

Рівненський державний гуманітарний університет
Міністерство освіти і науки України
Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова
Міністерство освіти і науки України

Кваліфікаційна наукова
праця на правах рукопису

ПАНЧУК ІРИНА ІВАНІВНА

УДК 2-184+361.74+322.2+94(477)"XX-XXI"

ДИСЕРТАЦІЯ

**ІНСТИТУЦІОНАЛЬНІ ПРОЦЕСИ В РЕЛІГІЙНО-ЦЕРКОВНОМУ
КОМПЛЕКСІ ВОЛИНСЬКОГО РЕГІОНУ В УМОВАХ СУСПІЛЬНО-
ПОЛІТИЧНИХ ТРАНСФОРМАЦІЙ (1939 – ПОЧАТОК ХХІ ст.)**

09.00.11 – релігієзнавство

Подається на здобуття наукового ступеня доктора філософських наук.

Дисертація містить результати власних досліджень. Використання ідей, результатів і текстів інших авторів мають посилання на відповідне джерело _____ Панчук І. І.

Науковий консультант: ШУГАЄВА Людмила Михайлівна, доктор філософських наук, професор

Рівне – 2018

АНОТАЦІЯ

Панчук І. І. Інституціональні процеси в релігійно-церковному комплексі Волинського регіону в умовах суспільно-політичних трансформацій (1939 – початок ХХІ ст.). – Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Дисертація на здобуття наукового ступеня доктора філософських наук за спеціальністю 09.00.11 – релігієзнавство. – Рівненський державний гуманітарний університет Міністерства освіти і науки України, Рівне, 2018; Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова Міністерства освіти і науки України, Київ, 2018.

Актуальність теми дисертаційного дослідження зумовлена тим, що, соціокультурні трансформації, які відбуваються у пострадянській Україні, знаменують появу нових рис та елементів в інституціональних структурах і системах соціальних взаємозв'язків. Релігійно-церковний комплекс, як системна сукупність організаційно-структурованих церковних і релігійних інституцій, одним із перших реагує на такі процеси. Як результат – поява нових релігійних інституцій, зміна інституціональної структури, конфліктні колізії та міжконфесійні суперечки. Осмислення релігійно-церковного комплексу як складного соціального феномену в контексті інституціональних змін періоду суспільно-політичних трансформацій набуває нині особливої актуальності. Також актуальність дисертаційної роботи підсилюється необхідністю дослідження релігійних інституцій як певного динамічного утворення, які водночас мають власну сталу ідентичність та розвиваються за іманентними законами. Особливо актуальним таке бачення є при аналізі особливостей інституціональних трансформацій історичного Волинського регіону, до складу якого входять території Рівненської, Волинської та північна частина Тернопільської областей. Врахування регіональних особливостей релігійних процесів має важливе значення для розуміння специфіки сучасних інституціональних трансформацій релігійно-церковного комплексу в Україні, вивчення динаміки розвитку певної деномінації або церкви чи визначення ліній

трансформаційних зламів у конфесійній площині. Під таким кутом зору у складній динаміці сучасного релігійного розвитку особливої актуальності набуває саме розгляд проблем, пов'язаних з історією і перспективами функціонування регіонального соціорелігійного простору.

Мета дослідження полягає у здійсненні філософсько-релігієзнавчого аналізу особливостей інституціональних трансформацій релігійно-церковного комплексу Волинського регіону кінця 1939 р. – початку ХХ століття.

Об'єкт дослідження – релігійно-церковний комплекс Волинського регіону в динаміці розвитку, сутність і співвідношення його організаційно-структурованих елементів.

Предметом дослідження є особливості інституціональних трансформацій релігійно-церковного комплексу Волинського регіону від початку Другої світової війни до сучасності.

Наукова новизна дисертаційного дослідження полягає у концептуалізації характерних особливостей інституціональних трансформацій у релігійно-церковному комплексі Волинського регіону, як системної множини організаційно-структурованих церковних і релігійних інституцій у контексті суспільно-політичних змін на інституціональному й особистісному рівнях.

У дисертаційному дослідженні вперше здійснено філософсько-релігієзнавчий аналіз інституціональних трансформацій у релігійно-церковному комплексі Волинського регіону (до складу якого зараховуємо території Рівненської, Волинської, північну частину Тернопільської областей) як системній сукупності організаційно-структурованих церковних і релігійних інституцій у контексті суспільно-політичних змін на інституціональному та особистісному рівнях. Визначено, що Волинський регіон має іманентну лише йому конфесійно-інституційну специфіку.

У ХХ столітті, починаючи з першої радянської організації краю, релігійно-церковний комплекс досліджуваного історико-культурного ландшафту під впливом низки чинників (Друга світова війна, антирелігійні кампанії, «повернення» релігії у суспільне буття, ідентифікаційна криза у православ'ї, вплив постмодерної

філософії тощо) зазнав незворотних інституційних трансформацій, що призвели до сьогочасних проблем функціонування релігійних інституцій. Визначено, що секуляризація у Волинському регіоні була основною складовою радянського модернізаційного проекту і впроваджувалась насильницькими, жорсткими методами (інституційним, адміністративним, правовим, психологічним) та прискореними, форсованими темпами.

На основі комплексного аналізу інституціональних процесів у релігійно-церковному комплексі Волинського регіону тоталітарного періоду встановлено, що релігійні інституції були поставлені перед необхідністю визначення місця у радянському соціокультурному просторі. Наслідком впливу політичного чинника на релігійно-церковний комплекс було його обмеження релігійної та позарелігійної діяльності, відведення релігійним інституціям маргінального статусу у суспільстві. Показано, що механізми і засади церковної політики Радянської держави передбачали надання привілейованого статусу одній із Церков – Руській православної церкві, єпархія якої стала знаряддям владного свавілля. Хоча цей чинник сприяв збереженню інституційної мережі православ'я у регіоні. Доведено, що, общинам пізніх протестантів вдалося зберегти неформальний, по-справжньому общинний уклад життя. Офіційно насаджувані ціннісні настанови були «чужими і неприйнятними» для протестантського середовища. Це сприяло формуванню у пізньопротестантських спільнотах захисних соціально-психологічних та соціокультурних механізмів і специфічної субкультури, яка мала головну мету – виживання і самозбереження.

Результативність антирелігійних практик радянської держави та її втілення у Волинському регіоні у низці випадків залишається дискусійним, і проаналізувати його у дихотомічних координатах позитив-негатив досить важко. Адже, з одного боку, ми не можемо резюмувати, що вони жодним чином не вплинули на функціонування релігійно-церковного комплексу, а з іншого – їхній підсумок був не такий, який від нього очікували, а тому поставлена мета не була досягнена. Звісно, упровадження антирелігійних заходів стало ефективним/дієвим інструментом у протистоянні світській ідеології релігійній та

призвело до істотного скорочення об'єктів сакрального простору, модифікації/заборони низки релігійних практик, які мали як індивідуальне, так і суспільне значення. Таким чином, співвідношення релігійної та світської (у низці випадків) символічних систем, їхнє протиставлення не лише були раціональним «витісненням», але й привели до створення адаптованих конструкцій; як результат – поява великої кількості різних змішаних, проміжних форм збереження релігійності та її трансформації, що актуальними залишаються і нині у Волинському регіоні.

Через систему антирелігійних заходів тоталітарний режим намагався обмежити діяльну сферу релігійно-церковного комплексу. З'ясовано, що за таких обставин основні прояви унікальності індивідуального та універсального (що реалізується у релігійних переконаннях і практиках) відособились від визнаних державою релігійних інститутів і наблизились до неінституалізованого статусу, а відтак і набули більш ситуативних форм, перемістились в індивідуальний простір. Основним ініціативним суб'єктом цих процесів стали не лише священнослужителі, але й миряни.

Доведено, що священнослужителі та віруючі у тоталітарному суспільстві були зараховані до соціальної периферії, поставали втіленням соціальної аномалії, значною мірою були перетворені на маргінальний соціальний прошарок, якому відводились чіткі демаркаційні кордони «церковної резервації». Безумовно, що така політика психологічно травмувала духовенство пострадянського періоду, а історична пам'ять про неї негативно вплинула на ідентичність священнослужителів на початках незалежності, оскільки вони відчували себе переважно як ті, хто задовільняє потребу віруючих в релігійних культових діях. Нині ж еталонний образ священика поєднує фізичні (сила і витривалість), духовні (смирення, терпіння, готовність до страждання, любов) та професійні якості, він проявляє себе і як представник релігійної громади, і як активний член соціуму та суспільного життя. Відбувається формування лідерського типу ідентичності як керівників громад, так і рядових вірних, які не

просто відповідають на виклики часу, а пропонують суспільству власний порядок денний.

У сучасному Волинському регіоні простежуються історично успадковані тенденції модернізаційного та традиціоналістського концептів розвитку релігійно-церковного комплексу. Такі процеси сприяють загальній невизначеності щодо власної ідентичності волинян.

Запропонована модель, яка ґрунтується на концептуальному розгляді релігійно-церковного комплексу в усій багатоманітності його функціонування. З'ясовано, що на інституційні трансформації у православ'ї впливає наявність різних групових ідентифікацій – носіїв протидіючих тенденцій модернізації та традиціоналізації. Сучасні протестантські конфесії (баптисти, свідки Єгови) демонструють стабільну динаміку своєї присутності у регіоні. П'ятидесятницькі течії показують високу динаміку зростання й посилення своєї присутності в різних сферах суспільного буття Волинського регіону. Ідейна різноманітність і багатогранність спільнот і асоціацій християн віри євангельської афішує про якісно нові явища в українському євангельському русі та релігійному житті регіону, зважаючи на те, що Волинський регіон акумулює третину п'ятидесятників всієї України.

Волинський регіон як релігійний характеризується власними специфічними рисами, серед яких головні такі: висока релігійність населення; поліконфесійність; складність, динамічність, мозаїчність конфесійної структури; регіональна етнокультурна традиція. Також для історичної Волині властивим стало протистояння народного, відкритого до суспільства типу релігійності, що знайшло своє вираження у широкому розповсюдженні громад УАПЦ та фундаменталістичного типу церковності, представленого «почаївським феноменом». Між цими двома полюсами був широкий широкий спектр релігійних офіційних та неофіційних течій, чия ідентичність значно змінювалося протягом всього ХХ століття. Наслідком інституціональних трансформацій релігійно-церковного комплексу Волинського регіону стало конфесійне багатоманіття, що сформувалося за рахунок виходу з підпілля чи відновлення

діяльності низки конфесій, які раніше не мали офіційного визнання; дезінтеграційних процесів, що мають місце в сучасному православному середовищі; за рахунок активної місіонерської діяльності зарубіжних релігійних центрів, а також поширення релігійних новоутворень вітчизняного походження.

Ключові слова: релігійно-церковний комплекс, Волинський регіон, релігійні інституції, релігійна ідентичність, релігійна політика, секуляризація, конфесія.

ABSTRACT

Panchuk I. I. The institutional processes in the religious-church complex of the Volyn region in the conditions of social and political transformations (1939 – the beginning of the XXI century). – Qualifying academic paper presented as manuscript.

A Thesis for the Academic Degree of Doctor of Philosophy, Specialty 09.00.11 – Religious Studies. – Rivne State University of Humanities, Ministry of Education and Science of Ukraine, Rivne, 2018; National Pedagogical Dragomanov University, Ministry of Education and Science of Ukraine, Kyiv, 2018.

The urgency of the topic of this academic paper is due to the fact that socio-cultural transformations taking place in post-Soviet Ukraine indicate the emergence of new features and elements in the institutional structures and systems of social interconnections. The religious and church complex, as a system of organizationally structured church and religious institutions, is one of the first to respond to such processes. As a result, the emergence of new religious institutions, the change of institutional structure, complicated conflicts and interfaith disputes. Understanding the religious and church complex as a complex social phenomenon in the context of institutional changes in the period of social and political transformations is becoming of particular relevance today. Also, the relevance of the academic paper is reinforced by the need for the study of religious institutions as a certain dynamic entity, which at the same time have their own stable identity and develop under its own immanent laws. This vision is particularly relevant when analyzing the peculiarities of the institutional transformations of the historical Volyn region, which includes the Rivne, Volyn and

northern parts of the Ternopil regions. The consideration of regional features of religious processes is important for understanding the specifics of the current institutional transformations of the religious and church complex in Ukraine, studying the dynamics of the development of a certain denomination or church, or determining the lines of transformational fractures in the confessional plane. From this point of view, in the complex dynamics of contemporary religious development, it is particularly important to consider the problems associated with the history and prospects of the functioning of the regional social and religious space.

The aim of the study is to carry out a philosophical and religious analysis of the peculiarities of the institutional transformations of the religious and church complex of the Volyn region from the end of 1939 – the beginning of the XXI century.

The object of the research is the religious and church complex of the Volyn region in the dynamics of development, the essence and the correlation of its organizationally structured elements.

The subject of the study is the peculiarities of the institutional transformations of the religious and church complex of the Volyn region from the beginning of the Second World War to the present.

The scientific novelty of the scientific research is contained in conceptualization the specific features of institutional transformations in the religious and church complex of the Volyn region as a system set of organizationally structured church and religious institutions in the context of social and political changes at the institutional and personal levels.

This thesis is the first attempt of a comprehensive philosophical and religious studies analysis of the institutional transformations in the religious and church complex of Volyn region (which contains the territories of Rivne, Volyn and the north part of the Ternopil regions), understood as a system set of organizational structured ecclesiastical and religious institutions in a context of social and political changes on an institutional and personal level. It is defined that the Volyn region has its own immanent confessional and institutional particularity.

Beginning from the first Sovietization of the region in the twentieth century, the religious and church complex of investigated historical and culture landscape underwent the nonreversible institutional transformations under the influence of several factors (the Second World War, anti-religious campaigns, the “return” of religion in the social life, an identification crisis in Orthodox Church, an influence of postmodern philosophy etc.). All those facts have caused an appearance of modern problems in religious institutions functioning. It has been defined that secularization in Volyn region was the main constituent of the Soviet modernization project and was implemented by using forcible and violent methods (institutional, administrative, legal, and psychological) and at faster paces.

On the basis of a comprehensive analysis of institutional processes in the religious and church complex of the Volyn region of the totalitarian period, it has been established that religious institutions were placed before the need to determine the place in the Soviet social and cultural space. The consequence of the influence of the political factor on the religious and church complex was its restriction of religious and extra-religious activity, the assignment to religious institutions of marginal status in society. It was shown that the mechanisms and principles of the church policy of the Soviet state provided for the privileged status of one of the Churches – the Russian Orthodox Church, whose eparchy became an instrument of power arbitrariness. Although this factor contributed to the preservation of the institutional network of Orthodoxy in the region. It has been proved that the communities of the late Protestants managed to preserve the informal, genuine communal way of life. The officially imposed value guidelines were “alien and unacceptable” for the Protestant environment. This contributed to the formation in the late Protestant communities of protective social and psychological and social and cultural mechanisms and a specific subculture, which had the main goal – survival and self-preservation.

The effectiveness of the anti-religious practices of the Soviet state and its implementation in the Volyn region in many cases remains controversial, and it is difficult to analyze it in dichotomous coordinates of a positive-negative one. After all, on the one hand, we can not conclude that they in no way influenced the functioning of

the religious and church complex, and on the other hand, their outcome was not that which was expected of him, and therefore the goal was not achieved. Of course, the introduction of anti-religious measures has become an effective / active tool in confronting the secular religious ideology and has led to a significant reduction of the objects of the sacred space, the modification / ban of a number of religious practices that have both individual and social significance. Thus, the value of religious and secular (in some cases) symbolic systems, their confrontation was not only rational “displacement”, but also led to the creation of adapted structures; as a result – the emergence of a large number of various mixed, intermediate forms of preservation of religiosity and its transformation, which are still current in the Volyn region today.

By using a system of antireligious actions, totalitarian regime tried to limit a field of activities of the religious and church complex. It has been clarified that under such circumstances the main demonstration of the uniqueness of individual and universal features (realized in religious practices) stood apart from the recognized by the state religious institutions and became closer to noninstitutionalised status. Thus, they obtained much more situational forms, transferred into individual space and not only to the priesthood, but also to the laity became the main figures in those processes.

It has been proved that clerics and believers in a totalitarian society were enrolled in the social periphery, appeared as an embodiment of social anomalies, to a large extent they were transformed into a marginal social stratum, to which clear demarcation boundaries of the “church reserve” were assigned. Undoubtedly, such a policy was psychologically traumatized by the clergy of the post-Soviet period, and the historical memory of it negatively affected the identity of the clergy at the beginning of independence, as they felt themselves predominantly as those who satisfied the need of believers in religious cult activities. Now the standard priest's image combines physical (strength and endurance), spiritual (humility, patience, willingness to suffer, love) and professional qualities; he manifests himself both as a representative of a religious community and as an active member of society and society. There is a formation of a leader-type identity as community leaders and ordinary faithful, who not only respond to the challenges of time, but also offer the society its own agenda.

In the modern Volyn region, traces of historically inherited tendencies of modernization and traditionalist concepts of the development of the religious and church complex are traced. Such processes contribute to the general uncertainty about the Volyn's own identity.

The model, which is based on the conceptual assessment of the religious and church complex in all diversity of its functioning, has been offered. It was emphasized that institutional transformations in Orthodox Christianity are influenced by the existence of different group identifications – bearers of opposite tendencies of modernization and traditionalization. Modern Protestant confessions (Baptists, Jehovah's Witnesses) show the stable dynamics of their existence in the region. Pentecostal movements show the high dynamics of growth and strengthening of their positions in different fields of social being in Volyn region. Diversity in ideas and variety of communities and associations of Christians of Evangelical Faith declares the whole new occurrences in Ukrainian evangelistic movement and in religious life of the region, taking into account the fact that Volyn region accumulates a third part of Ukrainian Pentecostals.

Volyn region as a religious is characterized by its own specific features, among which the main ones are: high religiosity of the population; polyconfessional; complexity, dynamism, mosaic of the confessional structure; regional ethnocultural tradition.

Key words: religious and church complex, Volyn region, religious institutions, religious identity, religious politics, secularization, confession.

СПИСОК ПРАЦЬ, ОПУБЛІКОВАНИХ ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ

Монографія:

1. Панчук І. І. Релігійно-церковний комплекс Волинського регіону. – Рівне : В-ець О. Зень, 2018. – 455 с.

Статті у наукових фахових виданнях:

2. Булига І. І. Протестантські конфесії в системі державно-церковних відносин на Волині (1944-1945 рр) / І. І. Булига // Релігія та соціум. Часопис. – Чернівці : Чернівецький національний університет, 2012. – С. 31–37.
3. Булига І. І. Релігійна толерантність як імператив сучасності / І. І. Булига // Збірник наукових праць «Гілея: науковий вісник». – Вип. 66. – Київ, 2012. – С. 520–525.
4. Булига І. І. Християнство Волині перед викликами постмодерну / І. І. Булига // Вісник Дніпропетровського університету. – Серія Філософія. Соціологія. Політологія. – Дніпропетровськ, 2012. – С. 23–27.
5. Булига І. І. Булига І. І. Релігія і політика: практика взаємодії у сучасній Україні / І. Булига // Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка. Вип. 66. – Житомир : Вид-во ЖДУ ім. І. Франка, 2012. – С. 3–7.
6. Булига І. Християнські конфесії Волині перед викликами постмодерну / І. Булига / І. Булига // Державно-конфесійні відносини в Україні: сучасний стан та тенденції розвитку / За ред. В. Д. Бондаренка та І. М. Мищака. – К. : Видавництво НПУ ім. М. П. Драгоманова, 2012. – С. 254–263
7. Булига І. І. Роль християнських конфесій в політичних процесах сучасної України / І. І. Булига // Релігія та Соціум. Міжнародний часопис. – Чернівці : Чернівецький національний університет, 2014. – №1(8). – С. 145–149.
8. Булига І. І. Позаконфесійна релігійність в контексті соціокультурних процесів сучасної Волині / І. Булига // Релігія та Соціум. Міжнародний часопис. – Чернівці : Чернівецький нац. ун-т, 2014. – № 1–2 (13–14). – С. 145–150.

9. Булига І. І. Тенденції розвитку пізньопротестантських общин Волині у другій половині ХХ століття / І. Булига // Релігія та Соціум. Міжнародний часопис. – Чернівці : Чернівецький національний університет, 2015. – №1–2(817–18). – С. 75-80.
10. Булига І. І. Православно-католицькі відносини в контексті колективної пам'яті сучасного Волинського краю / І. І. Булига // Україна – Ватикан: християнство в контексті його включення в різноманітні сфери суспільного буття. Науковий збірник за ред. Л. Филипович і П. Яроцького – К. : УАР, 2015. – С. 328–331.
11. Булига І. І. Міжхристиянські відносини на Рівненщині в контексті викликів сучасності / І. І. Булига // Філософія і політологія в контексті сучасної культури : Науковий щорічник. – Дніпро : Дніпропетровський національний університет імені Олеся Гончара, 2016. – С. 17–24.
12. Булига І. І. Релігійне буття Волинського регіону: проблеми і перспективи // І. І. Булига // «Гілея». – Вип. 116 (1). – Київ, 2017. – С. 224–227.
13. Булига І. І. Тенденції розвитку п'ятидесятницьких конфесій Волинського регіону в кінці ХХ – початку ХХІ століття/ І. І. Булига // Філософія і політологія в контексті сучасної культури : Науковий щорічник. – Дніпро : Дніпропетровський національний університет імені Олеся Гончара, 2016. – С. 18–25.
14. Булига І. І. Тенденції розвитку конфесії Свідків Єгови у Волинському регіоні (1940–1980-ті роки) / І. І. Булига // Філософія і політологія в контексті сучасної культури : Науковий щорічник. – Дніпро : Дніпропетровський національний університет імені Олеся Гончара, 2017. – Вип. 1(16). – С. 29–36.
15. Панчук (Булига) І. І. Специфіка втілення радянської моделі державно-церковних відносин у Волинському регіоні / Ірина Панчук (Булига) // Практична філософія. – 2017. – № 4 (№ 66). – С. 85–91

16. Панчук (Булига) І. І. Релігійні практики Волинського регіону в умовах антирелігійних заходів радянської держави / Ірина Панчук (Булига) // Практична філософія. – 2018. – № 1 (№ 67). – С.192–200.

17. Булига І. І. Особливості секуляризації й атеїзації Волинського регіону в контексті радянського модерністського проекту / І. І. Булига // Актуальні проблеми філософії та соціології: Науково-практичний журнал. – Вип. 15, Одеса, 2017. – С. 23–26.

Статті в іноземних журналах:

18. Булыга И. И. Познепротестантские Конфессии В Социокультурном Пространстве Современного Волынского Региона / И. И. Булыга // AUTHORITY AND SOCIETY (History, Theory, Practice): Научный журнал. – № 3 (35). – 2015. – С. 50-60.

19. Булига І. І. Перспективи релігійного буття Волинського регіону / І. І. Булига // Молодий вчений. – 2016. – №12. – С. 73-76. – Журнал включено до міжнародних каталогів наукових видань і наукометричних баз: Scholar Google, OAJI, Cite Factor, Research Bible, Index Copernicus.

20. Булига І. І. Сучасний віруючий-протестант Волинського регіону: «від досвіду маргінальності до свідомої соціалізації» / І. І. Булига // Virtus : Scientific Journal / Editor-inChief M.A. Zhurba – № 10. –2016. – С. 8-13. – Внесений до міжнародних наукометричних баз даних: Scientific Indexing Services (USA), Citefactor (USA), International Innovative Journal Impact Factor, міжнародний реєстр періодичних видань масової інформації International Standard Serial Number.

21. Булыга И. И. Новые тенденции развития пятидесятнического движения современного Волынского региона / И. И. Булыга // AUTHORITY AND SOCIETY (History, Theory, Practice): Научный журнал. – № 2 (42). – 2017. – С. 129-138.

22. Панчук (Булыга) И. Православие в религиозном пространстве Волынского региона тоталитарного периода / Ирина Панчук (Булыга) // Modern Science. – Prague. – 2018. – № 1. – С. 61–69.

Публікації в інших виданнях:

23. Булига І. І. Державно-конфесійні відносини в Україні: проблеми та перспективи / І. І. Булига // Актуальні проблеми вітчизняної та всесвітньої історії. Збірник наукових праць. Вип. 20. – Рівне : РДГУ, 2010. – С. 68-71.

24. Булига І. І. Особливості трансформації християнських конфесій в умовах воєнно-політичного конфлікту (на прикладі Волині часів Другої світової війни) / І. І. Булига // Панорама політологічних студій : науковий вісник Рівненського державного гуманітарного університету. – Рівне : РДГУ, 2010. – Вип. 4. – С.62-69.

25. Булига І. І. Конфесійні трансформації у контексті релігійної політики нацистської влади на Волині під час Другої світової війни / І. І. Булига // Актуальні проблеми вітчизняної і всесвітньої історії: Наукові записки Рівненського державного гуманітарного університету. Випуск 22. – Рівне : РДГУ, 2011. – С. 244-246.

26. Булига І. І. Православні конфесії в системі державно-церковних змін на Волині завершального періоду Другої світової війни // І. І. Булига // Слов'янський світ і Україна. Збірник на пошану ректора Рівненського державного гуманітарного університету, професора Руслана Постоловського. – Рівне : видавець О. Зень, 2011. – С. 167–174.

27. Булига І. І. Релігійно-церковне життя Волині у контексті політичних трансформацій (1939-1941 рр.) / І. І. Булига // Філософія. Педагогіка. Суспільство : збірник наукових праць Рівненського державного гуманітарного університету. – Рівне : РДГУ, 2011. – Вип. 1. – С. 228–238

28. Булига І. І. Римо-католицька церква у 1939–1941 рр. на Волині: під репресивним тиском тоталітаризму / І. І. Булига // Україна і Ватикан.

Серія збірників наукових праць. Вип. IV: Державно-церковні відносини в контексті досвіду об'єднаної Європи / За заг. ред. О. Береговського (гол. ред), к. і. н. С. Побуцького, д. філос. н. С. Кияка, В. Дідуха та ін. – Галич; Івано-Франківськ; Київ, 2011. – С. 154-159.

29. Булига І. І. Українська Автокефальна Православна Церква та Автономна Православна Церква на Волині у 1941-1942 рр.: проблеми взаємовідносин / І. І. Булига // Збірник матеріалів Міжнародної науково-практичної конференції. – Рівне, 2011. – С. 166–174.

30. Булига І. І. Релігійна толерантність як вимога сучасності // І. І. Булига // III Міжнародна науково-теоретична конференція (19-20 травня 2011 року): зб. матеріалів / за заг. ред. Сауха П. Ю. – Житомир : Вид-во ЖДУ ім. І. Франка, 2011. – С. 103–105.

31. Булига І. І. Протестантські конфесії і державна влада на Волині (1944–1945 рр.) / І. І. Булига // Актуальні проблеми вітчизняної і всесвітньої історії: Наукові записки Рівненського державного гуманітарного університету. Випуск 23. – Рівне : РДГУ, 2012. – С. 244–246.

32. Булига І. І. Релігія і політика: фокус на сучасній Україні / Панорама політологічних студій : науковий вісник Рівненського державного гуманітарного університету. – Рівне : РДГУ, 2011. – Вип. 5-6. – С. 162–167.

33. Булига І. І. Особливості функціонування православних конфесій Волині наприкінці Другої світової війни / І. І. Булига / Християнські та міжконфесійні взаємини: загальноєвропейський та український досвід – Галич, 2012 – С. 67–74.

34. Булига І. Релігійна толерантність в сучасному українському суспільстві / І. Булига // Аврамічні релігії в Україні: історія, етнокультурні взаємовпливи, міжконфесійні взаємини. Матеріали наукової конференції. – Інформаційно-видавничий відділ Національного заповідника «Давній Галич». – Галич, 2013. – С. 127–133.

35. Булига І. І. Римо-Католицька Церква в системі державно-конфесійних відносин на Волині (1944-1945) / І. Булига // Україна і Ватикан: до і після Другого Ватиканського Собору. Серія наукових збірників. – № 5. – К. : 2013. – С. 204–211.
36. Булига І. І. Нові тенденції у формуванні релігійної ситуації сучасної Рівненщини: спроба релігієзнавчо-філософського аналізу / І. І. Булига // Актуальні проблеми вітчизняної і всесвітньої історії: Наукові записки Рівненського державного гуманітарного університету. Випуск 24. – Рівне : РДГУ, 2013. – 165–170.
37. Булига І. І. Християнські конфесії у соціокультурному просторі сучасної Волині / І. І. Булига // Аврамічні релігії в Україні: інкультураційні взаємовпливи та міжконфесійні взаємини. – Галич : «Давній Галич», 2014. – С. 281-288.
38. Булига І. І. Форми православної релігійності сучасної Волині: спроба типологізації / І. Булига // Наукові записки Рівненського державного гуманітарного університету. Випуск 25. – Рівне : РДГУ, 2014. – С. 186–189.
39. Булига І. І. Віруючий у соціокультурному просторі Волинського регіону (40-80-ті рр. ХХ ст.) / І. І. Булига // Актуальні проблеми вітчизняної і всесвітньої історії: Наукові записки Рівненського державного гуманітарного університету. Випуск 26. – Рівне : РДГУ, 2015. – 243-245.
40. Булига І. І. InterOrthodox Relations in the Rivne Region in the Context of the Challenges of Modernity / І. І. Булига // Актуальні проблеми вітчизняної і всесвітньої історії: Наукові записки Рівненського державного гуманітарного університету. Випуск 27. – Рівне : РДГУ, 2016. – С. 256–260.
41. Булига І. І. Alternative religiosity in the context of religious development of Volhynia / І. І. Булига // Актуальні проблеми вітчизняної і всесвітньої історії: Наукові записки Рівненського державного гуманітарного університету. Випуск 28. – Рівне : РДГУ, 2016. – С. 148–159.
42. Булига (Панчук) І. І. Християнські конфесії Волинського регіону в умовах трансформації сучасного українського суспільства /

І. І. Булига (Панчук) / Релігійна свобода: релігійне життя України і світу за умов свободи релігії і віросповідань: наук. щорічник. – № 20, 2017 – С. 82–84.

ЗМІСТ

ВСТУП.....	21
РОЗДІЛ 1 ДЖЕРЕЛЬНА БАЗА І МЕТОДОЛОГІЯ ДОСЛІДЖЕННЯ.....	33
1.1. Історіографія та джерельна база дослідження.....	33
1.2. Методологічні засади дослідження.....	51
Висновки до першого розділу.....	62
РОЗДІЛ 2 СПЕЦИФІКА РЕЛІГІЙНОЇ ПОЛІТИКИ РАДЯНСЬКОЇ ДЕРЖАВИ ТА ЇЇ ВТІЛЕННЯ У ВОЛИНСЬКОМУ РЕГІОНІ.....	66
2.1. Радянська модель державно-церковних відносин: специфіка реалізації у Волинському регіоні.....	66
2.2. Вплив секуляризаційних процесів на релігійно-церковний комплекс Волинського регіону.....	96
2.3. Релігійні практики та об'єкти сакрального простору Волинського регіону у умовах антирелігійних заходів радянської держави	116
Висновки до другого розділу	146
РОЗДІЛ 3 РЕЛІГІЙНІ ІНСТИТУЦІЇ ВОЛИНСЬКОГО РЕГІОНУ В УМОВАХ СОЦІОПОЛІТИЧНИХ ТРАНСФОРМАЦІЙ ТОТАЛІТАРНОГО ПЕРІОДУ	150
3.1. Інституціональні трансформації у православ'ї тоталітарного періоду	150
3.2. Тенденції розвитку пізньопротестантських громад Волинського регіону у другій половині ХХ століття.....	169
3.3. Тенденції розвитку католицизму Волинського регіону тоталітарного періоду.....	217
Висновки до третього розділу	232

РОЗДІЛ 4 СТАН, ТЕНДЕНЦІЇ І ПЕРСПЕКТИВИ РОЗВИТКУ РЕЛІГІЙНО-ЦЕРКОВНОГО КОМПЛЕКСУ В КІНЦІ ХХ – ПОЧАТКУ ХХІ СТ.	237
4.1. Вплив релігійної ситуації на інституалізаційні процеси релігійно-церковного комплексу Волинського регіону.....	237
4.2. Конфесійний розвиток Волинського регіону.....	243
4.3. Перспективи конфесійного буття Волинського регіону.....	297
Висновки до четвертого розділу	325
РОЗДІЛ 5 СПОСІБ ЖИТТЯ ВІРУЮЧОГО ТА СВЯЩЕНИКА ЯК СКЛАДОВА РЕЛІГІЙНО-ЦЕРКОВНОГО КОМПЛЕКСУ ВОЛИНСЬКОГО РЕГІОНУ	330
5.1 Віруючий в умовах інституціональних трансформацій релігійно-церковного комплексу Волинського регіону.....	330
5.2. Волинське священство у контексті інституалізаційних трансформацій релігійно-церковного комплексу.....	372
Висновки до п'ятого розділу	405
ВИСНОВКИ.....	408
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....	434

ВСТУП

Актуальність теми дослідження. Соціокультурні трансформації, що відбуваються у пострадянській Україні знаменують появу нових рис та елементів в інституціональних структурах і системах соціальних взаємозв'язків. Релігійно-церковний комплекс, як системна сукупність організаційно-структурованих церковних і релігійних інституцій, одним із перших реагує на такі процеси. Як результат – поява нових релігійних інституцій, зміна інституціональної структури, конфліктні колізії та міжконфесійні суперечки. Все це свідчить, з однієї сторони, про суспільну присутність і функціональність релігії, а з іншої, – про активні інституціональні трансформації, спричинені ендегенними й екзогенними детермінантами. Тому осмислення релігійно-церковного комплексу як складного соціального феномену в контексті інституціональних змін періоду суспільно-політичних трансформацій, коли одні інститути втрачають свій вплив, інші – змінюються та адаптуються, треті – виникають, набуває нині особливої актуальності. Також актуальність дисертаційної роботи підсилюється необхідністю дослідження релігійних інституцій як певного динамічного утворення, які водночас мають власну сталу ідентичність та розвиваються за іманентними законами. Особливо актуальним таке бачення є при аналізі особливостей інституціональних трансформацій історичного Волинського регіону, до складу якого входять території Рівненської, Волинської та північна частина Тернопільської областей. Як українська «народна» орієнтація релігійності, так і протилежний проект релігійного фундаменталізму, борються на теренах історичної Волині з часів правління (1902–1914) такого суперечливого православного архієрея як Антоній Храповицький, який свідомо стимулював як «оновлення» православної духовності, так і творення спільнот, орієнтованих на ідеали екзальтованого монархізму і релігійного неоконсерватизму. Навіть сьогодні центри діяльності УПЦ КП наявні там, де існував рух народного православ'я до революції та у міжвоєнний період, а православні фундаменталісти із УПЦ МП активні там, де були розвинуті їх осередки до Першої світової війни. Відповідно, поборювання протилежних –

ліберального і неоконсервативного – проектів оновлення православ'я в регіоні створює ґрунт для амбівалентності регіональної ідентичності, що деякою мірою проявляється і за межами православ'я, в інших релігійних організаціях. Врахування регіональних особливостей релігійних процесів має важливе значення для розуміння специфіки сучасних інституціональних трансформацій релігійно-церковного комплексу в Україні, вивчення динаміки розвитку певної деномінації або церкви чи визначення ліній трансформаційних зламів у конфесійній площині. Під таким кутом зору у складній динаміці сучасного релігійного розвитку особливої актуальності набуває саме розгляд проблем, пов'язаних з історією і перспективами функціонування регіонального соціорелігійного простору.

У ХХ столітті, починаючи з першої радянської країни, релігійно-церковний комплекс Волинського регіону під впливом низки чинників (Друга світова війна, антирелігійні кампанії, «повернення» релігії у суспільне буття, ідентифікаційна криза у православ'ї, вплив постмодерної філософії та інші) зазнав незворотніх інституційних трансформацій, що призвели до низки проблем функціонування релігійних інституцій. Тому нині актуальності набуває практичне завдання підтримання у суспільстві необхідного рівня стабільності у суспільно-релігійних відносинах, толерантності та плюралізму, що забезпечило б взаємоузгодження процесів соціального співжиття та усунення загрози конфліктних ситуацій у релігійній сфері. Волинський регіон відзначався особливою конфліктністю міжконфесійної сфери у 1990-ті роки через активне протистояння між православними різних юрисдикцій. З 2014 року Рівненщина стала головною «гарячою точкою» країни, що пов'язано з найбільшою кількістю переходів громад УПЦ МП до УПЦ КП, при активному ідейному, масмедійному та фізичному протистоянні цьому процесові з боку «почаївського» православного фундаменталізму.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Дисертаційне дослідження здійснено у межах комплексної науково-дослідної роботи кафедри філософії Рівненського державного гуманітарного університету за науковими темами «Співвідношення релігійного і національного: контекст історії і культури

українського народу» (реєстраційний номер 014U000085) та «Філософія в структурі сучасного соціогуманітарного знання» (реєстраційний номер 0116U007100).

Мета дослідження полягає у здійсненні філософсько-релігієзнавчого аналізу особливостей інституціональних трансформацій релігійно-церковного комплексу Волинського регіону кінця 1939 р. – початку ХХІ століття.

Відповідно до поставленої мети, визначаються такі основні **дослідницькі завдання**:

- створити методологічну основу для вивчення інституціональних трансформацій релігійно-церковного комплексу та емпіричного утілення цих процесів у межах визначеного конфесійно-географічного регіону України;
- проаналізувати вплив секуляризації на релігійно-церковний комплекс Волинського регіону тоталітарного періоду;
- здійснити комплексний аналіз особливостей інституціалізаційних процесів у релігійних інституціях Волинського регіону тоталітарного періоду;
- висвітлити трансформацію релігійних практик та об'єктів сакрального простору Волинського регіону під впливом антирелігійних заходів;
- розкрити стан і тенденції розвитку релігійно-церковного комплексу Волинського регіону кінця ХХ – початку ХХІ століття;
- з'ясувати перспективи розвитку конфесійного різноманіття Волинського регіону;
- представити основні риси конфесійно-інституційних трансформацій у Волинському регіоні кінця ХХ – початку ХХІ століття;
- дослідити трансформацію способу життя віруючого та священника як складової релігійно-церковного комплексу Волинського регіону від початку Другої світової війни до сучасності.

