т. 5. Протестантизм в Україні. – Вид. 2-е, уточ. і доп.– Дрогобич: Видавець Сурма С., 2008. – 630 с.
730. Історія релігії в Україні: [У 10 т.] – Т. 5. Пізній протестантизм в Україні. – К.: Укр. центр духовної культури, 2002. – 428 с.
731. Кааріайнен К., Фурман Д. Верующие атеисты и прочие (эволюция российской религиозности) / К. Кааріайнен, Д. Фурман // Вопросы философии. – 1997. – № 6. – С. 35–52.
732. Каган М. С. Человеческая деятельность (опыт системного анализа) / Моисей Самойлович Каган. – М.: Политиздат, 1974. – 328 с.
733. Калашников М. Ф. Молодое поколение и религия: Опыт конкретно-социального и социально-психологического исследования / Михаил Федорович Калашников. – Пермь: Пермское книжное изд-во, 1977. – 312 с.
734. Камейша Б. Кто такие мурашковцы / Болеслав Иосифович Камейша. – Минск: Беларусь, 1970. – 39 с. (Б-чка атеиста).

735. Кара-Васильєва Т. Писанка – культурний символ України / Т. Кара-Васильєва // Матеріали наук.-практ. конф. «Писанка – символ України» з Міжнародного з'їзду писанкарів 2–7 вересня 1992 р. / Укр. центр народ. творчості М-ва к-ри України. – К., 1993. – С. 8–13.
736. Каргина И. Г. Самоидентификация верующих: социальная мотивация / Ирина Георгиевна Каргина // Социс. – 2004. – № 1. – С. 45–53.
737. Католицизм в Белоруссии: традиционализм и приспособление / Е. С. Прокошина, К. К. Койта, Т. П. Короткая и др.; АН БССР, Ин-т философии и права; под ред. А. С. Майхровича и Е. С. Прокошиной. – Мн.: Наука и техника, 1987.— 240 с.
738. Катунский А. Е. Старообрядчество / Александр Епифанович Катунский. – М.: Политиздат, 1972. – 120 с. (Б-чка «Современные религии»).
739. Каушанский П. Л. С претензией на истину: О взглядах и деятельности экстремистов от баптизма / Павел Львович Каушанский. – Одесса: Маяк, 1988. – 248 с.
740. Качур В. Політ над світом пам'яті та мрій: Сучасна релігійна публіцистика / Володимир Качур. – Львів: Радіо «Воскресіння», 2001. – 352 с.
741. Келембетова В. Ю. Побут і релігійні пережитки (Етнографічно-соціологічне дослідження) / Валентина Юхимівна Келембетова. – К.: Наук. думка, 1974. – 191 с.
742. Кемпбелл Дж. Герой із тисячею облич / Джозеф Кемпбелл; пер. з англ. О. Мокровольського. – К.: Альтернативи, 1999. – 392 с.
743. Килимник С. Український рік у народних звичаях в історичному освітленні / Степан Килимник. – Кн. II. – Т. 3–4. – К.: Обереги, 1994. – 528 с.
744. Киреев А., протодиакон. Епархии и архиереи Русской Православной Церкви в 1943–2002 годах / А. Киреев, протодиакон. – М., 2002 – 480 с.
745. Клибанов А. И. О методологии изучения религиозного сознания / А. И. Клибанов // Вопросы науч. атеизма. – Вып. 11. – М. Мысль, 1971. – С. 82–113.

746. Клибанов А. И. Религиозное сектантство в прошлом и настоящем / Александр Ильич Клибанов. – М.: Наука, 1973. – 254 с. (Сер. «Научно-атеистическая литература»).
747. Клибанов А. И. Религиозное сектантство и современность (социологические и исторические очерки) / Александр Ильич Клибанов. – М.: Наука, 1969. – 272 с.
748. Климець Ю. Д. Купальська обрядовість на Україні / Юрій Дмитрович Климець. – К.: Наук. думка, 1990. – 143 с.
749. Князева Е. Н. Одиссея научного разума: Синергетическое видение научного прогресса / Елена Николаевна Князева. – М.: Ин-т философии РАН, 1995. – 229 с.
750. Князева Е. Н. Синергетика: нелинейность времени и ландшафты коэволюции / Елена Николаевна Князева, Сергей Павлович Курдюмов. – М.: КомКнига, 2007. – 268 с. (Сер. «Синергетика: от прошлого к будущему»).
751. Кобецкий В. Д. Социологическое изучение религиозности и атеизма / Владимир Дмитриевич Кобецкий. – Ленинград: Изд-во ЛГУ, 1978. – 119 с.
752. Ковальченко И. Д. Методы исторического исследования / Иван Дмитриевич Ковальченко. Изд. 2-е, доп. – М.: Наука, 2003. – 486 с.
753. Кожолянюк Г. К. Духовна культура українців Буковини / Георгій Костянтинович Кожолянюк. – Чернівці: Прут, 2007. – 404 с.
754. Кожолянюк Г. К. Народознавство Буковини: Новорічно-різдвяна обрядовість буковинців: Різдво-Коляда, Новий рік, Водохрещення / Георгій Костянтинович Кожолянюк. – Чернівці: Рута, 2001. – 122 с.
755. Козлова К. И. Изменения в религиозной жизни и деятельности молоканских общин / К. И. Козлова // Вопросы научного атеизма. – Вып. 2. – М., 1966. – С. 305–321.
756. Козловский И. А. Избранные лекции по теории и практике религиозного мистицизма / Игорь Анатольевич Козловский. – Т. 1. – Донецк: Норд-Пресс, 2006. – 257 с.

757. Козяр С. Українська родинна обрядовість. Віхи людської долі: весілля, похорон / Світлана Козяр. – Хмельницький, 2000. – 72 с.
758. Колінгвуд Р. Дж. Ідея історії/ Робін Дж. Колінгвуд; пер з англ. О. Мокровольського. – К.: Основи, 1996. – 616 с.
759. Колодний А. М. Обрядово-побутова релігійність сучасного віруючого / А. М. Колодний // Питання атеїзму. – Вип. 4. – К., 1969. – С. 92–104.
760. Колодний А. М. Пристосовницькі тенденції сучасного православ'я у сфері релігійного культу / А. М. Колодний // Питання атеїзму. – Вип. 1. – К., 1965. – С. 46–53.
761. Колодный А. Н. Атеистическая убежденность личности / Анатолий Николаевич Колодный. – К.: Выща школа, 1983. – 152 с.
762. Колымагин Б. Ф. Крымская экумена: Религиозная жизнь послевоенного Крыма / Борис Федорович Колымагин. – СПб.: Алетейя, 2004. – 246 с. (Сер. «Крымский текст»).
763. Коляструк О. А. Історія повсякденності як об'єкт історичного дослідження: історіографічний і методологічний аспекти / Ольга Анатоліївна Коляструк. – Х.: Курсор, 2008. – 122 с.
764. Коляструк О. Теоретико-методологічні аспекти вивчення повсякденного життя / Ольга Коляструк // Нариси повсякденного життя радянської України в добу непу (1921–1928 рр.): В 2-х ч. – Ч. 1. – К.: Ін-т історії України НАН України, 2010. – С. 5–46.
765. Коник В. В. Иллюзии свидетелей Иеговы / Василий Васильевич Коник. – М.: Сов. Россия, 1981. – 176 с.
766. Коник В. В. Истины свидетелей Иеговы / Василий Васильевич Коник. – М.: Политиздат, 1978. – 112 с.
767. Конкретно-социологическое изучение религиозности и опыта атеистического воспитания / под ред. И. Д. Панцхава. – М.: Изд-во Москов. ун-та, 1969. – 283 с.
768. Конкретные исследования современных религиозных верований (Методика, организация, результаты) / АОН при ЦК КПСС, Ин-т науч. атеизма;

редкол.: А. И. Клибанов, В. Н. Басилов, П. К. Курочкин и др. – М.: Мысль, 1967. – 244 с.

769. Корнев В. И. «Невидимые» парадоксы религии и культуры / Владимир Иванович Корнев. – М.: Знание, 1991. – 64 с. (Новое в жизни, науке; Сер. «Культура и знание»; № 3).

770. Коссей Ю. Ю. Владика Іоанн Семедій – духовний діяч Закарпаття / Юрій Юлійович Семедій. – Ужгород: Закарпаття, 2000. – 156 с.

771. Косуха П. И. Наши праздники и обряды / Петр Иванович Косуха. – К.: Т-во «Знання», 1987. – 48 с. (Сер. 5. «Научно-атеистическая»; Т-во «Знання» УРСР; № 1).

772. Косуха П. І. Про так званих «рятівників» баптизму / П. І. Косуха, Ю. І. Терещенко, І. М. Шимко. – К.: Т-во «Знання» УРСР, 1977. – 48 с. (Т-во «Знання» УРСР; Серія IV. Науково-атеїстична; № 3).

773. Косуха П. І. Про характер і причини проявів релігійності серед молоді / П. І. Косуха // Питання атеїзму. – Вип. 4. – К., 1969. – С. 111–121.

774. Котляр Е. Харьковские синагоги в XX столетии: расцвет, трагедия, современное состояние / Е. Котляр // Доля єврейської духовної та матеріальної спадщини в XX столітті: Зб. наук. праць: Матеріали конф. 28–30 серпня 2001. – К., 2002. – С. 321–324.

775. Крайзман И. Послевоенные репрессии Львовской иудейской общины / И. Крайзман // Єврейська історія та культура в Україні: матеріали конф. Київ, 8–9 грудня 1994 р. – К., 1995. – С. 95–99.

776. Кремлева И. Л. Мирской обет / И. Л. Кремлева // Православная жизнь русских крестьян XIX – XX веков: Итоги этнографических исследований. – М.: Наука, 2001. – С. 229–250.

777. Крживицький Б. Г. Єговізм пристосовується / Борис Георгійович Крживицький. – К.: Т-во «Знання» УРСР, 1971. – 47 с. (Т-во «Знання» УРСР; Серія 4; № 2).

778. Крижанівський К. П. Досвід проведення соціологічних досліджень серед адвентистів сьомого дня / К. П. Крижанівський // Питання атеїзму. – Вип. 8. – К.: Вид-во Київ. ун-ту, 1972. – С. 97–102.
779. Кримський А. «Велесова борода» / А. Кримський // Кримський А. Розвідки, статті та замітки. – К.: Друкарня УАН, 1928. – С. 1–18.
780. Культура. Релігія. Атеїзм / Б. А. Лобовик, А. Н. Колодний, Н. А. Арестова и др.; АН УССР, Ин-т философии; отв. ред. А. Н. Колодний. – К.: Наук. думка, 1991. – 301 с.
781. Куроедов В. А. Религия и церковь в Советском государстве / Владимир Алексеевич Куроедов. – М.: Политиздат, 1981. – 263 с.
782. Курочкин П. К. Эволюция современного русского православия / Павел Константинович Курочкин. – М.: Мысль, 1971. – 270 с.
783. Курочкін О. В. Новорічні свята українців: традиції та сучасність / Олександр Володимирович Курочкін. – К.: Наук. думка, 1978. – 191 с.
784. Курочкін О. Українські новорічні обряди «Коза» і «Маланка» (з історії народних масок) / Олександр Курочкін. – Опішне: Українське народознавство, 1995. – 392 с.
785. Курочкін О. Українці в сім'ї європейській: звичаї, обряди, свята / Олександр Володимирович Курочкін. – К.: Бібліотека українця, 2004. – 248 с.
786. Кустова М. Г. От тьмы к свету: Записки атеиста / Мария Георгиевна Кустова. – Симферополь: Крым, 1969. – 78 с.
787. Куц М. Т. Армагеддон / Михайло Тимофійович Куц. – Львів: Каменяр, 1966. – 147 с.
788. Куц М. Т. Єговізм без маски / Михайло Тимофійович Куц. – Львів: Каменяр, 1969. – 163 с.
789. Куц М. Т. Ілюзії єговізму / Михайло Тимофійович Куц. – К.: Т-во «Знання» УРСР, 1974. – 48 с. (Науково-атеїстична).
790. Лаас Н. Англомовні праці про становище Російської православної церкви в Україні в період пізнього сталінізму та перебування при владі М. Хрущова /

Наталія Лаас // Український історичний збірник. – Вип. 11. – К.: Ін-т історії України НАН України, 2008. – С. 403–418.

