

Бондарчук Петро (м. Київ)

Доктор історичних наук, провідний науковий співробітник

відділу історії України другої половини ХХ ст.

Інституту історії України НАН України.

УДК 316.6:260.2 (477) «1940/1980»

ОСОБЛИВОСТІ СОЦІАЛЬНОЇ СВІДОМОСТІ ТА ПОВЕДІНКИ ВІРУЮЧИХ УКРАЇНИ (СЕРЕДИНА 1940-х – SEREDINA 1980-х рр.)

У статті висвітлюються особливості соціальної свідомості та соціальної поведінки віруючих. Автор аналізує ставлення вірян до праці, суспільного оточення. Розглядається також вплив релігійних переконань віруючих на сімейну сферу й побут.

Ключові слова: віруючі, суспільне оточення, праця, сім'я, побут.

Релігійний світогляд впливав і на суспільне життя віруючих. Релігійне та соціальне в їхньому повсякденному житті тісно перепліталися, суспільне набувало релігійного забарвлення. Соціальне завжди було важливим елементом релігійного буття віруючих. Попри важливість вивчення цієї проблеми, в українській історіографії вона досі залишається малодослідженою. У цій статті проаналізовано низку аспектів соціальної свідомості та поведінки вірян, зокрема їх ставлення до праці, суспільного оточення, сім'ї, побуту тощо.

Суспільні цінності в різні епохи по-різному сприймалися віруючими. Це диктувалося в першу чергу зміною світогляду населення впродовж багатьох століть історичного розвитку. Російський історик А. Гуревич зазначав: «Під знаком спасіння душі, гріха і спокутування розцінювалися в ту епоху [середньовічну — П. Б.] не лише господарство, а й шлюбне життя, стосунки батьків і дітей, порядок спадщини і багато іншого»¹. Всі бесіди про господарство, багатство, власність тощо велися переважно в межах теологічного дискурсу². Часи змінили релігійний світогляд, переосмислюючи та включаючи його в нові контексти, «осучаснюючи». До таких переосмислень в окреслений період потрапило ставлення до праці, сім'ї, культури тощо. Цю тенденцію можна охарактеризувати як секуляризаційну.

Однією зі сфер, щодо якої світогляд віруючих зазнав найменших змін, була трудова діяльність. Доктрина багатьох релігійних організацій стосовно неї мало змінилася. Насамперед це стосується Руської православної церкви (РПЦ), Римо-католицької церкви (РКЦ), іудеїв, реформатів й окремих протестантських об'єднань закритого типу. Хоч окремі автори й

стверджували, що в минулому православне духовенство пропагувало негативне ставлення або байдужість до праці, а в досліджуваний період стало на шлях його благословення³, однак у дійсності це не зовсім точно. Праця «в поті чола» за Біблією є карою за первородний гріх. Проте зі Святого Письма зовсім не витікає, що якщо праця є покаранням Бога, то її можна занедбати. Християнські богослови, навпаки, пропагували необхідність праці. Православний митрополит Платон зазначав: «Християни повинні працювати»⁴. Відомий православний теолог М. Тареев повчав: «Щоб зрозуміти євангельські слова про птахів небесних, які не сіють, не жнуть і не збирають у житниці... немає ніякої потреби уявляти собі благодатне небо півдня, де природа дає людині все необхідне без зусиль з її боку. Ідеал горобиної безтурботності і забезпеченості не є євангельський ідеал»⁵. У катехізичному підручнику М. Березіна (1912 р.) зазначалося: «Ніяка праця не може вважатися зневаженою, якщо вона... має на увазі розумну мету. Праця має бути обов'язком кожного християнина»⁶. Ці висловлювання свідчать, що змінилося не ставлення православного духовенства до праці, а зміст і цілі, до яких вона спрямовувалася, а вони великою мірою визначалися суспільним устроєм та ідеологією різних формацій.

Відтак у дореволюційному суспільстві у соціальній доктрині православної церкви наголос робився на смиренній добросовісній праці експлуатованих на панівні верстви, обіцяючи взамін блаженство в раю. Панівним світоглядом до 1917 року в царській Росії був релігійний. І відповідно домінуючий зміст праці, як зазначав радянський релігієзнавець В. Безпальчий, не протистояв релігійним переконанням, а вживався з ними⁷. У радянському суспільстві духовенство, виражаючи своє ставлення до праці, часто апелювало до соціальної справедливості; реалізації божих планів, які «подібні» до соціалістичних; до громадянського обов'язку щодо сім'ї, Батьківщини, суспільства; до тези: «Хто не працює, той не їсть» тощо. Ставлення РПЦ до праці в той час доволі яскраво відображено у виробленій 1978 року «літургії після літургії» (тобто неперервності релігійного життя і поза храмом): «Добросовісна, цілеспрямована праця на благо ближніх, суспільства, держави»⁸. Отже, церковне вчення опосередковано чи прямо відображало соціальні умови, в яких воно існувало. Відповідно, під впливом церковної ідеології, до праці ставилися пересічні віруючі.

В окреслений період, коли відбувалася активна пропаганда «побудови комуністичного майбутнього» і вже панував новий радянський атеїстичний світогляд, релігійні мотиви відкидалися ним як хибні. Такі погляди насаджувалися не лише серед невіруючого населення, а й поміж більшості віруючих. Хоча їм були властиві релігійні переконання, проте

радянські матеріалістичні ідеї могли легко співіснувати з релігійними. Це стосується переважно осіб із невисокими показниками релігійності, які становили більшість віруючих. На противагу їм, глибоко віруючі люди не могли сприйняти повністю той зміст праці, який вклала у нього радянська ідеологія, він би вступав у конфлікт з їхнім світоглядом. Їх трудова діяльність відображала їхні релігійні переконання.

Уже в 1940–1950-х роках у середовищі вірних РПЦ секуляризаційні процеси в трудовій сфері зайшли доволі далеко. Цей процес почався після Жовтневої революції, із часом розповсюджуючись на дедалі більше людей, з одночасним зростанням якісних показників. Наприкінці 1960-х — початку 1970-х років, за даними деяких радянських дослідників, лише п'ята частина віруючих у трудовій діяльності бачила служіння Богу чи «спокутування гріха»⁹. Хоча деякі з опитуваних боялися відкрито висловити свої справжні переконання, проте для більшості віруючих трудова діяльність була віддаленою від релігійної сфери.

Опитування, проведені у середині 1980-х років, засвідчили подальше зближення соціальних характеристик віруючих та невіруючих у їх ставленні до праці. Згідно із соціологічним дослідженням у Львівській області 1985 році, проведеного серед 530 православних і такого ж числа невіруючих, основними мотивами праці у 35% віруючих та 37% невіруючих були зарплата та зміст праці; відповідно 13% і 11,6% назвали моральне задоволення від роботи; суспільні доручення виконували 25% віруючих і 27,1% невіруючих, при цьому у віруючих була така сама мотивація відмов, що і в невіруючих¹⁰.

Упродовж досліджуваного періоду під впливом радянської дійсності змінювалося ставлення православних до праці у вихідні дні. Більшість вірян у 1970–1980-х роках допускали можливість трудової діяльності у неділю та в релігійні свята, за винятком Пасхи, Різдва чи храмових свят¹¹. Виняток становили західноукраїнські області, де частка людей, які відмовлялися працювати у неділю, була вищою, ніж в інших областях. У 1940–1950-х роках віруючих, які погоджувалися працювати на релігійні свята без примусу, було менше, хоча їхня кількість так само була велика. Виконання робіт у неділю було пов'язане з тим, що звичай, за яким неділя вважалася днем відпочинку, був зламаний ще в довоєнний період, як шестиденкою на підприємствах, так і примусовою працею колгоспників у селах у недільні дні. Священнослужителі, розуміючи наявний стан речей, не наполягали активно на відпочинку від праці в неділю. Заклики до праці на благо суспільства з боку духовенства лунали у досліджуваний період набагато частіше, ніж раніше чи після.

Зазначимо, що секуляризаційні процеси в трудовій сфері зачепили парафіян РПЦ найбільше, дещо слабшими вони були поміж римо-католиків, греко-католиків, старообрядців, і ще слабшими серед прибіч-

ників Істинно-православної церкви (ІПЦ), істинно-православних християн (ІПХ), євангельських християн-баптистів (ЄХБ), адвентистів сьомого дня (АСД), п'ятидесятників та свідків Єгови.

З боку віруючих, що належали до окремих релігійних течій, продовжувало також зберігатися і специфічне ставлення до трудової діяльності. Це було притаманно не лише вірянам релігійних об'єднань віддалених від православ'я (таких як свідки Єгови чи п'ятидесятники), а й тим, які недавно ще були парафіянами РПЦ (ІПЦ, ІПХ). Приміром, специфічне (зумовлене великою мірою їхньою антирадянською ідеологією) ставлення до трудової діяльності було властиве прибічникам ІПЦ та ІПХ. Багато прибічників ІПХ були противниками багатопілля; вони вважали, що має бути трипілля, оскільки Бог існує в трьох іпостасях. Вони виступали проти сільськогосподарської техніки, яка, на їхню думку, опоганує землю; вважали агрономів слугами антихриста. Порвавши з аграрним виробництвом, вони відмовилися від хресних ходів із іконами та окроплення посівів «посвяченою водою». Багато з них вважали, що грішним є молитися Богу, аби послав дощ і урожай на колгоспні поля¹². Істинно-православні християни негативно ставилися до промислової праці, технічного прогресу. В їхньому уявленні вони асоціювалися з «вугільним смородом фабрик, заводів, паровозів, огидливим смородом бензинових двигунів, які над хмарами борознили блискавкоподібно у всіх напрямках землю»¹³.

Прибічники ІПЦ та ІПХ тривалий час не бажали вступати в кооперативи та профспілки. Частина цих людей проживала в містах, приміських районах або в робітничих селищах. З-поміж тих істинно-православних, що жили в селі, було багато таких, що працювали за договором в колгоспах і радгоспах, не влаштовуючись, однак, на постійну роботу. Частина цих віруючих не бажала йти на компроміс і працювала за наймом у приватних осіб, займалася городництвом, в'язанням, пошиттям одяжі, виготовленням свічок, ікон тощо¹⁴. Така їхня поведінка впродовж досліджуваного періоду поступово змінювалася в бік наближення до загальноосупільних радянських норм.

На 1970–1980-і роки прибічники ІПЦ та ІПХ відмовилися від багатьох антирадянських установок. Більшість із них працювали за договорами на державних підприємствах, колгоспах, установах і були також членами колгоспів¹⁵.