Об'єкт дослідження – релігійно-церковний комплекс Волинського регіону в динаміці розвитку, сутність і співвідношення його організаційно-структурованих елементів.

Предметом дослідження є особливості інституціональних трансформацій релігійно-церковного комплексу Волинського регіону від початку Другої світової війни до сучасності.

Теоретико-методологічні засади дослідження. Теоретичною і методологічною основою дослідження є праці, присвячені осмисленню трансформаційних процесів у релігійно-церковному комплексі Волинського регіону, таких філософів, істориків і релігієзнавців як М. Бабій, В. Бондаренко, Л. Виговський, А. Герасимчук, В. Єленський, В. Климов, А. Колодний, П. Кралюк, О. Лисенко, В. Лубський, В. Любащенко, І. Остащук, В. Пащенко, О. Саган, П. Саух, М. Стадник, Н. Стоколос, Л. Филипович, Є. Харьковченко, М. Черенков, Ю. Чорноморець, Л. Шугаєва, П. Яроцький та інші. Дослідження дисертаційної проблематики спирається на праці таких вітчизняних і зарубіжних теоретиків як Е. Дюркгейм, М. Вебер, П. Бергер, В. Липинський, Б. Лобовик, А. Колодний, І. Огієнко, Д. Поспеловський, В. Танчер.

Емпіричною основою дослідження є архівні матеріали, що дало можливість проаналізувати стан і тенденції інституціональних трансформацій релігійно-церковного комплексу Волинського регіону від початку Другої світової війни до сучасності. Значна кількість наукових джерел вводиться у науковий обіг авторкою уперше.

Використання принципів світоглядного плюралізму, позаконфесійності, толерантності, наукової об'єктивності дало можливість виявити різні підходи до проблеми дисертаційного дослідження. Застосування принципу історизму допомогло відобразити історичні умови трансформаційних тенденцій у релігійно-церковному комплексі Волинського регіону.

Для вирішення поставлених у дисертаційному дослідженні завдань велике евристичне значення має метод контент-аналізу, який забезпечує вивчення текстової інформації конфесійних періодичних видань, публікацій в електронних засобах масової інформації, інтернет-сайтів.

У дослідженні було застосовано системно-структурний, історико-генетичний методи, що дозволило розглянути характер, форми, методи впливу суспільно-

політичних чинників на релігійно-церковний комплекс Волинського регіону. У процесі дослідження архівних джерел застосовувалися методи наукової евристики, аналізу й синтезу, класифікації та критики джерел.

Наукова новизна дисертаційного дослідження полягає у концептуалізації характерних особливостей інституціональних трансформацій у релігійно-церковному комплексі Волинського регіону, як системної множини організаційно-структурованих церковних і релігійних інституцій у контексті суспільно-політичних змін на інституціональному й особистісному рівнях.

У результаті вирішення поставлених у дисертаційній роботі завдань, обґрунтовано положення, що мають наукову новизну та виносяться на захист.

Вперше:

- створено методологічну основу для вивчення інституціональних трансформацій релігійно-церковного комплексу окремо взятого історико-культурного ландшафту на основі аналізу праксіологічного та теоретичного матеріалу. Запропонована модель, яка ґрунтується на концептуальному розгляді релігійно-церковного комплексу в усій багатоманітності його функціонування. Застосовано системний підхід до розглядуваного феномена – дослідження його в якості цілісного об'єкта, що характеризується взаємозв'язком організаційно-структурованих церковних і релігійних інституцій. Створено методологічну основу для аналізу розвитку релігійної мережі у поєднанні з дослідженням трансформацій релігійних ідентичностей церковних спільнот та рухів, рядових віруючих та лідерів;

- комплексно досліджено релігійно-церковний комплекс Волинського регіону як системну сукупність організаційно-структурованих церковних і релігійних інституцій у конкретно визначеному релігійному ландшафті означеного хронологічного періоду. Визначено, що Волинський регіон має іманентну лише йому конфесійно-інституційну специфіку, пов'язану з його історією та сьогоденням та детерміновану глибокими чинниками релігійної самоідентифікації;

- встановлено, що ситуація постмодерну сприяє протистоянню модернізаційного і традиціоналістського проектів розвитку релігійних інституцій.

Традиціоналістські (консервативні) тенденції успадковані у досліджуваному історико-культурному регіоні у православ'ї від ідеологів чорносотенного руху (один з найбільших центрів чорносотенства у Російській імперії на початку ХХ століття був у Почаївській лаврі), зберігалися та розвивалися у середовищі православного сектантства, вороже налаштованого до будь-якого державного інституту. Також консервативні тенденції наявні у деяких протестантських конфесіях Волинського регіону, що вважають себе спадкоємцями нелегально діючих груп, які в умовах тоталітарного режиму постійно переслідувалися, що спричинило їх схильність до «закритого» типу спільнотності як особливого феномену на релігійній карті цієї частини України;

- системно проаналізовано перспективи розвитку конфесійного буття Волині та доведено, що у досліджуваному регіоні розвивається власна регіональна релігійна духовно-культурна традиція. Хоча вона, безумовно, має християнське забарвлення, проте в умовах глобалізації та постмодерну, релігійної свободи і плюралізації релігійного життя набуває якісно нової специфіки у зв'язку з актуалізацією іманентної для регіональної релігійної ідентичності амбівалентності;

- виявлено, що головною проблемою у регіоні є відсутність стійкого діалогу між представниками православних юрисдикцій, що призводить до виникнення конфліктних ситуацій. Відсутність порозуміння та збереження конфлікту в православному середовищі Волині не є випадковим, але спричинена протистоянням модернізаційно-спільнотного («народного») та неоконсервативно-імперського типів православ'я. В умовах Волині обидва типи перестали бути ідейно-елітарними проектами, але втілені у життя громад і парацерковній діяльності як два прояви народного життя і світогляду. В цілому, модернізаційно-спільнотній народній православній культурі «соборноправності» та українсько-орієнтованої релігійності протистоїть субкультура проросійського релігійного фундаменталізму. При цьому більшість громад УПЦ не належить до числа фундаменталістично налаштованих, а тому в разі появи канонічного визнання українського автокефального руху можемо прогнозувати стрімкий перехід громад

до альтернативної щодо УПЦ (МП) юрисдикції, за виключенням представників «почаївської» субкультури;

- доведено, що у протестантському середовищі Волині існує аналогічне, але значно менш виразне протистояння між модернізаційними та фундаменталістичними тенденціями у межах однієї культури. Сам протестантизм на Волині розвивається у ХХ – на початку ХХІ століття як рух за оновлення християнства, але при цьому самі громади мають переважно характер спільнот «закритого типу» релігійності, з сильними «малими традиціями», культм лідерів, наслідуванням усталених форм поведінки. Оновлення протестантизму, що поступово відбувається по всій Україні через лідерство мирян та загальноцерковні рухи, на Волині практично не представлено. Соціальна активність протестантів не виходить за межі традиційних форм впливу та активності. Сучасні протестантські конфесії (баптисти, свідки Єгови) демонструють стабільну динаміку своєї присутності у регіоні. П'ятидесятницькі течії показують високу динаміку зростання й посилення своєї присутності в різних сферах суспільного буття Волинського регіону. Ідейна різноманітність, багатогранність спільнот і асоціацій християн віри євангельської свідчить про якісно нові явища в українському євангельському русі та релігійному житті регіону, зважаючи на те, що Волинський регіон акумулює третину п'ятидесятників всієї України;

- встановлено, що активізація місійної та соціальної роботи простежується виключно у тих релігійних об'єднаннях, які змогли перейти до форм спільнотного життя, аналогічних до громадянського суспільства. Конфліктне становище у православному середовищі й активна соціальна діяльність інших конфесій у майбутньому сприятимуть «протестанізації» Волинського регіону. Визначено, що відносно новий феномен позаконфесійної релігійності постає результатом руйнації традиційних релігійних інститутів, способів релігійної ідентифікації і спроб знайти адекватний, найбільш легкий і комфортний шлях духовного навернення до віри. Перспективним є поступовий розвиток церков як мережі невеликих громад та релігійних груп, з відкритим типом релігійності на рівні міжособистого спілкування та світогляду;

- проаналізовано трансформацію ідентичностей священнослужителя і віруючого у контексті суспільно-політичних змін середини ХХ – початку ХХІ століття. Визначено, що наслідком соціалізації релігійних інституцій Волинського регіону переважно постає характер віруючого як соціально-активного суб'єкта соціуму, який відчуває свою єдність із колективним «ми» та є дієвим членом своєї релігійної громади. Формування ментальності активного члена громадянського суспільства іманентне для українськоорієнтованих православних громад регіону, розвивається після 2014 року у протестантських конфесіях, слабо виражене серед прихожан УПЦ (МП). У цьому контексті важливо, що саме місцевим єпископам УПЦ КП вдалося стати важливими лідерами українського громадянського суспільства, що відіграє велику роль у налагодженні підтримки армії та постраждалих на Сході, у загальному розвитку капеланства і волонтерства. В умовах компенсації нестачі душевного комфорту соціальної реальності віртуальною, релігійні конфесії Волинського регіону демонструють політику, спрямовану на соціальну інтеграцію, а віруючі – екзистенційну єдність між собою та з національним життям України. Відтак у релігійних інституціях (хоча вони не позбавлені проблем внутрішнього розвитку) відбувається іманентне налагодження органічної комунікації, що призводить до відчуття єдності та духовного зв'язку між вірянами/парафіянами та надання цьому зв'язку універсального значення церковної та церковно-національної єдності.

Уточнено:

- дефініцію поняття «релігійно-церковний комплекс регіону» у сучасному релігієзнавчому дискурсі як інтегративну категорію, що включає системну сукупність організаційно-структурованих церковних і релігійних інституцій окремого релігійного ландшафту;

- положення, що секуляризація у Волинському регіоні не мала характеру природного соціального процесу, а була складовою радянського модернізаційного проекту і впроваджувалась насильницькими, жорсткими методами (інституційним, адміністративним, правовим, психологічним) та прискореними, форсованими темпами;

- висновок, що сакральні об'єкти, які поставали матеріальним утіленням релігійного простору (природних або створених людиною сакральних об'єктів, які наділялися особливим духовним сенсом та потенціалом) Волинського регіону внаслідок антирелігійної політики радянської влади істотно трансформувалися. Відбулося спрощення їх функціональності: обмеження консолідуючої та комунікативної функцій, а відтак обмеження інтенсивності релігійної діяльності й соціальної поведінки віруючих релігійних об'єднань, що діяли легально чи нелегально.

Набуло подальшого розвитку:

- комплексне дослідження інституалізаційних процесів релігійно-церковного комплексу Волинського регіону тоталітарного періоду. Виявлено, що в умовах тоталітарних режимів низка конфесій під дією суспільно-політичних чинників змінилися та адаптувалися або стали частиною «релігійного підпілля»;

- релігієзнавче дослідження деструктивного впливу православних фундаменталістів на стан релігійної сфери регіону.

Теоретичне значення дисертації. В українській науковій думці вперше було проведене філософсько-релігієзнавче дослідження особливостей інституціональних трансформацій релігійно-церковного комплексу Волинського регіону кінця 1939 р. – початку ХХ століття. Відповідний приріст наукового знання дає змогу активізувати подальші наукові релігієзнавчі, філософські, історичні дослідження, що стосуються Волинського регіону.

Практичне значення дисертації. Результати дослідження можуть бути використані при викладанні філософських, релігієзнавчих, історичних, культурологічних дисциплін. Матеріали дослідження можуть також слугувати для підготовки відповідної навчальної та методичної літератури.

Особистий внесок здобувача. Дисертаційна робота є самостійним науковим дослідженням, яке представляє ідеї та розробки, сформульовані здобувачем самостійно для забезпечення досягнення поставленої мети та виконання встановлених завдань. Використані у дисертації ідеї, гіпотези та положення інших авторів мають відповідні посилання.

Апробація результатів дисертаційного дослідження. Основні положення дисертації обговорювалися на засіданнях кафедри філософії Рівненського державного гуманітарного університету. Результати дослідження оприлюднені авторкою у доповідях і повідомленнях на міжнародних та всеукраїнських наукових конференціях, зокрема: II Міжнародна наукова конференція молодих науковців, аспірантів, здобувачів «Актуальні проблеми вітчизняної та всесвітньої історії» (8-9 грудня 2010 р., м. Рівне); III-тя Міжнародна науково-теоретична конференція «Толерантність як соціогуманітарна проблема сучасності» (19-20 травня 2011 р., м. Житомир); V Міжнародна науково-практична конференції «Україна – Ватикан: державно-церковні відносини в контексті досвіду об'єднаної Європи» (26-27 травня 2011 р., м. Галич); Міжнародна наукова конференція «Современные проблемы изучения истории церкви» (7-8 листопада 2011 р., м. Москва); Міжнародна наукова конференція «Церковное подполье в СССР» (18-19 листопада 2011 р., м. Чернігів); Міжнародна науково-практична конференція «Ідея Помісної Православної Церкви в Україні у XX ст.: історичний, богословський та канонічний аспект» (1 грудня 2011 р., м. Рівне); III-тя Міжнародна наукова конференція молодих науковців, аспірантів, здобувачів «Актуальні проблеми вітчизняної та всесвітньої історії» (7-8 грудня 2011 р., м. Рівне); Міжнародна науково-практична конференція «Релігія та соціум у контексті глобальних трансформацій» (10-11 травня 2012 р., м. Чернівці); VI Міжнародна науково-практична конференція «Україна – Ватикан: до і після Другого Ватиканського собору» (9 листопада 2012 р., м. Житомир); Всеукраїнська науково-практична конференція «Державно-церковні відносини в Україні: сучасний стан та тенденції розвитку» (11-12 грудня 2012 р., м. Київ); Міжнародна наукова конференція «Аврамічні релігії в Україні: інкультураційні взаємовпливи та міжконфесійні взаємини», 29 травня 2013 р., м. Галич); Всеукраїнська науково-практична конференція «Політика пам'яті» (22-23 березня 2013 р., м. Рівне); Міжнародна наукова конференція «Україна-Ватикан: християнство в контексті його включення в різноманіття сфер суспільного буття» (28 жовтня 2014 р., Київ); Всеукраїнська науково-практична конференція «Українське православ'я у контексті вітчизняної історії та сучасних суспільних

реалій»(27-28 листопада 2014 р., м. Тернопіль); Міжнародна наукова конференція «Актуальні проблеми вітчизняної та всесвітньої історії»(10-13 грудня 2014 р., м. Рівне); Всеукраїнська науково-практична конференція «Українська Греко-Католицька Церква в історії та сучасних процесах розвитку українського суспільства» (21-22квітня 2016 р., м. Тернопіль); Всеукраїнська науково-практична конференція, присвячена 25-річчю від дня Незалежності України «Україна: поступ у майбутнє» (22 квітня 2016 р., м. Київ); Міжнародна наукова конференція ІV Андріївські читання «Ідея Помісної Православної Церкви в Україні» (17 травня 2016 р., м. Рівне); Міжнародна наукова конференція «Актуальні проблеми вітчизняної та всесвітньої історії» (7-8 грудня 2016 р., м. Рівне); Міжнародна науково-практична конференція «*QUO VADIS EUROPO?*» (6-7 березня 2017 р., м. Освенцім, Польща); Міжнародна науково-практична конференція «Аврамічні релігії і Реформація: формування протестантського символу віри й ідеології нової суспільної реформації (європейський й український контекст ідентичності)», присвячена 500-річчю Реформації (18-19 травня 2017 р., м. Галич); Міжнародна наукова конференція V Андріївські читання «Християнство в Україні: історія, культура, сучасність в контексті суспільно-політичних трансформацій» (до 500-річчя Реформації та 25-річчя утворення Української Православної Церкви Київського Патріархату) (23 травня 2017 р., м. Рівне); Міжнародна наукова конференція «Глобалізований світ: випробування людським життям» (6-7 жовтня 2017 р., м. Житомир).

Публікації. Основні положення роботи подаються в індивідуальній монографії, 41 статті, 16 з яких розміщені в українських фахових виданнях, 5 – в іноземних, а також тезах виступів, опублікованих у матеріалах наукових конференцій.

Структура й обсяг дисертації, послідовність викладу матеріалу обумовлені логікою дослідження проблеми, яку, своєю чергою, визначають мета і завдання дисертаційної роботи. Дослідження складається зі вступу, п'яти розділів, висновків і списку використаних джерел. Загальний обсяг дисертаційної роботи –

481 сторінка (основний зміст роботи викладено на 433 сторінках). Список використаних джерел налічує 531 найменувань, з них – 29 іноземними мовами.

РОЗДІЛ 1 ДЖЕРЕЛЬНА БАЗА І МЕТОДОЛОГІЯ ДОСЛІДЖЕННЯ

1.1. Історіографія та джерельна база дослідження

У вітчизняній і зарубіжній релігієзнавчій, філософській, історичній, політологічній науці спеціальні праці, присвячені комплексному дослідженню проблем інституціональних трансформацій релігійно-церковного комплексу Волинського регіону, практично відсутні. Наголосимо, що більшість філософів, релігієзнавців, істориків, політологів у своїх дослідженнях обмежуються переважно аналізом діяльності окремих конфесій – православних, католиків або протестантів. Праці синтетичні, в яких здійснювався б комплексний аналіз інституціональних трансформацій домінуючих конфесій визначеного регіону в умовах суспільно-політичних змін, радше є винятком, ніж закономірністю. Наукові спроби осмислення функціонування релігійно-церковних інституцій означеного періоду, а водночас і формулювання методологічних підстав їхнього вивчення, зумовлюють необхідність звернення до попередніх наукових надбань у синхронному та діахронному вимірах.

Особливої уваги в контексті теми нашого дослідження заслуговують напрацювання, що традиційно вважаються класичними, – П. Бергера, М. Вебера, Е. Дюркгайма [32–35; 75–76; 188]. Саме в них ми знаходимо міркування щодо розуміння релігії як ілюзорного прихистку від негараздів існування людини у світі, чинника об'єднання індивідів в особливу моральну спільноту, могутнього мотиватора діяльності й соціальних перетворень. Зокрема, П. Бергер стверджує, що саме релігія «в людській історії відіграла стратегічну роль у конструюванні людиною соціальної реальності, залишаючись найбільш ефективним і найбільш поширеним засобом пояснення і виправдання соціального порядку» («Соціальне конструювання реальності» (1966) [35]. Окрім того, головною тезою ученого стає висновок про розбіжності в існуючих інституціональних формах релігії з реальною потребою віруючих в трансцендентних основах свого буття. В обох роботах «Ризиковане передбачення: погляд соціолога на функції суспільства та

християнське віросповідання» (1961) та «Шум урочистих асамблей» (1961) автор піддає критиці релігійні інститути [390]. Особливу вагу для нашого доробку мають праці ученого, що стосуються стану релігії в умовах секуляризації. Зокрема, П. Бергер наголошує, що неефективність сучасних релігійних інститутів призводить до втрати консолідуючого впливу релігії. Відтак дослідник зауважує, що секуляризація викликала широкомасштабну «кризу правдивості» релігії, крах переконливості традиційних релігійних визначень реальності.

Значний внесок у розробку питань, пов'язаних з аналізом взаємозв'язку релігійних інститутів із закладами світської влади, що, безумовно, призводить до інституційних трансформацій релігійно-церковного комплексу, здійснив американський соціолог Джон Мілтон Інгер. У своїй роботі «Релігія у боротьбі за владу: дослідження із соціології релігії» (1946) на значному обсязі історичного матеріалу він аналізує взаємовідносини католицьких та протестантських релігійних інститутів із закладами світської влади [390]. На думку ученого, взаємодія церкви з державою повертається їхнім уподібненням світським організаціям з незворотним послабленням власне релігійного авторитету, що призводить до їхніх інституціональних трансформацій. Проте і повна ізоляція церковного від світського не сприяє збереженню релігійного впливу, адже втрачається зв'язок із щоденним життям віруючих. Відтак оптимальною моделлю може стати лише збалансований стан церков, тобто невтручання безпосередньо у справи світської влади при збереженні права на моральну оцінку мирських процесів.

У цілому класики релігієзнавства надавали особливу увагу дослідженню діяльнісної складової релігійного комплексу – релігійним практикам (насамперед трансформаціям культу і ритуалу) – Дж. Фрезер «Золота гілка» (1890) [432], Е. Тейлор «Первісна культура» (1871) [404], Е. Дюркгайм «Елементарні форми релігійного життя» (1912) [390], М. Вебер «Соціологія релігії» (1964) [35]. Усіх дослідників об'єднує думка, що за допомогою з'ясування особливостей трансформації первісних культів можна пояснити всі сучасні культури і ритуали, а відтак і трансформації, що відбуваються у релігійному комплексі.

Досліджувана нами проблематика знаходить відображення в працях класиків українського релігієзнавства Б. Лобовика, І. Огієнка, В. Танчера, О. Онищенко [285–289; 325; 400–402; 328]. Так, В. Танчер зауважив, що під впливом економічних і політичних факторів у релігійній свідомості відбуваються трансформації, які зумовлені змінами в буденній свідомості віруючих під впливом складних процесів суспільного життя, що впливає на релігійно-церковний комплекс [400–402]. На змінах у свідомості вірян, її еклектичному характері під впливом наукового й соціального прогресу акцентував увагу О. Онищенко [328]. Здійснений українськими релігієзнавцями радянського періоду вичерпний аналіз структури та змісту релігійної свідомості та її вплив на релігійно-церковний комплекс не втратив актуальності в сучасних наукових розробках.

Найгостріші й найболючіші проблеми розвитку українського етносу в сучасній його історії перебували в центрі уваги І. Огієнка ще на початку ХХ ст., коли висловлювалось багато всіляких пророкувань про атеїстичне та інтернаціональне майбутнє людства. Надаючи пріоритетного значення ролі духовного чинника у світовій та українській історії, вчений передбачив, до яких негативних наслідків може призвести політика примушування людей відмовлятися від своєї нації, від віри своїх батьків, здійснювана більшовицькою владою щодо підкорених нею народів. Висвітлення митрополитом Іларіоном закономірного характеру розвитку українського православ'я, його органічності українському культурному архетипові надає глибокого сенсу українській історії, ставить її на один рівень з історією незалежних європейських народів, що особливо важливо для спростування великоруської ідеологеми про неспроможність українців творити власну історію у відриві від Росії [325].

У радянській історіографії сутність релігії зводилася до ілюзорно-компенсаційної функції, що виражалось в характеристиці її як «опіуму для народу» і відтворенні її історії саме як такого явища. З того часу, в силу об'єктивних обставин, змінювалися й дискурси їхнього осягнення, і методологічні підходи. Роль релігії та Церкви оцінювалась як реакційна. Ця абсолютизована оцінка лягла в основу антицерковної політики радянської влади та як похідного філософської

літератури того часу. Це, звичайно, позначилося на характері літератури, яка мала відверто антицерковний характер. Відтак за радянського періоду вивчення проблем функціонування релігійно-церковного комплексу підпорядковувалося загальному спрямуванню радянського суспільствознавства і зосереджувалося переважно на негативному висвітленні їхньої історії та діяльності, підміні власне наукового аналізу ідеологічною пропагандою. На нашу думку, ідеологічна упередженість, тенденційність розробок релігійних питань радянськими вченими зумовлена загальноформулюючою науково-світоглядною концепцією з механістично детермінованим принципом можливості визнання її пріоритету. Це значно обмежувало інтерпретацію релігієзнавчих досліджень та об'єктивне вивчення проблем функціонування релігійних об'єднань. Адже матеріал, який ми маємо, по-своєму репрезентативний. Він передає рівень знань про релігійне життя радянського суспільства, який був доступний. Хоча, звісно, ці дослідження і не позбавлені певної ідеологічної підгонки отриманих висновків і відповідної інтерпретації матеріалу.

Проте не варто забувати, що саме радянська історіографія, спираючись на певну групу архівних матеріалів, вперше до наукового обігу вводить фактологічний матеріал, який розкриває окремі аспекти інституційних трансформацій релігійно-церковного комплексу. Зрештою термін «релігійний комплекс» системно почав з'являтися у роботах радянських релігієзнавців Д. Е. Мануйлової «Церква як соціальний інститут» (1978) [298], О. Є. Баграновського «Релігійні відносини: сутність та структура» (1987) [18], К. І. Ніконова «Критика антропологічного обґрунтування релігії» (1989) [323].

Якісно нові підходи до суті феномена релігійно-церковного комплексу, його трансформації, роль і вплив на духовно-культурний аспект процесу переходу суспільства від тотального атеїзму до визнання релігії та Церкви, репрезентують у своїх роботах вітчизняні українські філософи, релігієзнавці, філософи, соціологи, політологи, історики, культурологи. Серед праць, які відрізняються методологічно і концептуально, є фундаментальні доробки А. Арістової, М. Бабія, В. Бондаренка, В. Бодак, І. Богачевської, В. Вайналовича, Л. Виговського, О. Горкуші,

В. Єленського, В. Климова, А. Колодного, Н. Кочан, П. Кралюка, В. Пашенка, О. Сагана, В. Титаренко, Л. Филипович, Ю. Чорноморця, Л. Шугаєвої, Н. Шліхти, С. Шкіль, П. Яроцького та інших [10; 14–16; 46–50; 43–45; 41–42; 93; 789–79; 104; 193–200; 244, 258–259; 248–257; 264; 265; 228; 373; 403; 421–427; 443, 450–453; 478–480; 465–467; 463–464; 490–500]. Зокрема, ці вчені приділили особливу увагу питанню співвідношення релігії та нації, релігії і політики, історії релігії в Україні в її конфесійних виявах, проблемам свободи буття релігії й міжконфесійних відносин. Їхні наукові доробки свідчать, що відбувається перегляд, здавалося б, усталених поглядів на існуючі конфесії, Церкви з відмовою від негативістського їхнього сприйняття до прагнення зрозуміти, дотримуючись права кожного на свободу совісті, до позицій організованого скептицизму, що входить у загальний етос науки. Окрім того, частина з них стали авторами десяти томної збірки «Історія релігії в Україні».

Так, у третьому томі «Православ'я в Україні» у розділі «Православна церква в Україні: період 1921–1945 рр.» (1999 р.) відстежується складна генеза ставлення тоталітарних держав до православ'я в Україні, його ієрархії, священнослужителів, чернецтва, православних віруючих. Зокрема, автори зазначають, що «фашисти, в умовах зростаючого руху опору новим окупантам, в цілому були більш лояльними у ставленні до православної церкви і релігії взагалі, аніж більшовики» [228, с. 403]. У цій праці набуло подальшого розвитку твердження про те, що на приєднаних територіях у 1939–1941 рр. почав реалізовуватися традиційний курс комуністичної партії щодо церкви, хоча і в певних специфічних виявах, що відображалось у витісненні української мови з богослужінь, тиску на місцеве духовенство з метою переходу під юрисдикцію Московської патріархії [228, с. 404].

Дослідники зазначають, що взаємовідносини німецького окупаційного режиму і православних церков в Україні не були однаковими протягом окупації і «залежно від успіхів чи невдач воюючих сторін еволюціонували від дуже лояльного ставлення фашистів до церкви та підтримки церквою нового режиму до відкритих репресій щодо кліру та мирян» [228, с. 405]. Доводиться, що РПЦ у синтезі з тоталітарною комуністичною владою, з одного боку, надщербила і

обмежила свою духовну функціональність, а з іншого – політизувалася, ставши інструментарієм чи гвинтиком у політичних планах і діях радянської держави.

П'ятий том «Протестантизм в Україні» побіжно висвітлює життєдіяльність громад євангельських християн–баптистів (ЄХБ) та християн віри євангельської (ХВЕ) у 1939–1944 рр., натомість період після Серпневої угоди 1945 р. і тиск державної влади на ці громади піддається детальному аналізу [230].

Том 6–й «Пізній протестантизм в Україні» (2007 р.) складається з трьох частин – «І. П'ятидесятники», «ІІ. Адвентисти сьомого дня», «ІІІ. Свідки Єгови». У дослідженні використано раніше невідомі й недоступні джерельні матеріали закритих архівних фондів, військових трибуналів, обласних судів, тобто механізмів усієї тоталітарно-репресивної системи, яка залякуваннями, арештами, висланнями та ув'язненнями намагалася ліквідувати організаційні структури пізньопротестантських громад. У книзі наводяться та аналізуються акції, по суті, злочинних дій радянської влади проти пресвітерів, проповідників і віруючих цих конфесій [231].

Проблеми релігійності сучасного українського суспільства на достатньому рівні висвітлено в працях вітчизняних релігієзнавців. Ці напрацювання характеризуються кореляцією окремих сфер дослідження з процесами глобальних соціокультурних змін в Україні та світі.

З'ясовуючи особливості функціонування етнорелігійних стереотипів у контексті інституціональних трансформацій релігійно-церковного простору, Л. Филипович аналізує найбільш поширені у свідомості українців стереотипи, пов'язані зі сприйняттям конфесійних спільнот і їхніх представників, зокрема, православних вірян, римо- й греко-католиків, послідовників протестантських течій. Дослідниця наголошує, що більшість сучасних українських релігійних стереотипів мають історичне походження [421–427]. Л. Филипович обґрунтовує думку про те, що у сучасному світі, з одного боку, відбувається розмивання національного й релігійного, внаслідок чого історичні нації епохи модерну перетворюються в постмодерні багатоетнічні спільноти, що лише політично об'єднані рамками

сучасної держави, а з іншого – релігійність набуває дедалі більше вираженого неінституалізованого характеру.

В. Бондаренко є автором узагальнюючих комплексних досліджень історичного та релігієзнавчого характеру в яких розвиток національних релігійних процесів та інституцій подається в історико-філософському, політичному, культурологічному контекстах. Зокрема, він одним з перших посеред релігієзнавців здійснив спробу в історико-філософському і релігієзнавчому аспектах дослідити розвиток державно-церковних відносин в Україні, як чинник суспільного благополуччя, з'ясувати проблеми та перспективи державно-конфесійних відносин в Україні [46–50].

Ю. Чорноморець аналізує конфлікт ідентичностей у сучасному українському православ'ї, які призводять до інституціональних трансформацій цієї гілки християнства. Щодо цієї проблеми науковець стверджує, що спроби православних церков сформувати спільну українську ідентичність на основі євхаристійної еkleзіології досі не увінчались успіхом [443; 450–453].

В. Єленський у своїх працях аналізує зв'язок релігії в Україні з суспільно-політичними перетвореннями та процесами націєтворення, досліджує поточні релігійні події в українському соціумі та осмислює їх зв'язок із світовими тенденціями відродження релігії та її потужним вторгненням у сферу великої політики та міжнародних відносин [193–200]. У монографії «Релігія після комунізму. Релігійно-соціальні зміни в процесі трансформації центрально- і східноєвропейських суспільств: фокус на Україні» 2002 р.) В. Єленський досліджує тенденції церковно-політичних і релігійно-соціокультурних змін у посткомуністичних суспільствах, суспільно-політичні протиріччя релігійно-інституційного розвитку, проблеми релігійної свободи і релігійних прав людини в Україні і світі на зламі ХХ–ХХІ ст., вектори і характер трансформації релігійності посткомуністичних суспільств [197].

В аналізі проблем свободи совісті та методології інституалізаційних процесів, міжконфесійних відносин та шляхів їх толерантизації процесів важливі доробки М. Бабія та В. Климова [14–16; 244]. Основні проблеми, пов'язані зі

змінами методологічної парадигми, необхідністю переосмислення фактів, отриманих при вивченні інституціональних трансформацій релігійно-церковного комплексу, що призводять до змін у релігійності вірянина, зокрема православного, аналізує Г. Кулагіна–Стадніченко. Дослідниця окреслює поле функціональності індивідуальної релігійності в духовному світі релігійної особистості, розкриває взаємозв'язок індивідуальної релігійності з конфесійною належністю, особливості прагматичної й гностичної релігійності та її рівнів [267–269].

У монографії Л. Виговського розкрито сутність суспільного функціонування релігійного комплексу, проаналізовано основні структурні складники та рівні суспільного вияву релігії, їхнє функціонування в житті соціуму як специфічної форми реалізації суспільної сутності релігії. Науковець доводить, що в умовах дуальності людського існування релігія є світоглядною основою утвердження суспільного буття людини. У процесі дослідження специфіки функціонування основних структурних елементів релігійного комплексу в житті суспільства й особистості вчений акцентує увагу на ролі релігійних інституцій та організацій як основної форми реалізації суспільної функціональності релігії [78–79].

У монографії Л. Рязанової в контексті аналізу основних характеристик конфесійного простору України, динаміки і тенденцій його розвитку розглядаються проблеми українського православ'я, Української греко-католицької церкви та Римо-католицької церкви в Україні, протестантизму, нових релігійних рухів із широким залученням статистичних та соціологічних даних Держкомітету в справах релігій в Україні, результатів моніторингів Інституту соціології НАН України, досліджень Центру економічних і політичних досліджень ім. О. Разумкова та ін. [371].

Вивчення проблем інституціональних трансформацій релігійно-церковного комплексу під впливом суспільно-політичних трансформацій неможливе без опрацювання низки філософських праць, які містять теоретичні розробки проблем культурно-релігійної самоідентифікації українців, трансформації морально-ціннісних орієнтирів та релігійної свідомості віруючого. У цьому руслі наголосимо на працях Л. Басишиної, О. Магері, Л. Пилявець, П. Сауха, О. Стеблини,

В. Чуприни [353]. Зокрема, ці філософи склали авторський колектив праці, в якій православна релігія і Церква розглядаються як явище культури, через призму української духовності й національно-визвольних змагань за незалежність держави і автокефалію церкви [353].

Осмилення сучасного конфесійного відродження на фоні суспільно-політичних і державотворчих процесів в Україні неможливе без опрацювання соціально-філософських, історіософських, релігієзнавчо-філософських, соціологічних досліджень, які містять теоретичні і практичні розробки проблем форм релігійного протистояння радянському тоталітаризму, пошуку теоретичних екуменічних моделей та практичних рекомендацій, спрямованих на подолання міжцерковної боротьби. Науково обґрунтовані рефлексії цих аспектів містять праці Л. Шугаєвої та О. Недавньої [478–480; 318–320].

Значний науковий інтерес для з'ясування теоретичних аспектів інституційних трансформацій середини ХХ – початку ХХІ століття становить робота С. Здіорука, в якій науковець досліджує суспільно-релігійні відносини в контексті суспільно-політичних трансформацій сучасного світу, акцентуючи увагу на механізмах взаємодії політичної й державної влади з релігійними організаціями, впливу етноконфесійних чинників на національну ідентифікацію, взаємодії військових формувань і релігійних інституцій [131].

Окремий блок наукового дослідження складають праці релігієзнавчо-історичного та історично-аналітичного характеру, в яких досліджуються аспекти проблеми функціонування православних конфесій. Зокрема, це роботи В. Борщевича, В. Пашенка, Н. Шліхти [58–61; 228; 465–467]. Заслуговує на увагу колективна праця В. Гриневича, В. Даниленка, С. Кульчицького, О. Лисенка «Україна і Росія в історичній ретроспективі» [284]. Автори зазначають фактори, які враховувало радянське керівництво, радянізуючи Волинь, і «які стосувалися конфесійних та етнічних особливостей регіону» та «впливали з самої природи тоталітарної системи» [284, с. 167]. Підпорядкування Волинської єпархії у 1939–1941 рр. Московській патріархії вони називають розколом, протиставляючи екзарха Московської патріархії Миколу (Ярушевича) єпископу Полікарпу

(Сікорському) [284, с. 167]. Дослідники аналізують передумови, фактори релігійної політики окупаційної влади, що толерувала відцентрові тенденції серед архієреїв України та утворення кількох православних конфесій, зазначаючи, що Волинь стає центром автокефального руху. Науковці, аналізуючи політику тоталітарних режимів у релігійній сфері, зазначають, що цей політичний лад «не залишав релігійним організаціям жодної альтернативи: або вони мали прийняти запропоновані «правила гри», або позбавлялися будь-яких перспектив» [284, с. 285].

Окремі матеріали з історії Церкви на Волині містяться в праці І. Біласа «Репресивно-каральна система в Україні 1917–1953. Суспільно-політичний та історико-правовий аналіз» (1994 р.) [40]. Дослідник стверджував, що у 1939–1941 рр. на західноукраїнських землях ієрархія РПЦ активно використовувалась для агентурної роботи, а перша хвиля арештів та вивезення римо-католицького духовенства розпочались восени 1939 р. і досягли апогею у грудні [40, с. 236]. Проте І. Білас не зазначає, що такий самий сценарій чекав і на православних священників Волині.

О. Саган у монографії «Вселенське православ'я», розкриваючи масштабну картину розвитку світового православ'я від часу його зародження і до наших днів, аналізує політику радянського керівництва у зміні його позицій до Церкви, у формуванні нової моделі державно-церковних відносин, які поступово з Москви перекочували до України. Проте автор досить побіжно окреслює досліджувану нами проблему [373]. Проаналізувавши механізм формування етноконфесійного синкретизму в контексті інституційного розвитку православ'я, О. Саган зауважує, що обрядово-культува сфера цієї конфесії має виражену національну специфіку, а «вузлові пункти етнічних, конфесійних і міжконфесійних взаємовпливів характерні для становлення практично всіх православних церков» [373].

У монографії Я. Стоцького «Держава і релігії в західних областях України: конфесійні трансформації в контексті державної політики 1944–1964 років» (2008 р.) досліджуються особливості конфесійних трансформацій у західних областях України (УРСР) в контексті державної політики СРСР, аналізуються

методи боротьби комуністичного режиму з усіма діючими в регіоні конфесіями. Хоча дослідження стосується Львівської, Івано-Франківської (Станіславської), Тернопільської областей (у тому числі й волинських її територій), автор часто звертається до статистичних даних, інформативного матеріалу Рівненської (Ровенської), Волинської областей та моделі впровадження державно-церковних відносин у 1944–1945 рр. [398, с. 36–37]. Ми поділяємо точку зору автора у тому, що частина волинського духовенства, «котра погодилася на співробітництво із тоталітарним режимом, активно використовувалася для здійснення радянської церковної політики щодо Української греко-католицької церкви. Це «прорадянське» духовенство обіймало важливі посади у Львівській, Тернопільській, Станіславській (Івано-Франківській) областях» [398, с. 43].