791. Лаас Н. Проблеми історії греко-католицької церкви в Україні другої половини 1940-х – середини 1960-х років: досвід англомовної історіографії / Н. Лаас // *Per aspera ad astra: Materialy XVI Ogólnopolskiego zjazdu historyków studentów*. – Т. X: *Powszechna historia najnowsza*. – Kraków, 2008. – S. 109–125.

792. Лантух В. Д. Під личиною любові: Нотатки про атеїстичну роботу / Валентина Дмитрівна Лантух, Тетяна Олександрівна Абрамова. – Дніпропетровськ: Промінь, 1975. – 63 с.

793. Лахно О. Діяльність прибічників «Ради євангельських християн-баптистів» у 60-х роках ХХ ст. на Полтавщині / О. Лахно // П'ята Полтавська наук. конф. з істор. краєзнавства: Матеріали доп. і повідомл. (3–4 грудня 2003 р.). – Полтава, 2003. – С. 138–146.

794. Лахно О. П. Церковна опозиція Євангельських християн-баптистів в Україні (1940–1980-ті роки) / Олександр Петрович Лахно. – Полтава: Друкарська майстерня, 2009. – 288 с.

795. Лебідь В. О. До питання про критерії релігійності і типізації сучасних віруючих / В. О. Лебідь // *Питання атеїзму*. – 1972. – № 8. – С. 79–91.

796. Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении / Люсьен Леви-Брюль. – М.: Педагогика–Пресс, 1994. – 608 с. (Психология: Классические труды).

797. Леви-Строс К. Структурная антропология / Клод Леви-Стросс; пер. с фр. – М.: Наука, 1985. – 536 с. (Этнографическая б-ка).

798. Ленін В. І. Про ставлення робітничої партії до релігії // Ленін В. І. Повн. збір. тв. / Володимир Ілліч Ленін; пер. з 5-го рос вид. – Т. 17. – К.: Політвидав України, 1971. – С. 389–399.

799. Лентин В. Н. Адвентисты седьмого дня / Виталий Николаевич Лентин. – М.: Знание, 1966. – С. 64 с.

800. Ленцик В. Визначні постаті Української Церкви: Митрополит Андрій Шептицький і Патріарх Йосип Сліпий / Василь Ленцик. – Львів: Свічадо, 2001. – 608 с. (Українознавча бібліотека НТШ; Число 11).
801. Леске М. Почему имеет смысл спорить о понятиях / М. Леске, Г. Редлов, Г. Штилер. – М.: Политиздат, 1987. – 288 с. (Над чем работают, о чем спорят философы).
802. Лесков Л. В. Нелинейная вселенная – новый дом для человечества / Леонид Васильевич Лесков. – М.: Экономика, 2003. – 446 с. (Российская социально-экономическая мысль).
803. Лесков Л. В. Футуросинергетика: универсальная теория систем / Леонид Васильевич Лесков. – М.: Экономика, 2005. – 170 с.
804. Лешан В. Е. К социально-психологическому портрету верующего сектанта / В. Е. Лешан // Вопросы научного атеизма. – М.: Мысль, 1986. – Вып. 34. – С. 203–211.
805. Лешан В. Е. Лики христианского сектантства / Владимир Ефимович Лешан. – К.: Политиздат Украины, 1988. – 207 с.
806. Лешко О. Становище єговістських громад Закарпаття в 1946–2002 роках / О. Лешко // Держава і церква: Уроки минулого і проблеми сьогодення: Матеріали міжнар. наук.-практ. конф. 27 листопада 2003, Ужгород. – Ужгород, 2003. – С. 126–132.
807. Липка О. Релігійність українського народу: минуле і сучасне / О. Липка // Історія релігії в Україні: Праці XI міжнар. наук. конф. (Львів, 16–19 травня 2001). – Кн. II. – Львів: Логос, 2001. – С. 173–178.
808. Лисенко О. Є. Держава і релігійні конфесії в Україні (1943–1945 рр.) / О. Є. Лисенко // Актуальні проблеми вітчизняної історії ХХ ст.: Зб. наук. праць. – Т. 2. – К.: Ін-т історії України НАН України, 2004. – С. 155–209.
809. Лисенко О. Є. М. С. Хрущов і церква в Україні під час Великої Вітчизняної війни / О. Є. Лисенко // М. С. Хрущов і Україна: Матеріали наук. семінару 14 квітня 1994 р., присвяченого 100-річчю від дня народження М. С. Хрущова / НАН України, Ін-т історії України. – К., 1995. – С. 51–60.

810. Лисенко О. Є. Церковне життя в Україні. 1943—1946 / Олександр Євгенович Лисенко. – К.: Ін-т історії України НАН України, 1998. – 404 с.
811. Лисенко Ю. К. Як це починається (Віруючий і причини його релігійності) / Юрій Кирилович Лисенко. – К.: Т-во «Знання» УРСР, 1969. – 48 с. (Т-во «Знання» УРСР; Сер. 4; № 2).
812. Лінч Дж. Середньовічна церква: Коротка історія / Джозеф Г. Лінч; пер. з англ. В. Шовкуна. – К.: Основи, 1994. – 492 с.
813. Лобовик Б. А. Религиозное сознание и его особенности / Борис Александрович Лобовик. – К.: Наук. думка, 1986. – 247 с.
814. Лобовик Б. А. Религиозное сознание и здравый смысл / Борис Александрович Лобовик, Василий Григорьевич Шадурский. – К.: О-во «Знание» УССР, 1986. – 48 с. (Сер. 5; «Научно-атеистическая»; О-во «Знание» УССР; № 4).
815. Лобовик Б. О. Богослов'я і буденна релігійна свідомість / Борис Александрович Лобовик. – К.: Т-во «Знання», 1968. – 64 с. (Т-во «Знання» УРСР; Серія 4; № 2).
816. Лобовик Б. О. Буденна релігійна свідомість (Гносеологічний аналіз) / Борис Александрович Лобовик. – К.: Вид-во КДУ, 1971. – 174 с.
817. Лобовик Б. О. Деякі логіко-гносеологічні особливості буденної релігійної свідомості / Б. О. Лобовик // Питання атеїзму. – Вип. 4. – К., 1969. – С. 18–33.
818. Лобовик Б. О. Релігійні погляди, почуття, поклоніння / Борис Александрович Лобовик. – К.: Політвидав України, 1970. – 84 с.
819. Любимый Я. В. Современное массовое сознание: динамика и тенденции развития / Ярослав Васильевич Любимый. – К.: Наук. думка, 1993. – 142 с.
820. Мазалова В. П. Католицизм – четверть века спустя после II Ватиканского собора / Вера Петровна Мазалова – М.: Знание, 1989. – 64 с. (Новое в жизни, науке и технике; Сер. «Науч. атеизм»; № 2).
821. Макарій, архієпископ. Православ'я на Україні / Макарій, архієпископ. – К.: Т-во «Знання» УРСР, 1980. – 64 с.

822. Максимилианов Г. Г. Баптисты-раскольники: кто они? / Геннадий Григорьевич Максимилианов. – Донецк: Донбас, 1970. – 51 с.
823. Малахова И. А. Анатомия религиозной веры / Ирина Александровна Малахова. – М.: Политиздат, 1980. – 48 с. (Б-ка атеиста).
824. Малахова И. А. Духовные христиане / Ирина Александровна Малахова. – М.: Политиздат, 1970. – 128 с. (Б-ка «Современные религии»).
825. Малахова И. А. О современных молоканах / Ирина Александровна Малахова. – М.: О-во «Знание» РСФСР, 1968. – 34 с.
826. Малахова И. А. Современный баптизм: идеология и деятельность / Ирина Александровна Малахова. – М.: Знание, 1987. – 64 с. (Новое в жизни, науке и технике; Науч. атеизм; 9/1987).
827. Мандрыгин Л. В. Внутренний мир верующего и причины религиозности / Лев Васильевич Мандрыгин. – М.: О-во «Знание» РРФСР, 1965. – 32 с.
828. Мануйлова Д. Е. Церковь и верующий / Дина Евельевна Мануйлова. – М.: Политиздат, 1981. – 79 с. (Б-ка атеиста).
829. Маритен Ж. Философ в мире / Жак Маритен. – М., 1994. – 192 с. (Б-ка философии).
830. Маркс К. До критики гегелівської філософії права. Вступ / Карл Маркс // Маркс К., Енгельс Ф. Твори. – Т. 1. – К.: Держполітвидав УРСР, 1958. – С. 384–397.
831. Марчук В. Греко-католицька церква в умовах німецького та радянського тоталітаризмів (1941–1946 рр.) / В. Марчук // Галичина. – Ів.-Фр., 2000. – № 4. – С. 66–72.
832. Марчук В. Українська греко-католицька церква в 1946 – 1987 роках / В. Марчук // Україна: культурна спадщина і національна свідомість, державність. – Вип. 7. – Львів, 2000. – С. 550–562.
833. Марчук В. В. Церква, духовність, нація: Українська греко-католицька церква в суспільному житті України ХХст. / Василь Васильович Марчук. – Івано-Франківськ, 2004. – 464 с.

834. Маслоу А. Религии, ценности и пик-переживания // Маслоу А. По направлению к психологии бытия / Абрахам Маслоу; пер. с англ. Е. Рачковой. – М.: ЭКСМО-Пресс, 2002. – С. 191–269. (Сер. «Психологическая коллекция»).
835. 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.
836. Мащенко С. Т. Віруючий у баптистській громаді / Станіслав Трифонович Мащенко. – К.: Т-во «Знання» УРСР. – 48 с. (Сер. 2 «Світогляд»; Т-во «Знання» УРСР; № 6; Тематичний цикл «Історія релігії і атеїзму»).
837. Мащенко С. Т. Характеристика эволюции секты «истинно-православные христиане» / С. Т. Мащенко // Вопросы атеизма. – Вып. 17. – К., 1981. – С. 143–150.
838. Мелони Н. Религиозный опыт: феноменологический анализ уникального поведенческого события / Ньютон Мелони // Психология религиозности и мистицизма: Хрестоматия / Сост. К. В. Сольченко. – Минск: Харвест; М.: АСТ, 2001. – С. 226–239. (Б-ка практической психологии).
839. Мельник В. И. К критике экстремизма и фанатизма в современном пятидесятничестве / В. И. Мельник // Вопросы атеизма. – Вып. 8. – К., 1972. – С. 106–113.
840. Мельник В. И. Молодежь в пятидесятничестве: поиски идеала / Виктория Ивановна Мельник. – Львов: Свит, 1992.—200 с.
841. Мельник В. И. Эволюция современного пятидесятничества / Виктория Ивановна Мельник. – Львів: Вища школа, 1985. – 160 с.
842. Мельник В. І. Новий тип віруючого у п'ятидесятництві / Вікторія Іванівна Мельник. – К.: Т-во «Знання» України, 1991. – 48 с. (Цикл «Історія релігії і атеїзму»; Сер. «Світогляд»; Т-во «Знання» України; № 4).
843. Мельник В. І. П'ятидесятництво: нові тенденції / Вікторія Іванівна Мельник – К.: Т-во «Знання» УРСР, 1988. – 48 с. (Сер. 5. «Науково-атеїстична»; Т-во «Знання» УРСР; № 8).