Виділялися серед населення своєю працьовитістю та іншими якостями старообрядці. Ще 1783 року австрійський губернатор Буковини граф Енценбер писав придворному військовому раднику: «Ці липовани [так називали старообрядців в низці регіонів Південно-Східної Європи — прим. П. Б.] надзвичайно спокійний, старанний, тихий, працьовитий,

охайний, дуже тямущий і загалом сильний рослий народ. Кожний із них зобов'язаний володіти ремеслом, яким вони, поряд із землеробством, забезпечують себе найкращим способом. Вони вважають величезними вадами пияцтво і брудну лайку і, як говорять, нетверезих липован бачили дуже рідко. Їхня одежа, особливо у жінок, пригожа, охайна і гідна, і вони вельми схильні робити добро ближньому, ким би він не був. І впродовж всієї моєї служби ще не надходило жодної скарги на цих дійсно гідних, добрих людей, і про виконання ними повинностей не вимагається другого нагадування»¹⁶. Ця характеристика була властива їм і в досліджуваній період. Проте невелика їх частина уникала праці в колгоспах та радянських підприємствах, займаючись кустарною трудовою діяльністю. Їх працелюбство і часто прагматичні трудові підходи сприяли тому, що вони загалом виділялися з-поміж населення своєю матеріальною забезпеченістю.

Зміни в зниженні релігійності старообрядців виявилися у послабленні виконання релігійних норм щодо праці в недільні дні в колгоспах і на присадибних ділянках¹⁷. У цьому вони поступово ставали схожими до парафіян РПЦ.

Значну увагу праці, як одному із релігійних засобів, приділяли протестанти. Для багатьох з них вона була засобом особистого спасіння, діяльністю, що спрямована на догоду Богу. В опублікованій у «Братском вестнике» статті «Праця і молитва» (1956 р.) писалося: «... Усяка справжня праця — релігійна і немає релігії, яка відкидала б її. Згадаймо вислів древніх: «Трудитись — значить молитися»... Настане день, коли людині, яка не бажає трудитися, неможливо буде показатися в межах нашої сонячної системи... Праця — земне покликання людини. Працюючи і молячись, вона відчуває себе такою, що втілює волю Бога»¹⁸. «Праця — це молитва, трудитися — значить молитися», — відзначали баптистські проповідники¹⁹. Для євангельських християн-баптистів праця була обов'язком людини перед Богом. Вони зазначали: «Бог дивиться на працю як на необхідне заняття, як на обов'язок, не виконуючи якого людина позбавляється права на отримання хліба»²⁰. Проповідники ЄХБ закликали до чесної і добросовісної праці, наголошували на її величезному моральному значенні: «Господь ніколи не позбавив би духовного смислу половину людського життя, заповнюючи його працею, якби праця була лише працею і нічим більше. Праця — це не лише виконання дорученої роботи. Праця — це станок, на якому тчеться душа людини. Точність, акуратність, свідомість, чесність, вірність, терпіння — ці якості душі створюються працею» — зазначалося в одній із статей в «Братском вестнике» (1947 р.)²¹. Праця в євангельських християн-баптистів виконувалася як волевиявлення Бога, вона призначалася для нього. У цьому

полягає сутність баптистської трудової етики, хоча, звичайно, не всі віруючі дотримувалися цих правил. Баптистська етика корінним чином різнилася від радянської трудової етики, за якою праця полягала у служінні радянському суспільству.

Радянський релігієзнавець Л. Митрохін відзначав, що баптисти, як правило, працювали добросовісно і суворо дотримувалися трудової дисципліни. Аргументи на користь того, що це відбувається під впливом всієї нашої дійсності, а не під впливом релігії, він вважав помилковими, оскільки релігія була також фрагментом дійсності²². Він вважав, що баптистське розуміння є постійним у всі часи, а нині (на 1960-і рр.) змінилась лише зовнішня, понятійна сторона, яка зближається із нашою загальноновживаною термінологією²³.

Проте зауважимо, що впродовж 1940–1980-х років погляди багатьох євангельських християн-баптистів на працю зазнавали значної секуляризації. Матеріалістичне ставлення до праці у 1970–1980-х роках було поширене поміж багатьох членів цієї течії, хоча ці погляди не дістали такого поширення як у середовищі православних, католиків й іудеїв.

Більшість євангельських християн-баптистів відзначалися своїм працелюбством. Ось як уповноважений Ради в справах релігійних культур (РСРК) при Раді Міністрів (РМ) СРСР у Сталінській області К. Гущик в інформаційному звіті за перше півріччя 1954 року характеризував євангельських християн-баптистів: «Баптисти завжди акуратні і чесні в роботі, не пиячать, не палять, не лаються, не крадуть, ведуть християнський спосіб життя і в такому ж дусі виховують своїх дітей»²⁴. Пресвітер громади ЄХБ із Рокитнянського району Київської області К. Назаренко, за словами чиновника з РСРК, був авторитетом у керівництва села і колгоспу. Він старався, аби члени громади були передовиками в роботі й у виконанні державних зобов'язань²⁵. Схожі оцінки євангельським християнам-баптистам давали й інші радянські посадовці.

Під працею в середовищі ЄХБ часто розумілася і місіонерська діяльність. В одному із їхніх гімнів звучало: «О трудитесь, божьи дети / День проходит, ночь близка / И, пока не поздно, души / Вы вербуйте для Христа»²⁶.

Великою мірою ставлення євангельських християн-баптистів до праці було зумовлене їхніми проповідями. «...Баптистська проповідь здатна стимулювати працю віруючого, робити її інтенсивнішою»²⁷, — зазначав Л. Митрохін.

Подібні процеси щодо трудової діяльності відбувалися і в середовищі п'ятидесятників. Традиційні ідеї про працю як свідчення служіння Богові, засіб майбутнього спасіння, які були доволі поширеними поміж віруючих у повоєнний період, у 1970–1980-х роках поступово у багатьох віруючих

відступали на другий план і витіснялись іншими. Приміром, багато п'ятидесятників на запитання про мотиви трудової діяльності відповідали: «Хорошою є та робота, що приносить більше користі людям» або «головне — зміст роботи». Із 403 п'ятидесятників (опитаних співробітниками Інституту суспільних наук АН УРСР), 9%, на запитання «Які мотиви стимулюють Вашу трудову діяльність?», відзначили моральне задоволення від праці, 23% вважали, що робота є сенсом життя²⁸.

Інколи п'ятидесятникам, як і членам інших релігійних організацій закритого типу, що проживали у сільській місцевості, вдавалося сформулювати трудові підрозділи лише із членів їхньої течії. Наприклад, у с. Рокосово Хустського району Закарпатської області суботствующим п'ятидесятникам, членам колгоспу, дозволили створити дві ланки з одновірців²⁹. Проте такі випадки були радше винятками, позаяк влада намагалася не допускати формування трудових підрозділів за релігійним принципом.

Добросовісна праця, суворе виконання трудової дисципліни були притаманними адвентистам сьомого дня. Дослідник адвентизму А. Белов зазначав, що багато адвентистів сьомого дня чесно відносилися до професійних обов'язків, вони вважали чесне ставлення до праці справою своєї совісті. Довгий час у свідомості адвентистів сьомого дня уявлення про необхідність сумлінно працювати співіснувало з уявленням про працю як кару божу. Проте уже в 1960-х роках і пізніше в адвентизмі, як і багатьох інших християнських конфесіях, увага на тому, що праця є карою Божою, не акцентувалася в проповідях³⁰.

Працелюбність адвентистів підтверджували й радянські чиновники. У документі, що датується початком 1950-х років, за підписом уповноваженого Ради в справах релігійних культів при РМ СРСР в УРСР П. Вільхового, вказується, що під час посівної кампанії члени громади адвентистів сьомого дня першими вивели корів на роботу (с. Безугляки, Великополовецького району Київської області). Ініціатор акції — адвентист Куземка був внесений колгоспним керівництвом на червону дошку³¹. У с. Велика Вулига Шпиківського району Вінницької області члени релігійної громади адвентистів сьомого дня були організовані в окремі ланки. Голова колгоспу добре відгукувався про їхню роботу (однак вони були розпущені за вказівками влади)³². Як бачимо, уже в повоєнний період адвентисти сьомого дня активно включалися в колгоспне життя.

Водночас робота у колгоспах і радянських підприємствах не перешкождала віруючим вкладати в неї релігійний зміст. Приміром, Д.П. Я-о (с. Сухоліси, Білоцерківського району) був переконаний в тому, що «хліб насущний людям дає Бог». Водночас він чесно працював комбайнером і

перевиконував план. Починаючи роботу, він неодмінно казав: «Виконаю, якщо допоможе бог»³³.

Однією зі сторін віровчення адвентистів сьомого дня була відмова від праці в суботу. Тому їх нерідко звинувачували у поганому ставленні до праці, хоча як показують попередні приклади, це не відповідало дійсності. В інформаційному звіті (початок 1950-х рр.) уповноваженого РСРК відзначається, що члени однієї з громад АСД Бердичівського району Житомирської області до колгоспної праці ставилися погано, за півтори години до кінця роботи у п'ятницю припиняли її. Ніякої роботи в суботу не робили, печі не топили³⁴. Один із адвентистів сьомого дня, мешканець с. Скаківки Бердичівського району, який працював конюхом, був засуджений на 5 років за те, що не поїв і не годував щосуботи коней³⁵. Ці звинувачення демонструють небажання працювати у суботу через їхнє віровчення, а не ставлення до самої праці.

Серед відмов адвентистів сьомого дня від діяльності у суботу було і те, що окремі батьки не пускали дітей у школу в цей день. До цього їх нерідко закликали їхні пресвітери. Зокрема, одному з них, Макієвцю (Волинська область) належать слова: «Не посилайте дітей у школу в суботу і не допускайте їх до участі у шкільних гуртках»³⁶. Однак, як відзначалось у документі РСРК, такого типу висловлювання в останній час з його боку не спостерігалися³⁷. Радянська влада жорстко придушувала будь-який спротив, спрямований проти уніфікації суспільного життя.

Упродовж досліджуваного періоду зазнали певних змін і погляди свідків Єгови на працю на радянських підприємствах і в колгоспах. У 1940–1950-х роках було чимало випадків їхньої відмови працювати в колгоспах, що були зумовлені виступами єговістських ватажків. Пересічні віруючі, наслуховавшись таких проповідей, часто переставали працювати на колгоспних роботах і проповідували таку поведінку. Зокрема, Василь К. із с. Хмельове Кіровоградської обл. заявляв: «Чесною працею в колгоспі ми примножуємо його багатства і тим самим губимо свої душі, бо святе письмо говорить, що “скоріше верблюд пройде крізь вушко голки, ніж багатий потрапить в царство боже”»³⁸. Пізніше такі висловлювання з боку свідків Єгови були рідшими.

Дослідник єговізму П. Яроцький у своїй монографії (1976 р.) писав, що свідки Єгови, «як правило, працюють добре». Він зазначав, що вони спілкуються із товаришами по роботі, часто розмовляють на теми далекі від релігії. Свідки Єгови мали телевізори, радіоприймачі, передплачували періодіку. «Ні зовнішнім виглядом, ні своїм побутом, ставленням до життя та оточуючого світу віруючі єговісти нібито нічим не відрізняються від інших людей. Їхня релігійна приналежність часто лишається непоміченою для оточуючих»³⁹.