В. Борщевич у своїй монографії «Волинське духовенство у ХХ столітті: ідентичність, статус, еволюція» (2010 р.) аналізує православне духовенство Волині ХХ ст. як соціальну групу, яка подолала складний шлях трансформацій. Вітчизняний науковець, спираючись на великий масив неопублікованих та не введених у науковий обіг документальних матеріалів і родинних архівів, аналізує специфіку формування духовної верстви, корпоративну свідомість, освітньо-інтелектуальні, фахові характеристики кліру, його статус у соціумі, ідейні домінанти, форми і масштаби взаємодії з громадсько-політичними інституціями. Автор простежує випадки асоціальної поведінки представників духовенства, їхні причини, масштабність і частоту [60].

П. Бондарчук у монографії «Релігійність населення України у 40–80-х роках ХХ ст.: соціокультурні впливи, особливості тенденції змін» (2009 р.) досліджує проблеми релігійності населення України впродовж періоду із середини 1940-х до середини 1980-х років. Автор намагається системно висвітлити питання і показати соціокультурні впливи. Дослідник розглядає релігійну політику радянської влади, внутрішньоконфесійне життя релігійних об'єднань, соціально-демографічні характеристики віруючих тощо. Основна увага приділяється розгляду релігійної свідомості та релігійної поведінки пересічних віруючих. Аналізується переломлення релігійного віровчення в їхній свідомості, існування язичницьких

світоглядних елементів у віруваннях і традиціях українського народу, особливості вияву релігійних почуттів та настроїв, переживання релігійного досвіду. Висвітлюються проблеми участі віруючих у богослужіннях та відзначенні свят; виконання обрядів життєвого циклу в Україні; ставлення до молитов, постів, паломництв, читання релігійної літератури, місіонерської діяльності [53].

Політику комуністичної партії й радянської держави щодо релігії та її інституцій в Україні у 40–60-х роках ХХ століття досліджує Віктор Войналович у монографії «Партійно-державна політика щодо релігії та релігійних інституцій в Україні 1940–1960-х років: політологічний дискурс» (2005 р.). На великому фактичному матеріалі розкривається природа, зміст і характер еволюції цієї політики, специфіка її застосування на різних історичних етапах, так і відносно всіх головних суб'єктів конфесійної сцени України того періоду. Для нашого дослідження важливі судження автора стосовно моделі політики, застосовувані до Православної, Римо-католицької церков, протестантських конфесій, юдейських спільнот. Аналізуються політичні механізми здійснення релігійної політики, задіяний правовий інструментарій, а також методи, які застосовував апарат тоталітарної держави для викорінення інституційованої релігійності та квазі-атеїстичної індоктринації населення тодішньої УРСР [93].

Певний обсяг аналітичного матеріалу для дослідження інституціональних трансформацій релігійно-церковного комплексу надає монографічне дослідження Наталії Шліхти («Церква тих, хто вижив. Радянська Україна, середина 1940-х – початок 1970-х рр.» (2011 р.) [465]. Так, авторка, користуючись масивом як зарубіжної, так і вітчизняної історіографії, досліджує функціонування православних громад в Українській РСР у повоєнні десятиліття, коли їхнім єдиним легальним представником була Російська православна церква. Дослідниця намагається дати відповідь на запитання, як змогла вижити інституційна релігійність у радянську добу й чим зумовлюється еклезіальна ситуація в сучасній Україні.

Досить ґрунтовною, на наш погляд, є монографія М. Шкаровського. Дослідник детально зупиняється на німецькій релігійній політиці та її практичному

втіленні на українських теренах, у тому числі й волинській території. Він вважає, що з осені 1943 р. РПЦ була одним із важливих інструментів реалізації стратегії СРСР, що насамперед вилилось у боротьбу з впливом Ватикану і позначилося на політиці радянської держави щодо прибічників цієї конфесії [473, с. 41]. На відміну від багатьох українських і російських релігієзнавців, нідерландський вчений К. Беркгоф досить стримано ставиться до тверджень про «релігійне відродження» в Україні окупаційної доби [38]. За його даними, «більшість молоді та громадян середнього віку мали небагато чи взагалі не мали поваги як до православної церкви, так і до самої релігії» [38, с. 30]. Меншу частину населення охопила інша тенденція – перехід від православ'я чи атеїзму до протестантизму. На думку автора, «обидві тенденції – секуляризація й перехід до протестантизму – були дуже поширеними в рейхскомісаріаті «Україна». Загалом під час нацистської окупації спостерігався доволі значний брак інтересу до Православної церкви та релігії [38, с. 31]. Опосередковано підтвердженням останньої тези є дані науковців, які займаються вивченням соціальних процесів, про те, що світоглядні орієнтири і повсякденну практику визначали насамперед стратегії виживання [38]. Серед зарубіжної літератури варто виділити книгу американського вченого Я. Гросса [512]. Автор зміг відтворити процес встановлення радянської влади в Західній Україні, її репресивні дії через призму особистісного сприйняття, проаналізувати соціально-психологічну атмосферу, а також зробив низку теоретичних висновків щодо природи тоталітарного режиму.

В аспекті акції депортації українців з Польщі і поляків з України з'явилася низка праць як українських, так і польських істориків, котрі на основі доступних архівних даних синтезують і розкривають трагедію обох народів. Згадана депортація суттєво вплинула не лише на етнічну карту Волині, але й на конфесійну. Ксьондз Б. Кумор в «Історії Костьола», польський науковець Р. Дзвонковський та український науковець Г. Стронський підсумовують, що у 1939 р. жодної легально діючої парафії РКЦ в УРСР не було через репресії сталінського тоталітарного режиму як проти польського населення, так і проти РКЦ [518]. Тому фактично під час Другої світової війни РКЦ діяла лише на Західній Україні, хоча депортація

1944–1946 рр. призвела до того, що сумарно із 600 парафій станом на 1945 р. залишилось всього 40 [518, с. 175].

Доречно звернути увагу на доробки польського науковця Л. Попека, який досліджував проблему участі римо-католицьких священиків в українсько-польському протистоянні на Волині. Йому належить заслуга у систематизації статистичних даних жертв католицького кліру під час Другої світової війни від рук радянських, німецьких та українських військових [525; 526].

В усіх сферах суспільного життя сучасної України відбуваються процеси модернізації, зростає роль конфесій в інформаційному просторі держави. Відтак розвиток сучасних інформаційних систем дає можливість використовувати інформаційні сайти Інтернету в науковій роботі, що робить цю інформаційну мережу важливим джерелом для дослідження релігійної проблематики.

Особливої уваги в контексті теми дисертаційного дослідження заслуговують напрацювання із загального релігієзнавства, конфесіології релігії, політології релігії, історіософії релігії – дослідження методології, функціональності, категоріального апарату, проблематики, тенденцій сучасного релігієзнавства щодо функціонування християнських конфесій за умов соціальних трансформацій, взаємозв'язок релігії й політики, дослідження та запобігання міжконфесійній конфліктності серед християн, рефлексії тоталітаризму на сучасний стан християнських конфесій, прогнози релігійної ситуації сучасної України в тому числі Волині. Зокрема, філософсько-релігієзнавче дослідження онтологічних характеристик релігії й Церкви в тоталітарну добу і в незалежній Україні, політизації релігії, еволюції соціально-політичних орієнтацій порушує у своїх працях П. Яроцький [490–500]. У А. Колодного є чимало публікацій, присвячених політизації релігійного життя і тенденціям сакралізації світського буття суспільства і держави, міжконфесійним і державно-церковним відносинам [248–257]. М. Бабій досліджує базові засади, кореляти, принципи і завдання внутрішньої й зовнішньої політики держави у сфері свободи совісті. Окрім того, у своїх дослідженнях, що дуже важливо для нашого дослідження, він аналізує державно-

церковні відносини, подає їхню типологію, формулює відповідний категоріально-понятійний апарат [14–16].

Доробок українських релігієзнавців представлений дослідженнями стосовно з'ясування феномена релігійної громади як структурного компонента релігійно-церковного комплексу. У кандидатській дисертації В. Теремка проаналізовано концепт «релігійна громада» в його співвідношенні з релігійним виміром понять «група», «спільнота», «громада», «організація» [407]. В. Климов аналізує напрями діяльності релігійних інституцій, діапазон світоглядних їхніх орієнтирів, характер співпраці з церквами та релігійними організаціями, ступінь впливу на одновірців і суспільство загалом, особливості громадянської позиції їхніх членів [244].

Діяльнісний чинник релігійно-церковного комплексу реалізується через релігійні відносини, що супроводжуються взаємодією різних ідентичностей та виникненням конфліктних ситуацій, що є предметом наукової рефлексії А. Арістової [10]. Науковець доводить, що релігійні конфлікти істотно впливають на конфесійну ідентифікацію особи, ціннісні орієнтації, визначення у світоглядних питаннях, релігієвибір або позацерковне буття, довіру до релігійних організацій і служителів культу, ставлення до представників інших релігійних чи конфесійних ідентичностей, а відтак і на інституціональні трансформації релігійно-церковного комплексу. Основні напрями, тенденції та перспективи розвитку етноконфесійних конфліктів у сучасній Україні ґрунтовно досліджено в інших публікаціях науковця [10]. Проблеми, що пов'язані з релігійними конфліктами різних ідентичностей, – об'єкт зацікавлення М. Бабія [14–16], С. Здіорука [212], Ю. Чорноморця [443, 450–453], П. Яроцького [490–500].

Комплексний аналіз особливостей інституціональних трансформацій релігійно-церковного комплексу Волинського регіону вимагає всебічного дослідження певного кола архівних джерел, які постають емпіричним матеріалом дослідження. Значну частину джерел становлять опубліковані та архівні матеріали. Вони переважно зосереджені у державних архівах Волинської, Рівненської й Тернопільської областей та дають змогу проілюструвати динаміку відносин між

державою і Церквою, виявити співвідношення між радянськими та німецькими державними структурами та церковними органами.

Вагомого значення для нашого дослідження набувають архівні документи з фондів уповноважених (організаційні документи, розпорядча документація, поточна переписка, планова документація, облікова інформація). Специфікою фондів уповноважених є те, що всі документи мають два джерела походження: матеріали, створені Радами, іншими державними органами та структурами, і матеріали, складені релігійними організаціями.

Розпорядчі документи, на основі яких реалізовувалась управлінська діяльність релігійними організаціями, містили інструкції, рекомендації, вказівки з організації внутрішньспільнотного життя. З одного боку, це велика кількість документів, значної уваги надавалося вивченню настроїв посеред духовенства. Для цього вони збирали відомості про всіх служителів культу, вивчали їхні біографії, політичні преференції. Обласним уповноваженим через республіканського рекомендувалось встановлювати потрібні зв'язки з місцевим єпископом. Часто у ролі інформаторів для працівників Рад ставали секретарі єпархії, деякі рядові священнослужителі. Документи ж розпорядчого характеру, які надходили з керівних релігійних центрів (РПЦ, ВСЄХБ, єпархіального управляючого, благочинних, старших пресвітерів), стосувалися внутрішньгромадого облаштування церковного життя та роботи з віруючими. Окрім того, масив документів від релігійних очільників держави, республіки, регіону стосувався того, як необхідно поводитися з уповноваженими.

Значний масив документів стосується зареєстрованих громад, насамперед РПЦ та ВСЄХБ. Це, зокрема, реєстраційні справи: клопотання віруючих, список засновників релігійної організації, членів церковної ради та ревізійної комісії, анкети настоятелів парафій, пресвітерів, дияконів; копії довідок про реєстрацію громади, її виконавчого органу та служителів культу, примірник договору про передачу парафії церковної споруди чи копія договору про оренду приміщення для молитовних зборів, акти про технічні можливості приміщень для культових цілей,

примірник опису переданого парафії/громаді культового майна, аж до найменших дрібниць.

Реєстрації піддавались абсолютно усі служителі культу зареєстрованих громад. Відтак набір документів містив їхні списки з вказівкою адреси, місця роботи, соціального стану, освіти, віку. Обов'язковим також був пункт про місце перебування та рід занять під час окупації.

Під час концептуалізації досліджуваного феномена інституалізації релігійно-церковного комплексу окремо взятого історико-культурного ландшафту нами звернено увагу на реалізацію радянської політики на регіональному рівні, яка відображена у фондах документів обласних архівів. Інформацію про призначення і переміщення священників, утворення нових громад, перехід під юрисдикцію тієї чи іншої православної громади, списки парафій та духовенства різних конфесій, листування з церковною владою у Луцьку містять документи Рівненського церковного управління (фонд Р–281), Рівненської районної управи (фонд Р–52). Документи, які містять інформацію про розвиток релігійного життя, починаючи з 1944 р., зберігаються у фонді Уповноваженого Ради у справах РПЦ та Уповноваженого Ради у справах релігійних культів по Рівненській області (фонд Р–204), Тернопільській області (фонд Р–1833). Циркуляри, директивні вказівки, листування уповноважених Рад з київським та московським керівництвом, інформаційні звіти про проведену роботу розкривають механізм поглинання краю тоталітарною системою, нищення Автокефальної церкви, репресії проти духовенства, нівеляцію українського православ'я у краї й використання для цього контрольованої РПЦ. Інформація про політику радянської влади щодо всіх інших конфесій Волині зосереджена у документах уповноважених Ради у справах релігійних культів у Рівненській (фонд Р–204), Тернопільській (фонд Р–3239), Волинській (фонд Р–605) областях.

Розгляд опублікованих джерел варто розпочати насамперед з опису найграндіознішого проекту з публікації джерел історії УПЦ ХХ ст. – «Мартирології українських церков», перший том якої присвячений Православній церкві, другий – Греко-католицькій [303; 304]. У цьому збірнику опублікована велика кількість

документів, що стосуються проблеми відносин між Церквою і радянською державою, підпорядкування парафій Православної автокефальної церкви в Польщі (ПАПЦ) на Волині Московській патріархії, українського національно-церковного руху на Волині, є найголовніші матеріали з вивезених на Захід архівів митрополитів Полікарпа (Сікорського), Олександра (Іноземцева), єпископа Мстислава (Скрипника) та багатьох українських священників краю. Саме ці матеріали компенсують малу кількість документів із діяльності Православної церкви на Волині у 1941–1944 рр. у вітчизняних архівах. Збірник містить багато матеріалів періоду нацистської окупації, які показують становлення УАПЦ, міжцерковну боротьбу, політику німців щодо Церкви на Волині. Опубліковані у збірнику матеріали – це рішення церковних органів, послання та звернення архієреїв, окремі постанови німецької окупаційної влади, що стосуються релігійних питань, спогади очевидців.

Безперечну цінність для дослідження становить мемуарна література, що відзначається багатим фактажем, особистісним баченням подій суспільно-церковного життя, спрямованості конфесійної політики СРСР. Матеріали цього електронного ресурсу в багатьох випадках знаходять документальне підтвердження у праці М. Дембовської «Materiały do dziejów diecezji łuckiej. Relacje o stanie dekanatów parafii 1941–1944» [508]. Доля католиків на Волині під час Другої світової війни належить до найменш вивчених сторінок історії краю. Це пояснюється браком джерельної бази та історіографічних публікацій. Проте можемо виділити доробки декількох польських науковців. Привертає особливу увагу та становить цінність для нашого дослідження доробок польської дослідниці М. Дембовської, яка збрала матеріал про історію Луцької дієцезії в означуваний нами період [508]. Ці свідчення, оригінали яких зібрані в Осередку церковних архівів, бібліотек та музеїв Католицького Люблінського Університету, становлять важливе джерело для нашого дослідження. У книзі зібрано листи, які писали до єпископа А. Шельонжека декани і настоятелі в Луцькій дієцезії. З огляду на важкі умови, а також небезпеку перехоплення небажаними особами (німцями, українцями, росіянами), ця кореспонденція не дуже велика. Її характерною

ознакою також є лаконічність. Належить припустити, що багато інформації, у міру можливостей, переказувалось усно. На перший погляд, повідомлення душпастирів стосуються звичайного функціонування дієцезії, значно ускладненого війною. Там можна простежити число хрещень, шлюбів, перерахування сум, зібраних після Різдвяних свят. Священики повідомляють також про знищення костельних будівель у результаті військових дій і про спробу їхньої відбудови. Також трапляються повідомлення про жертви польсько-українського конфлікту та дії священиків. У примітках розміщено короткі біографії усіх священиків, що з'являються у кореспонденції [508].

Значний фактологічний матеріал зосереджено у тогочасній періодиці регіону, оскільки періодичні видання відігравали одну з основних ролей як у здійсненні власне державної політики, так і у впливі на масову свідомість місцевого населення.

Отже, наявна джерельна база позначена відсутністю комплексного вивчення досліджуваного нами феномена, проте створила можливість широкого і поглибленого аналізу для дослідження окресленої проблематики і стала підґрунтям для аналізу особливостей інституціональних трансформацій релігійно-церковного комплексу Волинського регіону означеного хронологічного відтинку.

1.2. Методологічні засади дослідження

Реалізація поставленої мети дослідження реалізується у двох взаємодоповнюючих аспектах: у розробці теоретико-методологічного інструментарію, придатного для філософсько-релігієзнавчого аналізу інституалізаційних процесів релігійно-церковного комплексу та в застосуванні такого інструментарію до вивчення конкретного об'єкта – релігійно-церковного комплексу означеного культурно-історичного регіону. Безумовно, говорячи про дослідження інституціональних процесів релігійно-церковного комплексу, насамперед необхідно розробити теоретико-методологічний інструментарій.

Волинський регіон – це територія прикордоння між Україною та Європою.

Як і в минулому, так і нині цей факт, безумовно, впливає на тенденції розвитку релігійно-церковної сфери регіону. Варто наголосити, що у радянський період самостійно регіональна релігійна проблематика фактично не розглядалася з ідеологічних позицій. Підходи ж, які передбачають системний, комплексний аналіз процесів інституалізації релігійно-церковного комплексу, почали окреслюватися лише протягом останніх десятиліть.

Регіоналізм був одним із важливих чинників української історії та нині залишається потужним резервом саморозвитку територіальних соціумів. Тому що кожний регіон – соціокультурна реальність, певного роду мікрокосм зі специфічною картиною і культурними комунікаціями та їхніми агентами. У цій системі важливою одиницею постає релігійно-церковний комплекс як система. Окрім того, нова соціокультурна роль регіонів вимагає дослідження у максимально широкому міждисциплінарному контексті нагальних проблем релігійного розвитку в локальному вимірі, індивідуалізованому певним культурно-історичним ландшафтом.

Оперування у нашому дослідженні поняттям релігійно-церковний комплекс дозволяє поєднати філософський, історичний, психологічний аспекти дослідження релігійних інституцій. Таке семантичне значення дозволяє синтезувати в єдине ціле як системний, так і структурний аспекти дослідження релігійних інституцій. Відтак дослідження під таким оглядом релігійно-церковного комплексу дозволяє вирішити низку проблем: визначити центральні/основоположні аспекти релігійного життя різних конфесій; поєднати структурні компоненти релігійно-церковного комплексу в ціле та простежити їхню взаємодію протягом означеного хронологічного відтинку; визначити трансформаційні тенденції у релігійних інституціях під дією різних чинників – політичних, економічних, соціокультурних; проаналізувати вплив інституціональних трансформацій релігійно-церковного комплексу на повсякденне життя вірянина/парафіянина/служителя культу. В основі означених процесів лежить насамперед динамічність, що дозволяє нам вибудувати динаміку зміни структурних компонентів та елементів, загального та одиничного у релігійно-церковному комплексі при збереженні рівноваги між

спадковістю та розвитком нового. У контексті нашого дослідження домінуючим компонентом релігійно-церковного комплексу виступає діяльна складова, що має насамперед інституціональний характер.

Міждисциплінарний, комплексний характер дослідження зумовив його поліметодичність, евристичні ресурси якого дають змогу розширити дослідницький потенціал методологією та методами пізнання суміжних наук. Відтак досягнення поставленої мети дослідження передбачає використання широкого діапазону теоретико-методологічних підходів – філософії, релігієзнавства, соціології, історії, політології та загальнонаукових методів дослідження.

У процесі дослідження інституціональних трансформацій релігійно-церковного комплексу своєрідною метатеорією постає філософія релігії, що містить методологічні підходи релігієзнавства та філософську теорію, яка формулює принципи аналізу та осмислення розвитку соціорелігійного життя, дає змогу вивчати релігійно-церковний комплекс у процесі його трансформації, тобто детермінації з боку соціокультурних чинників, цивілізаційних викликів сучасності. Розробка концепції релігійно-церковного комплексу ґрунтується на розумінні, що означене поняття представляє собою складну систему взаємодій та взаємовпливів організаційно структурованих церковних і релігійних інституцій, які інкорпоровані в соціокультурний простір Волинського регіону.

Базовими у комплексному методологічному підході дослідника виступали засади та принципи загальнонаукового і спеціального наукового аналізу; академічного релігієзнавства (об'єктивності, історичності, позаконфесійності та світоглядного плюралізму, релігієзнавчої компаративістики, синтезу ретроспективного та перспективного дослідження релігійних процесів), розроблених та впроваджених у релігієзнавчій дослідницькій практиці А. Арістовою [10], В. Бондаренко [46–50], І. Богачевською [41–42], І. Васильєвою [72], В. Єленським [193–200], А. Колодним [248–257], О. Саганом [373], Л. Филипович [421–427], Л. М. Шугаєвою [478–480], Ю. Чорноморцем [450–453], П. Яроцьким [490–500] та іншими ученими.

Так, зокрема, методологічні новації феноменологічного підходу виявляються ефективними при з'ясуванні сутностей та конотацій світоглядної складової релігійно-церковного комплексу як релігійного, соціально-історичного й культурного феномена. У цілому в працях західних дослідників, прибічників феноменологічного підходу, присутня концепція релігії як комплексу. Адже методологія феноменологічного підходу сприяє не просто класифікації релігійних феноменів, а дозволяє виокремити сутнісні характеристики їхні структури. Відтак для нашого дослідження методологія означеного підходу дає можливість позачасового аналізу релігійних явищ поза історичною зумовленістю, що сприяє встановленню універсальних сутнісних характеристик досліджуваного феномена. Відтак феноменологічний підхід досліджує зіставлення релігійних ідей та уявлень з метою і мотивами практики послідовників релігійних інституцій, які взаємодіють між собою; опис і порівняльний аналіз форм вияву релігійності; прагне виділити релігійні інституції як феномени, яким властива іманентність. Відповідно, релігійно-церковний комплекс Волинського регіону ми розглядаємо як певне утворення, яке імпліцитно містить смисл і цінність, маніфестує й засвідчує про свою присутність у координатах тоталітарного та посттоталітарного соціумів. Долучившись до означеного нами історичного хронотопу, зауважимо, що релігійні інституції як феномени завжди наповнені ситуаційним смислом. При цьому принагідно зазначимо, що вони на індивідуальному рівні пов'язані з проявами людської свідомості, що дає можливість дослідження особливостей інституціональних трансформації релігійно-церковного комплексу Волинського регіону від початку Другої світової війни до сучасності у світлі трансформації свідомості віруючої людини, а відтак і особистісному рівні. Останній факт має визначальне значення для з'ясування місця вірянина/парафіянина, віруючої/релігійної особистості, священника/пастиря/ксьондза у процесах інституціональних трансформацій релігійно-церковного комплексу досліджуваного нами культурно-історичного ландшафту.

Екзистенціальний підхід дозволяє проаналізувати фактори буття віруючої людини за умови інституціональних трансформацій релігійно-церковного

комплексу під дією суспільно-політичних чинників. Історико-антропологічний підхід дає змогу з'ясувати мотиви і стратегії поведінки суб'єктів релігійно-церковного комплексу регіону, їхню ментальність у конкретний хронологічний період. Характерною особливістю цього підходу є міждисциплінарність, діалог історії та антропології, увага до міжособистісних та групових комунікацій, ретроспекція на історичні події з позиції їхніх учасників, вивчення різних видів соціально-релігійних практик та об'єктів сакрального простору визначеного культурно-історичного ландшафту. Зважаючи на поліваріативність окресленого нами підходу (історія «знизу», історія повсякденності, мікроісторія, усна історія), важливе значення для нашого дослідження має саме історія повсякденності та усна історія. Адже саме завдяки цим структурним компонентам історико-антропологічного підходу (історія повсякденності) ми маємо змогу дослідити віруючого, атеїста, номінально віруючого в усьому різноманітті його проявів, а відтак і як дієвого суб'єкта релігійно-інституційних трансформацій. Застосування методологічних прийомів усної історії робить можливим вивчати маргінальні групи суспільства (адже, по суті, саме такими поставали віруючі у радянському суспільстві).

Історико-генетичний метод дозволяє виявити ментальні особливості Волинського суспільства, які відіграли важливу роль у процесах інституалізації релігійно-церковного комплексу.

Інституційний підхід до дослідження релігії набув значного поширення в соціології. Ця традиція йде ще від Е. Дюркгайма. Чималу увагу інституційним аспектам релігії приділяли М. Вебер, Р. Белла, Дж. Інгер [75–76; 390]. У цьому контексті важливими постають праці таких дослідників, як М. Бабій, Г. Беккер, Б. Джонсон, П. Бергер, Т. Лукман, Р. Старк, М. Мчедлов, П. Яроцький, К. Елбакян, В. Бачинін [14–16; 503; 390; 32–35, 505; 521–522; 530; 315; 490–500; 483; 26].

На думку М. Бабія, джерелами–детермінантами інституалізаційних процесів у релігіях, їхнього еволюційного чи революційного характеру можуть бути як ендогенні (знаходяться всередині інституційної системи), так і екзогенні (зумовлені зовнішніми причинами) фактори. Це є важливим в аспекті методології

осмислення сутності інституалізаційних процесів релігійно-церковного комплексу. Так, ендогенні детермінанти інституалізаційних процесів можуть поставати внаслідок того, що ті чи інші релігійні інститути значно звужують ефективність свого функціонування, виконання притаманних їм функцій, посилення рівня діяльності і служіння тій меті, заради якої він був створений. В такому випадку інститут ліквідується і створюється новий (або нові) в системі інститутів чи інституцій. Можлива (і це часто відбувається) диференціація останніх на більш спеціалізовані у функціональному плані структури, які ґрунтуються на нових чи вдосконалених нормах, принципах, стандартах, що відповідають вимогам часу [16, с. 128].

У цілому інституалізація релігійно-церковного комплексу, на нашу думку, характеризується низкою особливостей, посеред яких відзначимо:

1. Специфіка регуляції у межах самих релігійних інституцій, так і зовнішнім відносно них світом, ґрунтуючись на соціальних зв'язках, що мають доволі жорсткий, а відтак і обов'язковий характер. Останнє забезпечує неперервність соціальних зв'язків у межах певної одиниці релігійно-церковного комплексу та стимулює бажану в межах певної релігійної картини світу поведінку.

2. Чітка функціональність учасників інституційної взаємодії – кліру, мирян. Притім налагоджений механізм виконання своїх соціальних ролей призводить до очікуваного результату рольових обов'язків, відхід від яких може мати досить жорсткі санкції, аж до повного виключення з релігійної громади/громади.

3. Деперсоніфікація учасників соціальної взаємодії у межах конкретного структурного компоненту релігійно-церковного комплексу, що передбачає наявність знеособлених вимог щодо соціальних акторів певного релігійного інституту. Відтак від ротації членів церковної ієрархії релігійної громади/громади не залежить функціональність релігійно-церковного комплексу. Саме це забезпечує незалежність діяльності релігійного інституту від ситуативних обставин та здатність до самовідновлення.

4. Професіоналізація функцій, що ініціюється релігійними організаціями шляхом здійснення спеціалізованої підготовки людей для здійснення ними професійних обов'язків (релігійна освіта). Завдяки релігійній освіті забезпечується функціонування релігійно-церковного комплексу протягом певного історичного відтинку часу та передачі релігійного досвіду прийдешнім поколінням.

5. Для забезпечення функціональності релігійно-церковного комплексу релігійні інституції мають свої засоби (культове начиння, органи управління, видавництва та відповідну літературу, інтернет-ресурси, освітні заклади та інше) культові споруди та об'єкти сакрального простору, в межах яких здійснюється культова/позакультова діяльність.

Соціологічний підхід дозволяє вивчати релігійно-церковний комплекс як соціальний інститут у взаємодії з іншими соціальними інститутами в суспільстві як соціальне явище, як важливу структурну складову суспільства в різних її соціальних проявах і на різних соціальних рівнях. Суспільний рівень репрезентується належністю вірянина до релігійної організації, що забезпечується, з одного боку, шляхом причетності до громади, а з іншого – через усвідомлення вірянином свого відокремлення від невіруючих та представників інших релігійних спільнот і відтак належності певної церковної структури. Цей підхід дає можливість простежити синтез життя віруючого зі структурами та інститутами суспільства. Важливого методологічного значення набувають у цьому контексті теорія соціальних систем Н. Лумана про специфіку комунікативної взаємодії суб'єктів як членів суспільства, дослідження Г. Міда про структуру соціальної дії, П. Бергера і Т. Лукмана про типи дій у повсякденних відносинах.

Окрім того, під час аналізу архівних документів і преси було використано соціологічний метод неформалізованого (традиційного) аналізу документів, що передбачає тлумачення документів, з'ясування основних думок та ідей через усвідомлення, інтерпретацію, узагальнення змісту та логічне обґрунтування висновків, які допомогли визначити особливості інституційних трансформацій Волинського регіону означеної хронології; застосовувалися методи наукової евристики, аналізу й синтезу, класифікації та критики джерел.

Принцип історизму використовується в поєднанні з конкретно історичним підходом як сукупність історико-генетичного, історико-порівняльного (компаративного), структурно-системного методів дослідження. Історизм, виходячи з єдності історичного і логічного в якості інструменту пізнання, використовує логіку історії, яка дозволяє зрозуміти сучасний стан об'єкта як певну закономірність і разом з тим дає керівництво до правильного осмислення подій та фактів минулого. Історизм може виступати в декількох різновидах.

Методологія компаративного підходу зосереджується на аналізі конфесійних особливостей пристосування до умов соціополітичних трансформацій з її установкою на плюралізм думок та оцінок, об'єднуючи людей різних віросповідань і невіруючих із метою формування загальноцивілізаційного світосприйняття, виховання нового покоління людей, що займе відповідальну позицію у світі, є важливою і перспективною сучасною методологією. В умовах сучасного транзитного суспільства дослідження феномена діалогу релігійних інституцій, процес їхньої адаптації до сучасності стає дедалі актуальнішим. Міжконфесійний діалог перетворюється в національну проблему для багатонаціональної й поліконфесійної України.

В основі методології аналітичного підходу лежить осмислення історико-філософської, релігієзнавчої літератури з проблем інституційних трансформацій релігійно-церковного комплексу Волинського регіону під час Другої світової війни. Аналіз масиву наукового доробку вітчизняних та зарубіжних вчених дає підстави констатувати принципову різницю в їхніх підходах та ступені об'єктивності дисертаційної проблематики.

Для вирішення поставлених у дисертаційному дослідженні завдань істотне евристичне значення має метод контент-аналізу, який забезпечує вивчення текстової інформації конфесійних періодичних видань, публікацій в електронних засобах масової інформації, інтернет-сайтів. Об'єктом контент-аналізу може бути зміст радіо- і телепередач, документів, публічних виступів представників релігійних конфесій Волинського регіону.

Серед конкретнонаукових методів збору наукової інформації особлива роль відводиться методу спостереження, сутність якого полягає в безпосередній реєстрації фактів, явищ, процесів, що відбуваються в релігійно-церковному комплексі Волинського регіону. Перевагою методу спостереження є синхронність із досліджуваним явищем чи процесом, що дає змогу безпосередньо вивчати поведінку віруючих людей за умов інституціональних трансформацій релігійно-церковного комплексу Волинського регіону. Найчастіше застосовується включене спостереження, коли дослідник цілеспрямовано входить до групи, що вивчається, наприклад, шляхом участі в релігійних практиках (богослужіння, паломництво, хресний хід тощо.).

Різний рівень аналізу сутності досліджуваних явищ вимагав від дослідника й врахування взаємозв'язку одиничного, особливого і загального (діалектичний метод пізнання), закону єдності у різноманітті, які допомогли і в побудові структури дисертації.

Робота ґрунтується на базових принципах і методах академічного релігієзнавства, а саме: наукової об'єктивності (при якому першорядну важливість мають не апіорні підходи, що виходять із теоретичних положень дослідників, а оцінка фактичного матеріалу, який повинен аналізуватися різнобічно), що забезпечило багатоаспектний аналіз специфіки інституційних процесів релігійно-церковного комплексу досліджуваного культурно-історичного ландшафту. Принцип об'єктивності – основна методологічна засада, базовий принцип нашого наукового дослідження, що передбачає розгляд релігійних інституцій як релігійного, соціально-історичного та культурного феноменів такими, якими вони є, незалежно від будь-яких суб'єктивних інтерпретацій, емоційно-упереджених установок. Керуючись принципом об'єктивності як одним із базових, ми розглядали функціонування релігійно-церковного комплексу в умовах соціополітичних трансформацій тоталітарного періоду; стану, тенденцій та перспективи розвитку релігійно-церковного комплексу наприкінці ХХ – на початку ХХІ століття; способі життя віруючого та священнослужителя як складової релігійно-церковного комплексу Волинського регіону. Такий аналіз здійснювався

через призму конкретно-історичного погляду на предмет дослідження, толерантність, неупередженість, неприйняття абстрактних стереотипів, тенденційного тлумачення інституційних трансформацій Волинського регіону означуваного періоду.

Релігієзнавчий пошук вимагає застосування принципу позаконфесійності, адже «привнесення конфесійного забарвлення у пізнавальний процес, – на думку А. Колодного, – аналогічне звертанню в ньому до принципу партійності, коли процес пізнання пов'язувався з певним класовим інтересом, а його наслідки підпорядковувалися всіляким соціальним спрямуванням певних соціальних груп» [2; с. 71]. Дотримання принципу позаконфесійності дало можливість зайняти в науковому аналізі нашої проблеми виважену неупереджену позицію, не обтяжену конфесійно компліментарними сентенціями чи тенденційними інтерпретаціями явищ і процесів, що відбувалися в релігійних інституціях або міжконфесійних відносинах досліджуваного періоду. Саме тому принцип об'єктивності ми доповнюємо принципом позаконфесійності, що орієнтує нас на відхід від конфесійної зорієнтованості при дослідженні конфесійної світоглядно-релігійної орієнтації, переорієнтації та диференціації віруючих, ієрархії, кліру, інституалізації мережі церковно-релігійних структур за конфесійною ознакою; трансформації позицій конфесій щодо держави, суспільства та інших конфесій. По суті, це відображається концептуально у характеристиці міжконфесійного різноманіття такою формулою: всі конфесії різні – всі конфесії рівні.

Дотримання принципу плюралізму санкціонувало повне рівноправ'я наявності різних методологічних, логіко-гносеологічних ракурсів у пізнанні особливостей інституціональних процесів релігійно-церковного комплексу Волинського регіону від початку Другої світової війни до сучасності. Дотримання принципів позаконфесійності й світоглядного плюралізму дозволило проаналізувати і порівняти різні підходи у дослідженні інституційних трансформацій до розуміння релігійних конфліктів та визначити шляхи їхнього врегулювання; цілісності й системності, які надали можливість осмислити релігійні конфлікти у перехідних суспільствах як особливий суспільно-історичний феномен.

При визначенні специфіки взаємодії релігійних інституцій Волинського регіону, інституційних трансформацій тоталітарного періоду, аналізі трансформаційних тенденцій конфесій регіону в процесі лібералізації церковного життя ми керувались методологічним підходом В. Липинського, який обстоював нейтральні щодо традиційних українських конфесій – православної чи греко-католицької – позиції. Міркування В. Липинського, якщо їх повернути на дослідницьку діяльність, звучать як вимога не ставити в науковому відтворенні в історії релігії України якусь традиційну для неї конфесію в понижене становище, дотримуватися в науковому пошуку рівноваги в оцінці конфесій [2, с. 70].

Відтак зауважимо, що дане дослідження виконане у контексті проблематики практичного релігієзнавства, що зорієнтоване на опредметнення релігії та має міждисциплінарний характер. Саме це дає змогу охарактеризувати тенденції змін інституціональних трансформацій релігійно-церковного Волинського регіону за умов суспільно-політичних змін за допомогою використання даних комплексу наук. Кожна із сучасних наукових галузей соціогуманітарного знання розуміє окреслений нами феномен відповідно до власного дослідницького інструментарію та методології дослідження. Міждисциплінарність постає одним із провідних принципів синтезу знань різних наук у побудові теоретико-методологічних засад дослідження.

Висновки до першого розділу

На основі системного аналізу науково-теоретичних засад дослідження можна зробити такі висновки:

Досліджувана проблематика знаходить відображення в працях класиків українського світського і конфесійного релігієзнавства Б. Лобовика, І. Огієнка, В. Танчера, О. Онищенка. Так, Б. Лобовик і В. Танчер зауважили, що під впливом економічних і політичних факторів у релігійній свідомості відбуваються трансформації, які зумовлені змінами в буденній свідомості віруючих під впливом складних процесів суспільного життя, що впливає на релігійно-церковний комплекс. На змінах у свідомості вірян, її еkleктичному характері під впливом

наукового й соціального прогресу акцентував увагу О. Онищенко. Здійснений українськими релігієзнавцями радянського періоду комплексний аналіз структури та змісту релігійної свідомості та її вплив на релігійно-церковний комплекс не втратив актуальності в сучасних наукових розробках.