844. Меркатун І. П. Антирелігійна кампанія 50–60-х рр. на Україні / І. П. Меркатун // Український історичний журнал. – 1991. – № 10. – С. 52–57.
845. Методология истории: Учебное пособие для студентов вузов / А. Н. Нечухрин, В. Н. Сидорцов, О. М. Шутова и др.; под ред. А. Н. Алпеева и др. – Минск: НТООО «ТетраСистемс», 1996. – 240 арк.
846. Миловидов В. Ф. Основные направления кризиса современного старообрядчества / В. Ф. Миловидов // Современные проблемы буддизма, шаманизма и православия. – Улан-Удэ, 1980. – С. 84–104.
847. Миловидов В. Ф. Современное старообрядчество / Владимир Федорович Миловидов. – М.: Мысль, 1979. – 126 с.
848. Миловидов В. Ф. Старообрядчество в прошлом и настоящем / Владимир Федорович Миловидов. – М.: Мысль, 1969. – 112 с.
849. Милусь В. І. Волинська духовна семінарія в м. Луцьку (1946–1964 рр.) / Василь Іванович Милусь. – Луцьк: Волинські обереги, 2001. – 62 с.
850. Милусь В. І. З історії Волинської духовної семінарії / В. А. Милусь // Сторінки воєнної історії України: Зб. наук. ст. – Вип. 8. – Ч. 2. – К.: Ін-т історії України НАН України, 2004. – С. 190–211.
851. Миронов Б. Н. Историк и математика (Математические методы в историческом исследовании) Борис Николаевич Миронов, Захарий Васильевич Степанов. – Л.: Наука, 1974. – 184 с. (Сер. «Современные тенденции развития науки»).
852. Миронов Б. Н. Историк и социология / Борис Николаевич Миронов. – Л.: Наука, 1984. – 174 с. (Сер. «Современные тенденции развития науки»).
853. Миронов Б. Н. Социальная история России периода империи (XVIII – начало XX вв.): Генезис личности, демократической семьи, гражданского общества и правового государства: В 2 т. / Борис Николаевич Миронов. – 3 изд. испр., доп. – Т. 2. – СПб.: Дмитрий Буланин, 2003. – XL, 583 с.
854. Мирський Р. Я. Юдофобія проти України (старі забобони і модерні вигадки) / Р. Я. Мирський, Я. С. Хонігсман, О. Я. Найман. – Львів: Академічний експрес, 1998. – 112 с.

855. Митрополит Володимир [Стернюк]. – Львів, 1991. – 79 с.
856. Митрохин Л. Н. Баптизм / Лев Николаевич Митрохин. – 2-е изд. – М.: Политиздат, 1974. – 264 с. (Б-ка «Современные религии»).
857. Митрохин Л. Н. Баптизм: история и современность (Философско-социологические очерки) / Лев Николаевич Митрохин. – СПб: РХГИ, 1997. – 480 с.
858. Митрохин Л. Н. Философы и религия / Л. Н. Митрохин // Вопросы философии. – 1989. – № 9. – С. 16–35.
859. Міфи України: За кн. Георгія Булашева. Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях / пер. Ю. Буряка. – К.: Довіра, 2003. – 383 с.
860. Моз Л. Психоистория / Ллойд Де Моз; пер. с англ. – Ростов-на-Дону, 2000. – 512 с. (Классики психологии XX века).
861. Москаленко А. Т. Микросреда верующего и атеистическое воспитание / Алексей Трофимович Москаленко, Александр Алексеевич Чечулин. – Новосибирск: Наука, 1979. – 222 с.
862. Москаленко А. Т. Пятидесятники / Алексей Трофимович Москаленко. – Изд. 2-е. – М.: Политиздат, 1973. – 199 с. (Б-ка «Современные религии»).
863. Москаленко А. Т. Современный иеговизм / Алексей Трофимович Москаленко. – Новосибирск: Наука, 1971. – 227 с.
864. Москалец В. П. Религиозный культ: особенности функционирования и пути преодоления / Виктор Петрович Москалец. – К.: Наук. думка, 1987. – 120 с.
865. Москалець В. П. Психологія релігії: Посібник / Віктор Петрович Москалець. – К.: Академвидав, 2004. – 240 с. (Альма-матер).
866. Москвитин И. А. Во что они верят / Иван Абрамович Москвитин. – Симферополь: Таврия, 1971. – 104 с.
867. Московичи С. Машина, творящая богов / Серж Московичи. – М.: Центр психологии и психотерапии, 1998. – 560 с. (Библиотека социальной психологии).

868. Мосс М. Молитва // Мосс М. Социальные функции священного / Марсель Мосс; пер с фр. – СПб: Евразия, 2000. – С. 234–330.
869. Мурашкин М. Г. Самодостаточность – вид мистических и эстетических переживаний / Михаил Георгиевич Мурашкин. – Днепропетровск, 2001. – 272 с.
870. Мухина В. В. Родильно-крестильная обрядность у приазовских греков (по материалам полевых исследований в Старобешевском и Тельмановском районах Донецкой области Украины в 1993 г.) / В. В. Мухина // Україна – Греція: Історія та сучасність: Тези II міжнар. наук. конф. Київ, 22–24 лютого 1995 р. / редкол.: В. А. Смолій (відп. ред.), Ю. Д. Пряхін, Н. О. Терентьєва та ін. – К., 1995. – С. 153–155.
871. Мчедлов М. П. Католицизм / Миран Петрович Мчедлов. – 2-е изд. – М.: Политиздат, 1974. – 280 с. (Б-ка «Современные религии»).
872. Мчедлов М. П. Эволюция современного католицизма / Миран Петрович Мчедлов. – М.: Мысль, 1967. – 224 с.
873. Навстречу XXVII съезду КПСС // Наука и религия. – 1985. – № 7. – С. 2–3.
874. Надтока Г. М. Основні етапи та тенденції розвитку римо-католицизму в Україні / Г. М. Надтока // Вісник Київського славист. ун-ту. – К., 2003. – № 15. – С. 95–112.
875. Налетова И. В. Новые православные верующие в России: тип или стереотип религиозности / Инна Вениаминовна Налетова // Социс. – 2004. – № 5. – С. 130–136.
876. Наступательность нашей идеологии // Правда. – 1985. – 12 января. – № 12. – С. 1.
877. Некоторые вопросы идеологической работы КПСС на современном этапе международного развития: Материалы заседания Объединенного науч. Совета ИМЛ АОН и ВПШ при ЦК КПСС, состоявшегося 3 июня 1974 г. – М.: Изд-во при ЦК КПСС, 1974.
878. Некоторые особенности истинно-православного сектантства // Вопросы научного атеизма. – Вып. 24. Эволюция христианского сектантства. – М.: Мысль, 1979. – С. 192–204.

879. Николис Г. Познание сложного: Введение / Грегуар Николис, Илья Пригожин; пер. с англ. В. Ф. Пастушенко. – М.: Мир, 1990. – 344 с.
880. Новикова М. Прасвіт українських замовлянь / Марина Новикова // Українські замовляння / упоряд. М. Н. Москаленко. – К.: Дніпро, 1993. – С. 7–29.
881. Новые тенденции в адвентизме // Вопросы научного атеизма. – Вып. 24. Эволюция христианского сектантства. – М.: Мысль, 1979. – С. 120–134.
882. Норт Дж. История церкви от пятидесятницы до нашего времени / Джеймс Норт. – М.: Протестант, 1993. – 416 с.
883. Носова Г. А. Обряд крещения: традиции и современность / Г. А. Носова // Вопросы научного атеизма. – М., 1986. – Вып. 34. – С. 235–257.
884. Носова Г. А. Опыт этнографического изучения бытового православия (на материалах Владимирской области) / Г. А. Носова // Вопросы научного атеизма. – Вып. 3. – М.: Мысль, 1967. – С. 151–163.
885. Носова Г. А. Язычество в православии. Истоки православного язычества. Форма его проявления в прошлом и настоящем. Отмирание религиозных верований / Галина Алексеевна Носова. – М.: Наука, 1975. – 152 с. (Научно-атеистическая серия).
886. Носович В. И. Религия и быт / Виктор Иванович Носович. – М.: Госполитиздат, 1962. – 80 с.
887. Овсяницький А. О. Наступ на церкву на межі 50–60-х років ХХ ст. / А. О. Овсяницький // Релігійна традиція в духовному відродженні України: Матеріали Всеукр. наук. конф. – Полтава, 1992. – С. 131–132.
888. Одинцов М. И. Государство и церковь в России: ХХ век / Михаил Иванович Одинцов. – М., 1994. – 171 с.
889. Одинцов М. И. Русская православная церковь в ХХ веке: история, взаимоотношения с государством и обществом / Михаил Иванович Одинцов. – М.: Центральный дом духовного наследия. Объединение исследователей религии, 2002. – 312 с.

890. Одинцов М. И. Русская православная церковь в 80-х гг. XX столетия / Михаил Иванович Одинцов. – М., 1989. – 180 с.
891. Одинцов М. И. Русские патриархи XX века (Судьбы Отечества и Церкви на страницах архивных документов) / Михаил Иванович Одинцов. – М.: РАГС, 1999. – 334 с.
892. Онищенко О. С. Марні намагання (Як сектанти пристосовуються до радянської дійсності) Олексій Семенович Онищенко. – К.: Держполітвидав УРСР, 1962. – 47 с. (Б-чка слухача нар. ун-ту атеїзму).
893. Онищенко А. С. Социальный прогресс, религия, атеизм (Эволюция современного религиозного сознания и проблемы формирования атеистического мировоззрения) / Алексей Семенович Онищенко. – К.: Наук. думка, 1977. – 344 с.
894. Онищенко А. С. Тенденции изменения современного религиозного сознания / А. С. Онищенко // Вопросы научного атеизма. – Вып. 2. – М.: Мысль, 1966. – С. 91–109.
895. Опара С. Параметры индивидуальной религиозности / С. Опара // Вопросы науч. атеизма. – Вып. 17. – М.: Мысль, 1975. – С. 74–86.
896. Опарин А. А. Юбилейный год: Очерки истории адвентизма в Харькове / Алексей Анатольевич Опарин. – Х.: Факт, 2006. – 112 с.
897. Ортега-и-Гасет Х. Вибрані твори / Хосе Ортега-и-Гасет; пер. з ісп. В. Бурггардта, В. Сахна, О. Товстенко. – К.: Основи, 1999. – 420 с.
898. Осипова И. И. «Сквозь огонь мучений и воду слёз...». Гонения на Истинно-Православную Церковь: По материалам следственных и лагерных дел заключенных / Ирина Ивановна Осипова. – М.: Серебряные нити, 1998. – 432 с.
899. Павлов С. Н. О современном состоянии Русской православной церкви / Иннокентий (Сергей Николаевич Павлов), иеромонах // Социологические исследования. – 1987. – № 4. – С. 35–43.
900. Павлюк В. В. Психология современных верующих и атеистическое воспитание (Социально-психологическое исследование) / Владимир Васильевич Павлюк. – Львів: Вища школа, 1976. – 220 с.