Ставлення свідків Єгови до праці доволі чітко відображають соціологічні дослідження, проведені в 1960–1980-х роках. Загалом щодо ставлення до праці (на підставі соціологічних опитувань 1960-х рр.) можна виділити три групи свідків Єгови (див. табл. 4.1)⁴⁰.

Таблиця 4.1

	Праця — обов'язок перед Богом	Невизначене ставлення до праці	Праця — це суспільний обов'язок
Чоловіки	34,3	3,8	58,8
Жінки	36,4	6,3	55,0
До 30 років	29,1	12,0	58,3
30–40 років	35,1	4,3	58,3
50 років і старші	37,8	5,3	52,6
Робітники	30,6	2,4	65,1
Колгоспники	35,4	3,4	55,2
Не працюють	51,8	6,4	39,2

Отже, як бачимо з таблиці 4.1, погляди на працю, як насамперед обов'язок перед Богом, були притаманні більше, ніж третині опитаних свідків Єгови. Вони мали певні вікові та професійні варіації. Зокрема, поміж віруючих старших 50-ти років була більша частка осіб, які вважали, що праця — обов'язок перед Богом, ніж у віковій групі до 30 років. Цікаво, що лише 30,6% опитаних робітників і 35,4% колгоспників дотримувалися цієї думки, тоді як серед осіб, що не працювали — 51,8%. Відповідно, віруючим були властиві різні висловлювання щодо праці: «Головне бути вірним богові. Людина мусить працювати все життя, щоб прославляти бога, тому що бог створив людину і наділив її силою, мудрістю і здоров'ям» (І., 27 років, 7 класів освіти, домогосподарка; 1-а група)⁴¹, «Людина мусить працювати для себе, для людей, для держави. Бог створив її, щоб вона все своє життя працювала. Наприклад, я працюю в колгоспі, але мені потрібне взуття, одяг та інші речі домашнього вжитку. Тому люди мусять працювати в різному ремеслі» (Г., 36 років, освіта початкова, колгоспниця; 2-а група)⁴², «Людина повинна працювати, щоб мати що їсти, пити й одягатися, щоб від її праці була користь людям і державі» (В., 38 років, освіта початкова, робітник, 3-я група)⁴³.

Нетерпимо ставилися до відсутності трудової ініціативи та невміння збагачуватися молокани. Добре працювати було однією із основних заповідей етики «добрих справ» молокан, які вірили, що добрі справи є запорукою спасіння⁴⁴. Добросовісним ставленням до праці вони були схожі до інших течій «духовного християнства» (христовірів, духоборів

та ін.) і старообрядців, хоча всі ці течії у ХХ ст. зазнали вагомих секуляризаційних впливів.

Упродовж досліджуваного періоду зазнавали змін і погляди багатьох віруючих на мету та сенс життя. Для частини віруючих ця проблема залишалася позарелігійною, хоча релігійна ідеологія їхніх конфесій пропагувала протилежне. В одному із п'ятидесятницьких гімнів звучало: «Все на свете ищут счастье / Всех оно к себе манит / Но Христос его по вере / Всем и каждому дарит, / Хочешь счастье получить — / Нужно господу служить»⁴⁵.

Схожі моменти відображені у віровченнях усіх конфесій. Оскільки Бог, за релігійним віровченням, дарував віруючим життя, то сенс їхнього життя полягав у служінні йому. Однак це було характерно далеко не для всіх віруючих, хоча для більшості ця ідея, якщо навіть не була визначальною, то щось значила.

Звернімо увагу як нерідко викривлювалася дійсність у низці досліджень радянських авторів. Зокрема, за даними, наведеними у статті Т. Безкоровайної та Л. Ситенко (1968 р.), 94% віруючих на запитання анкети «В чому сенс вашого життя?» назвали нерелігійні мотиви. Переважали відповіді: виховання дітей, корисність людям та інші⁴⁶. Це дослідження занижувало частку релігійних мотивів. Очевидно, що таке «опитування» було черговим замовленням антирелігійної пропаганди. На наш погляд, поза ними опинилася група глибоко віруючих осіб, і тому воно не відображало тодішню дійсність.

Коректнішим, на наш погляд, є дослідження радянського дослідника І. Яблокова, що проводилися в Росії, однак їх можна застосувати деякою мірою до України, враховуючи, що в західноукраїнських областях частка віруючих була набагато вищою, ніж по СРСР загалом. Отримані матеріали дозволяють виділити кілька груп віруючих. До першої групи, яка була невелика поміж православних і охоплювала досить велику частину баптистів, зараховували тих, які сенс життя бачили переважно у служінні Богу і «завоюванні» «потойбічного блаженства». До другої групи зараховували віруючих, які сенс життя бачили не лише у служінні Богу, а й людям. Представники третьої групи не бачили свого земного призначення як такого, що пов'язане із релігійними мотивами. Загалом, кількість людей, які пов'язували своє життя переважно чи виключно з виконанням релігійних обов'язків, поміж православних була у 5–6 разів менша у відсотковому співвідношенні, ніж серед баптистів. Виконання релігійних завдань (служіння Богу, спасіння душі тощо) віддали перевагу лише 9,37% опитаних православних і 48,89% баптистів, одночасному виконанню релігійних і земних завдань — 7,29% православних і 8,89% баптистів⁴⁷.

З-поміж членів різних течій чи не найкраще у цьому плані, завдяки соціологічним опитуванням, ми можемо простежити погляди свідків Єгови. Для прикладу, 65% опитаних у 1960-х роках (питання «В чому Ви вбачаєте мету і сенс життя?») зазначали, що мета життя полягає у підготовці до «тисячолітнього царства» через служіння Єгови. 9,5% вказали, що вони вбачають мету і сенс життя в боротьбі за щастя людей, у тому, щоб своєю працею створити краще життя. 25,5% не дали конкретної відповіді або ж зазначили, що не знають, що відповісти⁴⁸. Згідно із соціологічними дослідженнями другої половини 1970-х років, нерелігійні погляди в оцінці сенсу і цілі життя дістали більше поширення в середовищі свідків Єгови. Так, на питання «Що Ви вважаєте головним у своєму житті?» віруючі відповіли: «Чесна праця для себе і суспільства» — 25,9%; «Порядна поведінка в особистому і суспільному житті» — 25,1%; «Дотримання приписів релігійної моралі» — 14,9%; «Проповідування божого слова (місіонерська діяльність)» — 7,8%⁴⁹. Однак порівнюючи дані двох опитувань, слід зробити ремарку. Хоча секуляризаційні процеси у цей період були потужними, проте їх динаміка була не настільки швидка за півтори десятиліття, як це виглядає у розбіжностях між обома опитуваннями. Очевидно, що не останню роль у цих відмінностях відіграло і саме формулювання запитань. Останнє опитування не акцентувало уваги на служінні Богу, інакше співвідношення між відповідями у цьому опитуванні було б дещо інше.

Певний інтерес у вивченні цієї проблеми становить порівняння поглядів віруючих та осіб, що вагалися. Розбіжність їх поглядів показує дослідження на Івано-Франківщині, яке проводилося 1983 року відділом атеїзму Інституту філософії АН УРСР. Ставилося питання «В чому вбачаєте сенс життя?» і були отримані такі результати (див. табл. 4.2)⁵⁰.

Таблиця 4.2

Варіанти відповідей	Особи, які вагалися		Особи які вважали себе віруючими	
	Число відповідей	У %	Число відповідей	У %
1	2	3	4	5
У боротьбі за комуністичний ідеал	16	2,4	14	0,7
У творчій праці на благо суспільства	189	28,8	329	16,8
У постійному розвитку своїх здібностей і їх практичному застосуванні	62	9,4	76	3,9
У праці на благо суспільства і створенні власного благополуччя	318	48,5	776	39,7

Закінчення таблиці 4.2

1	2	3	4	5
У створенні власного благополуччя	69	10,5	434	22,6
У служінні Богу	1	0,2	204	10,4
У підготовці земного життя до Царства Божого	1	0,2	114	5,9
Інші відповіді	–	–	–	–
Всього	656	100	1947	100

Як показало це опитування, частка осіб, які вибрали відповіді, що стосувалися позарелігійних цінностей, у групі тих, що вагалися, була значно більшою, ніж у групі віруючих людей. Ті, що вагалися, дуже рідко вибирали варіанти відповідей, що стосувалися служіння Богу і приготування в земному житті до потойбічного.

Звернімо увагу на інші, менш масштабні питання, що стосувалися загальної проблеми — сенсу і мети життя. У цьому плані ставлення віруючих до суспільних цінностей суттєво розкриває опитування, що стосувалося особистого щастя, проведене серед п'ятидесятників. Із 476 віруючих (соціологічне опитування Академії суспільних наук АН УРСР, 1970-і — початок 1980-х рр.), яким поставили питання «В чому, на Вашу думку, полягає особисте щастя?» 16% відповіли: у тому, щоб допомогти іншим знайти дорогу до Бога, 48% — у вірному служінні Богу⁵¹. Відповідь, що ставила Бога на перше місце, обирали чимало членів релігійних організацій закритого типу і значно менше у відсотковому співвідношенні православних, католиків та іудеїв.

У контексті висвітлення сенсу життя для віруючих варто звернути увагу на їхню допомогу іншим особам. Багато віруючих допомагали іншим людям безкорисливо. Так, 53,1% опитаних (1980-і рр.) на Чернігівщині євангельських християн-баптистів допомагали людям через співчуття до них і лише 26,1% заявили, що допомога направлялася Богом та 18,3% сказали, що допомога людям — це шлях до спасіння (інші не відповіли)⁵². Релігієзнавець С. Машенко зазначав, що серед баптистів більшість людей з важкою долею, а саме люди, які зазнали горя, швидше приходять на допомогу іншим⁵³. Очевидно, що для багатьох віруючих людей, як православних, католиків, протестантів, так і інших, допомога іншим, в тому числі невіруючим, була не лише бажанням досягнення якоїсь мети (нехай і духовної), а виявом їхньої моральності та доброти.

Важливим елементом суспільного життя була соціальна активність віруючих, ставлення їх до контактів і спілкування з іновірцями та невіруючими, навколишнього світу загалом. Радянський поет В. Маяковський

писав: «Коммунизм / не только / у земли, / у фабрик в поту. / Он и дома / за столиком, / в отношениях / в семье, / в быту».