У радянській історіографії сутність релігії зводилася до ілюзорно-компенсаційної функції, що виражалось в характеристиці її як «опіуму для народу» і відтворенні її історії саме як такого явища. З того часу, в силу об'єктивних обставин, змінювалися й дискурси їхнього осягнення, і методологічні підходи. Проте саме радянська історіографія, спираючись на певну групу архівних матеріалів, вперше до наукового обігу вводить фактологічний матеріал, який розкриває окремі аспекти інституційних трансформацій релігійно-церковного комплексу. Зрештою, термін «релігійний комплекс» системно почав з'являтися у роботах радянських релігієзнавців Д. Е. Мануйлової «Церква як соціальний інститут», О. Є. Баграновського «Релігійні відносини: сутність та структура», К. І. Ніконова «Критика антропологічного обґрунтування релігії».

Якісно нові підходи до суті феномена релігійно-церковного комплексу, його трансформації, ролі і впливу на духовно-культурний аспект процесу переходу суспільства від тотального атеїзму до визнання релігії та Церкви репрезентують у своїх роботах вітчизняні українські філософи, релігієзнавці, філософи, соціологи, політологи, історики, культурологи. Особливо значущими є фундаментальні доробки А. Арістової, М. Бабія, В. Бондаренка, В. Бодак, І. Богачевської, В. Вайналовича, Л. Виговського, О. Горкуші, В. Єленського, В. Климова, А. Колодного, Н. Кочан, П. Кралюка, І. Остащука, В. Пащенко, О. Сагана, В. Титаренко, Л. Филипович, М. Черенкова, Ю. Чорноморця, Л. Шугаєвої, Н. Шліхти, С. Шкіль, М. Шкрібляка, П. Яроцького та ін.

Зокрема, ці вчені приділили особливу увагу питанню співвідношення релігії та нації, релігії і політики, історії релігії в Україні в її конфесійних виявах, проблемам свободи буття релігії й міжконфесійних відносин. Їхні наукові доробки свідчать, що відбувається перегляд, здавалося б, усталених поглядів на існуючі конфесії, з відмовою від негативістського сприйняття до прагнення зрозуміти,

дотримуючись права кожного на свободу совісті. Ці напрацювання характеризуються кореляцією окремих сфер дослідження з процесами глобальних соціокультурних змін в Україні та світі.

Комплексний аналіз особливостей інституціональних трансформацій релігійно-церковного комплексу Волинського регіону вимагає всебічного дослідження множини архівних джерел, які постають емпіричним матеріалом дослідження. Вони переважно зосереджені у державних архівах Волинської, Рівненської й Тернопільської областей та дають змогу описати динаміку відносин між державою і Церквою.

Отже, наявна джерельна база позначена відсутністю комплексного вивчення досліджуваного нами феномена, проте створила можливість широкого і поглибленого аналізу для дослідження окресленої проблематики і стала підґрунтям для аналізу особливостей інституціональних трансформацій релігійно-церковного комплексу Волинського регіону означеного хронологічного відтинку.

Волинський регіон – це територія прикордоння між Україною та Європою. Як і в минулому, так і нині цей факт, безумовно, впливає на тенденції розвитку релігійно-церковної сфери регіону. Варто наголосити, що у радянський період самостійно регіональна релігійна проблематика фактично не розглядалася з ідеологічних позицій. Підходи ж, які передбачають системний, комплексний аналіз процесів інституалізації релігійно-церковного комплексу, почали окреслюватися лише протягом останніх десятиліть.

Оперування у дослідженні поняттям релігійно-церковний комплекс дозволяє поєднати філософський, історичний, психологічний аспекти дослідження релігійних інституцій. Таке семантичне значення дозволяє синтезувати в єдине ціле як системний, так і структурний аспекти дослідження релігійних інституцій. Таким чином дослідження під таким оглядом релігійно-церковного комплексу дозволяє вирішити низку проблем: визначити центральні/основоположні аспекти релігійного життя різних конфесій; поєднати структурні компоненти релігійно-церковного комплексу в ціле та простежити їхню взаємодію протягом означеного періоду; визначити трансформаційні тенденції у релігійних інституціях під дією

різних чинників – політичних, економічних, соціокультурних; проаналізувати вплив інституціональних трансформацій релігійно-церковного комплексу на повсякденне життя вірянина/парафіянина/служителя культу. В основі означених процесів лежить насамперед динамічність, що дозволяє вибудувати динаміку зміни структурних компонентів та елементів, загального та одиничного у релігійно-церковному комплексі при збереженні рівноваги між спадковістю та розвитком нового. У контексті дослідження домінуючим компонентом релігійно-церковного комплексу виступає діяльна складова, що має насамперед інституціональний характер.

Базовими у комплексному методологічному підході дослідника виступали засади та принципи загальнонаукового і спеціального наукового аналізу; академічного релігієзнавства (об'єктивності, історичності, позаконфесійності та світоглядного плюралізму, релігієзнавчої компаративістики, синтезу ретроспективного та перспективного дослідження релігійних процесів), розроблених та впроваджених у релігієзнавчій дослідницькій практиці А. Арістовою, В. Бондаренком, І. Богачевською, І. Васильєвою, В. Єленським, А. Колодним, І. Остащуком, О. Саганом, Р. Соловієм, Л. Филипович, Л. Шугаєвою, Ю. Чорноморцем, М. Черенковим, П. Яроцьким та іншими ученими.

Так, зокрема, методологічні новації феноменологічного підходу виявляються ефективними при з'ясуванні сутностей та конотацій світоглядної складової релігійно-церковного комплексу як релігійного, соціально-історичного й культурного феномену. У цілому в працях західних дослідників, прибічників феноменологічного підходу, визначальною є концепція релігії як комплексу. Адже методологія феноменологічного підходу сприяє не просто класифікації релігійних феноменів, а дозволяє виокремити сутнісні характеристики їхніх структур. Екзистенціальний підхід дозволяє проаналізувати фактори буття віруючої людини за умови інституціональних трансформацій релігійно-церковного комплексу під дією суспільно-політичних чинників. Історико-антропологічний підхід дає змогу з'ясувати мотиви і стратегії поведінки суб'єктів релігійно-церковного комплексу регіону, їхню ментальність у конкретний хронологічний період. Історико-

генетичний метод дозволяє виявити ментальні особливості Волинського суспільства, які відіграли важливу роль у процесах інституалізації релігійно-церковного комплексу.

Інституціональний підхід до дослідження релігії набув значного поширення в соціології. Ця традиція йде ще від Е. Дюркгайма. Чималу увагу інституціональним аспектам релігії приділяли М. Вебер, Р. Белла, Дж. Інгер. У цьому контексті важливими постають праці таких дослідників, як М. Бабій, Г. Беккер, Б. Джонсон, П. Бергер, Т. Лукман, Р. Старк, М. Мчедлов, П. Яроцький, К. Елбакян, В. Бачинін.

РОЗДІЛ 2

СПЕЦИФІКА РЕЛІГІЙНОЇ ПОЛІТИКИ РАДЯНСЬКОЇ ДЕРЖАВИ ТА ЇЇ ВТІЛЕННЯ У ВОЛИНСЬКОМУ РЕГІОНІ

2.1. Радянська модель державно-церковних відносин: специфіка реалізації у Волинському регіоні

Функціонування релігійно-церковного комплексу тоталітарної доби насамперед залежало від державної політики щодо релігійних інституцій та віруючих, а відтак і від конструювання певної моделі державно-церковних відносин. Політична організація суспільства Волинського регіону після 1939 р. представляла собою різновидність тоталітарного режиму. Саме цей лад, що мав чітку структуру, політичним осердям якого була правляча – і єдина на всю неосяжну країну – більшовицька партія, ідеологія якої насичувала весь простір політичного й державницького буття, мав абсорбувати західноукраїнські землі. Партія перебирала на себе усі владні функції у суспільстві. Держава, її апарат були підпорядковані політичній волі партії й служили виконавцями її настанов [353, с. 269]. Отож після встановлення радянської влади в краї (яка в першу чергу передбачала комуністичну ідеологічну монополію) ставлення до релігії та її агентів (насамперед релігійних інституцій) було в постійній залежності від партійно-державної політики, в якій чітко простежується, з одного боку, підпорядкування ідеологічно-партійним програмам КПРС, а з іншого – заходи, спрямовані на реабілітацію перед світовою громадськістю комуністичного наступу на релігію та Церкву.

Цей формат обґрунтовувався насамперед ідеологічною концепцією. Релігія визначалась як незмінний, беззастережно шкідливий феномен, проти якого треба вести всеохоплюючу, безкомпромісну боротьбу. Адже претендуючи на роль універсальної доктрини, прагнучи тотально охопити всі сфери суспільного і особистого буття, тоталітаризм намагався отримати функції своєї релігії із заміною трансцендентного Бога земним божком – Леніним (Д. Поспеловський) та сам волів бути церквою (М. Бердяєв). Закономірно, що тоталітарний режим «мав

бачити в релігії конкурента, існування якого не можна було далі терпіти» (Г. Люббе) та не зміг змиритися з існуванням поряд із собою інституції, вплив якої однозначно вилучав частину суспільства з-під його контролю.

У межах нашого дослідження варто акцентувати увагу на тому факті, що більшовики створили оригінальну форму квазі-релігії з іманентною їй системою ритуалів та формою ієрархії, з наявністю власної історіософії та есхатології. На думку української дослідниці В. Хархун, з якою солідаризується український релігієзнавець С. Шкіль, суть означеної системи поглядів полягала у «створенні ідеологічної моделі, де відправною точкою існування «нового світу» був 1917 рік, а есхатологічним завершенням історичного процесу мала б стати «побудова комунізму» [464, с. 19–20; 438, с. 119]. Проте у контексті підтримання цього ідеологічного проекту боротьба з Церквою як інституцією беззастережно стала одним із найперших завдань нововстановленого режиму. Саме цей фактор визначав і спрямованість інституціональних трансформацій релігійно-церковного комплексу Волинського регіону. Проте водночас варто наголосити, що саме «апеляція до християнських кодів як активізація традиції уможливлювала продуктивність та живучість тоталітарної цивілізації» [464, с. 19–20; 438, с. 121].

Відтак в ідеологічному просторі країни, скасовуючи ідею Бога і ставлячи, відповідно, на її місце ідею партії, радянський режим моделював у такий спосіб свій особливий вид громадянської релігії з верховенством партії. Переконаючи суспільство в реальності винятково матеріального, чуттєвого світу як істинно сущого, виховувалася людина з «потрібним» світоглядом, свідомістю і самосвідомістю, якою легко маніпулювати, бо ж вона є вільною від моралі та принципів вищої справедливості, тому що її буття окреслене і визначене без винятку лише ідеєю партії. З огляду на сказане, солідаризуючись із українською дослідницею С. Шкіль, зазначимо, що громадянська релігія в Радянській державі хоча й «артикулювала протилежні за змістом наративи, від «всесвітньої революції» до «боротьби за мир», при цьому «будувала власну внутрішню ідентичність на схожих засадах: примат держави як головної ідеологічної цінності, витіснення

релігії у сферу приватного, сакралізація відносин між народом та владою, тріумфалізм, утопізм, використання ідеологічних кліше» [464, с. 17].

На практиці вищезначений дискурс у Волинському регіоні впрваджувався через реалізацію системи державно-церковних відносин. У цьому контексті для означення специфіки втілення таких заходів ми застосуємо умовно-операційний термін «релігійна політика» або «церковна політика», під яким розуміємо «систему дій КПРС і Радянської держави, що включає в себе цілепокладання, ідеологічне і правове обґрунтування, комплекс організаційно-практичних заходів із забезпечення покладених в основу політичної стратегії й тактики завдань, а також систему пропаганди, покликану аргументувати відповідність цих дій інтересам не лише держави, а й громадян» [359, с. 210–211]. Окрім того, вважаємо, що цілком логічно, аналізуючи характер державної політики Радянської держави (зокрема, у релігійній сфері), варто метафорично вдатися до застосування терміну Дж. Андерсона – «коливання» [502, с. 2].

Аналізуючи вплив радянської моделі державно-церковних відносин на релігійно-церковний комплекс Волинського регіону, візьмемо до уваги теоретичні міркування В. Войналовича щодо специфіки радянської релігійної політики. Зокрема, на думку дослідника, вона мала певну циклічність та етапність. Перша фаза означена «послабленням тиску на релігійні спільноти країни, а відтак і Волинського регіону, фаворитизацією Руської православної церкви, реставрацією її патріаршого центру й управлінських структур, відтворенням... системи богословської освіти, а також елементарного парафіяльного життя» [359, с. 215–216]. Друга фаза пов'язана із спробою у партійно-державному керівництві «привести ідеологічну складову системи індоктринації населення у цілковиту відповідність з ортодоксальними ленінськими положеннями, принципово посиливши її «науково-атеїстичний» сегмент» [93, с. 669]. Як наслідок, з кінця 50-х років ХХ ст. розгорнулася всеохоплююча антирелігійна кампанія (що привело до закриття храмів у Волинському регіоні, грубого втручання у внутрішні справи релігійних інституцій). Вона стала своєрідним екзогенним фактором, що призвів до інституціональних трансформацій у релігійно-церковному комплексі регіону.

Третя фаза позначається аналізом попередніх радикальних підходів відносно релігійних інституцій, при повному контролі їхньої функціональності. Усі призначення на керівні церковні посади (єпископські кафедри, посади старших пресвітерів і проповідників) відбуваються зі згоди місцевих і центральних партійних органів та органів держбезпеки, Ради у справах релігій та її уповноважених. Значна увага надається так званому «релігійному підпіллю». Зокрема, докладаються системні зусилля для проникнення у підпільні чи неофіційні релігійні громади з метою руйнування їх зсередини. Саме у цій фазі очевидно постає «контрадиктивність двох полюсів» [359, с. 219]. На одному з них знаходилися ідеологічні принципи (з релігією, а відтак і релігійними інституціями проводилась безкомпромісна боротьба, акцентуація на шкідливості релігійного світогляду), а на іншому – прагматичні міркування (релігія як чинник соціальної мобілізації народу, зовнішньополітичні завдання). І саме у цьому контексті «релігія мала не викорінюватися, а існувати у виокремленому для неї соціально-культурному гетто, її вияви – від інституційного до особистісного – мали бути тотально контрольованими державними органами, а структури – інфільтровані агентами органів держбезпеки» [359, с. 220].

Тому підтримка релігійних інституцій з боку держави відбувалася з метою активної участі вибраних офіційною владою представників конфесій у міжнародній діяльності, які сприяли демонстрації відповідного іміджу Радянської держави на міжнародній арені та показували дієвість свободи совісті в СРСР; для контролю та обмеження церковним керівництвом релігійної активності духовенства та вірян, проведення відповідної роботи зі служителями культу та віруючими, з-посеред них «відсіювання» «релігійних фанатиків» і активістів та застосування репресивної тактики щодо них.

Попри «коливання» у виробленні радянської моделі державно-церковних відносин та для кращого розуміння її регіональної специфіки, необхідно наголосити на класично-незмінних для радянської державно-церковної моделі принципах: законодавчо закріплене монопольне становище у державі правлячої партії; наявність законодавства про свободу совісті та релігійні організації, яке

формально декларувало окремі, поширені у світі принципи регулювання відносин між державою і Церквою, але одночасно дозволяло на практиці реалізовувати політику держави і правлячої партії в широкому діапазоні: від адміністративних обмежень і гонінь до державного сприяння окремим церковним проектам і програмам; відокремлення Церкви від держави і школи від Церкви; декларування права сповідувати чи не сповідувати релігію, рівності віруючих і невіруючих, а також всіх церков, релігійних організацій перед законом; націоналізація церковної та монастирської власності (культових будівель, інших споруд, церковного майна, частина якого згодом була передана в користування його колишнім власникам; наявність системи партійно-державного контролю за діяльністю духовних структур, втручання світської влади у внутрішньоцерковні справи, ігнорування де-юре і де-факто міжнародних норм ставлення до церкви тощо.

Відтак у самій нормативно-правовій базі держави була закладена формула, що втілювала можливості державного регулювання на суспільному та індивідуальному рівнях – від конфесійно-інституційної діяльності до регламентації релігійної активності віруючих. Окрім того, законодавчо закріплений принцип відокремлення «Церкви від держави, а держави від Церкви» на практиці означав заперечення права Церкви на внутрішню автономію (насамперед інституційно щодо вибору організаційної форми функціонування) та визначив понятійний конструкт, у який мала вписатися Церква – «церковні та релігійні організації» [174, с. 25–27]. Притім держава на свій розсуд, згідно з прагматичними міркуваннями, законодавчо регламентувала функціонування релігійно-церковного комплексу, час від часу його змінюючи та унормувавши широкий діапазон можливостей участі державних органів у зовні– та внутрішньоцерковному житті релігійних об'єднань.

Через те, що, на нашу думку, видається важливим, на еволюцію внутрішньо- і зовнішньополітичних чинників, які визначали церковну політику радянської держави, впливали наступні внутрішньо еволюційні контрапункти. Посеред них для нашого дослідження можна виокремити наступні. Перший – розрив з політикою «пролетарського інтернаціоналізму», курс Й. Сталіна на Радянську імперію з «головним народом» і «головною церквою» [359, с. 212]. Роль «головної

церкви» належала Руській Православній церкві. УГКЦ піддавалася ліквідації, а «терпимість щодо «сектантів» стає зворотною пропорційною мірі їхнього «космополітизму» [359, с. 213]. Наступний контрапункт «пов'язаний з проголошенням завершеності побудови соціалізму «в цілому», з курсом на побудову комунізму до 1980 р. і, відповідно, з визнанням відсутності об'єктивних чинників відтворення релігійності, яке коріниться винятково в суб'єктивній сфері і як таке може бути блоковане вже за життя цього покоління. З цієї ідеологічної платформи виростає хрущовська антирелігійна кампанія з ліквідації видимих виявів релігійності в СРСР» [Там само]. Останній контрапункт – «суспільство «поліцейського благополуччя», з відмовою від радикальних новацій, консервацією нерозв'язаних проблем (стабільність), зміцненням авторитарної держави, котра наділяє своїх громадян мінімумом благ в обмін на цілковиту лояльність. Релігія обмежується відведеним для неї гетто. А релігійні організації ставляться під цілковитий контроль та, по можливості, використовуються для досягнення цілей радянської зовнішньої політики» [359, с. 213–214].

Підсумовуючи вищезначені чинники, наголосимо на тому, що незважаючи на «коливання» у церковній політиці протягом усієї історії тоталітарної держави, ізоляція Церкви від суспільства залишалась офіційною світоглядною парадигмою та одним з основоположних завдань державної політики у релігійній сфері, яка впроваджувалась завдяки використанню широкого спектра методів та засобів. Останній факт надавав векторної спрямованості інституційним змінам, що вимушено відбувалися у релігійно-церковному комплексі досліджуваного нами культурно-історичного ландшафту, визначаючи ендегенні детермінанти інституціональних трансформацій релігійно-церковного комплексу.

Зважаючи на вищезначений дискурс зауважимо, що специфіка реалізації радянської моделі державно-церковних відносин та її вплив на інституціональні трансформації релігійно-церковного комплексу Волинського регіону мали певну етапність.

1) 1939–1941 рр. – період першої радянізації Волинського регіону, що характеризується намаганням абсорбувати західноукраїнські території, а відтак і

Волинський регіон до радянського політичного конструкту. Із 1939 р. у досліджуваному нами культурно-історичному ландшафті розпочинаються трансформаційні процеси у суспільній свідомості, а відтак і зміна аксіологічних пріоритетів. Це насамперед стосується ставлення до релігії та релігійних інституцій. Адже, на думку радянських теоретиків, соціалістична система суспільно-економічних відносин долає відчуження людини і, таким чином, розриває соціальне коріння релігії. Релігія здебільшого ототожнювалася з релігійно-інституційною інфраструктурою, тоді як інтерес до релігійності поза релігійними об'єднаннями був відсутнім. Відповідно, значна увага приділялася контролю над релігійними громадами різних конфесій, хоча в таких умовах велика кількість людей намагалися приховати свою конфесійну належність.

Звісно, за таких обставин релігійно-церковний комплекс Волинського регіону опинився у принципово новій ситуації в умовах радикальних суспільних перетворень. Трансформація політичного буття потребувала зміни усього соціокультурного простору, стилю життя, орієнтацій, преференцій, ідеології – чималого спектра індивідуальних та групових ідентичностей. Адже з приєднанням волинських територій радянський уряд опинився перед фактом залучення до державного життя країни областей з усталеним релігійним устроєм життя місцевого населення, де релігія була основою соціокультурної ідентичності, а конфесійність – засобом чіткої релігійної ідентифікації індивідів з почуттям належності до конкретної віросповідної спільноти.

Світоглядне поле, в яке радянська влада примусово інтегрувала релігійні інституції, було абсолютно чужим для них та включало до своїх ідеологічних формул завдання подолання релігії. Таким чином, радянський тоталітаризм стикнувся з протидією, яка базувалась на релігійних засадах, напрацьованих століттями. Окрім того, встановлення радянської влади на вищезначеній території було першою спробою «експортування» комуністичного тоталітарного режиму поза межі його «історичної батьківщини». Москва виявляла при цьому певну обережність і намагалася пристосуватись до місцевих умов. До того ж високий рівень релігійності населення волинських територій зумовив неможливість

перенесення засобів тиску, апробованих у радянській Україні, на релігійні спільноти Волинського регіону.

Релігійно-церковний комплекс під час першої радянізації Волинського регіону (1939–1941 рр.) був поставлений перед необхідністю визначення ролі та місця у радянському соціокультурному просторі. Радянська влада, насильно перепідпорядкувавши парафії Польської автокефальної православної церкви Волинського регіону Російській православної церкві, використала Православну церкву як знаряддя власної легітимізації. Римо-католицька церква, яка утримувала першість у соціальній практиці, була позбавлена інституційних форм її реалізації. Заборона та обмеження діяльності протестантських течій у Волинському регіоні початкового періоду Другої світової війни в майбутньому сприяли формуванню конфесійної інституалізації, якій властиві розрив зі світом, вороже або індиферентне ставлення до держави.

2) 1941–1943/1944 рр. З окупацією України, а відтак і Волинського регіону німецькою владою релігійна ситуація істотно змінюється. На практиці це призводить до інституціональних трансформацій релігійно-церковного комплексу. Це пов'язано, по-перше, з тим, що тактика так званої «релігійної свободи» початкового періоду Великої Вітчизняної війни викликала соціальну ейфорію серед населення Волинського регіону. По-друге, розруха, страждання, втрата рідних і близьких поставили перед населенням регіону низку екзистенційних запитів, відповіді на які могла дати лише релігія. Відтак попри суперечки дослідників щодо термінологічного означення даних процесів, ми вважаємо, що для Волинського регіону іманентним є термін «релігійне відродження», який, на думку В. Єленського, був суто народним рухом до віри, поштовхом до якого стали жахіття війни, а передумовою – ліберальна (порівняно з радянською, звісно) релігійна політика окупантів» [193, с. 343].

Таким чином, демонстративне заохочення відновлення діяльності різних конфесій досить швидко змінилося практикою їхнього інструментального використання як пропагандистського знаряддя окупаційною німецькою адміністрацією. Проте на особистісному рівні серед віруючого населення

Волинського регіону сформувалася критична налаштованість щодо здатності офіційної нацистської влади задовольнити їхні релігійні потреби.

Необмежене та нерегламентоване втручання німецької влади у релігійні справи призвело до обмеження простору канонічної діяльності релігійних конфесій та надання Церкві маргінального статусу в суспільстві. Провідною тенденцією трансформації православ'я Волинського регіону під час німецької окупації є його внутрішня диференційованість і дуалістичність, зумовлена конфліктом ідентичностей та комплексом взаємопов'язаних чинників – догматичного порядку, економічно-майнового характеру, «канонічної території», ставлення до віросповідної «інакшості», своєрідної конкуренції за здобуття певних ніш у процесі соціального розвитку, відсутності реальної повноцінної віросповідної самореалізації в умовах тотального контролю за різними формами конфесійної самореалізації українців [66].

Православна церква, якій вдалося на Волині зберегти свою структуру, сакральний і соціальний авторитет у попередню добу, опинилася в центрі політичної боротьби. Це призвело до трансформації релігійно-інституційного розвитку, розколу в православ'ї, зокрема, на Автономну православну церкву (АПЦ) та Українську автокефальну православну церкву (УАПЦ). Внутрішня диференційованість, дуалістичність православ'я, гостре суперництво, боротьба за сфери впливу та протекторат з боку нацистської влади негативно позначились на суспільній атмосфері та призвели до розгубленості й невизначеності серед мирян. Адже ідентифікуючи себе з певною релігійною конфесією, індивід приймає догмати і морально-етичні правила та норми, які притаманні саме цій конфесії. І тому саме ця ідентифікація відіграє одну з головних функцій у виникненні, розгортанні й перебігу конфліктів, відбувається антагоністичне позиціонування за схемою «ми–вони», що і відбувалося у Волинському регіоні під тиском нацистської влади. Відтак внаслідок продуманої релігійної політики нацистської окупаційної влади міжконфесійна конкуренція набула антагоністичних форм і переросла у конфлікт між православними конфесіями, який залишився невирішеним впродовж усього періоду Другої світової війни.

3) 1943/1944–1954 р. Створюється система державного регулювання релігійно-церковного комплексу, яка функціонувала до кінця 1980–х років. «Коливання» у сфері державно-церковних відносин у Волинському регіоні, зрештою, як і в цілому в УРСР, були обумовлені так званим «конкордатом» («квазіконкордатом», «унією», «modusvivendi») між офіційним і церковним керівництвом РПЦ. Думки дослідників щодо функціональності релігійно-церковного комплексу цього періоду є доволі протилежними: від заперечення будь-яких покращень (М. Шкаровский) до початку нового періоду у взаєминах атеїстичної влади та РПЦ (В. Єленський). Констатуючи належність таких форматів, своєрідною точкою аналізу, на нашу думку, є факт збереження інституційної мережі РПЦ та низки протестантських конфесій другої половини 40–х – початку 50–х років у Волинському регіоні. Тому, певною мірою, дану тенденцію можна вважати позитивною. У цьому контексті В. Флетчер акцентує на прагматичному характері офіційної політики щодо Церкви. Відтак радянські керівники були готові пожертвувати своєю ідеологічною ворожістю до релігії й домовитися з нею, ідучи на певні компроміси. Як наслідок, функціонування Церкви цілком залежало від збереження відповідних умов [465, с. 43]. Враховуючи цей факт, можна стверджувати, що функціонування релігійно-церковного комплексу Волинського регіону цілком залежало від дотримання відповідної компромісної моделі державно-церковних відносин.

Обережно дистанціюючись від силових методів вирішення релігійних справ (як це було до 1941 р. та видавалося вже не стратегічним), зважаючи на повоєнну соціоатмосферу та зовнішньополітичні обставини, радянська влада на даному етапі вдалася до повоєнної лібералізації офіційної релігійної політики. Посеред причин цього українська дослідниця Н. Шліхта виділяє наступні: ці процеси були тісно пов'язані з відмовою від марксистського інтернаціоналізму та оголошення примату російської моделі національної поведінки, що автоматично надавало РПЦ статусу привілейованої конфесії та робило РПЦ «союзником» комуністичного режиму [465, с. 180]. Відтак фаворитизуючи РПЦ, реставруючи її патріарший центр й управлінські структури, відновлюючи певний рівень богословської освіти (у

Волинському регіоні було відкрито Волинську духовну семінарію, що функціонувала до 1965 р.) та парафіяльного життя, офіційна влада перетворює церковну інституцію на «слухняне знаряддя» у своїх руках. Таким чином, «РПЦ стає частиною неоімперської конструкції» та «своєрідним абсорбентом, що поглинув догматично близькі та канонічно незалежні релігійні течії й об'єднання, максимально спростив на догоду владі розмаїття конфесійного простору та позбавив його самобутніх і неповторних ознак» [93, с. 67]. До того ж вагомим, на нашу думку, є факт, з яким радянська влада сперечатись та приховувати не могла. Адже за період війни релігія та релігійні інституції розглядалися як чинник соціальної мобілізації та контролю, канал ефективної комунікації й речник патріотичної позиції (особливо РПЦ). Відтак церковні інституції поступово перетворилися на реально існуючий фактор, з яким не рахуватися вже було неможливо. Звісно, що нові соціальні умови та формування оновленої моделі державно-церковних відносин вплинули на інституціональні трансформації релігійно-церковного комплексу. Відтак система взаємодій і взаємовпливів організаційно структурованих церковних і релігійних інституцій, що перебували в конкретних історично-світоглядних обставинах, змушені були пристосуватися до них.

Крім того, з Московською патріархією були пов'язані і глобальніші плани утвердження її першості у православному світі, перетворення її у своєрідний у «Московський Ватикан» [477]. Московські політики поставили перед Православною церквою надзавдання – очолити світовий релігійний рух. Про це завдання вперше публічно заявив «всесоюзний староста» М. Калінін, який під час нагородження патріарха Алексія I (Сіманського) орденом Трудового Червоного Прапора (що в умовах декларованого відділення Церкви від держави було нонсенсом) сказав: «Москва вже стала центром міжнародної політики. Вона має також стати її духовним ядром» [197, с. 204]. Відтак, на нашу думку, зі всією очевидністю почав проявлятися курс влади на зміцнення Православної церкви як складової частини державно-бюрократичної системи, з одного боку, а з іншого – чинник соціального заспокоєння населення.

Не можна також забувати і те, що в стратегічних планах Й. Сталіна Православна церква мала стати вагомим чинником духовної експансії на тих європейських територіях, які планувалося утримати в зоні радянського впливу, а також і в позасоціалістичному світі. Як з 1920-х років Москва активно використовувала за кордоном національно-визвольні рухи у боротьбі проти «світової системи капіталізму», так в 1940-ві почали використовуватися православні церкви для поборювання впливу Ватикану та інших релігійних центрів, що мали антикомуністичне спрямування власних ідей та дій. Керівництво Союзу зрозуміло, що формування наддержави, оточеної країнами–сателітами, потребувало не лише світської, але й сакральної санкції. Тому надалі радянське керівництво активніше робить ставку на РПЦ як один із засобів досягнення зовнішньополітичної мети. Історія підтвердила доцільність такого розрахунку. Зрештою усі подальші церковно-адміністративні перебудови спрямовувались на використання православно-церковної організації як різновиду державного апарату. Попри конституційне відокремлення церкви від держави відбулася спроба перетворити Церкву на слухняне знаряддя влади.

Проте зміни у сфері радянської державної політики щодо церковних інституцій мали суто тактичний характер і не означали відмови атеїстичного режиму від усталених ідеологічних засад у ставленні до релігії та Церкви. За таких обставин радянський режим через маніпулювання Церквою та віруючими обмежив діяльність релігійних інституцій, які потрапили під жорсткий контроль. Останній фактор спричинив створення над релігійними громадами і групами державних і суспільних структур на місцевому, республіканському, загальносоюзному рівнях. Протягом радянської історії їхня діяльність мала різну інтенсивність, проте загальний антирелігійний курс завжди зберігався.

Зокрема, у вересні 1943 р. при Раді Народних Комісарів СРСР був створений спеціальний державний орган – Рада у справах РПЦ при Раднаркомі СРСР (РС РПЦ), яку очолив генерал-майор Г. Карпов, котрий займався в НКВС роботою з «релігійниками». РС РПЦ через своїх уповноважених на місцях (як правило, колишніх працівників органів держбезпеки, офіцерів держбезпеки,

політпрацівників) мала опікуватися питаннями реєстрації церковних громад та відкриття нових парафій, вивчати стан і перебіг внутрішньоцерковних процесів, неодмінно доповідати про них вищим партійним і державним органам [116]. Здійснення зв'язків між державними органами та керівниками інших релігійних об'єднань постановою союзного уряду від 19 травня 1944 р. покладалося на Раду в справах релігійних культів при Раднаркомі СРСР (РСРК). Її права, обов'язки та організаційна структура визначалися за аналогією з РС РПЦ.

Проте, водночас, перед цими органами стояло надзвичайно складне завдання – в короткий термін донести і до місцевого керівництва різних рівнів принципи нової радянської релігійної політики. Цей процес відбувався не без труднощів на регіональному рівні, адже місцева влада, віруючі, священнослужителі та уповноважені (останні фактично виконували функцію «прораба» у налагодженні державно-церковних відносин обласного масштабу) розходились в інтерпретації нової державної політики і своєї ролі контрагентів у її здійсненні. Відтак ми бачимо, що для цього періоду іманентним є так званий «конфлікт інтерпретацій», який, по суті, дезорганізував роботу обласних уповноважених. Рівненська область була однією з тих, де функції уповноваженого стали предметом інтенсивного аналізу всіх учасників релігійного життя, тому аналіз архівних матеріалів засвідчує, що частими стали звернення заступника голови РНК УРСР до керівництва облвиконкому щодо можливості створення належних умов уповноваженим обох Рад. Раднарком пропонував негайно усунути виявлені недоліки і надалі суворо дотримуватись урядової директиви від 25 березня 1945 р.

Ради стали юридичним інструментарієм офіційної політики та засобом втручання у внутрішнє життя релігійних інституцій. Водночас утворенням цих структур тоталітарний режим офіційно визнавав Церкву, проте їхня діяльність для релігійного життя часто-густо мала насамперед руйнівні наслідки, особливо щодо впровадження механізмів ліквідації інституційної мережі. Виконуючи функції своєрідного «арбітра» у відносинах держави та віруючих, Ради на інституційному рівні «нав'язливо корегували» організаційну структуру Церкви; на зовнішньому рівні визначали вектори можливих/неможливих зв'язків Церкви та суспільства; на

внутрішньому рівні втручались як посередник у конфліктах між членами Церкви (парафіянами, вірянами, духівництвом, ієрархією). Державним контролюючим органам належало право кінцевого рішення зі всіх принципових питань релігійного життя віруючих: реєстрація релігійного об'єднання, оренда приміщень для здійснення культових дій, ремонт культових споруд, проведення релігійних з'їздів та нарад. Окрім того, до Рад зверталися віруючі зі скаргами та пропозиціями з приводу організації релігійного життя.

Безумовно, дії Рад підпорядковувалися загальнополітичним процесам у країні. Звісно, здійснювана ними політика на місцях повинна була нівелювати традиційно високу релігійність Волинського краю, заплутуючи її бюрократією і суто формальним підходом до релігійних питань. В основу процесу було покладено механізм сповільненої дії, що створював безліч перепон для кількісного зростання релігійних громад, поширення впливу Церкви у суспільстві. Тоталітарний режим не залишив релігійним організаціям альтернативи: або вони мали прийняти запропоновані «правила гри», або позбавлялися будь-яких перспектив.

Одночасно з утворенням нових структур, що виконували посередницькі функції між органами влади, з одного боку, та віруючими і духовенством, з іншого, здійснювалася розробка республіканського законодавства про культу [109, арк. 64]. Однією з перших стала постанова Раднаркому СРСР «Про порядок відкриття церков» (1943 р.), що регулювала процедуру відкриття храмів [266, с. 80]. Спробу юридично оформити відносини з Церквою уособлював проект під назвою «Про становище церкви в СРСР» (1944 р.).

Для цього періоду характерна політика офіційної влади щодо інституційного обмеження діяльності пізньопротестантських спільнот. У 1946 р. обласним уповноваженим РСРК по СРСР розіслала інструктивний лист, в якому рекомендувала не давати дозволу ані на спорудження, ані на придбання молитовних будинків. Це ставило віруючих у повністю залежне від влади становище. Окрім того, уже за два роки на вищому державному рівні з'являється думка про можливість повернення до відкритого знищення інституційної релігійності. Аргументацією таких рішень стала констатація того, що населення (в

тому числі й Волинського регіону) відкрито демонструвало свою прихильність до Церкви, і, відповідно, Церква не приховувала своєї здатності дієво впливати, насамперед через релігійні обряди і святкування, на віруючих. Відтак відбувається злам у державно-церковних відносинах. У нижченаведеній таблиці подаємо динаміку церковної мережі, що слугує емпіричним підтвердженням висловленого.

Церковна мережа і кадри духовенства в Українському екзархаті (1947–1952 рр.)

Обл асті	1947(1 липня)		1948 (1 січня)			1949 (1 жовтня)			1952 (1 січня)	
	zareestro вані церкви	zareestro	zareestro вані церкви	zareestro ване	zareestro	zareestro ване	zareestro ване	zareestro вані церкви	zareestro ване	
Вінницька	809	11	14	28	45	0	42	6	95	
Волинська	401	38	99	31	96	0	31	3	89	
Ворошило воградська	128	39	29	37	24	2	13	1	31	
Дніпропет ровська	229	12	28	95	07	8	19	1	88	
Дрогобиць ка	562	31	62	31	31	9	30	6	37	
Ізмаїльськ а	130	1	27	2	21		81	1	7	
Житомирс ька	349	63	48	64	32	9	24	3	58	

Закарпатська	211	38	92	40	27	8	26	5	23
Запорізька	134	24	34	16	27	2	11	1	04
Кам'янець – Подільська	522	26	20	23	03	7	30	4	54
Київська	612	63	05	19	47	8	49	5	69
Кіровоградська	138	35	66	43	63	6	15	1	63
Львівська	538	21	46	20	11	8	30	6	69
Миколаївська	77	2	7	0	2	?(60)?	66	6	6
Одеська	299	67	95	80	89	1	20	2	05
Полтавська	358	53	58	61	42	5	30	3	97
Рівненська	434	73	30	73	29	8	36	4	45
Сталінська	210	12	19	20	04	5	21	1	14
Станіславська	604	72	26	76	05	6	27	6	75
Сумська	252	38	51	43	39	8	22	2	25
Тернопільська	769	07	78	99	22	9	38	8	66

Харківськ а	196	10	96	06	89	3	19	1	77
Херсонськ а	115	02	15	02	07		90	1	6
Чернівець ка	367	70	67	79	67	9	18	3	92
Чернігівськ ка	398	57	93	33	69	7	35	3	42
Загалом	8842/8						62	8	
	815	29	866/ 5	296	238	25	765		857/ 6271
Загалом для РПЦ	13813	61	4329	1846	386	374	12	1	2254
		7			7				

Проте замість ідейних дискусій боротьбу з релігією було перенесено в площину переслідувань та утисків духовенства, закриття храмів. У цей час допускалося чимало порушень законності з боку місцевої влади, яке виявлялося у вилученні храмів та інших приміщень у релігійних громад, значному обмеженні релігійної діяльності, обкладанні служителів культу податками, примушуванні духовенства до підписки на позику державного займу, відмова дітям священиків у вступі до вузів, образі релігійних почуттів віруючих тощо. Ставилося питання про посилення принциповості комуністів у подоланні релігійності, відповідальності за участь у релігійних обрядах [93, с. 76]. Досить часто, користуючись Постановою КМ УРСР «Про звільнення шкільних приміщень, що використовуються не за призначенням» (28 вересня 1948 р.), церковні споруди та молитовні будинки перетворювали на громадські споруди. Наступна таблиця містить праксіологічний матеріал про кількість ліквідованих громад ЄХБ у Рівненській області.