901. Палінкаш В. Антирелігійна політика радянських владних структур щодо РПЦ на Гадяччині в 60-х роках минулого століття / В. Палінкаш // П'ята Полтавська наукова конференція з історичного краєзнавства: Матеріали доп. і повідомл. (3–4 грудня 2003 р.) – Полтава, 2003. – С. 146–152.
902. Панков А. А. Современные трансформации христианского сознания / А. А. Панков // Соціологічні дослідження: Зб. наук. праць / Мін-во о-ти і науки України, Східноукраїнський нац. ун-т ім. В. Даля. – Луганськ, 2004. – № 4. – С. 90–97.
903. Панков Г. О политике Советского государства в отношении Русской православной церкви на рубеже 50–60-х годов / Г. Панков // Религия и демократия: На пути к свободе совести. – Вып. II. – М.: Прогресс–Культура, 1993. – С. 217–231.
904. Панкратов А. От востока направо: история, культура, современные вопросы старообрядчества / Александр Панкратов. – М., 2000. – 231 с.
905. Панченко П. Ліквідація УГКЦ як акція русифікації західного регіону / П. Панченко // Християнство і культура: історія, традиції, сучасність: зб. наук. пр. – Полтава, 1998. – С. 104–107.
906. Панченко П. П. Релігійні конфесії в Україні в контексті історизму / Петро Пантелеймонович Пащенко. – К.: Укр. Центр духовної культури, 2003. – 99 с.
907. Панченко П. П. Релігійні конфесії в Україні (40-і – початок 90-х рр.) / Петро Пантелеймонович Панченко. – К.: Ін-т історії України АН України, 1993. – 49 с. (Історичні зошити).
908. Парасей А. Ф. «Бедная, бросаемая бурей»: Исторические очерки к 110-летнему юбилею Церкви адвентистов седьмого дня в Украине / Александр Федорович Парасей, Николай Арсентьевич Жукалюк. – К.: Джерело життя, 1977. – 340 с.
909. Паращевін М. А. Релігійність у повсякденному житті українців / М. А. Паращевін // Українське суспільство: десять років незалежності: Соціальний моніторинг та коментар науковців / НАН України: Ін-т соціології /

за ред. В. М. Ворони, М. О. Шульги. – К.: Ін-т соціології НАН України, 2001. – С. 545–553.

910. Парыгин Б. Д. Религиозное настроение и его структура / Б. Д. Парыгин, Б. А. Ерунов, В. Р. Букин // Вопросы научного атеизма. – Вып. 11. – К.: Мысль, 1971. – С. 58–81.

911. Пастух М. С. Ставлення КПРС до релігії і атеїстичне виховання / Михайло Семенович Пастух. – К.: Держполітвидав України, 1962. – 99 с.

912. Пашков Н. А. К вопросу о характере обыденного религиозного сознания православных христиан / Н. А. Пашков // Конкретно-социологическое изучение состояния религиозности опыта атеистического воспитания / под ред. И. Д. Панцхава. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1969. – С. 148–161.

913. Пащенко В. Гнат Солтис: Сторінки ненаписаної біографії / Віктор Пащенко // Людина і світ. – 2002. – № 3. – С. 47–54.

914. Пащенко В. Гончарова правда про духовність і церкву / Володимир Олександрович Пащенко. – Полтава: АСМІ, 2006. – 360 с.

915. Пащенко В. Греко-католики в Україні від 1940-х років ХХ ст. до наших днів / Володимир Олександрович Пащенко. – Полтава, 2002. – 616 с.

916. Пащенко В. Православна церква в тоталітарній державі: Україна 1940 – початок 1990-х років / Володимир Олександрович Пащенко. – Полтава: АСМІ, 2005. – 630 с.

917. Пащенко В. О. Православ'я в новітній історії України / Володимир Олександрович Пащенко. – Полтава: – Ч. 1. – 1997. – 356 с.; Ч. 2. – 2001. – 736 с.

918. Петляков П. А. «Дальша діяльність припиняється» / Петро Андрійович Петляков, Михайло Миколайович Болдижар. – Львів: Каменяр, 1987. – 132 с.

919. Писманик М. Г. Индивидуальная религиозность и ее преодоление / Матвей Григорьевич Писманик. – М.:Мысль, 1984. – 207 с.

920. Писманик М. Г. Методика социально-психологических исследований религиозности / М. Г. Писманик // Вопросы науч. атеизма. – Вып. 11. – М.: Мысль, 1971. – С. 205–218.

921. Повоєнна Україна: нариси соціальної історії (друга половина 1940-х – середина 1950-х рр.): Кол. монографія: У 3-х частинах / П. Бондарчук, Т. Вронська, О. Коляструк та ін.; відп. ред. В. М. Даниленко. – К.: Ін-т історії України НАН України, 2010; Ч. 1–2. – 351 с.; Ч. 3. – 336 с.
922. Подоляк В. А. Баптистська есхатологія та її соціальна суть / В. А. Подоляк // Питання атеїзму. – Вип. 7. – К.: Вид-во КДУ, 1971. – С. 66–71.
923. Подоляк В. А. Учет специфики современной религиозной обрядности при проведении атеистической работы / В. А. Подоляк // Вопросы атеизма. – Вып. 21. – К., 1985. – С. 85–91.
924. Поликарпов В. С. Феномен человека – вчера и завтра / В. С. Поликарпов, В. А. Поликарпов. – Ростов-на-Дону: Феникс, 1996. – 576 с. (По ту сторону «зеркала»).
925. Поспеловский Д. В. Русская православная церковь в XX веке / Дмитрий Владимирович Поспеловский. – М.: Республика, 1995. – 511 с.
926. Православие и современность (Философско-социологический очерк) / Б. А. Лобовик, А. Н. Колодный, Н. В. Филоненко и др.; АН УССР, Ин-т философии; отв. ред. Б. А. Лобовик. – К.: Наукова думка, 1988. – 336 с.
927. Предко О. І. Психологія релігії: історія, теорія, релігієзнавчі виміри / О. І. Предко. – К.: Центр. навч. л-ри, 2005. – 278 с.
928. Пригожин И. Переоткрытие времени / И. Пригожин // Вопросы философии. – 1989. – № 9. – С. 3–19.
929. Пригожин И. Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой / Илья Пригожин, Изабелла Стенгерс; пер. с англ. Ю. А. Данилова. – Изд. 5-е. – М.: Комкнига, 2005. – 296 с. (Сер. «Синергетика: от прошлого до настоящего»).
930. Пригожин И. Философия нестабильности / И. Пригожин // Вопросы философии. – 1991. – № 6. – С. 46–52.
931. Прием Н. А. Булганиным Патриарха Сербского Викентия // Журнал Московской Патриархии. – 1956. – № 11. – С. 4.
932. Приходько Р. С. Типи сучасних віруючих / Р. С. Приходько // Питання атеїзму. – Вип. 4. – К.: Вид-во КДУ, 1969. – С. 9–17.

933. Пропп В. Я. Русские аграрные праздники: (Опыт историко-этнографического исследования) / Владимир Яковлевич Пропп. – М.: Лабиринт, 2004. – 192 с. (Собрание трудов В. Я. Проппа).
934. Про характер сучасних сектантських вірувань // А. О. Єришев, М. Д. Коротков, П. І. Косуха та ін.; АН УРСР, Ін-т філософії; відп. ред.: А. О. Єришев, О. С. Онищенко; – К.: Політвидав України, 1968. – 168 с.
935. Пугач І. Д. Єговізм, яким він є / Іван Дмитрович Пугач. – Ужгород: Карпати, 1976. – 84 с.
936. Пугач І. Д. «Свідки Єгови» та особливості їх атеїстичного виховання / Іван Дмитрович Пугач. – К.: Т-во «Знання» УРСР, 1973. – 48 с.
937. Пудов В. С. Кришнаиты-вайшнавцы в СССР / В. С. Пудов // На пути к свободе совести / сост., общ. ред. Д. Е. Фурмана и о. Марка (Смирнова). – М.: Прогресс, 1989. – С. 466–492.
938. Религиозная обрядность: содержание, эволюция, оценки / А. С. Онищенко, В. Н. Горовой, П. И. Косуха и др.; межреспубл. филиал Ин-та науч. атеизма АОН при ЦК КПСС в г. Киеве; под общ. ред. А. С. Онищенко; – К.: Выща школа, 1988. – 272 с.
939. 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. – 328 с.
940. Релігійна психологія і формування атеїстичного світогляду / М. Д. Коротков, В. К. Щедрін, В. В. Павлюк, П. П. Свободний; АН УРСР, Ін-т філософії; відп. ред. М. Д. Коротков – К.: Наукова думка, 1973. – 232 с.
941. Решетников Ю. Обзор истории евангельско-баптистского братства в Украине / Ю. Решетников, С. Санников. – Одесса: Богомыслие, 2000. – 246 с.
942. Річинський А. В. Проблеми української релігійної свідомості / Арсен Васильович Річинський; упоряд.: А. Колодний, В. Річинський. – Тернопіль: Укрмедкнига, 2004. – 448 с.
943. Рожко В. Є. Волинська Духовна семінарія (1796–2004): Історичний нарис / Володимир Євтухович Рожко. – Луцьк: Media, 2004. – 256 с.

944. Рожко В. Є. Духовні православні освітні заклади Волині Х–ХХ ст. / Володимир Євтухович Рожко. – Луцьк: Media, 2002. – 280 с.
945. Рожко В. Є. Нарис історії Української Православної церкви на Волині (870–2000): Історико-краєзнавчий нарис / Володимир Євтухович Рожко. – Луцьк: Media, 2001. – 672 с.
946. Романюк І. М. Вплив сектантських та інших релігійних течій на селянство у 50-і – першій половині 60-х років / І. М. Романюк // Україна ХХ ст.: культура, ідеологія, політика: Зб. ст. – Вип. 5. – К.: Ін-т історії України НАН України, 2001. – С. 193–199.
947. Романюк І. Протидія сільського населення антирелігійній пропаганді у 1950-ті – початок 60-х рр. / Іван Романюк // Україна ХХ ст.: культура, ідеологія, політика: Зб. ст. – Вип. 8. – К.: Ін-т історії України НАН України, 2005. – С. 288–295.
948. Романюк І. М. Українське село у 50-ті – першій половині 60-х рр. ХХ ст. / Іван Миронович Романюк. – Вінниця: Книга-Вега, 2005. – 256 с.
949. Романюк І. М. Характерні особливості державно-церковних відносин в українському селі у 1950—60-ті рр. / І. М. Романюк // Вісник Київ. славістичного ун-ту. – № 15. – К.: КСУ, 2003. – С. 153–162.
950. Руденко А. А. Евангельские христиане-баптисты и перестройка в СССР / А. А. Руденко // На пути к свободе совести / сост. и общ. ред. Д. Е. Фурмана, И. О. Марка (Смирнова). – М.: Прогресс, 1989. – С. 341–357.
951. Русначенко А. М. Національно-визвольний рух в Україні й національні рухи опору в Білорусії, Литві, Латвії, Естонії у 1940–50-х роках / Анатолій Миколайович Русначенко. – К.: Пульсари, 2002. – 519 с.
952. Русское православие: вехи истории / Я. Н. Щапов, А. М. Сахаров, А. А. Зимин и др.; науч. ред. А. И. Клибанов; – М.: Политиздат, 1989. – 719 с.
953. Рязанова Л. С. Церковно-релігійна ситуація в Україні: динаміка змін упродовж останнього десятиліття / Л. С. Рязанова // Українське суспільство: десять років незалежності, Соціологічний моніторинг та коментар науковців /

за ред. В. М. Ворони, М. О. Шульги. – К.: Ін-т соціології НАН України, 2001. – С. 537–544.