Радянська влада намагалася витіснити релігію із цих сфер. Розглянемо цю проблему на прикладі вірян різних релігійних течій. Так, у СРСР упродовж усього досліджуваного періоду з боку РПЦ лунали заклики до віруючих з метою активізації суспільного життя. У «Журнале Московской патриархии» писалося: «Економічний, технічний і науковий прогрес вимагають підвищення особистої активності і супроводжуються ширшим втягуванням особистості в активну участь в житті свого суспільства...»⁵⁴. Професор-протоієрей Л. Воронов зазначав: «Людина є соціальною істотою, яка не може бути відірваною від конкретних умов її життя і діяльності. Але ця соціальна істота не є пасивним продуктом середовища, а навпаки є активною й діючою силою, яка перетворює світ і змінюється сама в ході цього перетворення»⁵⁵. Доцент одного з духовних освітніх закладів М. Заболотний писав: «Він [християнин — П. Б.] — активно діюча індивідуальність, не відірвана і не викинута з цього світу, але яка перебуває в ньому, з'єднана з ним незліченними зв'язками і відношеннями, яка зазнає впливу світу і сама впливає на нього»⁵⁶.

Характерною ознакою православних віруючих було те, що вони зазвичай не відчувувалися від світських цінностей, не надавали явну перевагу у спілкуванні одновірцям перед невіруючими чи прибічниками інших конфесій, як це спостерігалось у віруючих, що належали до релігійних організацій закритого типу⁵⁷. Така сама поведінка була властива римокатоликам, греко-католикам та іудеям, тобто віруючим, що належали до релігійних об'єднань, які визначаються як церкви.

Втім траплялися й винятки. Приміром, 1974 року був засуджений до чотирьох років ув'язнення активіст однієї з полтавських православних громад за доведення до самовбивства доньки. Учениця 9 класу м. Полтави 16 лютого 1974 року кинулася під поїзд. У своєму блокноті, який знайшли після смерті, вона записала: «Кого я більш за все ненавиджу? Це вас, батьків. ... Не здумайте мене ховати з попом. Ви зіпсували мені все життя. Будьте ви прокляті... Вони з малих років тягнули мене в церкву, хотіли святою зробити, але не вдалося. Я не прожила, а прокипіла... Якщо те пекло є, то на землі не краще. Не дозволяли ні до подруг, ні в кіно, ні до дідуся, ні до своїх родичів не пускали. Як ви мене били, як лише знущалися... Якби я хотіла жити, як і всі люди, хоча б один тиждень. При житті не була я ні в якій-небудь секції, зроду в піонерському таборі не була, на річці ніколи. Я жила як дикун... Більше не можу, сил немає... Вони хочуть зжити мене зі світу, що я не така, як попова донька... Яке прекрасне життя! Лише не для мене...!»⁵⁸. У цьому випадку різко зіштовхнулися радянське атеїстичне виховання та релігійне, що призвело до трагедії.

Випадки виховання дітей у душі несприйняття радянського суспільства, його цінностей спостерігалися в середовищі ППЦ й ППХ і течій близьких до останньої. Звернімося до одного з випадків. Жителька одного із населених пунктів Бердичівського району Житомирської області зі згоди матері зірвала з навчання двох учениць 8 класу (сестер-близнят) і возила їх п'ять тижнів по різних монастирях і храмах (передбачалося на два дні)⁵⁹. Після того як діти були знайдені міліцією, на запитання як вони могли залишити школу і піти на богомільля дівчата відповідали: «Одночасно ходити в дві церкви не можна. Ми пізнали бога й пішли в його школу-церкву. Лише вона дає справжні знання». На запитання «Ваші улюблені книги?» діти відповіли: «Євангеліє. Вона свята, сама правдива і головна книга для людини. Вона вчить як потрібно жити. Всі інші книги — обман». — «Як же ви жили ці дні? Хто вас утримував?» — «Матір божа нам все давала, вона годувала і поїла нас, вона охоронниця наша». — «А ваша мати, невже її вам не жаль?» — «У нас одна мати — матір божа. Без її допомоги і наша мати не родила б нас й не виховала. Ми любимо матір божу і слідуємо за нею»⁶⁰.

Подальше розслідування показало, що Н. Москалик (жінка, яка возила дітей) належить до леонтіївців (автор цієї праці класифікує їх як один з напрямів ППХ). Вона разом із сестрами Любою і Лідєю Постій зустрічалися з керівником течії Леонтієм, якого називали єпископом, що проживав у с. Нова Мощаниця Дубнівського району Ровенської області. Після молитов про покровительство над дітьми Божої Матері Леонтій здійснив над дітьми обряд постригу їх у черниці⁶¹. Після того дітей знайшли, вони були поміщені в обласну лікарню, де відмовлялися їсти і не розмовляли з медперсоналом. Їх штучно годували⁶². Цікавий факт, що в домі матері дівчат було розміщено 72 ікони, які періодично освітлювалися двома лампадами⁶³. Н. Москалик була засуджена на два роки позбавлення волі, а мати позбавлена батьківських прав⁶⁴. Наставник Леонтій помер через два місяці після цього випадку⁶⁵. Цей випадок був добре висвітлений в низці документів РСРК. Зрозуміло, що він подавався в радянських документах суб'єктивно. Радянські чиновники по-своєму трактували факт прояву вищезгаданої релігійності, віруючими він сприймався по-іншому.

Антагоністична позиція до світських цінностей часто була притаманна нелегальним протестантським релігійним громадам закритого типу. Їхні лідери розуміли, що багато світських суспільних цінностей, комунікація віруючого поза межами релігійної громади можуть послабити релігійність; інтереси віруючого через їхній вплив можуть менше співвідноситися зі стереотипами та установками, які панували в релігійній громаді і нею культивувалися. Тому вони намагалися відчужити віруючого від

суспільства, від його негативного впливу на релігійні стереотипи й установки.

Для прикладу, соціологічні опитування, які проводилися у 1960–1970-х роках на Закарпатті, показали, що в громадах свідків Єгови переважали особи з вузькими соціальними зв'язками⁶⁶, тобто віруючі здебільшого замикалися у сімейному й релігійному колективі. Схожі тенденції спостерігалися і в більшості нелегальних п'ятидесятницьких громад.

У легальних релігійних протестантських організаціях ситуація була дещо складнішою. У баптизмі проводилася доволі гнучка політика: керівництво об'єднання орієнтувало вірних не на втечу від світу, а на вживання у нього і пристосування до нових соціальних умов, інтеграцію громад⁶⁷. Керівництво легальних протестантських об'єднань добре розуміло, що ізоляція віруючих від життя радянського суспільства буде виставляти їх у «поганому світлі» перед владою і відтак може служити посиленню державного гніту щодо протестантських об'єднань. Чимало духовних пастирів легальних протестантських громад закритого типу заявляли, що відірваність від суспільного життя не є чимось добродійним для Бога, як це стверджували багато керівників нелегальних громад. Приміром, О. Карєв, один із лідерів Всесоюзної Ради (ВР) ЄХБ, писав: «Адже є християни, які щиро думають, що у віруючої у Христа людини думки мають бути зайняті лише небесною вітчизною, а стосовно земної Батьківщини ми, християни, маємо вважати себе лише “блукальцями і прибульцями” і не надавати їй ніякого місця у своєму серці. ...Але ми не маємо забувати, що християнин не індивідуум, закинутий, як Робінзон Крузо, на безлюдний острів, і що християнин живе не лише в церкві чи у своїй сім'ї — він живе також і в суспільстві, у середовищі свого народу і в державі»⁶⁸. У «Братском вестнике» (1978, № 5) підкреслювалося, що «віруючий не має відриватися від навколишнього середовища, бути самітником, який стоїть у стороні від життя свого народу»⁶⁹. Такі висловлювання керівників ВР ЄХБ рекомендувалося використовувати для проведення бесід із виховання віруючих у дусі патріотизму та громадянськості⁷⁰. Однак схожі заклики нерідко залишалися лозунговими. Хоча керівництво ЄХБ під тиском влади і націлювало євангельських християн-баптистів на активну суспільну поведінку, проте з боку пересічних віруючих часто спостерігалася протилежне.

Більшість пересічних євангельських християн-баптистів, і навіть пресвітери, ставилися до радянської дійсності насторожено, оскільки радянська влада пригнічувала їхню релігію. Як приклад, наведемо випадок із життя однієї громади ЄХБ, духовні лідери якої пропагували втечу від суспільства. Пастор Геллер, після того як його запросили допомагати у богослужінні члени однієї із баптистських громад, заявив: «Дорогі брати,

ось що хочу я донести до вашого серця. Я готовий служити вам, якщо ви послухаетесь мене і відмовитесь від світських звичаїв. По-перше, всі жінки та дівчата, які відвідують зібрання, повинні постійно приходити з покритою головою. Братам не личить носити у верхній кишені авторучки, а також зав'язувати на шиї краватки, і, взагалі, необхідно облишити всю цю світську парадність. Не слід хизуватися наручним годинником, а сестрам одягати білі блузки. Ми не повинні забувати про справжню християнську скромність»⁷¹.

Один із віруючих пізніше (у пострадянську добу) відзначав, що підкоряючись вимогам Геллера, віруючі не помітили як перетворилися на «зашкарублу, неосвічену групу індивідуалістів, котру жоден нормальний громадянин не спроможний сприймати всерйоз». Вони мали стояти осторонь життя країни. Це в них називалося «святістю». «На жаль, ми не помітили, — згадував він, — наскільки антиєвангельським було це законництво, ці сварки з приводу дівочого волосся, спідниць, тому подібного, ця “рихтовка”, позбавлена будь-якої любові. Це все лежало на нас, немов прокляття, тому що багато віруючих читало Біблію, як зведення законів та заборон»⁷². Оцінюючи тогочасні події, спостерігач зазначав, що Геллер з раннього дитинства страждав, оцінюючи себе зневаженим та скривдженим, і тому пізніше намагався постійно самоствердитися. Оскільки його посада дозволяла йому керувати членами громади, це приносило йому задоволення. Він міг диктувати свою волю іншим і відчував себе сильним та впливовим. До того ж він користувався повагою серед віруючих і бажав членам громади добра⁷³ [згідно з власним баченням — П. Б.]. Такі випадки неодноразово спостерігалися в релігійних громадах закритого типу.

Заперечення цього світу, світовідчуття віруючих, що належали до «сектантських» організацій, відображені і в художній творчості. Скажімо, у поміщеному в «Євангельському листку» баптистів-ініціативників вірші «Юнак і дві сестри» звучало: «Цей світ приваблював так мило / І як той хитрий райський змії / Мені причіплював він крила / І поривав кудись в вирій. / А потім кинув до безодні, / І я загинула б була...»⁷⁴.

Варто відзначити, що ізоляція членів релігійних організацій закритого типу також була зумовлена й атмосферою ворожості з боку «світу», переслідуванням незареєстрованих громад, утисками в навчанні й на роботі тощо. «І тоді члени баптистської громади, — як зазначав Л. Митрохін, — постануть перед нами не лише людьми, які добровільно прийняли баптистське віросповідання, а й у якості жертв безжалісного суспільства, і тому їх заклик “світ полюбиш — тебе він погубить” — не лише фрагмент давньої баптистської доктрини, а й драматичний і глибоко проникнутий в душу висновок, підказаний власним життєвим досві-

дом»⁷⁵. Ці слова підтверджує і той факт, що починаючи з кінця 1980-х, коли влада почала змінювати своє ставлення до релігії, багато релігійних об'єднань поступово відмовлялися від ізоляції від «світу» і позитивніше ставилися до світських культурних надбань.