Інформація про ліквідовані громади ЄХБ (1948–1954 рр.)

з/п	Рік закриття	Ліквідовані громади ЄХБ	Причина ліквідації
1.	1948	с. Зурно	Самоліквідована
2.	1948	с. Немовичі	Самоліквідована
3.	1948	с. Тучин	Самоліквідована
4.	1948	с. Велихово	Відсутність пресвітера, влилась в громаду с. Ромейки
5.	1948	с. Батраків (Червоноармійський район)	Відсутність пресвітера, влилась в громаду с. Башарівка
6.	1949	с. Волосковці (Острозький район)	Самоліквідована, без наявності кворуму
7.	1949	с. Бриків (Корецький район)	Самоліквідована, без наявності кворуму
8.	1949	с. Менятин (Сосновський район)	Самоліквідована, без наявності кворуму
9.	1949	с. Чурково (Мізоцький район)	Самоліквідована
10.	1949	с. Тріскіні (Сарненський район)	За порушення купівлі будинку

11.	1949	с. Глинськ (Здолбунівський район)	Зареєстрована груда обманним шляхом
12.	1949	с. Користь (Степанський район)	Зареєстрова на груда обманним шляхом
13.	1949	с. Лудень	Зареєстрована груда обманним шляхом
14.	1950	с. Александрівка (Костопільський район)	Самоліквідована
15.	1950	с. Ленчин (Березнівський район)	Самоліквідована, внаслідок виїзду в Херсонську область
16.	1950	с. Терешов (Острозький район)	Відсутність молитовного будинку, влита у сусідню груда
17.	1950	с. Плоска (Зарічненський район)	Зареєстрована обманним шляхом
18	1950	с. Коловерть (Межиріцький район)	Самоліквідована
19.	1950	Хутір Конотопки (Степанський район)	Влита в груда с. Велика Вербча

20	1951	с. Грушовка (Сосновський район)	Самоліквідована
21.	1951	с. Івачків (Здолбунівський район)	Влита в громаду с. Миротин
22.	1951	с. Великі Телковичі (Зарічненський район)	Влита в громаду с. Бишляк
23.	1951	с. Верба (Вербський район)	Зареєстрована обманним шляхом, систематичних порушень
24.	1951	с. Тайча (Межирицький район)	Влита в с. Харалуги
25.	1952	с. Богуши (Березнівський район)	Самоліквідована
26.	1952	с. Теклявка (Володимирецький район)	Самоліквідована
27.	1952	с. Антоновка (Березнівський район)	Самоліквідована
28.	1952	с. Дубини (Козинський район)	Само ліквідована
29.	1953	с. Жорновка (Межиріцький район)	Самоліквідована
30.	1953	с. Великі Селища	Самоліквідована
31.	1953	с. Волошки (Олександрійський район)	Самоліквідована
32.	1953	с. Старики (Козинський район)	Самоліквідована

33.	1953	с. Святе (Мізоцький район)	Зареєстрована обманним шляхом
34.	1954	с. М. Бережниця (Дубровицький район)	Приміщення підлягало ліквідації

Так, у період з 1948 р. по 1953 р. лише 45 громад ЄХБ було ліквідовано у Рівненській області [150, арк. 5]. Окрім того, зауважимо, що поряд із тенденцією зняття з реєстрації релігійних громад, протягом останніх років правління Й. Сталіна у Волинському регіоні майже не реєстрували нових громад. Особливо інтенсивним було закриття у 1948 р. (культові приміщення вилучали під перетворення на громадські споруди), наступне – на початку 1950-х років, коли приводом ставав аварійний стан приміщень.

3) 1953/54–1957/58 рр. Після приходу до влади М. Хрущова так звана «лібералізація» церковного життя була розкритикована. Цей період називають перехідним етапом, коли відбулися зміни релігійної політики сталінського «офіційного російського патріотизму» на хрущовський «ортодоксальний марксистський інтернаціоналізм» [216, с. 60; 506, р. 149]. Відносно ліберальну політику щодо релігійних інституцій цього періоду (при посиленні антирелігійної риторики) зумовлювало утвердження М. Хрущова на посаді та боротьба зі «сталінською гвардією». Тому цей період низка дослідників, особливо для Православної церкви, називають «найбільш сприятливим після 1947 р.» (В. Шкаровський) та «релігійним непом» (В. Войналович) [473, с. 352; 93, с. 196]. Теоретичний зріз цього процесу подають нам наступні таблиці.

Хрущовський «релігійний непом» в Українському екзархаті

Рік	Зареєстровані церкви і молитовні будинки	«Типові» церкви/церкви в колишніх громадських приміщеннях	Зняті з реєстрації протягом попереднього року («типові» церкви/церкви в	Дочірні церкви

	(загалом для РПЦ)	(усі «типові» церкви РПЦ)	колишніх громадських приміщеннях)	
955	1 8517 (13376)			
956	1 8540 (13417)	6597/242 (10803)	18 (11/1)	518
957	1 8547/8 548 (13430)	6612/228 (10827)	17 (9/3)	363
958	1 8525/8 537 (13413)	6787/176 (10925)	10 (4/-)	468

рік	Єпископат (загалом для РПЦ)	Духовенство (загалом для РПЦ)	Диякони (загалом для РПЦ)	Єпископат і духовенство віком до сорока років	Висвячено протягом духовенства	Зареєстровані церкви, в яких більше року	Зменшення кадрів духовенства протягом попереднього року
1956	18	5682	330	6030/6031 (12185)	659	155	230
1957	19	5750	306	6075/6072 (12288)	717	155	230
1958	19 (72)	5616 (11010)	285 (1086)	5920 (12165)	732	50	294

Специфіка втілення релігійної політики в Україні, а особливо у Волинському регіоні, завжди мала «ідеологічне» забарвлення. Зрештою у діапазоні ідеологічних та прагматичних міркувань коливався партійно-державний курс релігійної політики в Радянській державі протягом усього періоду її існування. Для реалізації

цієї мети у 1954 р. було прийнято постанови ЦК КПРС «Про деякі недоліки в науково-атеїстичній пропаганді та заходи щодо її покращення» (7 липня 1954 р.) та «Про помилки в проведенні науково-атеїстичної пропаганди серед населення» (10 листопада 1954 р.). Саме тоді вперше з'явився термін «науковий атеїзм». До прийняття цих рішень спонукало загострення боротьби двох угруповань (зокрема, М. Хрущов наполягав на антирелігійних заходах, а Маленков, Ворошилов, Молотов розглядали Московський патріархат як квазідержавний інститут, а відтак і захищали «пізньосталінську лінію» у церковній політиці) у керівництві країною з приводу вирішення релігійного питання.

Перша постанова декларували розбіжність між інтересами носіїв релігії та радянської держави, а відтак і суспільства. Тому процес реалізації цієї директиви супроводжувався масовим втручанням посадових осіб у внутрішні справи релігійних організацій, підміною виховної роботи грубим адмініструванням, відвертими образами релігійних почуттів віруючих та духовенства. Безперечно, така політика не могла не викликати невдоволення мирян і служителів культу, що виявилось у протестах та скаргах до партійних і радянських органів. Негативним був і міжнародний резонанс чергової антирелігійної кампанії. Якими б радикальними у ставленні до релігії та її інститутів не були представники офіційної влади, проте не реагувати на це вони не могли. Відтак друга постанова з риторичною назвою «Про помилки у проведенні науково-атеїстичної пропаганди серед населення» стала закономірною реакцією на такі заходи. Хоча цей документ демонструє і надалі домінування матеріалістичного світогляду та необхідності подолання релігійності, підтверджуючи, що попередня постанова ставила під сумнів приналежність членів релігійних інституцій до радянського суспільства. У документі наголошувалося на важливості проведення пропаганди на новому ідейно-науковому рівні, критикувалися образливі випадки та адміністративне втручання на адресу віруючих і духовенства. Крім того, у цій постанові визнавалося, що офіційна влада зазнала прорахунків у кадровому питанні, відтак партійні органи мали самоусунутися від щоденного керівництва науково-атеїстичною пропагандою. Традиційно, в «радянському» стилі, прорахунки за всі

«провини» було покладено на кадри і зрештою резюмувалося: «Безглуздо і шкідливо ставити тих чи тих радянських громадян під політичний сумнів через їхні релігійні переконання... Служителі церкви у своїй більшості... також займають тепер лояльні позиції щодо радянської влади» [324, с. 12].

У цьому контексті ми цілком поділяємо думку Н. Шліхти, що «хоча таке офіційне визнання створило і передумови для «релігійного непу» (В. Войналович) наступних років, але буде помилкою стверджувати, що антирелігійні заходи розпочалися несподівано 1958 року» [93, с. 53]. Проте короткочасне послаблення антирелігійного тиску знову ж таки призвело до розширення мережі церковних інституцій.

4) 1957/1958–1965 рр. – період, коли вище партійне і державне керівництво через систему економічних, ідеологічних, організаційних заходів (фактичне повернення до найодіозніших форм і методів антирелігійної боротьби) намагалось нейтралізувати вплив релігійно-церковного комплексу.

У кампанії обмеження суспільного впливу релігійних інституцій важливе значення відіграв економічний інструментарій. Одним з найефективніших знарядь стала апробована раніше податкова політика. Радянське законодавство прирівнювало «служителів культу» до груп, що підлягали надмірному оподаткуванню: «особи вільних професій», «особи з нетрудовими доходами». Для цієї категорії, яка перебувала на маргінесі соціальної структури радянського суспільства, було запроваджено систему податків (податки на духовенство збільшувалися у 1959 р. – вдвічі, 1960 р. – втричі, 1961 р. – у чотири рази), а також осіб, що обслуговували богослужіння (хористи, регенти, органісти та інші), викладачів духовних закладів [396, с. 358]. Фактично поза законом постали дії, що сприяли підвищенню авторитету Церкви у суспільстві, насамперед збір коштів на благодійництво. Проте практика допомоги нужденним увійшла в суспільну свідомість жителя Волинського регіону як гуманістичний поклик людини та конфесії надавати допомогу нужденним. Зрештою така діяльність релігійних інституцій стала нормою і невід’ємною складовою церковної діяльності. До того ж саме християнство розглядалося як ідейне джерело благодійності.

Таким чином, поступово почала втілюватися система заходів, яка де-юре була закріплена «Положенням про управління РПЦ» (1961 р.), основною метою яких було усунення священнослужителів від фінансово-господарської діяльності й керівництва парафіями та повна нівеляція соціального служіння релігійних інституцій. Окрім того, було прийнято постанови, що істотно скорочували сакральний простір Волинського регіону, а відтак і завдано непоправного удару по монастирському комплексу цього культурно-історичного ландшафту: значно зменшено кількість населених пунктів, ліквідовано скити, закрито монастирі. Посилило ці процеси і прийняття постанови «Про заходи щодо припинення паломництва до так званих «святих місць» (28 листопада 1958 р.). РС РПЦ і РС РК при РМ СРСР доручалося дати служителям культів відповідні роз'яснення щодо неухильного виконання законодавства, особливо у контексті заборони паломництв.

Окрім економічних, важливе значення у контексті нейтралізації впливу релігійно-церковного комплексу мали ідеологічні заходи. Для реалізації цієї мети розроблялися дії, що світоглядно виправдовували та легітимізували радянське керівництво. Однією з таких стала система наукового атеїзму. Концептуально науковий атеїзм мав три взаємопов'язаних між собою виміри: політичний, науковий, практичний. Перший – передбачав орієнтири та мету, стратегію атеїстичної пропаганди. Його змістову частину становили постанови КПРС, рішення місцевих партійних органів у сфері атеїстичної роботи. Постановами ЦК КПСС було створено Товариство «Знання», Інститут наукового атеїзму (1964 р.) [213, с. 9–34]. Відтак втілення в життя означеної системи державних заходів у релігійній сфері на регіональному рівні залежало від місцевого товариства «Знання». Окрім того, у Волинському регіоні сформувалися наукові та пропагандистські інституції – кафедри наукового атеїзму (у місцевих вишах – Педагогічний інститут (м. Рівне), Педагогічний інститут (м. Луцьк), Водний інститут (м. Рівне), система лекційної та пропагандистської роботи (насамперед через Товариство «Знання»). У контексті останнього головною ланкою виступало забезпечення підготовки кадрів лекторів-атеїстів. Для цього планувалося систематичне проведення регіональних, міських і районних семінарів

антирелігійників, узгодження тематики їхніх виступів серед різних прошарків населення. Результатом такої роботи стали звіти уповноваженого, де констатовалося: «В таких селах, як Рокитно Рокитнівського району, с. Селище Клесівського району, с. Синів Гощанського району та низці інших сіл, де поставлена задовільно масово-політична, культурно-просвітницька і лекційна робота серед робочих, колгоспників, молоді... там є позитивні результати: молодь і діти шкільного віку в церкві не ходять, в церковних хорах молодь не приймає участі, а також населення середнього віку мало відвідує церкву» [128, арк. 101]. Проте у низці випадків (насамперед така тенденція була іманентною для тих місцевостей Волинського регіону, де були поширені протестантські громади) усі зусилля «антирелігійників» стали безуспішними. Праксіологічно це підтверджують документи, що містять «факти, коли у вивішених оголошеннях зазначалось про заплановану лекцію на антирелігійну тему, у цих випадках у клуб ніхто не з'являвся за винятком комуністів та учителів (с. Івачково, Здолбунівського району та інші)» [128, арк. 103].

Науковий вимір концепції наукового атеїзму визначали дослідження релігії з метою її критики, проведення прикладних релігієзнавчих досліджень, обґрунтування філософії наукового атеїзму як світоглядної парадигми.

Практичний вимір – просвітництво і пропаганда з метою розповсюдження антирелігійних поглядів, атеїстичне виховання через культурно-освітню роботу; впровадження нової, радянської обрядовості; мережу політичної освіти; виховний вплив громадських організацій; індивідуальну роботу з віруючими.

У системі антирелігійних заходів важливість організаційного питання ніколи не нівелювалася. З-поміж низки дій важливу роль під таким кутом зору надавали кадровому питанню. Адже розпочинати новий, якісно інший етап відносин між державою і Церквою варто за умови впевненості в «агентах» її втілення. Тому в 1958 р. у керівництві РС РПЦ відбулись кадрові перестановки. Зокрема, уповноваженим замість звільненого Г. Корчового став Г. Пінчук. Вивчаючи кадровий потенціал в областях, він прийшов до висновку, що більшість з них не має належної освіти, достатньої ерудиції, не в змозі аналітично проаналізувати

релігійну ситуацію в регіоні, налагодити систему інформування партійних і радянських органів щодо діяльності духовенства та церковних інституцій. Наслідком такого аналізу кадрового потенціалу Ради по Волинському регіону стало визнання роботи задовільною уповноваженого по Рівненській області П. Дубовика та незадовільною уповноваженого по Волинській області С. Богданова [93, с. 168–169]. Подібна ситуація була з уповноваженими РС РК. Зокрема, уповноважений у Волинській області був замінений з констатацією того, що «виявив свою неспроможність працювати в умовах підвищених вимог» [93, с. 171].

Така «нова» ідеологія ведення антирелігійної політики передбачала і зміну системи законодавства. Адже економічні, ідеологічні, організаційні форми і методи антирелігійної боротьби ґрунтувалися на відповідній законодавчо-нормативній базі. Окрім вищезгаданих, антирелігійні заходи унормовували постанови загальносоюзного рівня («Про заходи з ліквідації порушень духовенством законодавства про культури» від 13 березня 1960 р.) та її український варіант (19 березня 1960 р.). Через рік відбулася «корекція нормативно-законодавчої бази» прийняттям постанови РМ СРСР «Про посилення контролю за виконанням законодавства про культури» (16 березня 1961 р.) та відповідного республіканського документа (29 квітня 1961 р.). За цими постановами процедура зняття з реєстрації релігійних громад та закриття храмів спрощувалася і прискорювалася. Наслідком посилення державної антирелігійної політики стали зміни і в кримінальному законодавстві. Зокрема, у Кримінальний кодекс була внесена стаття щодо порушення законів про відокремлення Церкви від держави і школи від Церкви.

У квітні 1961 р. на всесоюзній нараді уповноважених Рад обговорювався проект інструкції із застосування законодавства про культури. Такі заходи мали сприяти «відновленню ленінських принципів» ставлення до релігії та Церкви, а відтак і обмеження «сталінського спадку» в релігійному питанні. Проте головною метою було обговорення всебічного використання можливостей держави для вирішення ідеологічних завдань. Відтак у практику вводились наступні «нововведення»: обов'язкова реєстрація служителів культури і відсторонення їх від фінансової діяльності релігійних організацій; посилення порядку оподаткування

відносно церковно- та священнослужителів; обмеження виробництва дзвонів; надання права реєстрації організацій обласним Радам депутатів трудящих. В інструкції поряд з цим затверджувались «наглядові» і каральні функції Рад та їхніх уповноважених. Перед ними ставилося завдання відносно зареєстрованих релігійних організацій: сприяти обмеженню каналів «збагачення»; боротися з красою молитовних будинків і з усіма видами благодійності; ліквідувати паломництво до «святих місць»; контролювати релігійні обряди, що відбуваються в молитовних будинках; підбирати та вводити до складу органів церковного самоуправління «потрібних людей», через яких можна було б впливати на віруючих [277, с. 17–18; 392, с. 461].

Окрім того, на цій нараді обговорювались і питання, пов'язані з незареєстрованими релігійними організаціями. Щодо останніх радянська влада не залишала жодних маневрів та альтернатив. Ставилось незмінне та єдине завдання – добитися припинення їхньої діяльності можливими та неможливими засобами. Згодом, у 1964 р., «Заходи по посиленню атеїстичного виховання населення» зобов'язали фактично «усе» суспільство сприяти атеїстичній роботі, а відтак і боротися з релігією.

Звісно, така система дій не могла не викликати серед активної частини духовенства опозиційних настроїв. Адже протягом 1955–1956 років повернулося з місць позбавлення волі після відбуття покарання та амністії чимало служителів культу. Так, зокрема, у Рівненську область у 1956 р. повернулося 17 служителів Православної церкви [128, арк. 116]. Закономірною реакцією стало бажання політичної еліти покінчити з будь-якими виявами такої «духовної опозиції». Тому ми цілком солідаризуємося з теоретичними міркуваннями Н. Шліхти, що у своїй основі «сувора відлига» М. Хрущова» (В. Єленський) [198, с. 20–26, с. 24–29] ознаменувала «той період у державно-церковних відносинах, коли нестійка рівновага між основоположними завданнями радянської політики в релігійній сфері й тактичними прагматичними розрахунками у взаєминах із Церквою повністю схилилася на користь перших» [465, с. 54].

5) 1965–1980–ті рр. – період орієнтаційної кризи (В. Єленський) в радянській релігійній політиці. У цей час діяльність релігійних інституцій піддається суворому контролю з боку державних органів, проте режим відмовляється від «хрущовської» форсованої ліквідації інституційної релігії. Для цього згідно з Постановою РМ СРСР від 8 грудня 1965 р. РС РПЦ та РС РК було реорганізовано в єдиний орган – Раду у справах релігій. Згідно з Постановою ЦК КПУ та РМ УРСР від 25 січня 1966 р. на території УРСР при Раді Міністрів УРСР і облвиконкомах було створено відповідні апарати уповноважених Ради у справах релігії. Відтак відбулася зміна у структурі організацій, що контролювали релігійні об'єднання.

Законодавчі ініціативи торкалися також обліку релігійних організацій та споруд, порядку розгляду скарг і заяв віруючих, відповідальності за порушення релігійного законодавства. Саме такий контекст мали Указ «Про адміністративну відповідальність за порушення законодавства про релігійні культу» (26 березня 1966 р.). У число подібних 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 відношення до відправлення культу. Подібне спрямування мала Постанова «Про застосування статті 138 Кримінального кодексу Української РСР» (26 березня 1966 р.) – визначала порушення, які підпадали під кримінальну відповідальність: примусове проведення зборів і здійснення оподаткувань на користь релігійних організацій і служителів культу; виготовлення для масового розповсюдження звернень, листівок та інших документів, що закликали до невиконання релігійного законодавства, вчинення обманних дій з метою збудження релігійних марновірств серед населення, організація і проведення релігійних зборів та інших акцій, що порушували громадський порядок, організація і систематичне проведення занять з навчання релігії для неповнолітніх. Загальносоюзне значення мали: «Інструкція про облік релігійних об'єднань, молитовних будинків і споруд, а також порядок реєстрації виконавчих органів релігійних об'єднань і служителів культу» 31 жовтня

1968 р.), «Про порядок розгляду пропозицій, заяв і скарг громадян» [51, с. 295]. Окрім цих постанов, було прийнято низку інших, посеред яких: «Про факти порушень сектою адвентистів сьомого дня законодавства про релігійні культу» (вересень 1970 р.), «Про посилення боротьби з незареєстрованими релігійними сектами» (вересень 1973 р.), «Про утворення Ради у справах релігій при Раді Міністрів УРСР» (листопад 1974 р.), «Про склад Ради у справах релігій при Раді Міністрів УРСР» (квітень 1975 р.). Проте унормування законодавчого стану конфесій в УРСР було врегульовано лише з другої половини 70-х років ХХ століття (1 листопада 1976 р.), адже до цього їхня діяльність регулювалась винятково актами, які було прийнято урядом РСФРР. Якщо раніше необхідною умовою діяльності релігійних об'єднань була їхня обов'язкова реєстрація органами влади, то з 1976 р. було узаконено реєстрацію не лише релігійних об'єднань, але й релігійних груп (до 20 віруючих). Цим «Положенням...» визначалися загальні питання діяльності релігійних організацій, здійснення релігійних обрядів і культових церемоній, розглядалися майнові проблеми функціонування молитовних споруд [51, с. 296–297].

Одним із найбільших чинників дестабілізації ситуації у межах Волинського регіону було релігійне підпілля (зокрема, протестантське). Відтак з другої половини 1970-х років влада намагалася його легалізувати при ізоляції «релігійних фанатиків та екстремістів», тобто тих радикально налаштованих вірян, які прагнули у будь-який спосіб уникнути та протистояти цьому. Адже наявність у країні у цілому та особливо чисельних у Волинському регіоні таких релігійних груп стала однією з основних проблем РСР та її уповноважених. У 70–80-ті роки боротьбу з релігією здійснювали, прикриваючись такими ідеологічними кампаніями, як атеїстична контрпропаганда, метою якої було: викриття і нейтралізація зарубіжного «клерикально-націоналістичного впливу на український народ»; припинення «підривної діяльності зарубіжних антикомуністичних центрів» (Ватикан, сіоністських, українських діаспорних національних і церковних організацій, протестантських конфесій).

Проте на практиці до 1988 р. продовжували діяти численні підзаконні акти, що мали секретний характер, які обмежували діяльність релігійних організацій і створювали механізми, що дозволяли втручатися органам влади у діяльність релігійних структур.

Церковна політика цього періоду, на думку В. Єленського, «була зумовлена прагненням політичної еліти підтримувати соціальну стабільність, зокрема, й шляхом усунення джерел дестабілізації, і ґрунтувалася на певному балансі між вимогами ідеології й інтересами зовнішньої політики СРСР» [193, с. 344]. Власне, така удавана «стабільність» засвідчує про фактичне визнання неможливості нівелювання релігійного питання, а потому ігнорування релігійних інституцій.

Лише в другій половині 80–х років в умовах проголошеного оновлення та демократизації суспільства в радянській державі настав перелом політики СРСР щодо релігії, церкви та віруючих. Відтак протягом радянського періоду державна політика щодо релігії була зосереджена у двох напрямках: контроль над релігією і використання її на офіційному рівні; тиск на релігію та усунення її проявів із суспільного та приватного життя.

2.2. Вплив секуляризаційних процесів на релігійно-церковний комплекс Волинського регіону

Трансформаційні процеси у релігійних інституціях Волинського регіону досліджуваного нами періоду відбувалися у світській державі, суспільство якої характеризувалося раціоналізацією, сакралізацією профанного та профанізацією сакрального. Зокрема, послаблення впливу релігії виражалося у зміні її місця у суспільстві, відчуженні церковної власності на користь держави, у звільненні від сакрального санкціонування державно-правових відносин, вилученні освітньої складової з діяльності релігійних організацій. Проте питання, чи можна всі ці процеси у радянській державі означити явищем секуляризації, залишається доволі дискусійним.

Секуляризацію розглядають, по-перше, як процес (втрата впливу релігійних організацій, звільнення світогляду від релігійного впливу тощо.), і як факт (певна завершеність – тоді мова йде про секуляризоване суспільство). По-друге, секуляризацію розглядають на інституціональному (втрата релігійними організаціями своєї соціальної значимості) й на особистісному (секуляризація свідомості індивіда) рівнях.

Зважаючи на багатовекторність теорій секуляризації та на той факт, що протягом останнього часу більшість їх піддавалося критиці, важливими залишаються наступні моменти: занепад масової організованої релігії (релігійні інституції хоча і зберігають свою структуру, проте втрачають безпосередній вплив на широкі верстви суспільства, перетворюються в організації із забезпечення специфічного «товару» – Божої благодаті та спасіння); перетворення релігії у приватну справу окремого індивіда (люди самі починають вирішувати – вірити/не вірити, яку конфесію обрати тощо.), при цьому інтенсивність індивідуальної релігійності зменшується; втрата значення релігійних складових свідомості у щоденному житті (люди ідентифікують себе віруючими, проте своє щоденне життя та вчинки починають все менше співвідносити з релігійною етикою); причинами, що обумовлюють все вищевикладене, є посилення особистої свободи, панування індивідуалізму, раціоналізація життя, вплив наукових способів світорозуміння тощо. [339, с. 92].

Ще до захоплення влади в Росії головний ідеолог більшовицької партії проголосив фундаментальні принципи у теоретичній і практичній площині ставлення до релігії, віруючих, релігійних інституцій. Під впливом загальноєвропейських секуляризаційних процесів суспільного життя партія проголошувала ідею відділення Церкви від держави і школи від Церкви. Релігія визначалася більшовиками приватною справою кожної людини. Проте апріорі вона не могла так розглядатися пролетарською партією, яка постійно наполягала на своїх ініціативах боротьби, в активі яких важливе місце посідала боротьба з релігією. Прийшовши до влади, надавши владі партії державного статусу, більшовики не вважали релігію приватною справою окремо взятої людини. Тому

практично було оголошено курс на викорінення як віри, так і релігії, а відтак і ліквідацію релігійних інституцій.

Беззаперечним є те, що з встановленням радянської влади на території Волинського регіону істотно звужувався простір, де донедавна релігія та її агенти відігравали роль суспільного регулятора. З цієї позиції секуляризація поставала як наслідок втрати релігією регулятивної функції у суспільстві, а відтак і своєї соціальної значимості. Натомість релігія мала перейти у сферу приватних інтересів, залишивши при цьому публічну сферу. Де-юре це було так, хоча де-факто поняття приватної сфери у радянському соціумі було обмежено прагненням режиму встановити контроль над буттям своїх громадян, стерти, хоча й хитку, проте демаркаційну лінію між приватним і публічним, що позбавляло громадян радянської держави привілею оберігати, а часто-густо і обирати можливість жити у «своєму приватному просторі».

Практичне втілення регулятивної функції релігії здійснюється через діяльність релігійних організацій (останні намагаються контролювати не лише сферу релігійної діяльності індивіда, але й інші сфери). Наслідком секуляризації постає неможливість релігійних норм виконувати роль суспільного регулятора. Відтак функції, які раніше виконували релігійні інституції, переходять до інших соціальних інститутів. У цьому контексті секуляризація виступає об'єктивним наслідком суспільних процесів.

З іншого боку, політичний проект побудови суспільства і держави, який намагалася втілити в життя комуністична партія, у своїй основі був ідеологічним експериментом квазірелігійного характеру, який у низці випадків, безумовно, важко звести до параметрів досвіду секуляризації. Комуністична ідеологія була своєрідною «новою релігією» (термін, запропонований Н. Лебіною [280, с. 144–157] (хоча сучасна вітчизняна і зарубіжна історіографія використовують у цьому сенсі також і концепти «громадянської», «світської», «політичної» релігії щодо радянського контексту) [519; 520], що мала тотально формувати життя радянських громадян, суспільства і держави. Головною метою стала побудова комуністичного суспільства. Дієвим суб'єктом останнього проголошувалася «нова людина», яка

мала бути повністю позбавленою від впливу релігії та її агентів. Тому «боротьба проти релігійної ідеології, релігійних забобонів і пересудів» поставала основним завданням у конструюванні нової соціалістичної/ комуністичної реальності.

У цьому контексті поряд з тим, що ставилась мета повного викорінення релігії, а відтак і релігійних інституцій із комуністичного майбутнього, радянська держава протягом історії свого функціонування ніколи не ставилась нейтрально до релігійного чинника. На думку С. Аверинцева, протистояння радянської влади християнству мало релігійний характер. «Не лише у формі сталінізму, яку ми маємо визнати самою зрілою і самою відвертою, проте і в своїх більш ранніх, «авангардних», і більш пізніх «занедбаних» формах... Лише оманливо вона (комуністична ідеологія – І.П.) могла видавати себе за «науковий світогляд», іншими словами кажучи, вдавати запізнілі та агресивні прориви секуляризму. Душевна атмосфера не була тут ні секулярною, ні раціональною. Війна проти релігії сприймалась і велась як типова релігійна війна, з усіма можливими ексцесами нетерпимості» [1]. Релігійний фактор продовжував відігравати важливу роль у світському суспільстві, а релігійні інституції постали обов'язковим елементом радянського суспільства. Проте радянське поняття «світськості» не вписувалося у поняття режиму такого типу західного взірця. Тому аналізуючи вплив на релігійно-церковний комплекс Волинського регіону секуляризаційних процесів, ми акцентуємо на специфічно радянській секуляризаційній моделі. Відтак у нашому дослідженні ми фокусуємо увагу насамперед на «радянській моделі секуляризації», яка є нетотожною західній «неокласичній» моделі. Хоча і до сьогодні дискутується питання стосовно правомірності осмислення під таким оглядом радянського секуляризаційного проекту, проте у цьому контексті ми будемо солідарні з теоретичними міркуваннями Д. Узланера щодо функціональності єдиної, проте специфічної секуляризаційної радянської моделі [412, с. 62].

Важливим аспектом секуляризаційної моделі, що реалізувалася у межах радянського модерністського проекту, стало використання потенціалу релігійних об'єднань у зовнішній політиці з метою розширення міжнародних зв'язків та

зміцнення авторитету радянської держави. Це відбувалось за умов ідеологічної, адміністративної, організаційної діяльності комуністичної партії й держави, спрямованої на обмеження діяльної складової релігійно-церковного комплексу. Так, Церква активно займалася реабілітацією іміджу радянської держави на міжнародній арені, прямою розвідувальною роботою на користь СРСР, роботою у світових та регіональних міжрелігійних організаціях, серед них: Всесвітня Рада Церков, Християнська Мирна Конференція, Конференція Європейських Церков.

Теоретичне конституювання радянської моделі секуляризації починається у 60–80-х роках минулого століття (Ю. Левада, І. Яблоков, А. Твалтадзе, Р. Лопаткін, Д. Угринович). Хоча її становлення багато в чому повторює західний досвід, проте різниця полягала в тому, що радянських учених здебільшого цікавила специфіка процесів секуляризації в умовах соціалістичних реалій. Вони насамперед були орієнтовані на пошуки засобів, щодо прискорення позбавлення пливу релігії та її інституцій у суспільстві. Причому розвідки цих науковців ґрунтувалися на конкретно соціологічних дослідженнях, які давали емпіричний матеріал, що дозволяв аналізувати тенденції зміни релігійності. Волинський регіон також був включений в орбіту таких досліджень. Проте «поважні методологічні хиби радянської емпіричної соціології релігії», на думку В. Єленського, яка є солідаризованою із західними дослідниками, приводили до істотної аберації реальної картини релігійності в СРСР: обмеженість кола питань, які порушували радянські соціологи релігії з огляду на ідеологічний диктат, догматизм марксистсько-ленінського розуміння релігії, що позначився на радянських дослідженнях; сумнівна надійність тих даних, які вдалося зібрати радянським соціологам; закритість радянського суспільства, а також прагнення багатьох віруючих, особливо освічених і зайнятих на престижних посадах, приховати свою релігійність – при тому, що саме серед цієї категорії населення має місце істотне зростання релігійності; підпорядкованість соціологічного дослідження релігії політичному курсові на її подолання [519].

Посеред дослідників секуляризаційних процесів радянського соціуму Р. Лопаткін наголошував на: по-перше, ототожненні релігії з соціальним

пережитком, відтак зникненні її суспільної потреби в ній. Як наслідок, «звільнення суспільної та індивідуальної свідомості, усіх сфер життя з—під впливу релігії, стає одним із важливих факторів прискорення суспільного розвитку» [292]. По-друге, процес секуляризації в соціалістичних умовах «все більше перетворюється в процес поступової та повної емансипації суспільства та особистості від впливу не лише Церкви, але й релігії у цілому» [292]. По-третє, процеси секуляризації сприяють утвердженню в суспільній та індивідуальній свідомості науково-матеріалістичного світогляду. По-четверте, за соціалізму значно зростає роль суб'єктивного фактору процесу секуляризації [292]. Відтак у 1965 р., розглядаючи проблематику секуляризації, Р. Лопаткін підсумував, що секуляризація – це «процес звільнення з—під впливу релігії всіх сторін і рівнів життєдіяльності суспільства і особистості та утвердження в суспільній та індивідуальній свідомості матеріалістичного світогляду та заснованих на ньому систем, норм і цінностей як необхідної умови функціонування та прогресивного розвитку суспільства та особистості [291, с. 18–19]. При цьому секуляризація трактувалася як процес поступової й повної емансипації суспільства й особистості не лише від впливу церкви, але й від релігії взагалі.

І. Яблоков, спираючись на дані соціологічних досліджень, сформулював низку висновків: релігія в радянській країні має «периферійний статус» (до цієї «периферії» відносилися і волинські терени); населення і різні соціально-демографічні групи звільнилися від впливу релігії; у суспільній свідомості панує науково-матеріалістичний світогляд, вплив релігійних ідей і настроїв є невеликим; різко звужене поле дій функцій релігії, вони не є дієвими у загальносуспільному сенсі; проте релігія може залишатися впливовою на рівні сім'ї, в малих соціальних групах; на рівні індивідуальної свідомості релігія хоча й може відігравати певну роль, проте її значимість постійно зменшується [488, с. 146].

У соціологів виникає низка розбіжностей, серед яких відзначимо трактування проблеми «подолання релігії». На відміну від позиції І. Яблокова (процес секуляризації як перехід «від релігії до наукового атеїзму»), Ю. Левада наголошує на тому, що цей перебіг подій не можна розглядати вузько, як наслідок

цілеспрямованих антирелігійних заходів або як результат впливу наукової ідеології. Він розглядає секуляризацію в широкому соціокультурному контексті, як відхід від «століттями вкорінених культових систем» [281, с. 233]. Відтак процес секуляризації – це переоцінка рутинних форм культури, як можливість лібералізації суспільства, відмова від використання тих каналів впливу на масову свідомість, що протягом століть торували культові системи і що були використанні у ХХ столітті тоталітарними режимами [97].

Д. Угринович зазначає, що «самими глибокими і визначальними джерелами секуляризації в соціалістичному суспільстві є об'єктивні економічні, соціальні та культурні перетворення, що здійснюються під час ... удосконалення соціалізму» [411, с. 192]. Дослідник розглядає секуляризацію як двосторонній процес. З одного боку, це процес розриву з релігією та відхід від неї, а з іншого – це засвоєння людиною наукового світогляду, нової системи цінностей та норм поведінки, що ґрунтуються на матеріалізмі та атеїзмі [411, с. 125].

Окрім того, вчений наголошує на особливостях радянського секуляризаційного проекту, адже оскільки радянське суспільство стало на шлях соціалізму раніше за інших, відповідно, і процес секуляризації просунувся тут значно глибше порівняно з іншими країнами соцтабору. А релігійність у цьому контексті виступає лише показником того, що «ще існує своєрідне відчуження окремих особистостей від суспільства і соціалістичного колективу» [411, с. 203]. Причому наслідком для цих суб'єктів була їхня часткова дезорієнтація, десоціалізація, маргіналізація. Відтак знаковим у всіх радянських дослідників була акцентуація на тих прикладах, що демонстрували публічне зречення своїх релігійних переконань, чи публічний вихід із Церкви. Ці приклади мали підтвердити закономірність перемоги повної секуляризації в майбутньому.

Варто зауважити, що радянські автори у своїх теоретичних міркуваннях були логічні й послідовні. Традиційно вони підсилювали свій виклад загальнофілософськими твердженнями, а потім переходили до логічно обґрунтованих загальносоціологічних понять і тем [412, с. 63].