954. Рязанова Л. С. Релігійне відродження в Україні: соціокультурний контекст / Людмила Семенівна Рязанова. – К.: Біла криниця, 2004. – 240 с.

955. Савинский С. Н. История русско-украинского баптизма: учеб. пособие / Сергей Никитович Савинский. – Одесса: Богомыслие, 1995. – 128 с.

956. Саган О. Н. Вселенське православ'я: суть, історія, сучасний стан / Олександр Назарович Саган. – К.: Світ знань, 2004. – 912 с.

957. Саламаха І. «Чисті» баптисти в Україні (середина 1950 – початок 1960-х років) / Ігор Саламаха // Історія релігій в Україні: Наук. щорічник. 2007 рік. – Львів: Логос, 2007. – Кн. 1. – С. 786–791.

958. Санцевич А. В. Методика исторического исследования / Анатолий Васильевич Санцевич. – 2-е изд., перераб., доп. – К.: Наук. думка, 1990. — 212 с.

959. Сапіга В. К. Українські народні свята та звичаї / В. К. Сапіга. – К.: Т-во «Знання» УРСР; Респ. центр духовної культури, 1993. – 110 с.

960. Сафронов А. Г. Психология религии / Андрей Григорьевич Сафронов. – К.: Ника-Центр, 2003. – 224 с. (Сер. «Новейшая психология»; Вып. 9).

961. Сафронов А. Г. Религиозные психопрактики в истории культуры / Андрей Григорьевич Сафронов. – Х.: ХГАК, 2004. – 304 с.

962. Сафронов Ю. Н. Общественное мнение и религиозные традиции / Юрий Николаевич Сафронов. – М.: Мысль, 1970. – 144 с.

963. Сафронова Н. А. Реакционность мистических идей современного христианского сектантства / Надежда Алексеевна Сафронова. – Львов: Вища школа, 1975. – 154 с.

964. Свідки Єгови // Релігійна панорама. – 2001. – № 4. – С. 67–76.

965. Свободний П. П. Деякі психологічні особливості свідомості сучасного віруючого / П. П. Свободний // Питання атеїзму. – Вип. 8. – К., 1972. – С. 103–109.

966. Свободний П. П. Людські почуття і релігійна віра / Павло Павлович Свободний. – К.: Політвидав України, 1968. – 56 с.

967. Свободний П. П. Релігійна обрядовість: суть, мотиви дотримання, шляхи подолання / Павло Павлович Свободний, Анатолій Олександрович Калінчук. – К.: Т-во «Знання» УРСР, 1988. – 48 с. (Сер. 5. «Науково-атеїстична»; Т-во «Знання» УРСР; № 11).
968. Сердюк Н. Катакомбна церква в дії: За матеріалами Державного архіву Служби безпеки України / Наталя Сердюк // Патріарх Йосип Сліпий як визначний український ієрарх, науковець та патріот: Матеріали Міжнар. наук. конф. (20 вересня 2002 р., м. Київ) / КНУ ім. Т. Шевченка, Центр українознавства, Патріархія УГКЦ. – К.: Укр. вид. спілка, 2003. – С. 65–77.
969. Синелина Ю. Ю. Воцерковленность и суеверное поведение жителей Ярославской области / Юлия Юрьевна Синелина // Социс. – 2005. – № 3. – С. 96–107.
970. Синелина Ю. Ю. Динамика процесса воцерковления православных / Юлия Юрьевна Синелина // Социс. – 2006. – № 11. – С. 89–97.
971. Скуратівський В. Т. Покуть / Василь Тимофійович Скуратівський. – К.: Довіра, 1992. – 232 с.
972. Скуратівський В. Т. Русалії / Василь Тимофійович Скуратівський. – К.: Довіра, 1996. – 734 с.
973. Скуратівський В. Т. Український народний календар / Василь Тимофійович Скуратівський. – К.: Техніка, 2003. – 384 с. (Народні джерела).
974. Слободянюк П. Українська церква: Історія руїни і відродження / Петро Якович Слободянюк. – Хмельницький, 2000. – 268 с.
975. Советские евреи: мифы и действительность. – М.: Изд-во Агенства печати Новости, 1971. – 61 с.
976. Современная религиозность: Состояние, тенденции, пути преодоления / А. С. Онищенко, Н. Т. Литвиненко, П. И. Косуха и др.; межреспубл. фил. Ин-та науч. атеизма АОН при ЦК КПСС в г. Киеве; под общ. ред. А. С. Онищенко и Н. Г. Литвиненко. – К.: Политиздат Украины, 1987. – 256 с.
977. Сокіл В. Народні легенди та перекази українців Карпат / Василь Сокіл. – К.: Наук. думка, 1995. – 159 с.

978. Соколова М. Н. Современная французская историография: Основные тенденции в объяснении исторического процесса / Марианна Николаевна Соколова. – М.: Наука, 1979. – 364 с.
979. Солдатенко В. Е. Пятидесятники / Владимир Емельянович Солдатенко. – Донецьк: Донбас, 1972. – 67 с.
980. Сотник О. М. Сумщина християнська (Нариси із історії релігійного життя) / Олександр Миколайович Сотник. – Суми: Козацький вал, 1999. – 140 с.
981. Становлення і розвиток масового атеїзму в західних областях Української РСР / Ю. Ю. Сливка, С. Т. Боруцький, В. О. Голяк та ін.; АН УРСР, Ін-т суспільних наук; відп. ред. Ю. М. Сливка – К.: Наук. думка, 1981. – 255 с.
982. Степанов П. Я. Антигуманне виховання молоді сектантами-розкольниками / Павло Якович Степанов. – К.: Т-во «Знання» УРСР, 1975. – 46 с. (Т-во «Знання» УРСР; Сер. IV. Науково-атеїстична; № 11).
983. Степанов П. Я. Про сучасний розкол серед євангельських християн-баптистів / Павло Якович Степанов – К.: Т-во «Знання» УРСР, 1967. – 47 с. (Т-во «Знання» УРСР; Серія 4; № 12).
984. Сторчовий В. М. Римсько-Католицька Церква на Поділлі у 20-ті – 90-ті роки ХХ ст.: Історико-релігієзнавче дослідження / В. М. Сторчовий, В. А. Нестеренко. – Коломия: ВПТ «ВІК», 2001. – 68 с.
985. Стоцький Я. Держава і релігії в західних областях України: конфесійні трансформації в контексті державної політики в 1944–1964 роках / Ярослав Стоцький. – К.: ФАДА, ЛТД, 2008. – 510 с.
986. Стоцький Я. Українська Греко-Католицька Церква і релігійне становище Тернопільщини (1946–1989) / Ярослав Стоцький. – Тернопіль: Підручники і посібники, 2003. – 432 с.
987. Суслов М. А. XXII съезд КПСС и задачи кафедр общественных наук / М. А. Суслов // Коммунист. – 1962. – № 3. – С. 15–46.
988. Сучасна релігійна ситуація в Україні: стан, тенденції, прогнози / НАН України, Ін-т філософії; відп. ред. П. І. Косуха. – Ч. 1. – К., 1994. – 175 с.

989. Тайлор Э. Б. Первобытная культура / Эдуард Бернетт Тайлор; пер. с англ. Д. А. Коропчевского. – М.: Политиздат, 1989. – 573 с. (Б-ка атеистической литературы).
990. Таланчук О. Передмова / Олена Михайлівна Таланчук // Українські чари / упоряд. О. М. Таланчук. – К.: Либідь, 1994. – С. 3–4.
991. Танчер В. К. Некоторые вопросы методики конкретных социологических исследований современных религиозных пережитков / Владимир Карлович Танчер. – К.: О-во «Знание» УССР, 1965. – 40 с.
992. Танчер В. К., Опыт конкретного исследования характера религиозных представлений / В. К. Танчер, Е. К. Дулуман // Вопросы философии. – 1964. – № 10.
993. Танчер В. К. Религиозные пережитки и их преодоление / Владимир Карлович Танчер. – К.: Политиздат Украины, 1979. – 152 с.
994. Танчер В. К. Религия и современный мир: Проблемы социально-политического модернизма в русском православии / Владимир Карлович Танчер. – М.: О-во «Знание» УССР, 1985. – 48 с. (Сер. V. «Научно-атеистическая»; О-во «Знание» УССР; № 2).
995. Танчер В. К. Руське православ'я: критичні нариси / Володимир Карлович Танчер. – К.: Наук. думка, 1977. – 156 с. (Наук.-популярна література).
996. Танчер В. К. Собрание и обработка материалов конкретного исследования религиозности (По материалам Украины) / В. К. Танчер // Конкретные исследования современных религиозных верований (методика, организация, результаты). – М.: Мысль, 1967. – 245 с.
997. Таранец С. В. Русское старообрядчество в Украине в XX столетии / С. В. Таранец // 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: Зб. 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. 43–51.

998. Тепляков М. К. Проблемы атеистического воспитания в практике партийной работы / Митрофан Кузьмич Тепляков. – Воронеж: Изд-во Воронеж. ун-та, 1972. – 232 с.
999. Терещенко Ю. І. Антисупільні повчання і діяльність п'ятидесятників / Юрій Іванович Терещенко. – К.: Політвидав України, 1975. – 104 с.
1000. Тимів І. М. Історія церкви в с. Бортники (XVI–XX ст.) (До 300-річчя першої писемної згадки про церкву) / Іван Миколайович Тимів. – Ів.-Фр.: Нова Зоря, 2003. – 96 с.
1001. Тихонова Г. Ю. Новые тенденции в идеологии русского православия 80-х годов / Г. Ю. Тихонова. – М., 1988. – 112 с.
1002. Токарев С. А. Религия в истории народов мира / Сергей Александрович Токарев. – 4 изд, испр. и доп. – М.: Политиздат, 1986. – 576 с. (Б-ка атеистической литературы).
1003. Торчинов Е. А. Религии мира: Опыт запредельного: Психотехника и трансперсональные состояния / Евгений Торчинов. – 4-е изд. – СПб: Азбука-классика, Петербургское Востоковедение, 2005. – 544 с.
1004. Тоффлер Э. Третья волна / Элвин Тоффлер; Пер. с англ. – М.: АСТ, 2004. – 544 с. (Phylosophy).
1005. Тоффлер Э. Шок будущего / Элвин Тоффлер; Пер с англ. – М.: АСТ, 2004. – 557с. (Philosophy).
1006. Тош Дж. Стремление к истине: как овладеть мастерством историка / Джон Тош; Пер с англ. М. Л. Коробочкина. – М.: Весь мир, 2000. – 296 с.
1007. Трегубов С. Религиозный бытъ русскихъ и состояніе духовенства въ XVIII в. по мемуаремъ иностранцевъ / С. Трегубов. – К.: Типографія Г. Г. Корчакъ-Новицкаго, 1884. – 208 с.
1008. Угринович Д. М. Психология религии / Дмитрий Модестович Угринович. – М.: Политиздат, 1986. – 352 с.
1009. Угринович Д. М. Философские проблемы критики религии (О специфике и ее месте в общественном сознании) / Дмитрий Модестович Угринович. – Изд. 2-е, доп. и перераб. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1965. – 349 с.