За умов жорсткого тиску на них віруючі були готові до переслідувань в ім'я віри в Бога. Це знаходило відображення в настроях, що яскраво демонструє їхня художня творчість. 12 березня 1967 року на вокзалі було затримано учнів 7-го класу, мешканців м. Арциза (з родин баптистів-ініціативників), в яких було знайдено блокноти з релігійними псалмами й віршами такого типу: «Земля суровая, бесплодные просторы / Далекий край таежный Воркута / Ты принесла железные оковы / От юга изгнанных свидетелей Христа. / Край родной, неземной в небесах / Несравним здесь с земной суетой / Не страшусь я угроз никаких / За Христа я умру молодой»⁷⁶.

Таких творів, що розповсюджувалися у середовищі членів протестантських релігійних організацій закритого типу, у досліджуваній період було чимало.

Неоднозначним було ставлення вірних однієї конфесії до віруючих інших віросповідань. Дослідження проведене впродовж 1967–1968 років у Івано-Франківській області показало, що більшість віруючих (від 55 до 75% у різних населених пунктах) висловили своє байдуже ставлення до інших вірувань, деякі позитивне, а значна кількість вірян (від 15 до 30%) — негативне і навіть вороже⁷⁷. Згідно із соціологічними опитуваннями, проведеними у середині 1960-х років, 73% опитаних у західноукраїнських областях свідки Єгови на питання «Як ви ставитесь до віруючих інших віросповідань?» відповіли: негативно, і лише 9,6% ставилися доброзичливо. У п'ятидесятників ці цифри становили відповідно 42% і 14%, у євангельських християн-баптистів негативно налаштованих до віруючих інших віросповідань було 32%, тих, що висловилися за терпиме ставлення налічувалося 24%. Такі високі показники негативних установок до віруючих інших віросповідань були зумовлені тим, що хоча в цих громадах і пропагувалося братерство людей, однак не менш сильними були акценти і на тому, що інші віросповідання є помилковими, а то навіть антихристиянськими тощо⁷⁸. Траплялося, що не лише пересічні віруючі, а й лідери громад допускали брутальні закиди стосовно інших релігійних течій. Зокрема, уповноважений Ради в справах релігій у Ровенській області Сулима зазначав, що пресвітер ровенської міської громади «із презирством ставиться до п'ятидесятників, брутально і безтактно веде себе з адвентистами сьомого дня, які у суботу проводять молитовні зібрання в тому самому будинку молитви»⁷⁹.

Релігійна нетерпимість нерідко зумовлювалася переконаністю у «більшій істинності» віровчення однієї конфесії порівняно з іншими або взагалі уявленнями про істинність лише однієї релігійної течії. Інші конфесії нерідко сприймалися як антиподи християнства.

Нерідко релігійна нетерпимість виникала між віруючими, що донедавна належали до однієї конфесії. Приміром, більшість істинно-православних християн у повоєнний період відкидали Московську патріархію і тих православних, які визнавали її як керівний орган православної церкви в СРСР. Московська патріархія в одному з видінь називалася «вавилонська блудниця, яка сидить на червоному звірі, а сама течія ППХ уявлялася як «дружина, яка тікає в пустелю від дракона»⁸⁰.

Релігійна нетерпимість могла провокуватися релігійними проповідями чи релігійною літературою. Наприклад, у рукописній «Чудо книжке или Дивных предсказаниях Бога Богов Еговы» (течія єговістів-ільїнців) писалося: «Зверства, войны истребил / Христиан-псов усмирил / Во весь мах стальным жезлом / Гладом, язвами, огнем / Рабства узы разорвал, / Всем свободу даровал! / Православье-ж адских псов / Чашу с мерзостью попов / Мощи, лики дурь ханжей...»⁸¹.

У книзі «Объявления от Бога воскрешающего мертвых на весь адски-возмутившийся мир» християни називалися сатанинськими, іудеї — пекельними⁸². В іншій книзі цієї течії антипод Бога йменувався «Сатана із всією його пекельно-християнською і талмудно-іудейською злобою»⁸³. Очевидно, що слова шанованої віруючими релігійної літератури формували відповідне сприйняття віруючими інших людей, що не належали до цього релігійного об'єднання.

Вагоме значення мала і проблема шлюбу між представниками різних конфесій. Вірні РПЦ переважно мало рахувалися з нею. Схоже ставлення було притаманне й частині римо-католиків, і навіть старообрядців. Приміром, на середину 1960-х років шлюби між представниками різних старообрядницьких церков і між старообрядцями та парафіянами РПЦ були розповсюджені⁸⁴. Уповноважений у справах релігій у Ворошиловградській області 1978 року відзначав, що зближення старообрядців із канонічним православ'ям виявляється в тому, що батьки-старообрядці не забороняють дітям вступати в шлюб із віруючими, що належать до РПЦ, і невіруючими⁸⁵. Слід відзначити, що така зміна поглядів була доволі революційною, позаяк у довоєнний період і, навіть, у 1940–1950-х роках така поведінка з боку віруючих-старообрядців була вагомою причиною для виключення їх із громади.

Одруження членів протестантських громад закритого типу, особливо нелегальних, з особами, що не були членами громад, засуджувалось або заборонялося (за подібні акти навіть виключали з громади). Прикладом

агітації проти таких дій служить вірш «Не спіши сестричко», в якому віруючих дівчат закликали не виходити заміж за невіруючих чоловіків: «Не спіши сестричко скоро / Не йди замож за мирського / Бо з мирським тобі не жити / Бо він тебе буде бити / Він не раз тебе обманить / І облає, і обдурить / І в невазі буде мати / Він не буде шанувати»⁸⁶.

Немало було випадків, коли навіть керівники громад ЄХБ готові були відлучити від церкви віруючих, що покохали людину, яка належала до іншої конфесії. Про один із таких випадків повідомлялося в «Братском вестнике»: «Не дуже давно мені прийшлося зустрітися із таким випадком. Один молодий брат зустрічався з дівчиною, яка ще не була членом церкви, однак відвідувала зібрання. Пресвітер церкви, дізнавшись про це, попередив брата, що він буде відлучений. Молода людина засмутилася і перестала ходити на богослужіння. Тепер його духовний стан такий, що вернути його в церкву дуже важко»⁸⁷.

Заборони одружуватися з інаковірними чи невірними особливо були поширені в середовищі нелегальних громад. Колишня віруюча Є. Бражнікова (з громади баптистів-ініціативників) згадувала: «Коли ми з Іваном вирішили побратися і сказали про це моїй матері, вона категорично заявила: «За огудника бога тебе не віддам, так собі і знай». Після цього “їла” мене поїдом. А на зборах примушувала каятись. А коли ми всупереч забороні все ж одружилися, мати вигнала мене з дому — без грошей, без одягу і навіть без паспорта, сказавши на прощання: “Ти мені не дочка. Краще б ти померла”»⁸⁸.

Схожі погляди на одруження також спостерігалися в середовищі свідків Єгови. Нерідко на них впливали й очікування кінця світу, поширені в середовищі членів цієї течії. На Закарпатті один з їхніх ватажків Кадош, ходячи від села до села пропагував, що до Армагеддона залишилося близько п'яти років. Усім свідкам Єгови він радив не одружуватися, а сам жив із «сестрою в душі» О. із с. Вилки. В одному із сіл Рахівського району жила Г. Сухан — член єговістської громади. Вона мала знайомого, який хотів створити з нею сім'ю. Проте громада не дала дозволу. Застерігав її від «лихої справи» — одруження і Кадош. Ганна була доведена до відчаю і померла⁸⁹. Слід відзначити, що впродовж 1940–1980-х років погляди віруючих, що належали до релігійних громад закритого типу (як легальних, так і нелегальних), лібералізувалися, і дедалі частіше траплялися такі шлюби.

Спостерігалися випадки, коли окремі керівники релігійних громад свідків Єгови давали вказівки, аби віруючі члени сім'ї залишили невірних. Про один із них згадується в брошурі І. Даниленка. «Перетворивши Тетяну в релігійну фанатичку, в людину, покірну чужій волі, П. Пуко [проповідник — П. Б.] міг вільно помикати нею. Після того, як

Микола Сидоров [чоловік — П. Б.] попросив його більше не приходити, Тетяна отримала вказівку Пуко залишити чоловіка, піти з дому»⁹⁰. Однак такі випадки не були поширеними. Траплялися вони й в інших релігійних організаціях закритого типу.

Доволі консервативними у сфері одружень з інаковірними були п'ятидесятники. У 1970-х роках, згідно з даними, наведеними в брошурі Є. Гриніва, 80% вступили у шлюб з одновірцями, тоді як серед свідків Єгови — 72%, адвентистів сьомого дня — 66%⁹¹.

Висока частка одружень з одновірцями не лише свідчить про заборони у шлюбній сфері, про те, що багато віруючих ставилися негативно до одружень з людьми інших віросповідань; вона була й результатом того, що віруючим було легше познайомитися та одружитися з одновірцями, з якими вони часто контактували. Цю думку підтверджують і наведені нижче дані. Упродовж 1974–1978 років соціологічні дослідження буденної релігійної свідомості та життєвої практики віруючих провели співробітники відділу історії і теорії атеїзму Інституту суспільних наук АН УРСР м. Львова, які проанкетували по 530 чоловік із свідків Єгови, п'ятидесятників та адвентистів сьомого дня. На запитання «Як ви оцінюєте шлюб людей різних віросповідань?» були отримані такі відповіді (див. табл. 4.3)⁹².

Таблиця 4.3

	Схвалюю	Не схвалюю	Байдужий	Важко сказати
Адвентисти сьомого дня	38	12	34	16
П'ятидесятники	43	12	39	6
Свідки Єгови	31	20	38	11
У середньому	37,3	14,6	37	11,6

Як бачимо з таблиці 4.3, секуляризаційні процеси у свідомості віруючих розвинулися порівняно з 1950–1960-ми роками, позаяк більшість опитаних давали крамольну, з погляду їхніх віровчень, відповідь. Кількість тих, які схвалювали одруження з іновірцями й не задумувалися над цими питаннями, становила 85,9%. Така висока частка останніх дозволяє стверджувати, що шлюби з одновірцями у середовищі членів нелегальних релігійних організацій закритого типу були зумовлені не лише тим, що до інших шлюбів багато цих людей ставилися негативно, а й тим, що їм було легше знайти собі пару поміж віруючих своєї конфесії.

У питаннях оцінки цієї проблеми не було різкої відмінності поглядів людей різних вікових груп. Зокрема, це стосується свідків Єгови. На згадане вище питання, поставлене їм (представникам різних вікових груп) в іншому опитуванні, були отримані такі відповіді (див. табл. 4.4)⁹³.