За всю історію радянської держави незмінною залишалася стратегія тлумачення релігії. Зокрема, в радянський період визначення релігії як соціального феномена відбувається в контексті марксистської теорії (попри те, що ні Маркс, ні Енгельс не вживають терміну «секуляризація» у його сучасному тлумаченні, з їхніх творів вповні можна простежити уже закінчену модель секуляризації). Відтак, релігія – це ілюзорна надбудова, породжена недосконалим економічним базисом. Базис удосконалюється відповідно до об'єктивних законів, що приводить до вдосконалення надбудови. Як наслідок, має виникнути досконалий базис та досконала надбудова. Для релігії як ілюзії немає місця, оскільки мають бути викорінені ті недосконалості в базисі, що призвели до її появи. Тому релігія як форма суспільної свідомості, в ході соціально-історичного процесу (радикального перетворення суспільних відносин при переході від класового суспільства до безкласового) являє собою найвідсталіший тип світогляду і в цьому сенсі розглядається як «пережиток», який потрібно викоринити.

Зокрема, у пропагандистському бюлетені науково-атеїстичної інформації «Атеїст Ровенщини» за 1958 р. «до найбільш живучих і притому до найбільш шкідливих пережитків минулого у свідомості людей» відносили «релігійні пережитки» [317, с. 3]. «Особливо, – зазначає автор, – вони даються взнаки в умовах Ровенщини» [317, с. 3]. «Релігійні пережитки, – продовжує автор місцевого науково-атеїстичного бюлетеня, – не «скасовуються», скажімо, заборонними, адміністративними заходами, а переборюються... засобом виховної роботи, ...бойовим словом пропагандиста. Поширювати боротьбу проти релігійних пережитків значить ширше розгортати науково-атеїстичну пропаганду, пропаганду матеріалістичного світогляду, природничих наукових знань» [317, с. 4]. Сама по собі релігія не зникне, у процесі її викоринення важлива роль надається активності міжсуб'єктної взаємодії, що має надати відчуття солідарності та підтримки, зробити вибір на користь атеїзму і світського способу життя комфортним для особистості, ціннісно значимим.

Безумовно, об'єктивна детермінованість секуляризації робить її потенційно можливою, проте перехід в актуальний стан визначається у волинському

суспільстві часів тоталітарного минулого насамперед суб'єктивним фактором. Зважаючи на це, саме йому належить визначальна роль у процесі позбавлення впливу релігії усіх сфер життя, суспільної та індивідуальної свідомості. Аналізуючи визначальність у радянському соціумі суб'єктивного фактору, варто наголосити, що під ним ми розуміємо цілеспрямовану, організовану діяльність комуністичної партії та радянської держави (ідеологічну, адміністративну, організаційну, виховну), спрямовану на формування науково-матеріалістичного світогляду соціалістичного суспільства. У цьому аспекті ми наголошуємо на специфіці секуляризації радянського суспільства, її насильницькому характері. При цьому форми тиску варіювалися від репресивних до пропагандистських. У цьому контексті ми частково погоджуємося з міркуваннями У. Хун, що радянська секуляризація була не тільки «насильницькою», а й «форсованою», «прискореною» [441]. Намагання пришвидшити хід історичних трансформацій, які були нібито закономірними – це характерна риса радянського модернізаційного проекту, що втілювався репресивними і жорстокими методами.

Секуляризм у Радянському Союзі був революційним за суттю, антирелігійним за програмою, тотальним за масштабами. Відтак «інституційна смерть» релігії в країнах соцтабору мала статине результатом еволюційного процесу, а бути викликаною цілеспрямованою насильницькою державною політикою (хоча, зауважимо, що у цьому сенсі специфічною була ситуація в деяких країнах Східної Європи, зокрема, у Польщі). Проте, теоретично суб'єктивний фактор виступав лише доповненням до об'єктивних історичних процесів. Саме останні (всі сфери суспільного життя, що об'єктивно не викликають ілюзорно-фантастичного відображення дійсності, не потребують релігійних санкцій і сприяють відмиранню релігійних пережитків: спосіб виробництва матеріальних благ, характер суспільних відносин, політичний лад, рівень соціального та культурного розвитку, історичні та природно-географічні умови) [349, с. 66], на думку радянських теоретиків, склалися в радянській державі, тому секуляризація в соціалістичному суспільстві проходить від негативної до позитивної стадії.

Відтак наголошуючи на насильницькому характері секулярних процесів та солідаризуючись з думкою російських вчених О. Кирлежева та А. Шишкова [243], зазначимо, що секуляризація радянського типу у Волинському регіоні здійснювалася через фактичне придушення релігії/релігійності наступними шляхами:

- інституційним (знищення і скорочення релігійних організацій, культових будівель та ін.);
- адміністративним (контроль за діяльністю релігійних структур, придушення і обмеження внутрішньонституційної релігійної активності, репресивна фіскальна політика щодо релігійних організацій, перешкоди для віруючих у кар'єрному плані та ін.);
- кримінальним (переслідування за незаконну релігійну діяльність: організоване навчання релігії, в тому числі дітей, поширення релігійної літератури та ін.);
- психіатричним (насильницьке «лікування» віруючих, перш за все «релігійних дисидентів»);
- психологічним (громадський тиск на віруючих – у школі, на роботі, в армії, в ЗМІ та ін.).

Таким чином, під суб'єктивним фактором ми означили комплекс пов'язаних і взаємообумовлених компонентів. Проте у цьому багатосторонньому процесі у Волинському регіоні насамперед необхідно розуміти ідеологічну, адміністративну, виховну, організаційну діяльність, спрямовану на атеїзацію суспільства. Саме поняттям атеїзації (утвердження атеїстичних поглядів, переконань і установок у суспільній та індивідуальній свідомості) радянські дослідники конкретизували/доповнювали поняття секуляризації. Низка радянських дослідників розглядали атеїзм як науку про об'єктивні закономірності й суб'єктивні умови історичної зміни релігії науковим світоглядом, як специфічну теорію формування світогляду, протилежного релігійному і покликаною замінити його в масовій та індивідуальній свідомості [256, с. 22]. На думку М. Епштейна, сам атеїзм містить прихований релігійний потенціал [416].

Своєрідною філософією, яка обґрунтовувала і визначала основні аспекти формування «нової людини» з потрібним світоглядом, стала система наукового атеїзму. Причому деякі радянські автори вважали, що предметом наукового атеїзму є процес переходу від релігії до науково-матеріалістичного світорозуміння, атеїстичності в соціальній позиції людини та її поведінки. Тобто у вузькому сенсі – це секуляризація [261, с. 32–34]. Хоча остання теза у радянській історіографії викликала гострі дискусії. Так, А. Колодний наголошував, що в такому розумінні предмета наукового атеїзму відсутнє саме його визначення. Адже «не можна виявляти предмет науки шляхом виокремлення тих завдань і функцій, які вона покликана виконувати, і перераховуючи ті проблеми, які вона буде вирішувати» [256, с. 21–40, с. 22]. Солідаризуючись з І. Яблоковим, він наголошує, що при визначенні предмета науки необхідно насамперед чітко виділити об'єкт дослідження, а також аспекти його дослідження. Адже «завдання науки, проблеми, які нею розглядаються, прямо залежні від відповіді на питання про її предмет» [489, с. 7; 256, с. 21–40, с. 23].

Саме завдяки впровадженню системи наукового атеїзму передбачалась «смерть релігії» у радянській державі, за допомогою арсеналу методів перевиховання та просвіти. З одного боку, цей процес, на думку західних авторів, мав стати своєрідним заміником релігії у суспільстві або, як називає В. Смолкін-Ротрок, історією трансформації боротьби з релігією у позитивну програму формування радянської духовності, нових вірувань і практик [529, р. 35–50]. З іншого боку, на думку О. Панич, науковий атеїзм «намагався дати відповідь на протиріччя радянського суспільного життя, в якому релігії не повинно було бути, але вона все ж таки зберігалася» [335, с. 21–35, с. 23]. М. Епштейн, розмірковуючи про наслідки цих суспільних процесів для сучасності зазначає, що «лише в Радянському Союзі... атеїзм поширився в маси, сформувавши покоління невіруючих – не завжди вороже налаштованих до релігії, проте глибоко байдужих до неї» [486, с. 17].

Векторну спрямованість політичним рішенням партійного і державного керівництва у регіоні щодо атеїзації протягом 60–80-х рр. ХХ ст. надавали

Постанова ЦК КПРС від 13.01.1960 р. «Про заходи щодо ліквідації порушень духовенством радянського законодавства про культури» і Постанова РМ СРСР та Президії ЦК КПРС «Про посилення контролю за виконанням законодавства про культури» від 16.03.1961 р., а також активна діяльність у нашому випадку партійних і радянських органів Волинської й Рівненської областей, спрямована на втілення вищезначених документів у життя.

Відтак секуляризація, за твердженням радянських теоретиків, – це двосторонній процес (позитивна і негативна сторона). Так, зокрема, секуляризація означала розрив з релігією та звільнення з-під її впливу (негативна сторона). З іншого боку, секуляризація призводила до засвоєння людиною наукового світогляду, нової системи ціннісних орієнтацій, принципів поведінки (позитивна сторона). Відтак позитивна сторона може бути втілена може лише в соціалістичному суспільстві, адже саме і лише у ньому є всі необхідні умови для засвоєння людьми наукового світогляду [279]. Тому в межах радянської моделі соціалістичне суспільство проголошується досконалим, в якому вперше в історії створюються об'єктивні умови для відмирання релігії та утвердження атеїстичного (водночас він поставав і правильним) світогляду. Конкретні аспекти втілення такої практики стосувалися насамперед обмеження діяльності релігійно-церковного комплексу, уніфікації та централізації релігійного життя для посилення контролю над ним. Для цього було створено відповідні органи, які стали провідниками політики КПРС і радянської держави щодо релігійних об'єднань: у 1943–1944 рр. РС РПЦ та РС РК при Раді Міністрів ССРСР, які згодом, у 1965 р., було об'єднано у РСР. На території Волинського регіону, у межах компетенції цих органів діяли обласні уповноважені, які посіли чільне місце в системі органів державного контролю за життям і діяльністю релігійно-церковного комплексу в регіоні.

Саме діяльність останніх втілювали конкретні аспекти реалізації суб'єктивного фактору. Тому їхня практика на етапі чергового наступу на релігійно-церковний комплекс ставала дієвим інструментом втілення політичної/ідеологічної лінії партійних/державних органів. Причому в такі періоди компетенції рад могли бути скоректовані. Так, зокрема, у період антирелігійної

кампанії кінця 50–х – початку 60–х років уповноважений РС РК по Українській РСР К. Полонник додатково окреслював завдання місцевим уповноваженим (зокрема, Волинської та Рівненської областей), з–поміж яких особливо актуальними у контексті нашого дослідження постають наступні:

1. За допомогою місцевого партійно-радянського активу організувати контроль за кожною релігійною громадою і кожним служителем культу, оперативно і гостро реагувати на будь-які прояви порушення законодавства про культу.

2. Вправним застосуванням вимог законодавства всіляко сприяти ефективності антирелігійної пропаганди на місцях, максимально обмежуючи діяльність духовенства й знижуючи активність релігійних громад [93, с. 86].

Проте зауважимо, що щоденні дії представників Рад, насамперед обласних уповноважених у Рівненській та Волинській областях, у низці випадків демонструють їхнє розуміння регіональної світоглядної специфіки Волинського регіону. Зважаючи на «особливість цих територій» (часто, посилаючись на цей аргумент, обласні уповноважені сприяли рішенням на користь релігійної громади чи то у питаннях її реєстрації, чи дозволів священнослужителю здійснювати ту чи іншу обрядову дію тощо.), уповноважені відстоювали позицію релігійної громади перед республіканським чи союзним керівництвом.

Реалізуючи свою юридичну роль органу зв'язку між Церквою та урядом і державними інституціями, Рада посилювала ізоляцію Церкви, і остання певною мірою була залежною від Ради. Відтак «зовнішнє посередництво» Ради призводило до майже повної ізоляції Церкви, її «внутрішнє посередництво» руйнувало Церкву як єдиний організм, її ієрархічну структуру, водночас посилюючи залежність усіх її складових від Ради та її уповноважених на місцях. Втручаючись в організаційну структуру Церкви, Ради вже наприкінці 1940–х рр. перетворилася на невід'ємну компоненту церковної адміністрації та сприймалась як така самою Церквою, уповноважені ради водночас «допомагали» духівництву й вірянам спілкуватися з церковним керівництвом... часто виконували роль «заступників» вищого й

нижчого духівництва перед їхніми безпосередніми церковними очільниками [465, с. 182].

Оскільки радянські теоретики наголошували, що у радянському суспільстві створюються всі необхідні об'єктивні умови для відмирання релігії, то відповідним завданням дослідників було підтвердити це емпірично, тобто продемонструвати хід цього «відмирання». У цьому контексті секуляризація у радянському суспільстві передбачала насамперед обмеження впливу релігійних інституцій. Виділялася низка конкретних напрямів дії суб'єктивного чинника: створення в соціальному організмі необхідних умов, що сприяють відмиранню релігії; підвищення культурного та освітнього рівня населення; розробка основ наукового подолання релігії та втілення їх у практику; розгортання всеосяжної науково-атеїстичної пропаганди тощо.

Проте одним із першочергових завдань стало посиленню «наукової» та атеїстичної пропаганди. Результатом такого рішення на загальносоюзному рівні стала поява Інституту наукового атеїзму у складі Академії суспільних наук (1964 р.), а на регіональному – працювала розгалужена мережа спеціалістів із числа філософів, істориків, журналістів. При цьому радянські дослідники не обмежувалися простим теоретизуванням в осмисленні секуляризаційних процесів чи запобіганням цим процесам (як це було на Заході), вони самі стали активними прибічниками цього процесу, практично беручи участь в атеїстичній пропаганді та ідеологічній протидії спробам релігійних інституцій зберегти свій вплив на суспільство. Відтак вони не просто симпатизували секуляризації, але й були готові, у міру своїх можливостей, їй сприяти.

Так, у м. Рівному, як і м. Луцьку діяли Товариства для поширення політичних і наукових знань. Наслідком їхньої діяльності у Волинському регіоні стало значне зростання антирелігійних публікацій. Ці публікації, здебільшого, ґрунтувались на місцевому матеріалі й містили низку фактів, достовірність яких, на нашу думку, у деяких випадках (хоча не у всіх) та адекватність є сумнівною.

Просвітницька діяльність наукових атеїстів насамперед мала на меті науково спростувати існування Бога. Для загалу це спростування подавалося у доступній

формі, причому віра в Бога трактувалася як ознака інтелектуальної відсталості. Так, зокрема, у Волинському регіоні у практику атеїстичної пропаганди входило проведення різних тематичних вечорів. До прикладу, вечір «Поговоримо про релігію», який відбувся у с. Верба Дубнівського району Рівненської області. «На цьому вечорі демонструвались хімічні досліди, що спростовують різні релігійні «чудеса, читались художні атеїстичні твори, присутні переглянули кінофільм «Свято святого Іоргена» [317, с. 3–6, с. 4]. Подібні вечори проводилися одночасно і у низці інших сіл Рівненщини: с. Хорів Острозького району, с. Глинськ Здолбунівського району, с. Симонів Гощанського району, с. Мочулище Дубровицького району, с. Гранівка Козинського району та інших» [Там само].

Проте емпіричний місцевий матеріал демонструє, що процес «позбавлення від релігійних пережитків» у низці випадків в умовах тогочасного волинського суспільства відбувався занадто повільно. Про недосконалість методів насильницької секуляризації мова апріорі йти не могла. Тому завданням було виявити причини, які заважають «виникненню правильної надбудови для правильного базису» [412, с. 65]. І, традиційно, у тогочасному дусі, основною причиною стала незадовільна атеїстична пропаганда. Так, «особливо погано вона організована у Ровенському, Рокитнянському, Висоцькому районах, несистематично вона ведеться і в обласному центрі. В Ровенському районі, наприклад, в 1957 р. з питань атеїзму прочитано 69 лекцій, а в 1958 – 65. Це дуже і дуже мало» [Там само].

Досить часто причина незадовільної атеїстичної роботи вбачалась у некомпетентності її провідників. «Нерідко лекції носять абстрактний характер, відірвані від життя, а лектори перебувають у полоні загальноживаних цитат і положень. Такою... є лекція члена Товариства села Пустоїванне Червоноармійського району т. Метель на тему «Про подолання релігійних пережитків у свідомості людей». В ній не наводиться жодного факту з життя села, району, ряд релігійних догм викривається поверхово, без знання справи, міститься значна кількість цитат, які самі по собі нічого не дають» [Там само]. Ще однією з причин слабкості атеїстичної роботи вважалася відсутність індивідуальної роботи

серед віруючих і слабкість проведення пропаганди природничо-наукових знань, слабка робота науково-атеїстичних секцій і некваліфіковане керівництво ними з боку правлінь відділень Товариства для поширення політичних і наукових знань. «Особливо відстають у її проведенні Висоцьке, Здолбунівське, Корецьке відділення (Товариства для поширення політичних і наукових знань. – І. П.). Так, у Висоцькому районі в цьому році з питань атеїзму прочитано лише 26 лекцій, в тому числі 6 на природничо-наукові теми [317, с. 5].

Для аналізу секуляризаційних процесів вводилася шкала секуляризація–сакралізація (поширення, зміцнення та поглиблення культових зв'язків, надання матеріальним та ідеальним предметам, свідомості, поведінці, відносинам людей «священного» релігійного сенсу та значення). Відповідно, кожна подія релігійного життя підлягала оцінці з її позиції. Посилили такі міркування теоретичні розробки Р. Лопаткіна, який запропонував аналіз секуляризації на чотирьох рівнях: суспільство у цілому; окремі сфери суспільного життя; соціальні групи різного типу та масштабу; особистість [291, с. 22].

Ще одним з напрямів дії суб'єктивного фактору було впровадження соціалістичної обрядовості як засобу подолання релігійності в нових поколіннях. Н. Шліхта метафорично називає ці процеси «амбітною секуляризаційною програмою» [465]. Релігійні традиції, свята та обряди закономірно були пов'язані зі щоденним життям людей, вони мали поряд з богословським важливе соціокультурне значення. Нові ж радянські свята мали стати конкурентоспроможними альтернативами та протистояти всьому релігійному комплексу: релігійним уявленням, почуттям, культу, релігійним організаціям. Адже прийшло усвідомлення того, що необхідно запропонувати радянській людині щось на заміну оголошених віджилими релігійних свят.

Відтак потрібно було «створити свята», які, з одного боку, були б співзвучні секулярному світосприйняттю радянського громадянина, відтак і ослабили вплив Церкви. У підсумку нова обрядовість мала істотно обмежити вплив релігійно-церковного комплексу, значно обмежити канали його відтворення у майбутньому.

Проте емпіричні дані дають підстави стверджувати, що попри такі заходи релігійність у Волинському регіоні залишалася досить високою. Останній факт підтверджує й уповноважений у справах РПЦ по Ровенській області Дубовик, зазначаючи, що в Ровенській області «насиченість діючими церквами дуже велика, наприклад, на 499 сільських рад – 406 церков і два великих монастирі (Корецький жіночий монастир і Дерманський жіночий монастир. – І. П.)» [128, арк. 100]. Окрім того, демонстрацію населення своєї прихильності до Церкви показує «Довідка уповноваженого у справах РПЦ по Рівненській області» (1956 р.), в якій ми бачимо масове звернення до релігійного обряду в день свята Благовіщення 7 квітня 1956 р. в православних храмах Рівного та області. Документ зазначає, що в Ровенському Воскресенському соборі о 13.00 перебувало близько 1500 чоловік, якщо ж врахувати що з 10.00 год. частина людей приходили й відходили, то загальна кількість парафіян цього собору на свято склала приблизно 200–220 чол. Аналогічна статистика наводиться по церкві на вул. Шевченка, Миколаївській церкві [127, арк. 46]. До того ж, характеризуючи віковий склад, уповноважений зазначає, що серед вірян, які прийшли на службу і здійснювали таїнство причастя, було багато молоді віком від 15 до 25 років (10% від усіх присутніх), людей середнього віку – до 60%, старших – 30% [Там само]. Останні факти руйнують стереотип щодо віруючих людей, які нібито здебільшого були похилого віку, і дають підстави стверджувати, що попри намагання офіційної влади ізолювати Церкву від суспільства, це здійснити у Волинському регіоні було складно та, по суті, неможливо.

Під таким кутом зору ми цілком солідаризуємося з думкою П. Яроцького, що «уся світська трансформація релігійних обрядів і ритуалів однозначно мала на меті послабити вплив церкви на людину в тих ситуаціях і подіях її життя, які пов'язані як зі святими таїнствами, так і установками на майбутнє, зокрема, сподіванням щастя, успіху, особистої і сімейної безпеки (хрещення, миропомазання, шлюб) та екзистенційним порогом (похорон), що з давніх–давен були особливо релігійно продуктивними» [499, с. 274]. Радянський секуляризаційний проект передбачав також релігійну деідентифікацію (втрату релігійної ідентичності та пов'язаних з

нею традицій). Оскільки «єдино правильна» суспільно-політична ідентичність була радянською, яка базувалася на прийнятті марксистсько-ленінської – атеїстичної ідеології, несумісної з релігійним світоглядом. Відтак підлягали ретельній стерилізації компоненти релігійної ідентичності – віра в догми, знання Писання, релігійні переживання, здійснення обрядів і ритуалів.

Утім, були спроби узгодження теоретично взаємозаперечного «соціалістичного» та «релігійного», що існувало у щоденному житті та вилилось у конструювання подвійної «релігійно-радянської» ідентичності. Проте така дуалістичність стосувалася у Волинському регіоні винятково православної традиції, адже протестанти так і не стали повністю «радянськими громадянами». Поняття «подвійна ідентичність» (Г. Янг, Л. Зігельбаум) у нашому контексті вказує на можливість поєднання «нової соціалістичної реальності» (атеїстичного режиму) та віри в Бога. Адже «релігійні практики і спроби секуляризації радянського суспільства взаємно визначали ті можливості, що співіснували для індивідуального і колективного самовизначення в радянській час» [531, р. 2]. Причому проблема конструювання такої «своєчасної» суспільно-політичної ідентичності (Н. Шліхта) періодично виникала перед Церквою в процесі модернізації та секуляризації.

Адже утвердження політичної лояльності РПЦ у післявоєнний час стало філософією та водночас стратегією виживання цієї інституції. Причиною цього, на думку дослідників, є низка факторів, серед яких визначимо наступні. По-перше, це традиція взаємовідносин Церкви візантійської традиції з державною владою, що ґрунтувалася на теорії церковно-державної симфонії та практики цезаропапізму. Відтак її «позитивне ставлення до влади» та «пристосуванство до інтересів держави» поставало радше нормою, ніж винятком [530, р. 467]. По-друге, в обґрунтуванні причин «пристосування» РПЦ до умов соціалістичного реалізму низка дослідників аргументує це тим, що політичні симпатії рядових віруючих були на стороні радянської влади [326, с. 124].

Проте така ситуація у Волинському регіоні істотно відрізнялася від решти регіонів південних, центральних і східних областей. У досліджуваному нами історико-культурному ландшафті, в певній мірі, панували дещо інші умонастрої.

Історико-релігійна палітра успадкувала парафії віруючих ПАПЦ, згодом УАПЦ. Відтак вони хоча і стали частиною РПЦ під час другої радянської країни, проте не ідентифікували себе з нею повністю. З огляду на різноманіття соціально-політичних орієнтирів цих церков, варто наголосити, що частина вірян були об'єднані критичною риторикою щодо офіційно дозволеної Православної церкви. До того ж, що є важливим у контексті нашого дослідження, у краї залишалася значна частина населення, яка так і не стала «радянськими людьми». В таких умовах ми не можемо стверджувати, що Церква, яка б відкрито протиставила себе режиму, змушена була б протиставити себе радянському суспільству і таким чином ослабити свою соціальну базу.

Тому у Волинському регіоні вибір на користь подвійної ідентичності хоча і був логічним, проте не безпроблемним. Звісно, середньостатистичному волинянину було морально важко узгодити вірність режиму та власну релігійну ідентичність. Хоча беззаперечним є те, що інтеграція в радянську реальність поставала обов'язковою умовою виживання Церкви у Радянській державі. Відтак вченими використовуються терміни «радянська ідентичність» (оригінальний термін, що використовувався в церковних колах та визначав суспільно-політичну позицію Церкви) та «подвійна ідентичність» (аналітична категорія, запропонована низкою вчених, насамперед це Гленніс Янг, Льюїс Зігельбаум). Остання дефініція вказує у контексті нашого дослідження на співвіднесення віри в Бога та лояльності до атеїстичного режиму.

Радянська ідентичність була своєрідним «ідентифікаційним щитом», що дозволяв Церкві підтверджувати свою невіддільність від радянського соціуму. За таких умов православні сприймалися повноправними громадянами радянської держави. Такий зв'язок публічно демонструвався за кожної нагоди: введення радянських свят і біографій радянських керівників до церковного календаря, приурочення спеціальних релігійних церемоній до радянських святкувань, тематика проповідей. В умовах домінування радянської ідеології подвійна ідентичність православних вірян особливо маніфестувалася у випадках збігу релігійних та державних свят. Цей збіг дозволяв урочисто відсвяткувати релігійне

свято та інтерпретувався єпископатом і духівництвом як символ єдності Церкви та радянського народу. Причому число прибічників нової подвійної ідентичності зростало саме за таких обставин. Цей емпіричний феномен, на нашу думку, пояснюється наступним: «радянська людина» для офіційної влади була певним ідентифікаційним лояльним варіантом, що викликав найменшу кількість проблем.

Зважаючи на вищевказані факти, можна зробити логічний висновок, що конструювання подвійної ідентичності було дієвою стратегією як Церкви, так і держави. З одного боку, у «віруючих» громадян Волинського регіону формувалася «правильна свідомість», що нав'язувалася сильним ідентифікатором в особі тоталітарної держави. З іншого – інтеграція у радянську суспільно-політичну реальність була усвідомленим рішенням, що мало на меті не допустити ізоляції Церкви.

Останній факт сприяв тому, що низка релігійних обрядів та ритуалів стали основною мішенню секуляризаційних заходів. Насамперед це стосувалося таїнств хрещення, вінчання, сповіді, причастя. В умовах численних заборон та обмежень здійснення таких обрядів перетворювалось, за висловом М. Шкаровського, на «акт громадянської мужності». Державна й церковна влада вимагали від священика звітувати про будь-які здійснені обряди, що надавало змогу моніторити релігійність населення. Таємні обряди ставали відповіддю на офіційні заборони та контроль. Існує обмеженість інформації про них (масштаби та особливості), але численні свідчення дають змогу нам оцінити їх як повсякчасні.

Відповідно до проголошеного гасла боротьби за створення нового, відтак абсолютно безрелігійного побуту, проводилася широкомасштабна робота з викорінення історичної пам'яті шляхом перейменування вулиць, площ, населених пунктів, насамперед з «релігійним ухилом». Так, зникли з радянських топонімічних карт назви вул. Соборна, провулка Костельного (м. Рівне), вул. Тринітарська, вул. Петра Скарги, вул. Бригідок (Бригідівська), вул. Кафедральна (м. Луцьк). Натомість ці вулиці були названі на честь радянських героїв, російських громадських і суспільних діячів, російських письменників. Зрештою така акцентція на «російськості» відповідала концепту творення радянської

ідентичності. Тому таке викорінення історичної пам'яті «серпом і молотом» мало створити враження єдиного культурного простору зі «старшим братом». Варто наголосити, що «радянськість» підтримувалася пропагандою. Ідеологізація радянської ідентичності передбачала конформізм до системи та її інститутів. Хоча механізм подвійної ідентичності й став засобом збереження релігійно-церковного комплексу (зокрема православного), проте наприкінці 80-х років ХХ ст. цієї «радянськості» не вистачило, щоб зберегти соціальний простір, що розпадався.

Відтак важливо констатувати, що секуляризаційні процеси у Волинському регіоні поставали, з одного боку, як «насильницькі», а з іншого – були природним процесом, що відбувався паралельно і в інших європейських країнах. Звісно, паралелі, з одного боку, очевидні, а з іншого – очевидним є радикальний, насильницький, ідеологічно-запрограмований характер цих заходів. Утім, якими б радикальними не були зміни, принесені у Волинський регіон радянською владою, місцеве населення, здебільшого сільське, залишалося у переважній більшості прив'язаним до традиційних обрядів народного благочестя, які сприймалися насамперед як обов'язок, який необхідно виконати. Радянський секуляризаційний проект, що намагалися втілити насильницьким шляхом у Волинському регіоні, ґрунтувався на ідеології, в якій світське було рівнозначне антирелігійному. Тому «амбітна програма секуляризації» у своїй основі не була закономірним соціальним процесом, а мала форму державної політики та передбачала системну ідеологічну, адміністративну, виховну, організаційну діяльність комуністичної партії та державних органів, спрямовану на суцільну атеїзацію суспільства.

2.3. Релігійні практики та об'єкти сакрального простору Волинського регіону в умовах антирелігійних заходів радянської держави

Одне з центральних місць у структурі релігійного комплексу належить сукупності практичних дій і допоміжних засобів, за допомогою яких віруючі намагаються спілкуватися зі світом надприродного, встановити з ним контакт та впливати на нього. До релігійної практики відносяться всі види дій віруючих,

пов'язані з їхніми релігійними уявленнями: обряди, ритуали, таїнства, богослужіння, пости, молитви тощо., а також використовувані при цьому об'єкти сакрального простору: святилища, храми, священні реліквії, вбрання священнослужителів тощо. Усі сакральні об'єкти на Волині створювалися для того, щоб стати частиною конкретного сакрального простору регіону. Тобто сакральні об'єкти поставали уособленням цього простору, були основними компонентами, які створювалися спеціально для його виникнення або заповнення. До об'єктів сакрального простору Волинського регіону ми відносимо: а) культові споруди: монастирі, святилища, храми і храмові комплекси; б) природні об'єкти: святі джерела, колодязі; в) невеликі об'єкти культу: придорожні хрести, каплиці на узбіччі доріг і стежок, статуї Божої Матері та ін.

Поняття «релігійні практики» у нашому дослідженні включає увесь обсяг досвіду, уявлень та соціальної поведінки віруючих релігійних об'єднань, що діяли легально (офіційно дозволені радянською владою) чи нелегально (офіційно не були зареєстровані, а відтак і заборонені). Відповідно здійснюваний нами аналіз формальної та неформальної релігійності, її колективних та індивідуальних форм стосується саме соціальної поведінки віруючих, співвіднесеної із релігійно-церковним комплексом.

З початком радянських соціокультурних змін ціннісно-нормативна система Волинського регіону з усталеними звичаями, нормами і правилами, фундаментом якої виступала релігійна практика (становила каркас традиційного укладу життя, поведінки індивіда і його відповідальності перед соціумом), зазнає складних випробувань і трансформацій. В уявленні віруючих Волинь – особливий регіон, де релігійні практики та об'єкти сакрального простору були буквально вплетені у щоденне життя та побут його мешканців. Натомість протистояння релігійному світогляду та його носіям радянський тоталітаризм здійснював через систему антирелігійних заходів. Під цією дефініцією ми визначаємо ідеологічну, законодавчу, організаційну, практичну систему дій, що були підсистемою радянської тоталітарної системи та її незмінним атрибутом, здійснювалися радянською державою і комуністичною партією проти релігійно-церковного

комплексу. Система антирелігійних заходів у радянській державі розглядалася незмінним мобілізаційним фактором (Л. Сосковець), що мав об'єднати соціум, спрямувати його енергію проти складного, ідеологічно серйозного та політичного супротивника. Такі заходи відрізнялись «чітким доктринальним цілепокладанням, масштабністю задіяних у них людей (і суб'єктів, і об'єктів), органів, організацій, різноманітністю форм та методів, глибиною наслідків» [394]. Проте головна мета таких практик, на нашу думку, полягала у ліквідації опозиційного світогляду та релігійно-церковного комплексу. Змістовно в систему антирелігійної політики входили:

1. Ідейно-теоретична основа та обґрунтування. Вони включали марксистсько-ленінські погляди на релігію, Церкву, атеїзм, програмні установки комуністичної партії з цих питань, постанови її керівних органів.

2. Законодавчо-правова база – регулювала державно-церковні відносини, становище релігійних організацій в країні, визначала права віруючих та атеїстів.

3. Інституціональна складова – всі ті структури, партійні, державні, суспільні органи та заклади, що займалися вирішенням «релігійного питання» в країні.

4. Конкретні антирелігійні заходи тих органів та закладів, у тому числі система атеїстичного виховання та антирелігійної пропаганди [394].

У радянському суспільстві право на «свободу совісті» мало досить вузьке розуміння і означало фактично право віруючих на «задоволення релігійних потреб» винятково через «відправлення культу». Натомість інші види релігійних практик залишалися поза законом – створення кас взаємодопомоги, кооперативів, надання матеріальної допомоги членам громади, діяльність дитячих, молодіжних, жіночих молитовних зборів/гуртків, створення гуртків з вивчення Священного Писання.

Проте варто наголосити, що в кризовій ситуації воєнних років були актуалізовані потреби віруючих насамперед у релігійних практиках. Окрім того, окупаційна німецька влада робила все, щоб в очах місцевого населення Волинського регіону подати себе рятівницею гнаної більшовиками Церкви. І тому із самого початку окупації розроблена нацистами продумана релігійна політика

демонструвала виразну тенденцію позиціонування радянській владі за схемою «ми» – «вони».

Після форматування «нової» системи державно-церковних відносин, посеред відроджених релігійних практик чільне місце займали паломництва, хресні ходи та молебні на місцях. Регулярні хресні ходи з чудотворною іконою структурували означуваний нами історико-культурний ландшафт, святиня приходила до людей і давала їм відчуття безпосередньої причетності до сакрального. Цей контакт освячував повсякденний побутовий простір Волинського регіону. Саме тому віруючі прагнули внести чудотворну ікону в усі будинки, обійти з нею усе село. Ще одним із важливих елементів релігійного життя жителів Волинського регіону були молебні в полі (здійснював священник), які за значимістю не поступалися престольному святу. Такі дії були пов'язані здебільшого з природними катаклізмами (засуха) або в певні дні року.

Проте ця ситуація стала предметом розгляду засідання РС РПЦ. 27 липня 1948 р. було прийнято рішення про заборону хресних ходів та молебнів на полях. А у серпні 1948 р. Синод РПЦ 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. Зокрема, у відповідній постанові наголошувалося, що «у багатьох місцях проводяться суспільні молебні на полях і площах» і «здійснюються за благословення архієрея хресні ходи із села в село». Відтак підкреслювалося: «В храмі, згідно з уставом церковним, мають відбуватися моління і молебні співи «на всяку потребу»; що ж стосується відправлення цих богослужбових треб у публічних місцях, а також і здійснення хресних ходів із однієї місцевості до іншої, то це не може бути дозволено Єпархіальною владою» [442]. Відповідна заборона закріплювалась і місцевими архієреями. Так, розпорядженням по Волинсько-Ровенській єпархії від 1 жовтня 1948 р. за № 2908 утверджувалась заборона публічних молебнів на полях і площах з констатацією запобігання «порушенню принципу відокремлення Церкви від Держави» і як таких дій, що «роз'яснено Постановою Святійшого Патріарха і Священного Синоду від 24 серпня 1948 р.» [123, арк. 72].

Проте на практиці духовенство Волинсько-Ровенської єпархії не завжди дотримувалось таких розпоряджень. Про факти таких порушень повідомляє єп. Паладій (Єпископ Волинський і Ровенський) отцям благочинним. Зокрема, він констатує, що «згідно з отриманими мною свідченнями – бувають випадки в єпархії, коли священники здійснюють Божественну літургію на відкритому повітрі або в незареєстрованій церкві, а бували випадки, що здійснювались богослужіння навіть у лісі (Ровенська область)» [123, арк. 72]. Утім, здебільшого зареєстроване духовенство не ризикувало порушувати цю заборону та здійснювати хресні ходи і молебні на полях, боячись реакції, з одного боку, правлячого архієрея (під цим приводом міг заборонити священнику здійснювати служіння), а з іншого – обласного уповноваженого (міг зняти священника з реєстрації). Відтак заборона хресних ходів у 1948 р. докорінно змінила ситуацію з релігійними практиками: де-юре духовенство вже не брало участі в богослужіннях, які здійснювались поза храмом, регулярні молебні на полях припинились, натомість молебні біля місць сакрального простору Волинського регіону та паломництва до сакральних об'єктів стали повністю залежати від мирянської ініціативи, і обрядові практики переміщуються в особистий простір, а у низці випадків здійснюються незареєстрованим духовенством.

Звісно, такий вимушений відхід частини релігійного життя у «підпілля» завжди насторожував владу. У 1949 р. уповноважений РС РПЦ по СРСР Г. Карпов повідомляв про масовість впровадження релігійних практик серед населення, насамперед паломництва та активність незареєстрованого духовенства: «патріарх і єпископат у своїх листах у Раду багаторазово просили про застосування адміністративних заходів до таких, як вони називають, «самочинних служб» і відносно духовенства, яке здійснює «треби» без реєстрації» [30]. У цьому контексті від єпископату протягом усього радянського періоду вимагалось вжиття заходів щодо ліквідації таких «нелегальних» та неприйнятних з владної точки зору практик. Емпіричні матеріали Волинського регіону це підтверджують.

Проте були випадки, коли місцеві органи влади допомагали мирянам і церковнослужителям у проведенні «нелегальних заходів». Так, у Волинському

регіоні, згідно з даними, в низці сіл Рокитнівського району були незареєстровані церкви: с. Вежиця, с. Переходичі, с. Залав'я, с. Блажове, с. Дроздинь, де «періодично, особливо у дні великих релігійних свят (Пасха, Різдво, храмові свята) здійснюються нелегальні церковні служби бродячими священиками, а також за запрошенням віруючих священиками із сусідньої БРСР» [124, арк. 28]. Причому місцеві органи влади жодних дій щодо припинення таких заходів не здійснювали [124, арк. 28]. Так, у с. Хотинь Соснівського району священик з церкви с. Прислuch (Березнівський район. – І. П.) І. Ющук періодично здійснював церковні служби просто неба, на місці спаленої церкви. Причому в цьому йому знову ж таки допомагав голова сільської Ради П. Клепчер, який від імені сільради видав довідки на право церковної служби [124, арк. 33].