1010. Українець А. Бджільництво на Рівненському Поліссі: До характеристики сучасного стану / А. Українець // Етнокультурна спадщина Рівненського Полісся. – Вип. 2. – Рівне: Перспективи, 2002. – С. 46–51.
1011. Ульянов Л. Н. Изменение характера религиозности / Л. Н. Ульянов // К обществу свободному от религии (Процесс секуляризации в условиях социалистического общества) / редкол.: А. И. Клибанов, П. К. Курочкин (отв. ред.), Р. А. Лопаткин и др. – М.: Мысль, 1970. – С. 160–188.
1012. Ульянов Л. Н. Опыт исследования мотивации религиозного поведения / Л. Н. Ульянов // Вопросы науч. атеизма – Вып. 11. – М.: Мысль, 1971. – С. 219–235.
1013. Устиненко В. П. Деїзм і сучасне релігійне обновленство / Володимир Прокопович Устиненко. – К.: Т-во «Знання» УРСР, 1973. – 46 с. (Науково-атеїстична).
1014. Утвердження науково-матеріалістичного світогляду (соціально-психологічні фактори формування масового атеїзму трудящих) / М. М. Закович, І. Д. Пугач, В. І. Криштопа та ін.; АН УРСР, Ін-т філософії; відп. ред. М. М. Закович. – К.: Наук. думка, 1977. – 266 с.
1015. Февр Л. История и психология // Февр Л. Бои за историю / Люсьен Февр; пер. с франц. – М.: Наука, 1991. – С. 97–108.
1016. Февр Л. Чувствительность и история // Февр Л. Бои за историю / Люсьен Февр; пер. с франц. – М.: Наука, 1991. – С. 109–125.
1017. Филатов А. И. О новых и старых обрядах / Анатолий Иванович Филатов. – [М.:] Профиздат, 1967. – 112 с.
1018. Филлист Г. М. Урбанизация и сектантство / Георгий Михайлович Филлист. – Минск: Беларусь, 1986. – 128 с.
1019. Фісун В. Описи лікувальних обрядів з деякими поясненнями / Валерій Фісун // Словесна магія українців / Упор. В. Фісун. – К.: Бібліотека українця, 1998. – С. 3–18.
1020. Флетчер У. Советские верующие / Уильям Флетчер; пер с англ. // Социологические исследования. – 1987. – № 4. – С. 28–35.

1021. Франчук В. И. Просила Россия дождя у Господа / Владимир Иванович Франчук. – Мариуполь: Газета «Приазовский Рабочий», 1999. – 296 с.
1022. Фрейд З. Мы и смерть / Зигмунд Фрейд // Фрейд З. Мы и смерть. По ту сторону принципа наслаждения; Рязанцев С. Танатология – наука о смерти. – СПб: Восточно-Европ. Ин-т Психоанализа, 1994. – С. 3–25.
1023. Фромм Э. Здоровое общество / Эрих Фромм // Психоанализ и культура: Избранные труды Карен Хорни и Эриха Фромма. – М.: Юрист, 1995. – С. 273–596. (Лики культуры).
1024. Фромм Э. Искусство любить / Эрих Фромм; пер. с англ. и предисл. Л. А. Чернышевой. – М.: Педагогика, 1990. – 160 с.
1025. Фромм Э. Психоанализ и религия // Фромм Э. Иметь или быть; Психоанализ и религия; Искусство любить; Иметь или быть / Эрих Фромм; пер. с англ.– К.: Ника Центр, 1998. – С. 11–94. (Познание; Вып. 7).
1026. Фуко М. Археология знания / Мишель Фуко; пер. з фр. В. Шовкуна. – К.: Основы, 2003. – 328 с. (Phylosophy)/
1027. Хакен Г. Синергетика / Герман Хакен; пер. с англ. В. И. Емельянова. – М.: Мир, 1980. – 400 с.
1028. Хакен Г. Синергетика: Иерархии неустойчивостей в самоорганизующихся системах и устройствах / Герман Хакен; пер. с англ. Ю. Данилова. – М.: Мир, 1985. – 422 с.
1029. Хакен Г. Синергетика как мост между естественными и социальными науками / Г. Хакен // Синергетическая парадигма: Человек и общество в условиях нестабильности. – М.: Прогресс–Традиция, 2003. – С. 106–122.
1030. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций / Самюэль Хантингтон; Пер. с англ. Т. Велимеева, Ю. Новикова. – М.: АСТ, 2005. – 603, 5 с. (Phylosophy).
1031. Харчев К. Гарантии свободы / К. Харчев, И. Ачильдиев // Наука и религия. – 1987. – № 11. – С. 21–23.
1032. Хвостова К. В. Математические методы в исторических исследованиях и современная эпистемология истории / Ксения Владимировна Хвостова // Новая и новейшая история. – 2007. – № 3. – С. 66–78.

1033. Хвостова К. В. Постмодернизм, синергетика и современная историческая парадигма / Ксения Владимировна Хвостова // Новая и новейшая история. – 2006. – № 2. – С. 22–33.
1034. Хрін Н. Й. Невичерпне джерело мудрості народної / Н. Й. Хрін, Л. Л. Брошко. – Нові Нетечинці, 2000. – 180 с.
1035. Цветков В. А. Посты: правда и вымыслы / Валентин Александрович Цветков, Марк Александрович Резников. – М.: Политиздат, 1990. – 128 с. (Беседы о мире и человеке).
1036. Церква християн віри євангельської-п'ятидесятників // Релігійна панорама. – 2001. – № 7. – С. 55–75.
1037. Цыпин В., протоиерей. История Русской церкви. 1917–1997 / Владислав Цыпин, протоиерей. – М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1997. – 831 с. (История Русской Церкви: В 12-ти т. – Кн. 9).
1038. Чаликова В. А. Послесловие / В. А. Чаликова // Элиаде М. Космос и история / пер. с фр. и англ. – М.: Прогресс, 1987. – С. 252–281.
1039. Чанышев А. Н. Протестантизм / Арсений Николаевич Чанышев. – М.: Наука, 1969. – 216 с.
1040. Черній А. М. Онтологія духовності: Антропологічна цілісність у релігієзнавчому вимірі / Анатолій Михайлович Черній. – К.: Укр. пропілеї, 1996. – 228 с.
1041. Чертихин В. Е. Идеология современного православия / Владимир Елисеевич Чертихин. – М.: Наука, 1965. – 136 с.
1042. Чичеров В. И. Зимний период русского народного земледельческого календаря XVI–XIX веков. (Очерки по истории народных верований) / Владимир Иванович Чичеров. – М.: Изд-во АН СССР, 1957. – 236 с.
1043. Чорі Ю. С. Жива історія (Сюжетно-тематичний огляд народних легенд, переказів та оповідей) / Юрій Семенович Чорі. – Мукачево: Елара, 2000. – 444 с.
1044. Чернописький Д. С. Життя віруючих Буковини. 1914 – 1994 / Д. С. Чернописький. – Рівне: Християнський благодійний фонд, 1995. – 128 с.

1045. Чумаченко Т. А. Государство, православная церковь, верующие (1941–1961) / Татьяна Александровна Чумаченко. – М.: АИРО–XX, 1999. – 248 с.
1046. Чьорнер Г. Хорошего держитесь: Церкви и религиозные объединения в Российской державе, Советском Союзе и независимых государствах, возникших после его распада / изд. подгот.: Гельмут Чьорнер (отв. ред.), Ганс-Христиан Дидрих, Герд Штриккер; пер. с нем. Ю. А. Голубкина. – Х.: Майдан, 1998. – 488 с. (Домашняя библиотека).
1047. Шагай І. Село Бишки: Історія і Боротьба за Волю / Іван Шагай. – Лондон; Бишки; Чікаго: Видавничий комітет, 2000. – 398 с.
1048. Шапарь В. Б. Психология религиозных сект / Виктор Борисович Шапарь. – Минск: Харвест, 2004. – Минск: Харвест, 2004. – 384 с. (Б-ка практической психологии).
1049. Шахнович М. И. Закат иудейской религии / Михаил Иосифович Шахнович. – Л.: Лениздат, 1965. – 243 с.
1050. Шахнович М. И. Приметы верные и суеверные: Атеистические очерки народного знания и бытового суеверия / Михаил Иосифович Шахнович. – Л.: Лениздат, 1984. – 190 с.
1051. Швець Л. Антирелігійні заходи органів місцевої влади на Полтавщині в 1954 році / Л. Швець // П'ята Полтавська наукова конференція з історичного краєзнавства: Матеріали доповідей і повідомлень (3–4 грудня 2003 р.). – Полтава, 2003. – С. 233–237.
1052. Швидкий В. Соціальні відхилення як чинник структурних змін українського соціуму другої половини ХХ ст. / Василь Швидкий // Україна ХХ ст.: культура, ідеологія, політика: Зб. ст. – Вип. 9. – К.: Ін-т історії України НАН України, 2005. – С. 441–475.
1053. Шердаков В. Н. Где кончается религиозность и начинается атеизм? / Владислав Николаевич Шердаков // Социологические исследования. – 1987. – № 4. – С. 44–49.
1054. Шеховцова Л. Ф. Элементы православной психологии / Л. Ф. Шеховцова, Ю. М. Зенько. – СПб.: Речь, 2005. – 252 с.

1055. Шиш А. З. Армагеддон?: Про політичний характер єговістського догмату «війна армагеддон» / Анатолій Захарович Шиш. – Львів: Каменяр, 1975. – 62 с.
1056. Шиш А. З. Єговізм і його проповідники: Критика ідейних основ єговізму / Анатолій Захарович Шиш. – Ужгород: Карпати, 1968. – 68 с.
1057. Шиш А. Уніати-покутники. Хто вони? / Анатолій Захарович Шиш. – Ужгород: Карпати, 1978. – 136 с.
1058. Шкаровский М. В. Иосифлянство: течение в Русской Православной Церкви / Михаил Витальевич Шкаровский. – Санкт-Петербург: Мемориал, 1999. – 398 с. (Исторические сборники).
1059. Шкаровский М. В. Русская православная церковь в 1958 – 1964 годах / М. В. Шкаровский // Вопросы истории. – 1999. – № 2. – С 42–58.
1060. Шкаровский М. В. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве (Государственно-церковные отношения в СССР в 1939–1963 годах) / Михаил Витальевич Шкаровский. – Изд. 3-е, доп. – М.: Изд-во Крутицкого подворья, 2005. – 424 с.
1061. Шугаева Л. М. Православне сектантство в Україні: Особливості трансформації / Людмила Михайлівна Шугаєва. – Рівне: Видавець О. М. Зень, 2007. – 320 с.
1062. Щедрін В. К. Психологія релігійної віри / В. К. Щедрін. – К.: Т-во «Знання» УРСР, 1970.
1063. Эдельман А. И. Иудаизм: прошлое без будущего / Адольф Исидорович Эдельман. – Ужгород: Карпаты, 1977. – 102 с.
1064. Эдельман А. И. Секуляризация и преодоление иудейских верований в СССР / А. И. Эдельман // Вопросы атеизма. – Вып. 13. – К., 1977. – С. 98–104.
1065. Эдельман А. И. Современность и иудаизм / Адольф Исидорович Эдельман. – Ужгород: Карпаты, 1970. – 96 с.
1066. Элиаде М. Аспекты мифа / Мирча Элиаде; пер. с фр. – М.: Инвест–ППП, 1995. – 240 с.