Таблиця 4.4

	16–19 років	20–25 років	26–29 років	30–39 років	40–49 років	50–59 Років	60–69 років	70 і більше років
Схвалюю	8	6	4	20	33	20	8	1
Байдужий	7	6	13	18	20	22	11	3

Наведені дані свідчать, що різкої диференціації у поглядах на одруження з інаковірними серед різних вікових груп не існувало. Окремі відмінності були викликані радше недосконалістю самих досліджень (мала кількість опитаних тощо), ніж реальним станом речей.

Релігійна відособленість та відчуття власної вибраності характерними були для молокан, хоча до інших віросповідань вони ставились терпимо («У всіх вірах є спасіння») ⁹⁴. Однак у питаннях шлюбу з інаковірними деякі молокани виявляли релігійну нетерпимість ⁹⁵.

Чимала частина віруючих попри свої релігійні переконання у своїх сімейних стосунках не дотримувалася їх. З опитаних на Чернігівщині (1980-і рр.) лише 46,9% євангельських християн-баптистів зазначили, що у їхніх сім'ях панують «божі заповіді», 39,2% відповіли, що вони цього не дотримуються, а 13,9% не відповіли ⁹⁶. На наш погляд, з твердженням окремих авторів, що це наслідки секуляризації, важко погодитися. Так, це одна з причин, однак не менш важливим є психологічний бік проблеми. Буває, що навіть глибоко побожні люди не переносять свою віру на всі аспекти сімейного життя.

Релігійні правила багатьох невеликих конфесій регулювали й особисте життя молодих людей. Скажімо, приписи свідків Єгови наполегливо рекомендували: «Ні в якому разі не дозволяйте залишатися на самоті сімнадцятирічним юнакам і дівчатам, які б протягом тривалого часу веселилися і були схильні до самозадовольнюючих приємностей» ⁹⁷. Схожі традиції існують і нині в багатьох громадах закритого типу, зокрема баптистських, п'ятидесятницьких та інших.

Серед проблематичних моментів у сім'ї були стосунки між віруючими та невіруючими членами. Траплялися випадки, коли віруючі батьки чи діти стосовно інших невіруючих членів сімей займали відчужену, а то й, навіть, ворожу позицію. П'ятидесятниця із с. Башуки Тернопільської області на питання «А де будуть ваші діти — піонери і комсомольці — після страшного суду?» різко відповіла: «А що мені діти?! Тільки б мені самій врятуватися!» ⁹⁸. Радянська періодика часто повідомляла про сімейні конфлікти навколо проблеми релігійної віри і ті утиски, яких зазнавали невіруючі діти з боку віруючих батьків, хоча, звичайно, вона перебільшувала масштаби цих негативів.

У різних конфесіях спостерігалися відмінності у ставленні до жінок і батьків. Наприклад, п'ятидесятництво зняло обмеження, що сковувало активну роль жінки в громаді, на відміну від євангельських християн-баптистів, адвентистів сьомого дня і власних канонічних постулатів («Дружини мають коритися своїм чоловікам» тощо). При громадах утворювалися сестринські ради, різного роду гуртки⁹⁹, тобто активістська релігійна діяльність жінок виокремлювалася.

У старообрядців, порівняно з православними та іншими конфесіями, було більш виражене шанування авторитету батьків¹⁰⁰. Останнє було пов'язане із патріархальними російськими традиціями, і мало витоки у період виникнення старообрядництва в Росії — XVII ст. Такого типу відмінності спостерігалися й поміж прибічників інших конфесій.

Секуляризаційні процеси в релігійному середовищі впливали на формування нового типу віруючого. У 1970–1980-х роках він значною мірою відрізнявся від свого попередника повоєнного періоду. У колективній монографії «Современная религиозность» відзначалося: «У громадах ЄХБ дедалі помітнішим стає новий тип віруючих — так званий світський віруючий, який намагається узгодити релігійні погляди зі своїми світськими потребами і діяльністю поза межами громади»¹⁰¹. Такі самі оцінки в 1970–1980-х роках також давали дослідники, які вивчали релігійність адвентистів сьомого дня, п'ятидесятників, свідків Єгови, старообрядців та послідовників інших релігійних течій.

Чимало окремих особливостей життя віруючих окремих конфесій зберігалось у сфері побуту. Віросповідна належність часто накладала на нього свій відбиток. Найглибше, на нашу думку, це проявилось серед старообрядців, які пронесли через століття багато побутових традицій минулого і доповнили їх своїми релігійними уявленнями.

Характерною рисою старообрядництва в минулому — у дореволюційний період — було протиставлення старообрядців «світові», в якому панував антихрист: старообрядці утримувалися від «спілкування» зі «світськими», які, на їхню думку, були представниками «світу» антихриста в молитві, їжі і питті¹⁰². Ось як описує старообрядців (членів Руської православної старообрядницької церкви (РПСЦ)), у тому числі їх побут, до революції, один із дослідників цієї конфесії А. Бельський: «Обов'язкове дотримання релігійних обрядів, присутність на службах, заборона тютюнопаління, розпивання алкогольних напоїв, лихослів'я... Бороди не голили під страхом небезпечних наслідків. Якщо старообрядець помирав напідпитку, то його було заборонено вносити в храм. Всілякого роду провини суворо засуджувалися. Виїзди за межі громади не заохочувалися. Шлюби приписувалися лише з одновірцями чи тими, хто приймав старообрядництво. І обов'язково з вінчанням. Дітей хрес-

тили «правильно», з трикратним зануренням. Спілкування зі сторонніми особами було вельми важке. Не рекомендувалося користуватися одним посудом із не членами громади, вимагалися очисні молитви»¹⁰³. Окремі старообрядці тримали «світський» посуд, призначений для гостей, які не були старообрядцями¹⁰⁴. І навіть на початку третього тисячоліття цей звичай все ще побутує поміж окремих старообрядців — викидається посуд (чи переводиться в ранг «світського»), яким користувався інакво-віруючий.

Старообрядці також вважали, що посуд не має бути відкритий. Він закривався (необов'язково чим) і обов'язково з молитвою, щоб перекрити шлях нечистій силі до нього. У старообрядців нерідко можна було побачити накрите однією скіпкою відро води. Дотримання форми стосувалося і миття рук. Старообрядці вважали, що неприпустимо починати день не умившись ранком і приступати до їжі не помивши руки. Хоча ця вимога є природна, однак старообрядці могли замінювати її імітацією¹⁰⁵.

Наскільки згадана специфіка побутової поведінки старообрядців збереглася в окреслений період? Щодо повоєнного періоду Ф. Гаркавенко писав: «Вони забороняють навіть голити бороду, носити одягу сучасного покрою, пити чай і каву... Вони уникають медичних щеплень, оголошуючи їх «знаком» антихриста... Фанатизм деяких із старообрядців доходить до того, що вони не їдять із посуду, до якого доторкалася людина іншої віри»¹⁰⁶. Пізніше така поведінка ставала дедалі рідшою, особливо, що стосується зовнішнього вигляду й одяжі. Загалом, у досліджуваній період спостерігалось зменшення виконання побутових дій, зумовлених віровченням цієї конфесії.

Старообрядці, як прихильники РПСЦ Білокриницької згоди, так і безпопівці, зміною в побуті певним чином показували занепад своєї віри. У звіті про роботу уповноваженого Ради в справах релігійних культів в УРСР за 1960 рік вказувалося, що серед старообрядців переважали люди похилого віку. Молодь не виявляла прихильності «до прадавнього благочестя», старини не дотримувалася¹⁰⁷. У звіті про роботу уповноваженого РСРК в УРСР за 1961 рік повідомлялося те саме. Вказувалося, що «теперішні старообрядці — не ті, що були колись». Вимоги «давнього благочестя» виконувалися здебільшого людьми похилого віку, які належали до РПСЦ (Білокриницької згоди). Молодь із старообрядницьких сімей під впливом радянської дійсності, атеїстичної пропаганди не висловлювала прихильності до старини — палила, голилася [що суперечило старообрядницьким традиціям — П. Б.], не цуралася світських спокус, читала світську літературу, газети, слухала радіо, відвідувала кіно і театр. Люди похилого віку із цим примирилися, однак вимагали виконувати церковні обряди хрещення, вінчання, похорон¹⁰⁸. Чиновники

РСПК в цьому випадку не перебільшували, а лише зафіксували реальні факти.

На початок 1970-х років у більшості старообрядницьких громад такі обмеження як носіння сучасної одєжі, гоління бороди, використання раніше заборонених продуктів тощо вже виглядали застарілою традицією, знятою давно офіційно чи з мовчазної згоди¹⁰⁹. Однак ще навіть у другій половині 1970-х років багато старообрядців намагалися самоізолюватися від навколишнього середовища та впливу зовнішнього світу, вели замкнутий спосіб життя, про що повідомляли документи Ради в справах релігій в УРСР¹¹⁰.

Низка специфічних побутових елементів, деякі з яких пов'язані з ізоляцією від суспільства, продовжувала побутувати в середовищі істинно-православних християн, особливо у повоєнний період. Для багатьох із них вживання м'ясної їжі, бакалійних продуктів, носіння фабричної одєжі асоціювалося з антихристом¹¹¹. Частина їх відмовлялися від новорічних колядок, народних масничних гулянь. Чимало істинно-православних християн, які мали худобу, продовжували здійснювати замовляння проти «поганого ока», обкурювали тварин ладаном, хоча ефективнішим засобом лікування вважали окроплення «святою» водою і молитву¹¹². Вони вважали, що нечиста сила говорить по радіо, біжить проводами, горить в електричних лампочках, бореться з Богом за допомогою космічних супутників. У своїх будинках на дверях, вікнах малювали крейдою хрести і тексти молитов. Перед вечерею вони хрестили вікна, двері і все навколо себе, щоб перешкодити нечистій силі проникнути в їхні домівки. Деякі віруючі (найбільш фанатичні) після відвідувань невіруючими їхнього житла виносили із хати сміття, мили лавки і все в хаті кропили «святою» водою¹¹³. Хоча, звичайно, така поведінка була характерна далеко не для всіх істинно-православних християн.

Внутрішня обстановка життя істинно-православних часто була доволі аскетичною: кілька предметів ужитку (стіл, лавка, табурет); одєжа була поношена і вилиняла, часто виготовлялася з домотканої тканини. Їх побут відповідав [як зазначали їх критики, не завжди об'єктивно — П. Б.] їхній зовнішності «фанатично-похмурих, які дивилися спідлоба і цідили слова»¹¹⁴. Через відособленість, неприйняття антирелігійної пропаганди, намагання триматися за старі релігійно-побутові уявлення, секуляризаційні процеси серед них відбувалися набагато повільнішими темпами, ніж серед віруючих, що належали до РПЦ або інших конфесій.