Поряд із молебнями просто неба, хресними ходами чільне місце серед суспільних релігійних практик Волинського регіону займали паломництва. Феномен релігійного паломництва ґрунтується на концепції сакрального простору, що виконує в релігійному культі функції місця, де відбувається відпущення гріхів через долучення до святинь і забезпечується можливість комунікації з Абсолютом. Релігійне паломництво для волинян було не лише феноменом індивідуальної релігійності, а й засобом трансляції аксіологічних домінант релігійної традиції та забезпечення її тяглості, а також виступало культуротворчим фактором.

Якщо зважати на післявоєнну розруху та бідність, паломництва за таких обставин виконували компенсаторну функцію – вони пропонували своєрідну втечу від реальної буденності та задовольняли потребу в ретрансляції духовного досвіду. До того ж процесія мала на меті «відвоювання відкритого простору через проникнення у нього релігії». Радянські функціонери, які вимагали через уповноважених контролювати такі процеси, намагалися зменшити привабливість паломництва за рахунок заборони участі в них священиків. Звичайно, для паломників (а участь у цих релігійних практиках для волинян була звичним явищем, і фактично більшість як православних, так і католиків залучалися до цього процесу), які закономірно бачили священнослужителів частинами цієї сфери релігійного життя, їхня відсутність хоча й була відчутною, проте кардинально не

вплинула на вибір щодо участі в таких заходах. Утім, більшість учасників сприймали паломництво все-таки як виконання вимог православної/католицької віри та дотримання православних/католицьких поведінкових взірців.

Здебільшого паломництва виступали традиційною релігійною практикою для жителів сільських місцевостей та були наочними проявами релігійної активності віруючих села. Окрім, того, що у нашому контексті є важливим, що хоча релігійні паломництва і не можна розглядати як «антирадянські демонстрації», проте для більшості їхніх учасників це була одна з небагатьох можливостей втечі від колгоспної бідності та щоденної тяжкої роботи. Варто наголосити, що в цих несанкціонованих державою масових ходах мав місце певною мірою і неусвідомлений імпульс протесту, спрямований проти існуючого порядку [441, с. 244, 254]. Формування у суспільстві такої соціальної напруги було потенційною загрозою з точки зору можливості виникнення деструктивних форм соціальної взаємодії та конфліктів в масштабах не лише регіону, але й цілої країни.

Однією з магістральних ліній хрущовської антирелігійної кампанії було витіснення з життя населення релігійних практик. Могутній механізм комплексних планів нищення релігійних практик був задіяний в Україні у цілому та Волинському регіоні зокрема. Спостерігаючи протягом певного періоду розквіт паломництва, керівництво держави та партії не могли створити єдину стратегію ставлення до нього. Думки коливались між двома полюсами: ліквідувати такі релігійні ходи та контролювати як «клапан для випуску пари – для тієї частини населення, яка вважалася маргінальною» [441, с. 254].

Відтак, згідно із союзною директивою «Про заходи з припинення паломництва до так званих святих місць» (28 листопада 1958 р.), уповноважені державних структур в УРСР до 20 січня 1959 р. були зобов'язані скласти списки і плани з ліквідації «святих місць» шляхом забудови, розміщення дитячих та спортивних майданчиків, насадження парків тощо. Таким чином, хвиля боротьби з релігією зачепила також каплиці, хрести, святі місця – джерела, криниці, місця водохрещ, символів на честь святих. Відтак сакральні об'єкти Волинського регіону де-юре потрапляли під знищення.

Так, зокрема, на Божій горі (Кременецький район Тернопільської області, неподалік Почаївського монастиря) був організований кар'єр із видобутку каміння. Як наслідок, 1960 р. у цьому місці було спалено дерев'яну каплицю. А у таємній інформації про так звані «святі місця» (13 вересня 1960 р.) завідувачу відділу пропаганди Тернопільського обкому КП України констатувалася необхідність «ліквідувати також каплицю, яка накриває джерельний колодязь і чан, де купаються віруючі. Крім того, в зимовий час потрібно зруйнувати скелю, на якій є «Стопа Божої Матері», а під скелею печера, де поставлений хрест і ікона. Все це так приваблює паломників» [368, с. 107]. Відтак у 1961 р. така система заходів була втілена в життя, і, як підсумок, всі ці об'єкти, які мали сакральне значення для віруючих Волинського регіону, було знищено.

Відомий місцевим мешканцям об'єкт сакрального простору регіону Липківський скит (належав Почаївському монастирю) також чекала схожа доля (с. Липки Гощанського району Рівненської області). Закритий під час першої радянської, він відновив своє функціонування у часи німецької окупації. Офіційній владі виявилось недостатнім закриття храму в 1952 р., а в 1961 р. фактично вдавшись до акту вандалізму, місцева влада зруйнувала храм, забравши з руїн будматеріали на будівництво гуртожитку. Залишилася врятована акцією протесту людей лише каплиця та святе джерело, яке стало несанкціонованим місцем паломництва для вірян та об'єктом індивідуального прочанства. Подібна ситуація склалася і у Волинській області. Зокрема, під час антирелігійної хрущовської кампанії було замулене джерело прп. Варлаама Печерського (Володимир–Волинський район. Наприкінці 50–х років ХХ ст. було зруйновано Покровський храм с. Ласків (Володимир–Волинський район). Після зруйнування храму занепало і джерело пророка Іллі. У січні 1960 р. Дубенська місцева рада депутатів провела роботу з ліквідації «святих місць». Зокрема, у с. Онишківці (Дубнівський район Рівненської області) на «джерелі св. Анни» було організовано літній табір для водоплаваючих птахів, у с. Гільча (Здолбунівський район) біля джерела св. Миколая організовано кар'єр з видобутку каміння.

Початок 1970–х років у Волинському регіоні ознаменований руйнуванням низки національних святинь. Так, 1972 р. була зруйнована святиня караїмів м. Луцька – дерев'яна кенаса, на руїну перетворено давню єврейську святиню м. Луцька – синагогу. Встояла лише лютеранська кірха, яка функціонує і нині. 1983 р. був зруйнований Чернчицький Свято-Преображенський храм на Волині [368, с.28].

На початку 1960–х років розпочалася кампанія зі знищення придорожніх хрестів та капличок як засіб очищення народної пам'яті від релігійних пережитків. Під приводом «позбавлення від релігійних пережитків» демонтували об'єкти, що мали не лише сакральну цінність, але й історичну. Так, у Рівному у пасхальну ніч (1959 р.) було знесено колону Божої Матері, яку поставили місцеві мешканці ще у XVIII ст. Проблема знищення сакральних об'єктів не сходила з порядку денного фактично усіх офіційних заходів, де порушувалося «релігійне питання». Так, на Всесоюзній нараді уповноважених РС РПЦ (20 квітня 1961 р.) посеред головних завдань на найближчу перспективу були: активізація дій щодо закриття монастирських комплексів і духовних навчальних закладів та забезпечення належного контролю за релігійною обрядністю серед населення [93, с. 173–174].

Коллективні мирянські практики зазвичай прив'язувались до сакральних місць, насамперед монастирів. Як традиційна форма православної релігійної практики паломництва та хресні ходи створювали простір зустрічі зі священним. Зокрема, у Волинському регіоні це: Корецький Свято-Троїцький монастир, Зимненський монастир, Почаївський монастир, Свято-Георгіївський монастир та ін. Документи свідчать, що всі монастирі регіону були об'єктами паломництва. Безумовно, найбільшу кількість прочан щороку мав Почаївський монастир. Проте інші монастирі регіону ставали частиною паломницьких турів, кульмінацією яких була щорічна хода до Почаївської лаври у серпні. Так, зокрема, до монастиря «Козацькі могили» (біля с. Пляшева Козинського району Рівненської області) «багато паломників при відвідуванні Лаври приїжджають ... в скит..., а ченцюючі їх вміло використовують, в результаті чого мають великі прибутки від паломників» [128, арк. 5]. Уповноважений відзначає, що надзвичайною

популярністю у паломників зі Східної України користується Свято-Троїцький Корецький жіночий монастир [128, арк.16]. Що ж стосується паломників, які приїжджають з інших областей, «особливо східних, монастир відносно них проявляє велику активність, спрямовану на зав'язування і розширення зв'язків, показують їм умови проживання в монастирі, надають їм на 1–3–5 днів приміщення для ночівлі» [128, арк. 34].

Більшість монастирів функціонували здебільшого за рахунок віруючих, а також з незначного господарства та присадибних ділянок. Післявоєнна розруха та бідність сприяли тому, що значна частина населення (а посеред них була лєвова частка людей похилого віку) жили в злиднях. Адже після конфіскації монастирського землеволодіння під час першої радянїзації краю ці інституції пережили ліквідацію економічної основи їхньої діяльності. Зважаючи на відсутність законодавчої бази, яка б унормовувала функціонування монастирських комплексів, з боку владних структур відбувалося самовільне вилучення з монастирського користування приміщень, які передавали чи до житлового фонду, медичним, культурно-освітнім господарським установам. Причому куратори релігійного життя зі сторони Рад монастирські обителі сприймали як найбільш небезпечні осередки, які варто насамперед нейтралізувати. Фактично під такою констатацією розумілася насамперед перспектива їхнього поступового скорочення, запобігання тенденціям економічного зростання та зрештою досягнення повного закриття.

Відтак уся нормативна післявоєнна база була спрямована на втілення такої стратегії. Правове становище монастирів визначила Постанова РМ СРСР «Про православні монастирі» (29 травня 1946 р.) та відповідна Постанова РМ УРСР від 12 серпня 1946 р. Хоча, фактично, урядові постанови другої половини 40–х років ХХ ст. певним чином мали допомогти стабілізувати економічне повоєнне становище цих інституцій та перетворити їх на своєрідних годувальників повоєнної країни, але це не дало результатів. Відтак більшість православних монастирів, позбавлених економічних основ виживання, було доведено до зубожіння, а згодом під різними приводами скорочено число населення та закрито.

За таких обставин продовжувалися процеси ліквідації монастирських комплексів Волинського регіону. Досить часто додатковим аргументом на користь скорочення монастирської мережі цього регіону була присутність у ньому українських повстанців та відповідна боротьба державних органів безпеки з ними. Так, до прикладу, під час Другої світової війни м. Дермань стало потужним центром повстанського руху ОУН–УПА. А відтак Дерманський Свято-Троїцький чоловічий монастир радянська влада сприймала осередок як прихильників українських повстанців. Це стало причиною того, що у 1949 р. чоловічий монастир з благословення єпископа Волинського і Ровенського Панкратія був реформований у жіночий, і сюди перевели сестер (40 чоловік) ліквідованого Зимненського монастиря Волинської області [128, арк. 24].

До слова, зазначимо, що перша спроба припинення функціонування Святогірського монастиря у с. Зимне відбулася ще 1939 р., коли в монастирських приміщеннях була організована МТС, а в липні 1940 р. його забрали для потреб військового гарнізону (використовували під казарми, склади). З постановом УАПЦ під час Другої світової війни єп. Полікарп знову монастирю повертає попередній статус, а відтак і відроджує чернече життя. Станом на 1945 р. його насельниками були 45 монахинь та духівник (настоятелькою обителі була Лідія Давидович). Кінцевою мотивацією закриття Зимненського монастиря стала його територіальна близькість до західного кордону. Відтак «землі, будівлі, храми, сад передано Волинському обласному відділу народної освіти для дитячого будинку згідно акту від 2 квітня 1949 р.» [110, арк. 91].

При перетворенні в 1949 р. Свято-Троїцького Дерманського монастиря у жіночий, «вся братія в кількості 11 чол. (настоятель – архімандрит Варлаам (Цихоцький Василь Мусійович) – І. П.) була переведена в інші монастирі» [128, арк. 24]. Так, насельники монастиря були переселені в Загаєцький, Крем'янецький, Свято-Георгіївський скит, Дубенський монастир [368, с. 113]. Переселені 40 сестер намагалися розвивати монастир. Відтак, станом на червень 1958 р. у Свято-Троїцькому Дерманському монастирі знаходилось 59 ченців, з них 57 жінок та 2 чоловіки – священник Ігумен та схимник [128, арк. 18]. Настоятелька монастиря

ігуменя Лукія проводила активну роботу на збільшення кількості ченцюючих. З цією метою вона запланувала збільшити їхню кількість до 80–90 чол. [128, арк. 19]. Безсумнівно, це не могло не турбувати відповідні органи, адже «багато жінок, як із місцевого населення Ровенської та й інших областей часто звертаються з проханням прийняти їх у послушники, а також із Східних областей» [128, арк. 20]. Причому перевага надавалась «росіянам із східних областей», адже «вони дисциплінованіші» [128, арк. 21]. Звісно, зважаючи на об'єктивно існуючий взаємозв'язок національних та конфесійних чинників, радянська влада тотально контролювала «осередки мракобісся» та будь-які натяки на національні прояви у них. Не випадково при прийомі на послух до монастирів Волинського регіону перевага надавалася або представникам зі Східної України, або з РРФСР. Так, із 38 чоловік, що вступили до монастирів у період з 1953 р. по 1957 р., 8 чоловік було із РРФСР [128, арк. 42].

Поза всяким сумнівом, за функціонуванням кожного монастирського осередку вівся суворий нагляд з боку релігійних кураторів органів держбезпеки. Так, у довідці уповноваженого РС РПЦ про православні монастирі головний релігійний куратор області, аналізуючи внутрішні процеси функціонування Корецького монастиря, зазначає, що посеред ченцюючих Корецького монастиря ведеться міжгрупова боротьба. У монастирі існує три угруповання: «1) впливове і активне складається... з 20–25 чол., яке ставить за мету видалення із монастиря... ігумені Євлогію і за повернення в монастир бувшої до 1954 р. ігумені Магдалини; 2) менш впливове, проте енергійніше, має не більше 15 чол. Є уродженцями м. Корця та оточуючих сіл ведуть боротьбу проти Євлогії та Магдалини та докладають зусиль для призначення завідуючої монастирем із свого середовища. Немає жодного сумніву, що ця група ... підтримується поза монастирем родичами ... з духом націоналізму; 3) також багаточисельна не менше 25 чол. Перебуває на стороні Євлогії» [128, арк. 35]. Внаслідок загострення такої боротьби, як зазначає документ, значно «впала дисципліна і посеред окремих насельників трапляються випадки непокори, відмова від роботи, а ті заходи, до яких вдаються ігуменя та благочинний по відновленню дисципліни не мають успіху» [Там само]. Окрім того,

такі факти говорять і про складні внутрішньоінституційні проблеми, які були іманентні в монастирському середовищі. Адже незважаючи на зовнішню загрозу закриття (зняття з реєстрації), все ж таки боротьба за вплив у монастирі продовжувалася [Там само].

Отже, наступні десятиліття позначені жорстким контролем та, відповідно, обмеження різних сфер функціонування монастирів: економічної, організаційної, соціальної. Окрім того, значна увага надавалась внутрішнім процесам життєдіяльності монастирів. Зокрема, контролювався та моніторився кількісний стан їхніх насельників, їхній соціальний, віковий, освітній ценз, потенційна можливість впливу на віруючих та паломників, доказом чого слугує нижченаведена таблиця.

**Статистичні дані щодо чернечого складу
православних монастирів Ровенської області**

	1.01.1954	1.01.1955	1.01.1956	1.01.1957	15.01.1957
монастирів	2	2	2	2	2
з них ченців	17 0	16 5	16 9	17 3	177
в т. ч. послушників	46	46	49	51	55
за віком:	—	—	—	—	—
до 18 р.					
від 19 до 40 р.	47	41	48	53	57
від 41 до 55 р.	46	50	50	52	53
старші 55 р.	77	74	71	68	67
усього вибуло з монастирів	9	10	3	4	2

	ченців	8	6	3	4	2
	послушниць	1	4	–	–	–
	померло	6	1	3	4	2
	прибуло	4	14	7	8	5
	З них вперше вступили до монастиря	2	9	7	5	4

Як бачимо, офіційна влада приділяла велику увагу нагляду за внутрішніми процесами у стінах монастирських комплексів. Хоча режим і вдавався до різних заходів зменшення чисельності монастирів, проте кількісні показники ченцюючих у Волинському регіоні насторожували владу. Окрім того, посеред ченцюючих була значна частина молоді віком 19–25 років [128, арк. 42]. Практичним підтвердженням цього є звіти уповноваженого РС РПЦ, який зазначав, що здебільшого у регіоні приймають у монастир молодь. Це аргументувалося потребою уже «перевіреної з монастирської точки зору молоді, фізично здорових, як робочої сили для роботи на підсобних господарствах» [128, арк. 48]. Зрештою основним джерелом існування монастирів Волинського регіону залишалися прибутки від сільськогосподарського виробництва. Відтак два офіційно діючих у другій половині 50–х років ХХ ст. монастирі Рівненської області – Корецький і Дерманський – мають свої «підсобні господарства, за рахунок яких повністю забезпечуються хлібом, овочами та іншими продуктами харчування» [128, арк. 99].

Ще один скит, який належав Почаївській лаврі, знаходився біля с. Пляшева Козинського району Ровенської області – монастир «Козацькі Могили» (саме під такою назвою він означається у довідках уповноваженого). Монастир–скит, який пережив період першої радянзації краю, згодом – німецьку окупацію, 4 червня 1953 р. було з підпорядкування Почаївської Лаври передано Волинсько-Ровенській єпархії, і на Козацьких Могилах було створено парафію, яку обслуговували ченці. Відтак вони не були переведені до іншого монастиря і надалі жили згідно з монастирськими правилами [128, арк. 5]. З моменту закриття обителі в ній було

колгоспне господарство, ферма, пізніше – лікарня. А у вересні 1965 р., заради збереження святині, українська інтелігенція добилася від уряду створення тут музею, завдяки якому багато цінних артефактів було збережено на Козацьких Могилах. Експозиція та дирекція музею розмістилися в колишньому двоповерховому монастирському будинку.

2 квітня 1959 р. РС РПЦ змусила Патріарха Алексія дати згоду на закриття протягом двох років (1959–1960) 19 із 40 в УРСР монастирів і скитів. Така ситуація розповсюджувалась і на Волинський регіон. Відтак у 1960 р. закрили Дерманський монастир. Причому обґрунтування такого рішення виглядало особливо цинічним і пояснювалося тим, що «монастир не має великої релігійної популярності посеред оточуючого місцевого населення, не має масового відвідування його віруючими, а основні засоби для існування, добуваються не властивими для монастиря шляхами» [128, арк. 25], головним чином за рахунок паломників зі східних областей, а також «збору грошей посеред населення. Враховуючи той факт, що на відстані 50–60 метрів через вулицю розміщується середня школа, яка немає нормального приміщення для шкільного інтернату та навчально-виробничих майстерень, всі споруди монастиря передати у підпорядкування Устенській середній школі. Споруду церкви (...) зі зняттям бані устаткувати під клуб та кіно. Всіх ченців переселити до 30 чол. у Корецький жіночий монастир, а частину в монастирі Хмельницької та інших областей» [Там само].

Насправді ж усе монастирське майно розграбували. В стінах колишньої обителі було відкрито восьмирічну спецшколу–інтернат для дітей з фізичними і розумовими вадами. Відтак обмеження інституційного простору діяльності монастирів відбувалося за подібним сценарієм: спочатку за допомогою економічних заходів, услід йшли ідеологічні обґрунтування недоцільності існування «осередків мракобісся», завершувалося необхідністю «передачі» культових споруд під господарчі, освітні, медичні установи.

Почаївський монастир не став винятком. Процес його ліквідації розпочався в 1958 р., коли значно підвищився податок, встановлений в 1945 р., на будівлі й монастирські угіддя. Незабаром земельні ділянки, які забезпечували монастирі

продуктами харчування, було відібрано (згідно з постановою Ради Міністрів СРСР від 16 жовтня 1961 року). У Лаври було конфісковано всі засоби для забезпечення звичайного функціонування. У 1961 р. Лавру обмежили територіально, конфіскувавши низку приміщень. Готель для паломників переобладнали в психіатричну лікарню. Лаврі було заборонено наймати робітників для робіт в майстернях або для сільськогосподарських робіт та проводити будь-які ремонтно-реставраційні роботи. Молодих ченців забороняли приймати в монастир, старі впоратися з роботою не могли та не були в змозі сплачувати високі податки. Монастир тримався за рахунок пожертвувань. Проте 1961 р. заборонялися всі «організовані паломництва до святих місць», вилучалися монастирські готелі, заборонялося також ночувати в монастирських церквах.

Всі ці заходи не дали бажаного результату для офіційного режиму. Тоді розпочався грубий, прямий, жорсткий тиск на всіх пов'язаних з Лаврою людей: ченців, послушників, прочан. До ченців (незважаючи на сан і вік) міліція і КДБ застосовували в даний період жорстокі фізичні та психологічні знущання, позбавлення прописки в монастирі, сфабриковані медичні комісії (фізично і психічно здорових ченців часто насильно забирали в психлікарні, виявляли у них неіснуючі інфекційні захворювання, фізично непридатних до служби в армії монахів могли насильно забрати в збройні сили), побої і, нарешті, суди, арешти, відправлення в тюрми і табори. Також нещадні знущання застосовувалися і до віруючих Лаври, прочан, захисників монастиря. У 1961 році в Почаївській Лаврі було 140 ченців, через кілька років їх залишилося 35, а станом на 1 січня 1963 року лише 27 осіб [396, с. 365].

У відзначенні свята Успіння в Почаївській Лаврі в 1950 р. взяли участь, за повідомленням уповноваженого РС РПЦ по Тернопільській області П. Пруселіса, близько 5 тис. віруючих з різних регіонів України, Московської, Свердловської, Воронежської, Тамбовської областей Росії та 60 представників духовенства на чолі з арх. Макарієм (арх. Львівський і Тернопільський) та єпископом Чернівецьким Андрієм [93, с. 307]. Подібну ситуацію бачимо також під час святкування аналогічного свята у 1965 р., коли паломники і віруючі прибули в кількості 5 тис.

чоловік, із яких близько 1 тис. – з інших областей і республік СРСР. Таким чином, ми бачимо, якою високою була активність віруючих, які морально і матеріально підтримували Лавру. Не полишаючи своїх задумів щодо знищення святині, 15–16 липня 1965 р. каральні радянські органи влаштували погром прочан Почаївської Лаври, які спали на Лаврському кладовищі, не маючи іншого місця для ночівлі [351].

Не приносила відчутних результатів система заходів щодо посилення атеїстичного виховання населення, налагоджена партійними і радянськими органами Кременецького району Тернопільської області. Не допомогло й відкриття атеїстичного музею в Почаєві.

Постійним засобом дискредитації ченцюючих було збирання компрометуючих матеріалів на них, з наступною публікацією у періодичній пресі. Особливо активно такий спосіб використовували під час антирелігійної кампанії кінця 50–х – першої половини 60–х років. Практичним підтвердженням цього слугує наступна публікація у тогочасному місцевому бюлетені. «Влітку 1958 р. у колгоспниці Феодосії Василівни Воронько захворіла чотирирічна дитина... сусідки стали радити матері звернутись з хворою дитиною у Почаївську лавру до монаха «досвідченого» костоправа, який за відповідну нагороду брався лікувати всі хвороби. Костоправ оглянув дитину і заявив, що у неї перелом хребта і обіцяв монеткою випросити у бога видужання... Мати звернулась у районну лікарню... «Діагноз» монаха – ... виявився цілком неправильним» [89, с. 50].

Ті монахи, в яких не було можливості жити на території монастирів, у «світі» дотримувались чернечих обітниць і вели відповідний спосіб життя. Внаслідок цього відбувалася активізація контактів між монахами та мирянами, які, траплялося, об'єднувались у межах однієї громади. До того ж такі духовні подвиги монахів породжували у віруючих, які здебільшого не були готовими до таких і фізіологічних, і моральних обмежень, відчуття поваги не лише до колишніх насельників монастирів, але й у цілому до релігійної традиції.

Як бачимо, гоніння на монастирі з боку радянської влади призвели до того, що частина монастирів були зачинені (Зимненський монастир – 1949 р.,

Кременецький монастир – 1959, Дерманський монастир – 1960 р.), а у тих, що ще діяли, кількість насельників була мінімальною.

Попри регламентації та заборони у релігійній сфері у парафіян залишалось право бути присутніми на богослужіннях/обрядах. Проте на практиці було вжито багато заходів, які обмежили право мирян у богослужбовому житті. На законодавчому рівні радянська законодавча база обмежувала коло осіб, які мали право здійснювати богослужбові дії, і саме з цією метою був введений інститут реєстрації «служителів культу» державними органами, при цьому реєстрація мала санкціонуючий характер.

Для здійснення контролю над релігійною сферою влада управляла процесами відкриття/закриття культових споруд, релігійних об'єднань. У своїй основі такі заходи мали виключно дозвільний характер. Спочатку РС РПЦ та РС РК, а згодом РСР намагалися контролювати як культову, так і позакультову діяльність релігійних об'єднань. Це, зокрема, зміст проповідей, купівля–продаж майна, призначення та ротація кадрів, освітня та міжнародна діяльність. Також у ці «посередницькі» інституції між Церквою та державою надходила інформація про кількість проведених обрядів, соціальні та демографічні параметри віруючих.

Відвідування населенням храмів, особливо на великі релігійні свята, святкування в сільській місцевості престольних свят залишалося найпоширенішими релігійними практиками Волинського регіону. Так, уповноважений РС РПЦ по Рівненській області зазначає, що «в дні великих релігійних свят... відвідування церков є багаточисельним і в такі свята церкви здебільшого... не вміщають усіх бажаючих» [128, арк. 103]. У недільні дні та у звичайні свята відвідування храмів є нечисленним. Проте на думку уповноваженого, цей факт не був визначальним в аналізі рівня релігійності. Більше того, на думку куратора релігійного життя Волинського регіону, низька відвідуваність не передбачала зменшення кількості віруючих. Наслідком високої релігійності краю є важливість виконання жителями регіону релігійних обрядів (хрещення дітей, церковні шлюби, поховання, говіння та ін.) [Там само].

У протестантських громадах закритого типу була значно менша диспропорція у кількості учасників святкових та звичайних богослужінь. У православ'ї 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, чия участь у богослужіннях обмежувалася ставленням свічки.

З метою повного контролю над релігійним життям державна влада вимагала від священика звітувати про будь-які здійснені обряди. Відтак владою був запущений механізм можливості адміністративного тиску на осіб, які мали бажання брати участь у обрядах. Зокрема, систему підконтрольності здійснення релігійних обрядів подає нам наступна таблиця.

**Інформація
про здійснення релігійних треб за 1954 р. по Ровенській області**

Район	хрещен ь	шлюбів	Поховань
Александрійський	232	77	92
Березнівський	516	128	127
Вербський	466	137	221
Володимирецький	532	99	125
Висоцький	746	164	122
Гоцанський	571	188	300
Демидівський	268	80	163
Деражненський разом с Костопільським			
Дубенський	527	166	289
Дубровицький	434	132	99

	Зарічненський	484	98	93
	Здолбунівський	361	87	206
	Клеванський	351	76	111
	Козинський	282	141	161
	Клесівський	463	78	41
	Корецький	430	132	131
	Костопільський	704	187	227
	Червоноармійський	336	116	173
	Межирицький	373	121	183
	Мізоцький	299	80	120
	Млинівський	348	112	155
	Острожецький (не повні)	82	31	36
	Острозький	699	188	338
	Рафалівський	358	106	72
	Ровенський	775	247	369
	Рокитненський	423	103	55
	Сарненський	446	111	112
	Сосновський	397	75	90
	Степанський	424	90	103
	Тучинський	299	97	123

Офіційні дані, що наводяться у таблиці, збирали місцеві органи влади та надавали їх у щорічних звітах уповноважених. Проте, на переконання аналітиків Рад, ці показники були вкрай заниженими і завідомо неповними. Вони ґрунтувалися на звітах священників Волинсько-Ровенської єпархії, в яких останні, здебільшого, не відображали треби, виконані на запрошення віруючих поза межами храму чи таємно. У цьому контексті, попри тиск офіційної влади та її політики щодо зниження церковної обрядовості, у низці випадків священнослужителі такою «прихованою статистикою» показували економічну недоцільність цієї практики.

Адже прогресивна шкала оподаткування духовенства передбачала: «Прибутки служителів культів від здійснення релігійних обрядів» [343, с. 345]. Логічно, що за таких обставин духовенству не було економічно вигідно фіксувати кількість проведених обрядів. Куратори релігійного життя визвали факт існування «прихованої» обрядовості. Звичайно, говорити про її масштаби доволі важко, зважаючи на брак інформації. Лише непрямі свідчення та усні джерела дають нам змогу дізнатися про них.

Церковне життя насамперед ідентифікувалося серед населення Волинського регіону зі здатністю священнослужителів здійснювати обряди. Поступово, втративши монополію супроводу пастви в більшості сфер соціального життя, священнослужитель залишав ще за собою обмежене право (раніше монопольне) на супровід шлюбів, народжень, смертей. Таємні хрещення стали, фактично, найпоширенішим обрядом. Саме богословське і соціокультурне значення таїнства хрещення привертало особливу увагу «речників антирелігійних заходів». Уповноважений РС РК у Волинській області М. Діденко у звіті за січень 1949 р., характеризуючи релігійне життя с. Пожарки Рожищенського району, писав: «У селі досі немає жодного народженого, над яким не здійснюють хрещення, немає жодного шлюбу поза церковним вінчанням <...>, навіть голова сільради не зміг цього уникнути і хрестив дитину, тому, як він заявив, що якщо залишити дитину не хрещеною, то тоді жити у селі неможливо – засміють». У березні 1947 р. 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 іншого — вдома). Згодом з'ясувалося, що діти колишнього голови райвиконкому Г. Дубинця і чинного Г. Павлюка теж охрещені в цей період. Окрім того, очевидці свідчать, що у багатьох сільських комуністів зберігались ікони, молитвослови тощо. Як бачимо, суспільна думка щодо обов'язковості хрещення нейтралізувала ідеологічний фактор. Офіційні обмеження щодо таких практик спонукали до їхньої відчутної трансформації, але не до повного витіснення практики хрещень.

Патріарше послання від 22 грудня 1964 р. констатує, що здійснення таємних обрядів стало особливо масовим у середині 1960–х рр. Патріарх забороняв священикам здійснювати незареєстровані хрещення без згоди батьків, а також хрещення поза межами церкви. Ієрарх окремо зазначав, що таїнство хрещення здійснено незаконно – поза стінами церкви і без відповідної реєстрації – «не відповідає висоті та святості таїнства, що звершується, і суперечить радянському законодавству» [465, с. 174–175]. Поряд з такою офіційною позицією Церкви представники атеїстичної сторони також наголошували на неприпустимості розвитку таких модерністських тенденцій у православ'ї [100, с. 313–340].

З–поміж таємних обрядів, окрім хрещень, здійснювалися також і вінчання. Зокрема, такі практики тривали аж до кінця 80–х років ХХ століття. Так, 1985 р. Надія та Сергій Чміль таємно вінчалися у храмі Пречистої Богородиці с. Піддубці Волинської області. Вінчав їх о. Миколай, який згодом став одним із перших священиків, хто на початку 90–х років ХХ ст. перейшов до УАПЦ [368, с. 44].

У попередні історичні періоди священик або ксьондз сприймалися суспільством як легітимний посередник між людьми та загробним життям. Адже поховальна церемонія для жителя Волинського регіону мала важливе соціокультурне значення. Саме церковнослужителям належала домінуюча роль у відправленні обрядів поховання, присутність біля смертного одра була нормою, і певною мірою він втішав та заспокоював тих, кого стосувалася втрата. Проте кардинальні трансформації, що відбулися протягом короткого хронологічного відтинку (насильницькі секуляризаційні та атеїзаційні заходи), зробили це винятком. Натомість зросла практика так званих «заочних відспівувань» як альтернатива в умовах посилення антирелігійного тиску. Н. Шліхта, аналізуючи таку практику, зазначає, що «землю брали з могили та приносили до священика, який «[щоб. – Н. Ш.] запечатати домовину... молився [над землею з могили. – Н. Ш.], кропив святою водою і [читав. – Н. Ш.] відповідні молитви». Згодом її висипали назад на могилу з відповідними супровідними молитвами [465, с. 184]. Проте зауважимо, якщо такі релігійні практики були поширеними для фактично усїєї України, то у Волинському регіоні вони не здійснювалися. Натомість у цьому

культурно-історичному просторі проводили так звані «комбіновані церемонії». Зазвичай такий варіант обряду передбачав релігійний обряд зі священником, церковним хором (як елемент релігійного похорону) та духовим оркестром і промовами офіційних осіб (як елемент радянського похорону). Зауважимо, що у низці випадків такий модифікований обряд є звичним явищем і нині. Відтак комбінований похорон засвідчував фіаско офіційних змагань витіснити на Волині релігійний обряд цивільним, а також здатність Церкви пристосовувати свою обрядову практику до несприятливих умов, таким чином убезпечивши обрядове життя. На більш базовому рівні церемонія мала ще негативніші наслідки для офіційної антирелігійної та секуляризаційної програми, адже засвідчувала здатність Церкви своєчасно реагувати на складні умови та адаптуватися до нових соціокультурних реалій.

Стосовно шлюбу, на нашу думку, у Волинському регіоні радянській владі найбільше вдалося його секуляризувати, а тому до кінця 70-х років ХХ ст. він був майже повністю замінений світською детально розробленою церемонією у «соціалістичному дусі». Нижче ми подаємо статистику реєстрації актів громадянського стану, яка підтверджує наші міркування.

Інформація про реєстрацію актів громадянського стану в органах РАГСу та здійснення церковних обрядів у період 1954–1956 рр.

Найменування району	Зареєстровано в РАГС		В т. ч.		Без церковного обряду	
	народжень	шлюбів	народжень	шлюбів	народжень	шлюбів
м. Ровно	92	48	41	16	50	5
1954 р.	0	0	3	9	7	13
1955 р.	88	45	40	14	48	3
1956 р.	7	5	7	8		0

	77	42	32	13	45	2
	9	5	1	9	80	867\
	25	13	11	45	15	9
	86	60	41	6	35	04
Здолбунівський район						
1954 р.	65	33	49	22	15	1
1955 р.	4	9	5	4	9	15
1956 р.	60	34	43	25	17	8
	9	0	8	2	1	8
	62	34	43	23	19	1
	8	2	3	7	5	05
	18	10	13	71	50	3
	91	21	66	3	5	08
Острозький район						
1954 р.	94	38	77	21	17	1
1955 р.	6	4	2	1	4	73
1956 р.	94	48	74	32	19	1
	0	0	1	3	9	57
	99	49	71	30	27	1
	5	9	9	8	6	91
	28	13	22	84	64	5
	81	63	32	2	9	21
Ровенський район						
1954 р.	84	46	63	38	21	8
1955 р.	8	6	1	6	7	0
1956 р.	96	51	71	38	24	1
	4	7	8	9	6	28

	97	56	67	37	30	1
	5	3	1	7	4	86
	27	15	20	11	76	3
	87	46	20	52	7	94
Всього	10	52	67	31	33	2
	145	90	59	63	86	127

Проте показники церковної обрядовості у Волинському регіоні й надалі у наступне десятиліття продовжували займати провідні позиції в усьому Українському екзархаті. Навіть у пікові роки антирелігійної кампанії жорсткий адміністративний тиск не привів до зниження релігійної обрядності. Так, у Волинській області цей показник становив 69,3%, Рівненській – 65,7% питомої ваги охрещених від загальної кількості народжуваних [93, с. 256]. Емпіричне підтвердження високих показників здійснення релігійних обрядів Волинського регіону демонструє наступна таблиця з питомими показниками всього Українського екзархату.

Обрядовість в Українському екзархаті (середина 1960–х рр.)

Області	Хрещення (% до числа народжень)		Вінчання (% до числа зареєстрованих шлюбів)		Релігійний похорон (% до числа померлих)		Заочні відспівування (% до числа померлих)	
	1	2	3	4	5	6	7	8
	964	965	964	965	964	965	964	965
Вінницьк	3	4	2,		2		–	–
а	8,4	2,5	4	,6	9,0	9,6		
Волинсь	7	7	1		7		–	–
ка	8,0	9,0	4,0	2,0	4,0	9,0		

Дніпропетровська	2	3	0,		3		3	4
	9,1	2,3	4	,3	,6	,7	1,4	0,4
Донецька	5	4	0,		1		-	-
	0,7	9,1	4	,4	6,2	7,3		
Івано-Франківська	6	7	3		7		-	-
	8,9	1,1	6,8	7,7	6,0	6,0		
Житомирська	5	5	1,		4		-	-
	2,0	7,8	9	,1	3,4	2,7		
Закарпатська	6	5	3		5		-	-
	2,0	3,7	1,8	8,1	8,9	8,2		
Запорізька	3	2	0,		2		-	-
	2,2	7,2	5	,2	,8	,8		
Київська	4	4	1,		2		-	1
	1,1	5,4	1	,7	9,4	8,1		3,0
Кіровоградська	3	3	0,		1		4	2
	3,6	8,5	5	,2	,8	,9	6,9	7,6
Кримська	2	2	0,		7		4	5
а	5,7	4,6	1	,1	,1	,8	8,7	4,5
Луганська	4	5	0,		3		4	3
а	7,0	1,2	52	,72	7,1	3,1	1,2	5,5
Львівська	6	5	2		7		-	-
а	3,7	9,9	9,4	6,5	2,7	4,3		
Миколаївська	2	3	0,		1		3	3
	8,1	0,9	3	,1	0,3	,7	3,8	7,3
Одеська	4	4	5,		2		-	-
	4,4	5,2	5	,6	8,0	4,7		
Полтавська	3	3	4,		1		3	3
	8,0	6,5	0	0,0	4,5	6,7	2,2	5,0
Рівненська	7	6	2		6		-	-
а	1,6	3,9	2,8	1,5	5,0	7,5		

Сумська	5	4	1,		3		3	
	4,2	2,8	0	,7	3,7	2,1	3,7	
Тернопільська	6	6	3		7		–	
	9,0	3,5	7,1	0,6	9,0	0,5		
Харківська	4	4	0,		1		3	4
	3,5	7,0	6	,6	2,0	2,0	6,5	6,9
Херсонська	3	4	0,		2		9	5
	5,8	0,0	04	,02	6,0	0,3	,0	,5
Хмельницька	4	4	0,		2		3	3
	4,8	2,6	66	,6	0,8	2,6	,73	,43
Черкаська	3	3	0,		1		1	1
	5,6	5,5	2	,28	6,3	2,4	3,7	4,7
Чернівецька	6	7	2		6		–	–
	9,4	1,5	2,1	4,9	8,0	0,1		
Чернігівська	3	3	2,		2		3	3
	7,8	8,7	2	,0	9,3	4,6	2,2	2,8
Загалом для УРСР	4	4	8,		3		3	2
	7,8	8,02	09	,9	4,2	3,4	0,3	8,9

Якщо спробувати узагальнити аналіз трансформацій релігійних практик, то здебільшого основні прояви вияву релігійності посеред населення Волинського регіону відособились від офіційно визнаних державою релігійних інститутів і наблизились до неінституалізованого статусу, а відтак і набули більш ситуативних форм, перемістились в індивідуальний простір та основним ініціативним суб'єктом цих процесів стали не священнослужителі, а миряни. Н. Шліхта, розглядаючи зміни, що відбулися у православних обрядових практиках, вважає, що через трансформацію православної традиції, модифікацію та пристосування до соціалістичних реалій відбувався її захист [465]. Відтак, структуруючи такий досвід та солідаризуючись із думками Н. Шліхти та Н. Беякової [30], зауважимо,

що у Волинському регіоні усі модифіковані релігійні практики можна класифікувати на:

- «адаптовані» обряди – колективні хрещення, комбіновані шлюби, комбіновані форми відспівування;
- «організаційні» обряди – обходи будинків прихожан на великі релігійні свята (до таких релігійних практик також відносимо обхід ченцюючих та церковного активу), зміна часу освячення пасок, зміни у часі богослужінь на великі свята, форма та час освячення води на Водохреща;
- «секретні» обряди – здійснення хрещень без запису в реєстраційні книги, та поза стінами храму.