1067. Элиаде М. Миф о вечном возвращении (архетипы и повторения) // Элиаде М. Космос и история: Избранные работы / Мирча Элиаде; пер. с англ. и фр. – М.: Мысль, 1987. – С. 27–144.
1068. Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения: Избранные сочинения / Мирча Элиаде; пер. с англ. – М.: Ладомир, 1999. – 488 с.
1069. Эллис Дж. Русская православная церковь: Согласие и инакомыслие / Джейн Эллис; пер. с англ. Г. Сидоренко. – London: Overseas publ. interchange, 1990. – 307 с.
1070. Юнг К. Г. Воспоминания, сновидения, размышления / Карл Густав Юнг. – Минск: Харвест, 2003. – 496 с.
1071. Юнг К. Г. К вопросу о подсознании / Карл Густав Юнг // Человек и его символы / К. Г. Юнг, М.-Л. фон Франц, Дж. Л. Хендерсон и др. – М.: Серебряные нити, 1998. – С. 13–102.
1072. Юнг К. Г. Нераскрытая самость (современность и будущее) // Юнг К. Г. Психика: структура и динамика / Карл Густав Юнг; пер. А. А. Спектор. – М.: АСТ; Минск: Харвест, 2005. – С. 290–367.
1073. Юнг К. Г. Об отношении аналитической психологии к поэзии // Юнг К. Г. Сознание и бессознательное: Сб. / Карл Густав Юнг; пер. с англ. А. А. Алексеева. – СПб; М.: Университетская книга, 1997. – С. 319–335.
1074. Юнг К. Г. Отношения между «Я» и бессознательным // Юнг К. Г. Очерки по аналитической психологии / Карл Густав Юнг. – Минск: Харвест, 2003. – С. 143–274.
1075. Юнг К. Г. Психоанализ и спасение души // Юнг К. Г. Бог и бессознательное / Карл Густав Юнг. – М.: Олимп; АСТ–ЛТД, 1998. – С. 75–83. (Классики зарубежной психологии).
1076. Юнг К. Г. Психология архетипа ребенка // Юнг К. Г. Бог и бессознательное / Карл Густав Юнг. – М.: Олимп; АСТ–ЛТД, 1998. – С. 162–199. (Классики зарубежной психологии).

1077. Юнг К.Г. Трансцендентная функция // Юнг К. Г. Сознание и бессознательное / Карл Густав Юнг; пер. с англ. А. А. Алексеева. – СПб: Университетская книга, 1997. – С. 284–312.
1078. Юнг К. Г. Стадии жизни // Юнг К. Г. Сознание и бессознательное / Карл Густав Юнг; пер. с англ. А. А. Алексеева. – СПб.; М.: Университетская книга, 1997. – С. 13–32.
1079. Юнг К. Г. Феноменология духа в сказке // Юнг К. Г. Бог и бессознательное / Карл Густав Юнг. – М.: Олимп; АСТ–ЛТД, 1998. – С. 227–282. (Классики зарубежной психологии).
1080. Яблоков И. Н. Социология религии / Игорь Николаевич Яблоков. – М.: Мысль, 1979. – 182 с.
1081. Яківчук А. Ф. З роси і з води: Оповіді про народні традиційні свята / Авксентій Федорович Яківчук. – Чернівці: Місто, 2003. – 172 с.
1082. Яковенко Н. Вступ до історії / Наталя Яковенко. – К.: Критика, 2007. – 376 с.
1083. Якунин В. Н. Укрепление положения Русской православной церкви и структура ее управления в 1941 – 1945 годы / Н. В. Якунин // Отечественная история. – 2003. – № 4. – С. 83–92.
1084. Якунин Г., священник. В служении культу (Московская патриархия и культ личности Сталина) / Г. Якунин, священник // На пути к свободе совести. – М.: Прогресс, 1989. – С. 172–206.
1085. Яремчук С. Православна церква на Буковині у радянську добу (державно-церковні відносини) / Сергій Яремчук. – Чернівці: Рута, 2004. – 352 с.
1086. Яроцкий П. Л. Кризис иеговизма (критический анализ идеологии и эволюции обыденного религиозного сознания) / Петр Лаврентьевич Яроцкий. – К.: Наук. думка, 1979. – 303 с.
1087. Яроцький П. Свідки Єгови: особливості процесу і характер змін / П. Яроцький // Наук. вісник Чернівецького ун-ту: Зб. наук. праць. – Сер. Філософія. – Чернівці: Рута, 2005. – Вип. 242–243. – С. 1–6.

1088. Яроцкий П. Л. Эволюция современного иеговизма / Петр Лаврентьевич Яроцкий. – К.: Политиздат Украины, 1981. – 143 с.
1089. Яшин П. П. Идеология и практика евангельских христиан-баптистов / Петр Петрович Яшин. – Изд. 2-е, доп. – Х.: Прапор, 1984. – 120 с.
1090. Andersen J. Religion, State and Politics in Soviet Union and Successor States / J. Andersen. – Cambridge: Cambridge University Press, 1994. – 248 p.
1091. A Reader in the Anthropology of religion / Ed. by M. Lambek. – Blackwell Publishing, 2002. – 620 p.
1092. Beeson Tr. Discretion and valour: Religion conditions in Russia and Eastern Europe / Trevor Beeson. – Glasgow: Colling Fontana books, 1975. – 348 p.
1093. Bociurkiw B. The Ukrainian Greek Catholic Church and the Soviet state (1939–1950) / Bogdan Rostyslav Bociurkiw. – Edmonton, Toronto: Canadian Institute of Ukrainian Studies press, 1996. – XVI, 310 p.
1094. Bociurkiw B. Ukrainian churches under Soviet rule: two case studies / Bogdan R. Bociurkiw. – Cambridge, Massachusetts: Ukrainian studies fund Harvard University, 1984. – 113 p.
1095. Bourdeaux M. Faith on Trail in Russia / Michael Bourdeaux. – London: Hodder and Stoughton, 1971. – 375 p.
1096. Bourdeaux M. Opium of the people: The Christian religion in the USSR / Michael Bourdeaux. – London; Oxford: Moybraws, 1977. – 248 p.
1097. Bourdeaux M. Patriarch and Prophets: Persecution of the Russian Orthodox Church today Russia / Michael Bourdeaux. – New York; Washington: Praeger publishers, 1970. – 359 p.
1098. Bourdeaux M. Religious Ferment in Russia / Michael Bourdeaux. – London: Macmillan, 1968. – 255 p.
1099. Bourdeaux M. Religious Liberty in the Soviet Union Russia / Michael Bourdeaux. – Keston Kent: Keston College, 1976. – 528 p.
1100. Chrysostomus J. Kirchengeschichte Russlands der neuen Zeit III Band Die Russische Kirche in und nach dem Zweiten Weltkrieg / Johannes Chrysostomus. – München; Salzburg: Anton Pustet, 1968. – 427 s.

1101. Church, nation and state in Russia and Ukraine / Ed. by G. A. Hosking. – Edmonton: Canadian Institute of Ukrainian Studies Press; Alberta: University of Alberta, 1990. – 357 p.
1102. Conquest R. Religion in the USSR / Robert George Conquest. – New-York: Praeger, 1968.
1103. Curtiss J. Sh. Die Kirche in der Sovjetunion (1917–1956) / John Shelton Curtiss. – München: Jsar, 360 s.
1104. Das Gute behalter Kirchen und religiöse Gemeinschaften in der Sovjetunion und ihren Nachfolgestaaten. Hrsg. Von Hans-Christian Diedrich, Gerd Stricker, Helmut Tschoerner. – Martin-Luter-Verlag. Erlanger, 1996.
1105. Davis N. A Long Walk to Church: A contemporary History of Russian Orthodoxy / N. Davis. – Boulder, Colo, Westview Press, 2003. – 392 p.
1106. Fletcher W. Religion and Soviet Foreign Policy 1945–1970 / William Fletcher. – London: Oxford University Press, 1973.
1107. Fletcher W. Russian Orthodox Church Underground. 1917–1970 / William Fletcher. – London: Oxford University Press, 1971. – 298 p.
1108. Hick J. An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent / John Hick. – New Haven: Yale University Press, 1989. – XV, 412 p.
1109. Ingpen R. A celebration of Customs and Rituals of the world / Robert Ingpen, Philip Wilkinson. – New York: Facts on file, 1994. – 224 p.
1110. Jarmus St. Spirituality of the Ukrainian people / Stephan Jarmus. – Winnipeg: Ukrainian Orthodox Church of Canada, 1989. – 170 p.
1111. Kääriäinen K. Atheism and Perestroika / Kimmo Kääriäinen. – Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 1993. – 189 p. (Annales).
1112. Lane Ch. Christian religion in the Soviet Union: A sociological study / Ch. Lane. – London: George Allen and Unwin Ltd, 1978.
1113. Lorimer D. Whole in One: The near-death experience and the ethic interconnectedness / David Lorimer. – London: Penguin books, 1990. – 339 p. (Arcana).

1114. Meisshner W. W. *Life and Faith: Psychological Perspectives on Religious Experience* / William W. Meisshner. – Washington: Georgetown university Press, 1987. – XVIII, 310 p.
1115. Park M. *Introducing Anthropology: An Integrated Approach* / Michael Alan Park. – London; Toronto: Mayfield Publishing Company. Mountain View, 2000. – XX, 426 p.
1116. Plokyh S. *Religion and nation in modern Ukraine* / Serhii Plokyh, Frank E. Sysyn. – Edmonton Toronto: Canadian Institute of Ukrainian Studies Press, 2003. – XVI, 216 p.
1117. Powell D. *Antireligious Propaganda in the Soviet Union: A Study in Mass Persecution* / D. Powell. – Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1975. – 206 p.
1118. Ramet P. *Cross and Commissar: The Politics of Religion in Eastern Europe and the Soviet Union* / Pedro Ramet. – Bloomington: Indiana university Press, 1987.
1119. Ramet P. (ed.). *Eastern Christianity and Politics in the Twentieth Century* / Pedro Ramet (ed.). – Durham, N.C.: Duke University Press, 1988. – 471 p.
1120. Ramet S. P. (ed.). *Protestantism and Politics in Eastern Europe and Russia: The Communist and Postcommunist Eras* / Sabrina Petra Ramet (ed.). – Durham, N. C.: Duke University Press, 1993.
1121. Ramet S. P. (ed.). *Religious Policy in the Soviet Union* / Sabrina Petra Ramet (ed.). – Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
1122. Rance D. *Catholiques d'Ukraine: Des catacombes... à la lumière* / Didier Rance. – 2 éd. mise à jour. – Paris: Aide a l'Eglise en Détresse, 1992. – 350 p.
1123. *Ritual and Belief: Reading in the Anthropology of Religion* / Ed. by D. Hicks. – Boston: McGraw-Hill, 1999. – XXV, 454 p.
1124. Rowe M. *Russian resurrection: Strength in suffering: A history of Russias evangelicall church* / M/ Rowe. – London: Marchall Pickering, 1984. – 264 p.
1125. Sawatsky W. *Soviet Evangelicals since World II* / Walter Sawatsky. – Kitchener Scottsdale: Herald press, 1981. – 528 p.
1126. Simon G. *Church, State and opposition in the USSR* / Gerhard Simon; Transl. by K. Matchet. – London: C. Hurst, 1974. – 248 p.

1127. Simon G. Die Kirchen in Russland: Berichte, Dokumente / Gerhard Simon. – München: Manz Verlag, 1970.
1128. Spink M. Religion in the Soviet Union / M. Spink. – London, 1956. – 301 p.
1129. Spinks S. Psychology and Religion: An Introduction to contemporary views / Stephens G. Spinks. – London: Methuen and Co LTD, 1963. – 221 p. (Methuen's manuals of modern psychology)/
1130. Stroyen W. Communist Russia and the Russian Orthodox Church. 1943–1962 / W. Stroyen. – Washington, P. C.: Catholic University Press, 1967.