У 1970–1980-х роках істинно-православні християни переважно відмовилися від заборон у їжі. Купляли різні товари та продукти в магазинах, що в 1950-х роках було радше винятком¹¹⁵. Чимало послідовників ПХ працювали в колгоспах і на державних підприємствах. Переставало

вважатися гріхом користування громадським транспортом, звернення до лікаря, контакти з невіруючими¹¹⁶. Згідно зі спостереженнями вчителя С. Самсоненка на Полтавщині: «...Почали віддавати дітей в школу... Раніше члени ПХ не визнавали радянських грошей, боялись гріха, не користувалися автотранспортом, жили натуральним господарством. Тепер вже їздять автобусами, мають власні мопеди, мотоцикли, купують продукти і промислові вироби в магазинах... Раніше сектанти вважали за великий гріх написати заяву в радянську установу, а тепер — один з найбільших їхніх активістів... зрозумів, що наближається старість, а пенсії немає, бо ніде не працював, коли був молодий. — Кому можна подати заяву про призначення пенсії? — запитав він нас»¹¹⁷. Отже, соціально-побутова сфера навіть віруючих, що належали до релігійних течій, які певний час дотримувалися жорсткої самоізоляції, зазнавала вагомих змін.

Загалом, члени більшості конфесій не відрізнялися одягом, вживанням їжі, обстановкою осель. Члени невеликих протестантських громад закритого типу стосовно побуту часто наголошували: «Ми як всі».

Одними із суспільних цінностей були охорона здоров'я, заняття фізкультурою. Однак ставлення релігійних організацій, а відтак і віруючих до занять фізкультурою і спортом було неоднозначним. РПЦ до таких занять здебільшого ставилася нейтрально. Такі погляди були притаманні і більшості пересічних православних віруючих. На противагу їй, РКЦ на Заході проводила активну роботу зі створення різного роду релігійних спортивних клубів і спортивних організацій тощо. Приміром, 1947 року у ФРН були відновлені «Дойчен Югендкрафт», розпущені раніше Гітлером, які до 1958 року налічували 400 тис. осіб. У США діяли Об'єднана рада католицької молоді, Національна федерація студентів-католиків, які займалися питаннями фізичного виховання. В Італії був створений Католицький союз спортсменів. Діяла світова Міжнародна спортивна федерація католицького навчання¹¹⁸ та інші. У СРСР через обмеженість дій релігійних організацій такі заходи не проводилися, однак заняття фізкультурою і спортом загалом сприймалися позитивно католицьким духовенством. У Західній Україні ще в довоєнний період за сприяння багатьох представників греко-католицького духовенства функціонували різного роду спортивні молодіжні організації.

Пропаганда спорту спостерігалася і з боку деяких пасторів реформатської церкви на Закарпатті, хоча для кальвінізму, на відміну від лютеранства та англіканства, з часу його виникнення було характерне переважно негативне ставлення до занять спортом. Зокрема, пастор Балог із с. Гараздівки входив у сільську футбольну команду, пізніше, вже у віці, став футбольним суддею. Він часто відвідував клуб, бібліотеку (був одним із активних читачів), брав участь у сільських змаганнях із шахів¹¹⁹.

Велику увагу охороні здоров'я приділяли адвентисти сьомого дня. Однією із норм їхньої релігійної поведінки було виконання рекомендації так званої санітарної реформи, яка передбачала обмеження деяких видів продуктів та установлювала певний порядок поведінки віруючих. Адвентисти сьомого дня заявляють, що її метою було збереження здоров'я віруючих¹²⁰. Н. Жукалюк (один із керівників адвентистів сьомого дня) та В. Любащенко пишуть: «Церква Адвентистів сьомого дня вважає здоров'я однією із важливих цінностей людського буття»¹²¹. Адвентисти сьомого дня також позитивно ставилися до фізкультури і спорту. Вони визнавали, що «фізкультура і спорт відіграють суттєву роль в підтриманні здоров'я як окремої особистості, так і народу загалом. Адвентисти були противниками лише тих видів спорту, які були пов'язані з ризиком для здоров'я і формували жорстокість»¹²². Слід відзначити, що санітарна реформа, попри низку цінних вказівок, не завжди співпадала з медично-профілактичними рекомендаціями і деякі її приписи щодо невживання окремих продуктів мали сумнівний оздоровчий ефект.

Отже, розгляд поданих вище проблем свідчить, що одним із потужних чинників впливу на суспільну свідомість та поведінку віруючих була належність тих або інших осіб до релігійних течій відкритого типу — церков, деномінацій чи релігійних об'єднань закритого типу, які більшість радянських дослідників називали сектами. Проте багато з останніх течій проходили складний процес у напрямку від секти до деномінації. Іншими важливими чинниками впливу на соціальне життя були ступінь релігійності й власні погляди людей, освітній рівень, психічна структура людини тощо. Вплив цих факторів визначав ставлення віруючих до праці, їхню соціальну активність.

Упродовж досліджуваного періоду через секуляризаційні процеси чимало віруючих певною мірою змінили ставлення до праці, суспільного оточення, сім'ї та побуту. Для них праця дедалі рідше була дією, спрямованою на служіння Богу, засобом досягнення спасіння і вони дедалі частіше трактували її винятково як засіб для задоволення матеріально-фінансових потреб. У царині соціальних контактів спостерігалися тенденції до зменшення самоізоляції з боку членів релігійних громад закритого типу. Поступово зникали й побутові відмінності між віруючими, що належали до різних конфесій, а також між ними та невіруючими.

Бондарчук Петр (г. Киев)

Доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник отдела истории Украины второй половины XX века Института истории Украины НАН Украины.

Особенности социального сознания и поведения верующих Украины (середина 1940-х — середина 1980-х годов).

В статье освещаются особенности социального сознания и социального поведения верующих. Автор анализирует отношение верующих к труду, общественному окружению. Рассматривается также влияние религиозных убеждений верующих на семейную сферу и быт.

Ключевые слова: верующие, общественное окружение, труд, семья, быт.

Petro Bondarchuk (Kyiv)

Leading Research Fellow of the Department of Ukrainian History in the Second Half of the 20th Century at the Institute of History of Ukraine at the National Academy of Sciences of Ukraine, Doctor of Historical Sciences.

The peculiarities of social consciousness and behaviour of believers in Ukraine (the mid-1940s — the mid-1980s).

The article elucidates the peculiarities of believers' social consciousness and social behaviour. The author analyses the believers' attitudes to labor and social environment. The influence of religious beliefs on family sphere and a way of life are also examined.

Keywords: believers, social environment, labor, family, way of life.

¹ Гуревич А.П. Территория историка // Одиссей. Человек в истории. — 1996. — М.: Coda, 1996. — С. 107.

² Там же.

³ Див.: Тарасов К.Е. Идеология современного православия. — М., 1963. — С. 14.

⁴ Цит. за: Лебідь В.О., Шанайда В.І. Критика сучасної інтерпретації праці // Питання атеїзму. — Вип. 7. — К., 1971. — С. 105.

⁵ Там само.

⁶ Цит. за: Андрианов М.П., Лопаткин Р.А., Павлюк В.В. Особенности современного религиозного сознания. — М.: Мысль, 1966. — С. 113–114.

⁷ Безпальчий В.Ф. Праця та релігія. — К.: Наук. думка, 1981. — С. 176.

⁸ Бондаренко В.Д. Современное православие: тенденции эволюции. — Симферополь: Таврия, 1988. — С. 109.

⁹ Писманик М.Г. Трудовая и общественная активность // Наука и религия. — 1987. — № 6. — С. 30.

¹⁰ Зуев Ю. Учитывая новые реальности // Наука и религия. — 1987. — № 12. — С. 17; Бондаренко В.Д. Указ соч. — С. 90.

¹¹ Бондаренко В.Д. Указ. соч. — С. 98.

¹² Демьянов А.И. Истинно православное христианство: Критика идеологии и деятельности. — Воронеж: Издательство Воронежского университета, 1984. — С. 105.

¹³ Никольская З.А. К характеристике течения так называемых истинно-православных христиан // Вопросы истории религии и атеизма. — Т. IX. — М., 1961. — С. 185; Клибанов А.И. Религиозное сектанство и современность (социологические очерки). — М.: Наука, 1969. — С. 55–56.

¹⁴ Демьянов А.И. Истинно православное христианство. — С. 97–98.

¹⁵ Машенко С.Т. К характеристике эволюции секты «истинно-православные христиане» // Вопросы атеизма. — Вып. 17. — К., 1981. — С. 146.

¹⁶ Панкратов А. От востока направо: история, культура, современные вопросы старообрядчества. — М., 2000. — С. 219.

¹⁷ Центральний державний архів вищих органів влади України (далі — ЦДАВОВ України). — Ф. 4648. — Оп. 7. — Спр. 76. — Арк. 10.

¹⁸ Н. К. Труд и молитва // Братский вестник. — 1956. — № 3/4. — С. 71

¹⁹ Яшин П.П. Идеология и практика евангельских христиан-баптистов. — Изд. 2-е, доп. — Х.: Прапор, 1984. — С. 44.

²⁰ Митрохин Л.Н. Баптизм. — 2-е изд. — М.: Политиздат, 1974. — С. 166.

²¹ Покаяние: Проповедь Г. Д. // Братский вестник. — 1947. — № 4. — С. 37.

²² Митрохин Л.Н. Баптизм. — 2-е изд. — С. 163.

²³ Там же. — С. 162–164.

²⁴ Год Б., Вільховий Ю. Громади церкви ЄХБ у містах і селах Донбасу (сер. 40-х — 50-ті рр. XX ст.) // Історія України: Маловідомі імена, події, факти (Зб. ст.) / НАН України. Ін-т історії України та ін. — Вип. 18. — К., Донецьк: Рідний край, 2001. — С. 292.

²⁵ Центральний державний архів громадських об'єднань України (далі — ЦДАГО України). — Ф. 1. — Оп. 23. — Спр.4555.— Арк. 253 зв.

²⁶ Приходько Р.С. Идеологічне пристосовництво духовенства / Т-во «Знання» УРСР. — К.: 1964. — С. 22.

²⁷ Митрохин Л.Н. Баптизм. — 2-е изд. — С. 163.

²⁸ Мельник В.И. Эволюция современного пятидесятничества. — Львов: Вища школа, 1985. — С. 92; Ї ж. П'ятидесятництво: нові тенденції / Т-во «Знання» УРСР. — К., 1988. — С. 24.

²⁹ Грушова Т.В. Радянська держава та секта п'ятидесятників в Україні (початок 1920–1991 рр.): Дис... канд. іст. наук / Запорізький державний університет. — Запоріжжя, 2000. — С. 120.

³⁰ Белов А.В. Адвентизм. — 2-е изд. — М.: Политиздат, 1973. — С. 216.

³¹ ЦДАГО України. — Ф. 1. — Оп. 23. — Спр. 4555. — Арк. 254.

³² Там само. — Арк. 254 зв.