ДИСЕРТАЦІЇ ТА АВТОРЕФЕРАТИ ДИСЕРТАЦІЙ

1131. Андрухів І. О. Політика радянської влади у сфері релігії та конфесійне життя на Прикарпатті в 40–80-х роках ХХ століття: Історико-правовий аналіз: дис... доктора іст. наук: 07. 00. 01 / Ігор Олексійович Андрухів; НАН України, Ін-т історії України. – К., 2006. – 450 арк.
1132. Вишиванюк О. Г. Конфесійні аспекти етнотрансформаційних процесів в Україні (1944–1953 рр.): дис... кандидата іст. наук: 07. 00. 01 / Олексій Григорович Вишиванюк; Прикарпатський нац. ун-т ім. В. Стефаника. – Івано-Франківськ, 2006. – 212 арк.
1133. Вільховий Ю. В. Політика радянської влади щодо протестантських церков в Україні (середина 40-х – 70-х років ХХ ст.): дис... кандидата іст. наук: 09. 00. 11 / Юрій Віталійович Вільховий; Полтавський держ. пед. ун-т ім. В. Г. Короленка. – Полтава, 2002. – 298 с.
1134. Войналович В. А. Партійно-державна політика щодо релігії та релігійних інституцій в Україні 1940—1960-х років: політологічний дискурс: автореф. дис... доктора іст. наук: 23. 00. 02 / Віктор Анатолійович Войналович; НАН України, Ін-т політ. і етнонац. досл. ім. І. Ф. Кураса. – К., 2006. – 38 с.
1135. Герасимчук А. А. Религиозная микросреда и пути преодоления ее влияния на верующих (На материалах конкретно-социологических исследований

общин ЕХБ): дис... кандидата филос. наук: 09. 625 / Андрей Андреевич Герасимчук; МВССО УССР, КГУ ім. Т. Г. Шевченка, кафедра історії і теорії наукового атеїзму. – К., 1971. – 172 л.

1136. Головей В. М. Процес становлення науково-матеріалістичного світогляду у свідомості віруючих колгоспного села (на матеріалах конкретно-соціологічних досліджень західних областей України): дис... кандидата філос. наук: 09. 00. 06 / Василь Михайлович Головей; МВССО УРСР, КДУ ім. Т. Г. Шевченка. – К., 1972. – 240, 17 арк.

1137. Грушова Т. В. Радянська держава та секта п'ятидесятників в Україні (початок 1920 – 1991 рр.): дис... кандидата іст. наук: 07. 00. 01 / Тетяна Федорівна Грушова; Запорізький держ. ун-т. – Запоріжжя, 2000. – 260 арк.

1138. Еременко В. П. Специфика, характер проявления и пути преодоления вневероисповедной мистики: дис... кандидата филос. наук: 09. 00. 06 / Валентин Пименович Еременко; МВССО УССР, Днепропетровский гос. ун-т ім. 300-летия воссоединения Украины с Россией. – Днепропетровск, 1978. – 154, XVII л.

1139. Канталінська Ж. В. Відносини радянської держави та православної церкви в Криму в кінці 40-х – на початку 60-х років ХХ століття: дис... кандидата іст. наук: 07. 00. 01 / Жанна Володимирівна Канталінська; Таврійський нац. ун-т ім. В. І. Вернадського. – Сімферополь, 2003. – 204 с.

1140. Катуніна О. В. Політика партії та радянського уряду у відношенні релігійних культів у 40 – 60-ті роки ХХ століття (на матеріалах Криму): дис... кандидата іст. наук: 07. 00. 01 / Олена Василівна Катуніна; Мін-во освіти і науки України, Таврійський нац. ун-т ім. В. І. Вернадського. – Сімферополь, 2006. – 237 арк.

1141. Кичко Т. К. Сучасний іудаїзм і його реакційна роль: дис... кандидата філос. наук / Т. К. Кичко; КДУ ім. Т. Г. Шевченка. – К., 1961. – 368, 60 арк.

1142. Колодний А. М. Обрядово-побутова релігійність і шляхи її подолання: дис... кандидата філос. наук / Анатолій Миколайович Колодний; МВССО УРСР, КДУ ім. Т. Г. Шевченка. – К., 1966. – 283, 10 арк.

1143. Коберська (Полелюк) Т. А. Структурно-функціональний аналіз міфологічно-релігійних уявлень і вірувань українців та їх інкорпорація в монотеїзм: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук: 09. 00. 11 / Тетяна Ананіївна Коберська (Полелюк); НАН України, Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди. – К., 2003. – 18 с.
1144. Лахно О. П. Опозиція в євангельсько-баптистському русі в УРСР (середина 40-х – 80-ті роки ХХ століття): дис... кандидата іст. наук: 09. 00. 11 / Олександр Петрович Лахно; Полтавський держ. пед. ун-т ім. В. Г. Короленка МОН України. – Полтава, 2008. – 290 с.
1145. Лисенко О. Є. Релігійна ситуація в Україні в 1941–1946 рр.: дис... доктора іст. наук: 07. 00. 01 / Олександр Євгенович Лисенко; НАН України, Ін-т історії України. – К., 1999. – 480 арк.
1146. Луковенко І. Г. Радянська держава і Російська православна церква: історичний досвід відносин на матеріалах Донецької області (1943–1964 рр.): дис... кандидата іст. наук: 09. 00. 11 / Ілля Геннадійович Луковенко; Донецький держ. ун-т штучного інтелекту – Донецьк, 2007. – 229 арк.
1147. Любашенко В. И. Эволюция пятидесятничества в западных областях УССР (опыт анализа обыденного религиозного сознания): автореф. дис.. на соискание науч. степени канд. филос. наук: 09. 00. 06 / Виктория Ивановна Любашенко; Ин-т философии и права АН БССР. – К., 1967. – 17 с.
1148. Марчук В. В. Українська греко-католицька церква в суспільному житті України ХХ століття: дис... кандидата філос. наук: 07. 00. 01 / Василь Васильович Марчук; Прикарпатський ун-т ім. В. Стефаника. – Івано-Франківськ, 2004. – 444 арк.
1149. Милусь В. І. Державна влада і православна церква на Волині у другій половині 40-х – 50-ті роки ХХ ст.: дис... кандидата іст. наук: 07. 00. 01 / Василь Іванович Милусь; Волинський держ. пед. ун-т ім. Лесі Українки. – Луцьк, 2002. – 248 арк.
1150. Моренчук А. А. Релігійні процеси в Україні у 1953–64 роках (на матеріалах західних областей): дис... кандидата іст. наук: 09. 00. 01 / Андрій

Анатолійович Моренчук; Нац. ун-т «Острозька академія». – Острог, 2006. – 227 арк.

1151. Нечитайло З. Ф. Особенности процесса секуляризации религиозного сознания под влиянием современных научно-технических достижений (на материалах конкретных социологических исследований): дис... кандидата филос. наук: 09. 625 / Зинаида Федоровна Нечитайло; КГУ им. Т. Г. Шевченко. – К., 1969. – 268, XXXV л.

1152. Онищенко А. С. Эволюция современного религиозного сознания и проблемы формирования научно-атеистического мировоззрения: дис... доктора филос. наук: 09. 00. 06 / Алексей Семенович Онищенко; АН УССР. Ин-т философии. – К., 1975. – 384, XXXII л.

1153. Поліщук Ю. Д. Специфіка релігійності сучасного віруючого і фактори її подолання: дис... кандидата філос. наук: 09. 00. 06 / Ю. Д. Поліщук; АН УРСР. Ін-т філософії. – К., 1973. – 197 арк.

1154. Поцелуйко А. Б. Загальноіндоєвропейські міфологічно-релігійні архетипи та їх вияв в українській духовній традиції: дис... кандидата філос. наук: 09. 00. 11 / Андрій Богданович Поцелуйко; Львівський нац. ун-т ім. І. Франка. – Львів, 2004. – 212 арк.

1155. Пугач І. Д. Аналіз релігійної свідомості «свідків Єгови» та деякі особливості їх атеїстичного виховання: дис... кандидата філос. наук: 09. 00. 06 / Іван Дмитрович Пугач; АН УРСР. Ін-т філософії. – К., 1973. – 181 арк.

1156. Сафронова Н. А. Критика мистических идей современного христианского сектантства (На материалах конкретно-социологических исследований: автореф. дис. на соискание науч. степени канд. филос. наук / Надежда Алексеевна Сафронова; АН УССР, Ин-т философии. – К., 1966. – 21 с.

1157. Свободный П. П. Эмоциональный элемент религиозного комплекса и его преодоление: дис... кандидата филос. наук: 625 / Павло Павлович Свободный; МВССО УССР, КГУ им. Т. Г. Шевченко. – К., 1968. – 187 л.

1158. Сердюк Н. С. Репресії радянських органів державної безпеки щодо Української греко-католицької церкви 1944–1949 рр.: дис... кандидата іст.

наук: 07. 00. 01 / Наталія Станіславівна Сердюк; Київ. нац. ун-т ім. Т. Шевченка. – К., 2006. – 190 арк.

1159. Сиксай А. А. Критика идеологии современного реформатства: дис... кандидата филос. наук / Аладар Аладарович Сиксай; КГУ им. Т. Г. Шевченко. – К., 1972. – 198 л.

1160. Стоцький Я. В. Конфесійні трансформації у західних областях України (Галицький регіон) в контексті державної релігійної політики у 1944 – 1964 р.р.: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня докт. іст. наук: 09. 00. 11 / Ярослав Васильович Стоцький; Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України. – К., 2009. – 40 с.

1161. Стоцький Я. Українська Греко-Католицька Церква (УГКЦ) на тлі релігійності Тернопільщини 1946–1989 р.р.: дис... доктора наук / Ярослав Стоцький; Люблінський Католицький ун-т. – Люблін, 2000. – 501 арк.

1162. Терещенко Ю. І. Філософсько-психологічний аспект критики віровчення і культу сучасного п'ятидесятництва: дис... кандидата філос. наук: 09. 625 / Юрій Іванович Терещенко; АН УРСР, Ін-т філософії. – К., 1971. – 176, ХХ1 арк.

1163. Чудновский В. Я. Особенности духовного облика современного верующего и пути повышения эффективности научно-атеистической пропаганды (на материалах конкретно-социологических исследований): дис... кандидата филос. наук: 625 / В. Я. Чудновский; Мин-во просвещения УССР, КГПИ им. А. М. Горького. – К., 1967. – 220, ХХІІІ, VІІІ л.

1164. Шугаєва Л. М. Православне сектантство в Україні: суспільно-духовні витоки, особливості, трансформації: дис... доктора філос. наук: 09. 00. 11 / Людмила Михайлівна Шугаєва; Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України. – К., 2007. – 409 арк.

1165. Яремчук С. С. Православна церква на Буковині 1944–1991 рр. (державно-церковні взаємини): дис... кандидата іст. наук: 07. 00. 01 / Сергій Степанович Яремчук; Переяслав–Хмельницький пед. ун-т ім. Г. Сковороди. – Переяслав–Хмельницький, 2005. – 235 арк.

1166. Яроцкий П. Л. Современный иеговизм: философско-социологический анализ идеологии и обыденного религиозного сознания: автореф. дис. на соискание науч. степени докт. филос. наук: 09. 00. 06 / Петр Лаврентьевич Яроцкий; АОН при ЦК КПСС. – М., 1980. – 50 с.