³³ Сытенко Л.Т. О нравственном облике современного верующего // Вопросы научного атеизма. — Вып. 3. — М., 1967. — С. 120.

³⁴ ЦДАГО України. — Ф. 1. — Оп. 23. — Спр. 4555. — Арк. 68.

³⁵ Там само. — Арк. 69.

³⁶ Там само. — Арк. 68.

³⁷ Там само.

³⁸ Демченко М. Хто такі єговісти. — К.: Держполітвидав УРСР, 1958. — С. 17.

³⁹ Яроцький П.Л. Антикомунізм соціально-політичної доктрини єговізму. — К.: Наук. думка, 1976. — С. 131.

⁴⁰ Єговізм і єговісти / А.А. Шиш, І.І. Пугач, М.М. Закович та ін.; АН УРСР, Ін-т філософії; Відп. ред. М.М. Закович. — К.: Наук. думка, 1974. — С. 107.

⁴¹ Там само. — С. 105–106.

⁴² Там само. — С. 106.

⁴³ Там само. — С. 107.

⁴⁴ Малахова И.А. О современных молоканах / О-во «Знание» РСФСР. — М., 1968. — С. 21.

⁴⁵ Граждан В. Кто такие пятидесятники. — Алма-Ата: Казахстан, 1965. — С. 60.

⁴⁶ Безкорвайна Т.О., Ситенко Л.Т. До характеристики поглядів сучасних віруючих // Питання атеїзму. — Вип. 3. — К., 1968. — С. 87–88.

⁴⁷ Яблоков И.Н. Трансформация религиозной морали в сознании верующих в условиях социализма // Конкретно-социологическое изучение религиозности и опыта атеистического воспитания. — М.: Изд. Москов. ун-та, 1969. — С. 141–142.

- ⁴⁸ Пугач І. Єговізм, яким він є. — Ужгород: Карпати, 1976. — С. 37.
- ⁴⁹ Яроцкий П.Л. Эволюция современного иеговизма. — К.: Политиздат Украины, 1981. — С. 111; Його ж. Кризис иеговизма (критический анализ идеологии и эволюции обыденного религиозного сознания). — К.: Наукова думка, 1979. — С. 232.
- ⁵⁰ Москалец В.П. Религиозный культ: особенности функционирования и пути преодоления. — К.: Наукова думка, 1987. — С. 72.
- ⁵¹ Мельник В.І. П'ятидесятництво: нові тенденції. — С. 24.
- ⁵² Машенко С.Т. Віруючий у баптистській громаді / Т-во «Знання» УРСР. — К., 1990. — С. 30.
- ⁵³ Там само.
- ⁵⁴ Курочкин П.К. Социальная позиция русского православия. — М.: Знание, 1969. — С. 27.
- ⁵⁵ Там же. — С. 29.
- ⁵⁶ Там же.
- ⁵⁷ Бондаренко В.Д. Современное православие: тенденции эволюции. — С. 100.
- ⁵⁸ ЦДАВОВ України. — Ф. 4648. — Оп. 5. — Спр. 371. — Арк. 66.
- ⁵⁹ Там само. — Спр. 296. — Арк. 108.
- ⁶⁰ Там само. — Арк. 108.
- ⁶¹ Там само. — Спр. 330. — Арк. 8.
- ⁶² Там само. — Арк. 9.
- ⁶³ Там само. — Арк. 14.
- ⁶⁴ Там само. — Арк. 8.
- ⁶⁵ Там само. — Арк. 13.
- ⁶⁶ Иеговизм / Е.С. Прокошина, А.А. Чудникова, В.Р. Языкович, Т.П. Короткая; АН БССР. Ин-т философии и права; Ред. М.Я. Ленсу. — Минск: Наука и техника, 1981. — С. 98.
- ⁶⁷ Демьянов А.И. Религиозность: тенденции и особенности проявления. — С. 101.
- ⁶⁸ Яшин П.П. Указ соч. — С. 46.
- ⁶⁹ ЦДАВОВ України. — Ф. 4648. — Оп. 7. — Спр. 115. — Арк. 11.
- ⁷⁰ Там само.
- ⁷¹ Гартфельд Г. Церква, пастори та «стукачі». — Черкаси, 2000. — С. 16.
- ⁷² Там само. — С. 18.
- ⁷³ Там само. — С. 21.
- ⁷⁴ ЦДАВОВ України. — Ф. 4648. — Оп. 5. — Спр. 128. — Арк. 123.
- ⁷⁵ Митрохин Л.Н. Баптизм: история и современность. — СПб: Изд-во Русского Христианского гуманитар. ин-та, 1997. — С. 449.
- ⁷⁶ ЦДАВОВ України. — Ф. 4648. — Оп. 5. — Спр. 33. — Арк. 90.
- ⁷⁷ Возняк Н.В. Про взаємозв'язок релігійних і національних пережитків // Соціологічні дослідження. — 1971. — Вип. 2. — С. 95.
- ⁷⁸ Єришев А.О. Досвід соціологічних досліджень релігійності (Актуальні проблеми атеїстичного виховання). — К.: Наук. думка, 1967. — С. 87.
- ⁷⁹ ЦДАВОВ України. — Ф. 4648. — Оп. 7. — Спр. 104. — Арк. 111.
- ⁸⁰ Шкаровский М.В. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве (Государственно-церковные отношения в СРСР в 1939–1964 годах). — Изд. 3-е, доп. — М.: Изд-во Крутицкого подворья, 2005. — С. 246.
- ⁸¹ ЦДАВОВ України. — Ф. 4648. — Оп. 5. — Спр. 72. — Арк. 63 зв.
- ⁸² Там само. — Арк. 98 зв.

- ⁸³ Там само. — Арк. 89 зв.
- ⁸⁴ Миловидов В.Ф. Старообрядчество и социальный прогресс // Вопросы научного атеизма. — Вып. 2. — М., 1966. — С. 223.
- ⁸⁵ ЦДАВОВ України. — Ф. 4648. — Оп. 7. — Спр. 76. — Арк. 116.
- ⁸⁶ ЦДАГО України. — Ф. 1. — Оп. 23. — Спр. 5667. — Арк. 24.
- ⁸⁷ Малахова И.А. Современный баптизм: идеология и деятельность. — М.: Знание, 1987. — С. 38.
- ⁸⁸ 3 манівців на світлу дорогу / Упор. Д.М. Корецький. — К.: Політвидав України, 1984. — С. 65; Каушанский П.Л. С претензией на истину: О взглядах и деятельности экстремистов от баптизма. — Одесса: Маяк, 1988. — С. 210–211.
- ⁸⁹ Не вірте свідкам Єгови: [Зб.] / Упор. В.І. Голубович. — К.: Молодь, 1960. — С. 9.
- ⁹⁰ Даниленко И. Откуда они пришли и что проповедают (О реакционной сущности религиозной секты иеговистов). — [Сталино]: Сталинское обл. изд., 1958. — С. 5.
- ⁹¹ Гринів Є.А. Бруклін на роздоріжжі (Єговізм в умовах кризи релігії) / Т-во «Знання» УРСР. — К., 1980. — С. 33.
- ⁹² Там само.
- ⁹³ Там само. — С. 34.
- ⁹⁴ Малахова И.А. О современных молоканах. — С. 23.
- ⁹⁵ Там же. — С. 28.
- ⁹⁶ Мащенко С.Т. Віруючий у баптистській громаді. — С. 20.
- ⁹⁷ Дорош Є., Юрченко П. Тіні бруклінської корпорації. — К.: Політвидав України, 1966. — С. 91.
- ⁹⁸ Дулуман Е.К., Лобовик Б.А., Танчер В.К. Современный верующий: Социально-психологический очерк. — М.: Политиздат, 1970. — С. 75.
- ⁹⁹ Клибанов А.И. Религиозное сектанство и современность. — С. 96.
- ¹⁰⁰ ЦДАВОВ України. — Ф. 4648. — Оп. 7. — Спр. 24. — Арк. 156.
- ¹⁰¹ Современная религиозность: состояние, тенденции, пути преодоления / А.С. Онищенко, Н.Т. Литвиненко, П.И. Косуха и др.; Межреспубл. филиал ин-та науч. атеизма АОН при ЦК КПСС в г. Киеве; Под общ. ред. А.О. Онищенко и Н.Т. Литвиненко. — К.: Политиздат Украины, 1987. — С. 115.
- ¹⁰² Миловидов В.Ф. Старообрядчество в прошлом и настоящем. — М.: Мысль, 1969. — С. 99.
- ¹⁰³ Бельский А.В. История Белокриницкой старообрядческой церкви в России и Крыму (XIX–XX века) // Культура народов Причерноморья. — 1998. — № 3. — Сентябрь. — С. 94.
- ¹⁰⁴ Миловидов В.Ф. Старообрядчество в прошлом и настоящем. — С. 105.
- ¹⁰⁵ Катунский А.Е. Старообрядчество. — М.: Политиздат, 1972. — С. 89.
- ¹⁰⁶ Гаркавенко Ф. Сектанты, их вера и дела. — К.: Политиздат УССР, 1960. — С. 19–20.
- ¹⁰⁷ ЦДАГО України. — Ф. 1. — Оп. 24. — Спр. 5297. — Арк. 83–84.
- ¹⁰⁸ Там само. — Спр. 5488. — Арк. 39.
- ¹⁰⁹ Катунский А.Е. Указ соч. — С. 110.
- ¹¹⁰ ЦДАВОВ України. — Ф. 4648. — Оп. 7. — Спр. 76. — Арк. 103.
- ¹¹¹ Клибанов А.И. Религиозное сектанство и современность. — С. 56.
- ¹¹² Демьянов А.И. Истинно-православное христианство. — С. 105.
- ¹¹³ Там же. — С. 112.
- ¹¹⁴ Клибанов А.И. Религиозное сектанство и современность. — С. 172–173.
- ¹¹⁵ Мащенко С.Т. К характеристике эволюции секты «истинно-православные христиане». — С. 148.

¹¹⁶ Некоторые особенности истинно-православного христианства // Вопросы научного атеизма. — Вып. 24. Эволюция христианского сектантства. — М.: Мысль, 1979. — С. 193.

¹¹⁷ Самсоненко С. Спасибі добрим людям // Людина і світ. — 1975. — № 3. — С. 24.

¹¹⁸ Лисицын Б.А. Спорт и религиозные организации. — М.: Физкультура и спорт, 1988. — С. 7.

¹¹⁹ Сиксай А.А. Критика идеологии современного реформатства: Дис... канд. филос. н. / КГУ им. Т.Г. Шевченко. — К., 1972. — С. 162.

¹²⁰ Воронин Л.Е. Адвентизм и реформизм. — Ставрополь: Ставропольское книжное издательство, 1983. — С. 53.

¹²¹ Жукалюк Н., Любашенко В. Церковь христиан Адвентистов седьмого дня в Украине. — К.: Джерело життя, 2003. — С. 276.

¹²² Там же. — С. 279–280.