Здійснення навіть у модифікованому вигляді релігійних практик (насамперед хрещення, шлюб, відспівування) в умовах реалізації насильницької секуляризаційної програми можна вважати своєрідною формою протидії офіційним антирелігійним заходам.

У Волинському регіоні обмеження релігійних практик зустріли значний опір віруючих. Адже рівень релігійності населення тут був (і є) досить високим. Регіон не відчув на собі сильних антиклерикальних настроїв (як це було у Центральній та Східній Україні), його не зачепили соціокультурні трансформації побутової сфери 20–30-х років та антирелігійна політика цього періоду. Післявоєнні ж перетворення відбувалися хоча і з метою обмеження діяльності релігійно-церковного комплексу, проте з урахуванням регіональної специфіки щодо високого рівня релігійності серед населення Волинського регіону.

Наш аналіз дозволив виявити основні способи спротиву віруючих політиці держави у сфері релігії та умовно їх розділити на активні та пасивні, залежно від того, чи займали віруючі активну громадянську позицію у своїх відносинах з владою, чи намагалися законним чи незаконним (з погляду держави) способом боротися за свої права та різними способами ухилятися від антирелігійних заходів радянської влади.

Зрозуміло, що віруюче населення Волинського регіону не могло не реагувати на адміністративно-репресивний тиск з боку радянської держави. У низці

населених пунктів, де планувалося закриття церков, мешканці організовували опір. До активних способів протидії таким заходам ми відносимо виступи віруючих проти закриття храмів/молитовних будинків, колективні звернення про відкриття храму/молитовного будинку. До пасивних форм протидії варто віднести колективні та індивідуальні невиходи на роботу у дні релігійних свят (особливо така тенденція характерна для колгоспів Волинського регіону), ухиляння від участі у переписах населення і виборах до Верховної Ради СРСР, відмова від вступу до піонерської організації, жовтенят, комсомольської організації. Вважаємо, що саме пасивні форми протидії антирелігійним заходам радянської влади були більш небезпечні для останньої. Проте, безперечно, як перші, так і другі у своїй основі містили глибокий протестний потенціал та слугували відповідно відкритою чи прихованою загрозою авторитету офіційних державних органів та ідеології Радянської держави.

Відтак свідченням протестних настроїв слугує голос віруючого, записаний у звітах уповноважених, поряд з тим він виступає свідченням нерівного діалогу між радянськими чиновниками і громадянами, чиї переконання виходили за межі «єдино правильної» ідеології. При цьому цей діалог часто-густо пропускався через фільтр «потрібних» уявлень чиновників, відтак був спотворений до рівня бажаного почути в Києві чи Москві. Віруючі регулярно вимагали дозволити богослужіння в закритих храмах. Клопотання про це мають у Волинському регіоні непоодинокий характер. Окрім того, скориставшись методологією усної історії, ми здійснили низку опитувань у «волинських» селах Тернопільщини (С. Ванжулів, Лановецький район, с. Буглів Лановецький район, с. Кривчики, Конменецький район). Так, зокрема, жителька с. Ванжулів Марія Гуменюк (Лановецький район Тернопільської області) засвідчила про те, що церква знята з реєстрації в ході антирелігійної кампанії 60–х років ХХ ст., завдяки постійним зверненням мешканців села (серед них відзначили місцевого жителя Тимофія Гуменюка) була відкрита у середині 70–х років ХХ століття [224]. Більше того, у деяких храмах віруючі самочинно відмикали для молитви офіційно закриті храми. Як вказує В. Єленський, на Волині православні утримували ключі від більшості знятих з реєстрації церков. У деяких селах віруючі налагодили цілодобову охорону храмів від влади і негайно

мобілізувалися на їхній захист, коли надходила звістка про приїзд перевіряючих [193, с. 353–354].

Питання про результативність антирелігійних практик радянської держави та її втілення у Волинському регіоні у низці випадків залишається дискусивним, і проаналізувати його у дихотомічних координатах позитив–негатив досить важко. Адже, з одного боку, ми не можемо резюмувати, що вони жодним чином не вплинули на функціонування релігійно-церковного комплексу, а з іншого – їхній підсумок був не такий, як того очікували. Звісно, не можна заперечувати, що вони стали ефективним/дієвим інструментом у протистоянні світської ідеології релігійній та призвели до істотного скорочення об'єктів сакрального простору, модифікації/заборони низки релігійних практик, які мали як індивідуальне, так і суспільне значення.

Відтак співвідношення релігійної та світської (у низці випадків) символічних систем, їхнє протиборство не лише були раціональним «витісненням», але й привели до створення адаптованих конструкцій; як результат – поява великої кількості різних змішаних, проміжних форм збереження релігійності та її трансформації, що актуальними залишаються і нині.

Специфіка втілення радянською державою релігійної політики у Волинському регіоні відбувалася в умовах формування нових відносин партії і держави з релігійними організаціями та віруючими в конкретно-історичних межах боротьби за побудову соціалізму і комунізму, було спробою втілення марксистсько-ленінських ідей про свободу совісті. Саме на період 40–60-х років ХХ століття припадає завершення процесу формування такої моделі державно-церковних відносин, визначальною рисою якої є повне домінування партійних і радянських органів над релігійно-церковним комплексом.

Механізми і засади церковної політики Радянської держави передбачали надання привілейованого статусу одній із Церков, лояльній і покірній щодо існуючого режиму, інструменталізацію протегованих і контрольованих владою церковних структур в інтересах державної внутрішньої і зовнішньої політики. Саме таку роль було відведено Руській православної церкві, єпархія якої стала знаряддям

владного свавілля. Завдяки цьому влада маніпулювала церковним життям, використовуючи це як один із важелів контролю суспільних рівноваг і дисбалансів. Ми вважаємо, що державна політика в релігійній сфері не лише не відповідала існуючим потребам населення, а й характеризувалася повним запереченням релігійних потреб населення цього регіону. Ті процеси, що стосувалися впливу релігійних конфесій на освітню, виховну, оздоровчу, соціальну сфери, мали чітко виражений з боку офіційної влади характер заперечення. Досліджуваний період репрезентує нам повне нівелювання будь-яких альтернатив офіційно прийнятого курсу державної політики.

Проте якими б радикальними не були зміни, принесені у Волинський регіон радянською владою, місцеве населення, здебільшого сільське, залишалося у переважній більшості прив'язаним до традиційних обрядів народного благочестя, які сприймалися насамперед як обов'язок, який необхідно виконати. Відтак радянський секуляризаційний проект, що намагалися втілити насильницьким шляхом у Волинському регіоні, ґрунтувався на ідеології, в якій світське було рівнозначне антирелігійному. Протягом радянського періоду державна політика щодо релігії була зосереджена у двох напрямках: контроль над релігією й використання її на офіційному рівні; безпрецедентний тиск на релігію та усунення її проявів із суспільного та приватного життя.

Висновки до другого розділу

На основі системного аналізу загальних особливостей релігійної політики Радянської держави та її втілення у Волинському регіоні можна зробити такі висновки:

Методи впливу на релігію та її агентів (насамперед релігійних інституцій) партійно-державної політики, з одного боку, були підпорядковані ідеологічно-партійним програмам КПРС, а з іншого – здійснювалися заходи, спрямовані на

приховування перед світовою громадськістю комуністичного наступу на релігію та Церкву. Цей формат обґрунтовувався насамперед ідеологічною концепцією. На практиці вищезначений дискурс у Волинському регіоні впроваджувався через реалізацію системи державно-церковних відносин. Попри «коливання» у церковній політиці протягом усієї історії тоталітарної держави, завдання ізоляції Церкви від суспільства залишалась офіційною світоглядною парадигмою та одним з основоположних задач державної політики у релігійній сфері, яка впроваджувалась завдяки використанню широкого спектра методів та засобів. Це надавало векторної спрямованості інституційним змінам, що вимушено відбувалися у релігійно-церковному комплексі досліджуваного нами культурно-історичного ландшафту, визначаючи ендогенні детермінанти інституціональних трансформацій релігійно-церковного комплексу.

Специфіка радянської релігійної політики мала певну циклічність, що у Волинському регіоні виявилася через наступну етапність. 1) Період першої радянської Волинського регіону, що характеризується намаганням абсорбувати західноукраїнські території, а відтак і Волинський регіон до радянського політичного конструкту. 2) Окупація України, а відтак і Волинського регіону, німецькою владою, що спричинила істотні трансформації релігійно-церковного комплексу. Це пов'язано, по-перше, з тим, що тактика «релігійної свободи» Другої світової війни викликала соціальну ейфорію серед населення Волинського регіону. По-друге, розруха, страждання, втрата рідних і близьких поставили перед населенням регіону низку екзистенційних запитів, відповіді на які могла дати лише релігія. 3) 1943/1944–1954 р. Створюється система державного регулювання релігійно-церковного комплексу, яка функціонувала до кінця 1980-х років. 4) 1953/54–1957/58 рр. Після приходу до влади М. Хрущова так звана «лібералізація» церковного життя була розкритикована. Цей період називають перехідним етапом, зміни релігійної політики сталінського «офіційного російського патріотизму» на хрущовський «ортодоксальний марксистський інтернаціоналізм». 5) 1957/1958–1965 рр. – період, коли вище партійне і державне керівництво через систему економічних, ідеологічних, організаційних заходів

(фактичне повернення до найодіозніших форм і методів антирелігійної боротьби) намагалося нейтралізувати вплив релігійно-церковного комплексу Волинського регіону. 6) 1965–1980–ті рр. – період орієнтаційної кризи (В. Єленський) в радянській релігійній політиці. У цей час діяльність релігійних інституцій піддається суворому контролю з боку державних органів, проте режим відмовляється від «хрущовської» форсованої ліквідації інституційної релігії.

З встановленням радянської влади на території Волинського регіону істотно звужувались сфери, де донедавна релігія та її агенти відігравали роль суспільного регулятора. З цієї позиції секуляризація поставала як наслідок втрати релігією регулятивної функції у суспільстві, а відтак і своєї соціальної значимості. Натомість релігія мала перейти у сферу приватних інтересів, залишивши при цьому публічну сферу. Де-юре це було так, хоча де-факто поняття приватної сфери у радянському соціумі було обмежено прагненням режиму встановити контроль над буттям своїх громадян, стерти, хоча й хитку, проте демаркаційну лінію між приватним і публічним, що позбавляло громадян радянської держави привілею оберігати, а часто-густо і обирати можливість жити у «своєму приватному просторі».

Попри це, релігійний фактор продовжував відігравати важливу роль у світському суспільстві, а релігійні інституції постали обов'язковим елементом радянського суспільства. Важливим аспектом секуляризаційної моделі, що реалізувалася у межах радянського модерністського проекту, стало використання потенціалу релігійних об'єднань у зовнішній політиці з метою розширення міжнародних зв'язків та зміцнення авторитету радянської держави. Це відбувалось за умов ідеологічної, адміністративної, організаційної діяльності комуністичної партії й держави, спрямованої на обмеження діяльної складової релігійно-церковного комплексу.

На підставі компаративного аналізу джерел встановлено, що об'єктивна детермінованість секуляризації робить її потенційно можливою, проте перехід в актуальний стан визначався у волинському суспільстві часів тоталітарного минулого насамперед суб'єктивним фактором. Зважаючи на це, саме йому

належить визначальна роль у процесі позбавлення впливу релігії усіх сфер життя, суспільної та індивідуальної свідомості. Аналізуючи визначальність у радянському соціумі суб'єктивного фактору, варто наголосити, що під ним ми розуміємо цілеспрямовану, організовану діяльність комуністичної партії та радянської держави (ідеологічну, адміністративну, організаційну, виховну), спрямовану на формування науково-матеріалістичного світогляду соціалістичного суспільства. У цьому аспекті ми наголошуємо на специфіці секуляризації радянського суспільства, яка мала насильницький характер.

Радянський секуляризаційний проект передбачав також релігійну деідентифікацію (втрату релігійної ідентичності та пов'язаних з нею традицій). Оскільки «єдино правильна» суспільно-політична ідентичність була радянською, яка базувалася на прийнятті марксистсько-ленінської атеїстичної ідеології, несумісної з релігійним світоглядом. Відтак підлягали ретельній стерилізації компоненти релігійної ідентичності – віра в догми, знання Писання, релігійні переживання, здійснення обрядів і ритуалів.

Усі сакральні об'єкти на Волині створювалися для того, щоб стати частиною конкретного сакрального простору регіону та поставали уособленням цього простору, були основними компонентами, які створювалися спеціально для його виникнення або заповнення.

Показано, що релігійні практики Волинського регіону зазнали трансформацій під дією наступних факторів. Ідейно-теоретична основа та її обґрунтування – вони включали марксистсько-ленінські погляди на релігію, Церкву, атеїзм, програмні установки комуністичної партії з цих питань, постанови її керівних органів. Законодавчо-правова база – регулювала державно-церковні відносини, становище релігійних організацій в країні, визначала права віруючих та атеїстів. Інституціональна складова – всі ті структури, партійні, державні, суспільні органи та заклади, що займалися вирішенням «релігійного питання» в країні.

РОЗДІЛ 3 РЕЛІГІЙНІ ІНСТИТУЦІЇ ВОЛИНСЬКОГО РЕГІОНУ В УМОВАХ СОЦІОПОЛІТИЧНИХ ТРАНСФОРМАЦІЙ ТОТАЛІТАРНОГО ПЕРІОДУ

3.1. Інституціональні трансформації у православ'ї тоталітарного періоду

Із приходом на територію Волині радянської влади Православна церква залишилась відірваною від свого першоієрарха митрополита Варшавського Діонісія (Валединського), хоча спочатку продовжувала діяти на засадах канонічного єднання з Польською автокефальною православною церквою (ПАПЦ). Проте канонічна єдність з Варшавською митрополією не могла влаштувати РПЦ. Окрім того, приєднання єпархій ПАПЦ значно підтримувало існування РПЦ.

Православна віра на волинській території була не лише потребою віруючих у релігійній діяльності. Вона сприймалася українським населенням, що є дуже важливим, як оберіг національної ідентичності за умов польсько-католицького оточення, а тому можливості для швидкої зміни ідентичності шляхом відмови від православ'я не було. Тому радянський уряд починає обережну церковну політику, діє через підкорення православної ієрархії і православних парафій під юрисдикцію добре контрольованої владою Московської патріархії. Це проявилось у дозволі радянської влади решткам єпископату Московської патріархії провести приєднання єпархій колишньої ПАПЦ, що слід охарактеризувати як територіальне відновлення Російської православної церкви у Волинському регіоні. Професор Г. Кох зазначав, що 1939 р. став роком початку другого періоду церковних змін у східноєвропейському просторі, коли найпотужніший уламок великодержавних церков – Російська Церква «знову консолідується як державна церква» [58, с. 122–123]. Радянська влада, інструментально використовуючи РПЦ, «сприяє» переходу парафій ПАПЦ в Україні під юрисдикцію Московської патріархії [397, с. 289]. У Волинський регіон прибув керуючий справами Московської патріархії архієпископ Дмитрієвський Сергій (Воскресенський). У своїх звітах він зазначав, що весь народ українських «визволених» земель бажає «возз'єднатись» із РПЦ [304, с. 618]. Влітку 1940 р. Московська патріархія, вважаючи Церкву на новоприєднаних

землях юрисдикційно належною до РПЦ, прислала в регіон як екзарха митрополита Миколая (Ярушевича), який швидко встановив свою владу. Спочатку він мав титул «екзарха західних областей України і Білорусії», а згодом – Волинського митрополита. На думку І. Власовського, це призначення впливового митрополита не було викликано потребами Церкви, мало суто політичний характер і було зроблено за наказом радянської влади [92, с. 197]. А на думку дослідників О. Лисенка і В. Гриневича, у такий спосіб Москва взяла під контроль діяльність західноукраїнського єпископату, зокрема, вікарія Волинської єпархії Полікарпа (Сікорського), який не бажав приєднуватись до РПЦ [284, с. 177]. З метою прискорення переходу єпархії до Московської патріархії Кремль дозволив висвячувати нових архієреїв, чого вже давно не було [284, с. 177].

Указом Московської патріархії від 28 жовтня 1940 р. з метою «єдності в керівництві... приєднаними єпархіями» утворювався Західний Екзархат, головним завданням якого був нагляд за виконанням розпоряджень Патріархії в єпархіях [304, с. 625–626]. Згідно з прийнятим тоді ж ще одним указом Волинська єпархія поділялась на дві: перша – Волинська, з кафедрою єпархіального архієрея в Луцьку, друга – Тернопільсько-Галицька, з тимчасовою кафедрою архієрея в м. Кременці [304, с. 627]. Зазначимо, що в цей час з боку радянських владних структур щодо православних громад в Україні паралельно впроваджувались два процеси: зняття з реєстрації громад та репресії проти кліру церкви; уніфікація всіх уцілілих православних громад на платформі митрополита РПЦ Сергія (Старгородського). Попри те, що зміна церковної юрисдикції – компетенція Помісного собору, у Кремлі вважали, що згоди архієпископа Олексія (Громадського) та інших єпископів на перехід достатньо, аби перевести у своє підпорядкування всі православні громади на новоприєднаних землях. Архієпископ Волинський Олексій у червні 1940 р. першим прибув до Москви, де підписав декларацію канонічного послуху патріархії. Незабаром це були змушені зробити інші ієрархи, що раніше належали до Польської автокефальної православної церкви (ПАПЦ). Категорично відмовився від цієї процедури лише єпископ Полікарп (Сікорський).

З приходом радянської влади російська мова автоматично повернулась у епархіальне урядування. З колишньої Волинської духовної консисторії зі штатом у 35 осіб залишилось 4, а з вступом радянських військ на територію Волинського регіону припинили свою роботу всі духовні навчальні заклади епархії.

Специфіка релігійного життя в досліджуваному нами регіоні зумовила перебудову структурної організації РПЦ, яку більшовицька влада успішно використовувала для розповсюдження радянського впливу на підконтрольних територіях та перетворила на слухняний елемент своєї внутрішньої і зовнішньої політики. Під тиском карально-репресивної системи радянського режиму українське православ'я Західного регіону зазнало значних внутрішніх трансформацій: скоротилася його парафіяльна мережа, була репресована, ув'язнена та фізично знищена частина священно- та церковнослужителів, ліквідована система підготовки кадрів духовенства, доведено до жалюгідного стану чернецтво, знищено основні набутки українізації та демократизації Церкви.

Зовнішня ж трансформація – зміна юрисдикції православних громад – стала результатом нових політичних реалій, які були пов'язані з початком Другої світової війни, знищенням польської державності та включенням її колишніх «східних кресів», де проживало переважно українське православне населення, до складу СРСР [397, с. 116].

Крім того, вже в другій половині XIX ст. спостерігається розчарування в традиційних церквах, наростання релігійної апатії. Хоча зауважимо, що її ступінь був значно менший і мав досить хиткий ґрунт на Волині порівняно зі східними регіонами України. Важливо зауважити, що традиційне суспільство в ситуації радикальної трансформації (такий стан переживала Волинь під час першої радянізації) відчувається незахищеним, слабким, нездатним впоратися з аналізом нової інформації. З погляду втраченої гармонії «старого режиму», а також з позицій впровадження нових норм буття перехідне суспільство є хворим [237, с. 277].

Таким чином, конфесійно-інституційні трансформації 1939–1941 рр. – насильницький неканонічний перехід ієрархів духовенства Православної церкви в її західних областях під юрисдикцію Московської патріархії – спричиняють

світоглядний конфлікт ідентичностей, характерною ознакою якого є те, що трансформуючись, він не зник і до сьогодні. Відсутність жорсткої за своєю суттю імперської форми правління (як це було в Росії) позначилася на організації церковного життя в Україні. У міжвоєнний період українське православ'я на Волині характеризувалось високою віротерпимістю та відкритістю стосовно інших релігійних течій і напрямів. Виплекана з тих самих джерел, але впродовж століть окремішна за суспільно-політичними, економічними, культурними умовами власного розвитку, російська православна традиція не могла рівнятися з українською за своїм гуманістичним пафосом, орієнтуючись на вимоги держави більше, ніж на потреби народу.

Суспільство, в якому «розгорілися» такі зміни, вимушене тривалий час відволікатися на їхнє нівелювання, виснажуючи власні внутрішні сили. Конфліктні колізії не мали практичного вирішення впродовж усього періоду Другої світової війни, яке задовольняло б зацікавлені сторони, оскільки частина православних західноукраїнських ієрархів і духовенства під тиском у 1940 р. визнала за собою канонічну юрисдикцію Московського патріархату, а решта церковних владик дотримувалися попередньої юрисдикції Варшавського православного митрополита Діонісія. Наслідком такої політики стало утворення у 1941 р. двох ворогуючих центрів: Української автономної православної церкви, яка визнавала юрисдикцію Московської патріархії та Української автокефальної православної церкви, що перебувала в канонічній єдності з ПАПЦ.

Принципово нова суспільна атмосфера, яка склалась з початком Другої світової війни на Волині, сприяла кардинальним змінам у сфері релігійного життя як у кількісному, так і в якісному вимірах. Відтак розвиток релігійно-церковного комплексу досліджуваного регіону характеризувався, з одного боку, динамікою зростання кількості релігійних(насамперед – православних) громад, а з іншого – напластуванням старих проблем та нових труднощів у середовищі православних юрисдикцій. У визначальних суспільних координатах під дією релігійно-церковних чинників – ієрархів, кліру, віруючої спільноти, церковно-конфесійних структур та їхніх елементів – склався деструктивний, конфліктний

характер відносин між православними юрисдикціями на Волині. Цілком зрозуміло, що умови війни призвели до втрати узгодженості у всіх сферах буття та спричинили дисгармонію розвитку, породили асиметрію в суспільних зв'язках, у результаті чого виникли конфлікти – така взаємодія між соціальними агентами (конфесіями), в якій вони вели боротьбу одне проти одного [260, с. 125].

Гостра конфліктна ситуація у сфері відносин православних церков була породжена комплексом взаємопов'язаних причин: історичних, геополітичних, етнонаціональних, церковно-канонічних, проблемами лідерства та міжособистісних взаємин, проблемою володіння церковною власністю, релігійною упередженістю представників кожної юрисдикції та мала історичні, релігійно-догматичні й національні корені. Понятійний конструкт «міжюрисдикційні конфлікти» означає ситуацію, що виникає у відносинах між релігійними суб'єктами, і характеризується загостренням суперечностей між ними й супроводжується жорстким протистоянням, ворожістю та конфронтацією, а нерідко й фізичним насиллям. Під час Другої світової війни він постав як специфічна форма легалізації непереможливих суперечностей між суб'єктами релігійних відносин, пов'язаних із зіткненням їхніх інтересів, цілей, цінностей, з їхніми відмінностями, в тому числі й суспільному статусі, з необхідністю збереження власної традиції. Ситуація конфліктності принижувала в очах вірних авторитет православного духовенства. На думку О. Сагана, «православ'я найбільше втратило своїх adeptів саме у ХХ ст. – столітті найбільших міжправославних непорозумінь, які підривали у віруючих довіру до православних Церков і спонукали їх до переходу в інші конфесії» [373, с. 262].

Як ми вже зазначали, важливим фактором у міжправославних відносинах була світоглядна ідентичність юрисдикцій. Для УАПЦ українська національна самобутність постала важливим і невід'ємним елементом їхнього буття. Для АПЦ сакрального статусу набув зв'язок із РПЦ. Акцентування уваги на цих відмінностях ідентичностей негативно вплинув на розвиток міжправославних відносин. У той час, коли віруючі чекали від пастирів обох орієнтацій примирення, єдності дій, на практиці панував розкол.

У несприйнятті багатьма віруючими УАПЦ свою роль відігравали, на нашу думку, наступні чинники: віруючі вважали цю церкву неканонічною, використання у відправах української мови. В останньому питанні АПЦ виявилася більш гнучкою: церковнослов'янська мова була мовою її літургії, але дозволялося використання української, якщо більшість парафіян цього бажала. Для АПЦ на Волині не було незвичним проводити службу частково чи цілковито українською та використовувати церковнослов'янську з українською вимовою. На Волині, як зазначають тогочасні документи, можна було спостерігати «дивне явище в родинах духовенства: з парафіянами розмовляють по-українськи, а в родинному житті мають окрему мову, скоріше не мову, а вінегрет – російську... наше духовенство повинно би постаратись вилікуватись від такої мовної недуги» [165, арк. 1]. Екстраполюючи ці події на сьогодні, ми констатуємо, що на сьогодні однією з причин непорозуміння у міжправославному середовищі України є проблема запровадження національної мови у богослужінні. У цьому контексті нам вдається слухними міркування О. Сагана, що противникам запровадження народних мов у богослужінні слід пам'ятати, що коли літургія у зв'язку з мовним бар'єром є незрозумілою віруючим, то це породжує позалітургійні форми благочестя [373, с. 332]. Останні тим більше популярні, чим менше вірні розуміють, що відбувається у храмі. Наслідком такого «нерозуміння» може бути втрата народом своєї церковної ідентичності. Як зазначає К. Беркгоф, автокефальній меншості в Україні було досить важко усвідомити, що їй протистояла більшість українських православних, тому автономістів вони йменували «росіянами» та «москалями» [38, с. 24]. Небажання місцевого населення послуговуватися в церкві народною мовою аж ніяк не свідчило про прихильність до російської національної ідентичності. Очевидно, на думку більшості віруючих, спілкування з Богом вимагало «більш високої мови», аніж та, яку вони знають. Вони бажали чути в церкві «мову, якою говорив Бог» (за висловом одного селянина). Проте, як зазначає у своєму зверненні до духовенства і вірних архієпископ Полікарп, при вирішенні питання про мову богослужіння «парафії проводитимуть спокійно, поважно в

гідности і розумінні поваги самої церковної справи та історичного часу, який переживаємо» [112, арк. 8].

Гострою проблемою для тогочасного українського православ'я стала його внутрішня диференційованість і дуалістичність. Зауважимо, що тодішній церковний провід за несприятливих для України умов, не зміг знайти шлях до примирення та консолідації. Причини невдач у реалізації цієї ідеї зводились до відкритих форм особистої конкуренції, яка призводила до загострення міжцерковних і внутрішньоконфесійних колізій.

Радянське керівництво й Московська патріархія переходять до узгоджених пропагандистських акцій на зайнятій німцями території, щоб заважати поширенню німецького впливу на православне духовенство і мирян. Про емпіричні результати та наочне втілення у Волинському регіоні такої політики свідчать тогочасні документи. Особливо тішило Кремль те, що патріотичні пастирські послання від імені архієреїв РПЦ апелювали до свідомості «руського народу», адже для РПЦ єдність «руського народу» тотожна єдності церкви. Ідеологічні зусилля духовенства підкріплювалися відчутним матеріальним внеском до фонду охорони [284, с. 299]. Цьому сприяла патріотична діяльність віруючих, збір коштів для потреб фронту. Багато уцілілого духовенства та вірян з перших днів Вітчизняної війни зайняли патріотичну позицію – більшість віруючих з опозиціонерів соціалістичного ладу перетворилися у захисників батьківщини. Відтак застиглий у суспільній свідомості емоційний стереотип дуже швидко трансформувався у протилежний, що і вплинуло на трансформацію Православної церкви.

У результаті частка прибічників Московської патріархії серед духовенства окупованих областей постійно зростала [470]. Як вказує С. Здіорук, з дозволу влади облагородили Московський патріарший престол, ослаблену Патріаршу церкву було перетворено на дисципліноване знаряддя влади [212, с. 342]. С. Фірсов зазначає, що після 1943 р. існування РПЦ ускладнилось не лише тим, що вона стала заручницею радянських зовнішньополітичних планів, але і через необхідність публічно виправдовувати ворожий їй лад [474]. Не можна також забувати і те, що

у стратегічних планах Сталіна Православна церква мала стати вагомим чинником духовної експансії на тих європейських територіях, які планувалося утримати в зоні радянського впливу. Саме для території з давніми релігійними традиціями, якою була Волинь, важливою була не лише світська, але й сакральна легітимізація соціальних процесів.

Широке публіситі, характер прийнятих документів і сам факт обрання нового патріарха продемонстрували, що радянський вождь перейшов на «ручне управління РПЦ». Цілком логічним є і те, що в самій Церкві встановилися порядки, дуже близькі до суспільних – тобто тоталітарні: ніяке рукопокладення в сан, кадрові переміщення не могли бути здійснені без узгодження з державними органами. Духовенство класифікувалося за рівнем його «лояльності щодо соціалістичного суспільства», готовністю проповідувати радянський патріотизм [373, с. 309].

Процес повторної інкорпорації волинського краю до складу сталінської держави здійснювався шляхом боротьби з українським рухом опору, репресій проти мирного населення. На цей раз релігійна політика радянської влади базувалась на ситуативному толеруванні й використанні РПЦ. Її основним завданням було проведення державної політики русифікації і викорінення національних особливостей не тільки у сакральній сфері, а й у всьому суспільно-культурному комплексі існування народу. Проте така політика не могла бути Церквою абсолютизована, оскільки об'єктивні умови існування Православної церкви змушували її врахувати місцеву специфіку і конкуренцію з боку інших конфесій. Церковно-адміністративні перебудови спрямовувались на використання православно-церковної організації як продовження державного апарату. Складовими цього процесу були: формування структури Рад, ліквідація при цьому будь-яких історичних, національних, територіальних особливостей релігійно-церковної практики конфесій.

В цей час триває складний процес ліквідації в Україні, а відтак і у Волинському регіоні, інституційних структур УАПЦ та УАЦ. До максимуму збюрократизована й ускладнена процедура «легітимізації» релігійних інституцій

стала знаряддям від сепарування «неблагодійних», «колаборантів», «націоналістів» – всіх, хто так чи інакше порушив вірність сталінському режиму в період окупації. Головним об'єктом такої уваги стали прихильники УАПЦ. Оскільки ще Собор 1943 р. засудив УАПЦ як розкольницьку організацію, вона мала бути ліквідована, а священники – залишатися на службі лише після перерукопокладання і переходу під юрисдикцію РПЦ [164, с. 301]. Відтак неодноразово у повоєнних звітах уповноважених одним із проблемних моментів розвитку Волинсько-Ровенської єпархії був напружений стан «на ґрунті національно-політичному, яке створює невелика група осіб, пов'язаних у минулому з ... автокефалією» [120, арк. 47]. У цьому контексті наголосимо, що один із тогочасних найпоширеніших методів боротьби у середовищі священників, який зрештою не залишав для супротивника альтернативи, було звинувачення у симпатіях до «автокефалії». Це емпірично підтверджує значна кількість доносів самих священників або церковного активу, які були написані після війни до єпархії та уповноваженого.

У цьому процесі, окрім імперських амбіцій та намагання уникати конкуренції шляхом ліквідації самих конкурентів [228], Церква часто не мала вибору, виконуючи соціальне замовлення владних структур. І на думку В. Бондаренка, не її вина, а біда полягала лише в тому, що вона історично виявилася більш здатною до компромісів зі світською владою і була використана у тогочасній політичній кон'юнктурі. Інша справа, що ця церква не зробила спроби при першій же нагоді виправити помилки історії [49, с. 3].

Отже, релігійна ситуація, що склалася у Волинсько-Ровенській єпархії, абсорбувала у себе і традицію, і еклезіальну спадщину автокефального руху 20–40-х рр. ХХ ст. Можна було залякати, репресувати, вислати, знищити речників та прихильників української автокефалії, але не можна повністю було знищити традицію. Відтак протягом усього тоталітарного періоду цей факт був одним із джерел найболючіших проблем усього Українського екзархату. Зважаючи на це, Б. Боцюрків вважає за доцільне використовувати концепт «церковно-національної

політики» радянського керівництва, яка завжди була викликом для Московського Патріархату відносно Українського екзархату [506, р. 89–90].

Зі «звільненням» волинських територій, генеральна установка влади передбачала утримання релігійного життя у певних межах, створення перешкод для розростання релігійних громад, поширення впливу церкви у суспільстві. Був закладений механізм «сповільненої дії», який максимально бюрократизував, ускладнював проходження документів коридорами влади. Те, що у вирішенні питання про відкриття храму були задіяні міські, районні, обласні виконавчі комітети, уряди республіки і Союзу РСР, РС РПЦ, РСРК, їхні уповноважені при РНК республіки та облвиконкомах, а також єпископи чи керуючі єпархіями, програмувало тяганину і плутанину, а це приводило до невдоволення віруючих. Штучно ускладнений шлях від подання заяви до реєстрації храму і релігійної громади мав ще раз нагадати, хто є господарем становища, узалежнити людей від державного апарату. Простим віруючим, особливо у сільській місцевості, було важко, без сторонньої допомоги і численних консультацій досягти позитивного результату. Особливістю законодавства про Церкву того часу було те, що державні нормативні акти часто доповнювалися підзаконними циркулярами, інструкціями, розпорядженнями, які конкретизували і тлумачили закони.

Відтак діяльність Волинсько-Ровенського єпархіального управління розглядають з часу прибуття у м. Луцьк правлячого єпархіального архієрея (Миколай (Чуфаровський). – І. П.) 3 липня 1944 р. (хоча призначений він був 23 травня 1944 р.). До цього часу Волинсько-Ровенська єпархія охоплювала Волинську область (складалась із 30 районів та мала на своїй території 350 парафій), Ровенську область (складалась із 25 районів та охоплювала 290 парафій) та частину Тернопільської області з 9 районами та 140 парафіями (частина Тернопільщини, що за релігійною регіоналізацією відноситься до Волинського регіону) [117, арк. 3]. Наслідком реорганізації єпархії заради посилення православ'я на території традиційного розповсюдження унії, став відхід 9 районів Тернопільщини до новоутвореної Львівсько-Тернопільської єпархії [117, арк. 4]. Станом на 1945 р. Волинсько-Ровенська єпархія складалась із Волинської

області з 30 районними благочинними і 335 парафіями і Ровенської області з 30 районними благочинними і 373 парафіями, таким чином Волинсько-Ровенська єпархія складалася із 708 парафій [117, арк. 4].

**Динаміка кількості діючих церков і молитовних будинків РПЦ
по Волинській і Рівненській областях (1946–1950 рр.)**

Область	1.01.1946 р.	1.01.1948 р.		1.10.1949 р.		1.01.1950 р.	
	Всього	Всього	У т.ч. типови споруда	Всього	У т.ч. типови споруда	Всього	У т.ч. типови споруда
Волинська	3 74	4 03	3 84	3 96	3 81	3 97	3 81
Ровенська	4 38	4 30	4 10	4 26	3 99	4 25	3 98

Проте, як зазначає секретар єпархії А. Соколовський, у низці випадків (представник єпархії вказує на недбале ставлення до процесу реєстрації та законодавчого унормування посеред місцевих священників) частина парафій (Волинська область – 38, Ровенська – 34) ще не зареєстровано [117, арк. 4]. Утім, зважаючи навіть на такі обставини, констатуємо, що станом на 1948 р. зростання інституційної мережі православних парафій завершилося.

Волинсько-Ровенська єпархія за кількістю парафій стала однією з найбільших у Радянському Союзі. Майже у кожному селі була самостійна парафія [120, арк. 46]. Саме на цій обставині наголошували тодішні офіційні звіти Волинсько-Ровенської єпархії. Хоча вони засвідчують і іншу тенденцію – низькі грошові пожертви пастви. На нашу думку, причиною цього слугували насамперед

зубожіння населення та повоєнна розруха. «Традиційне відчуття власника змушує прихожан прагнути до збереження невеликих нежиттєздатних парафій» [128, арк. 103]. Виняток становили ті парафії, що склалися з двох–трьох сіл, і вони вважалися численними. Притім, важливою ознакою, яка протягом наступних десятиліть поглиблювалася, була диференціація парафій, особливо у сільській місцевості регіону, на «багаті» та «бідні». Основною причиною такої бінарності була не стільки антирелігійна і атеїстична культурно-виховна робота в одних селах та її менші масштаби в інших, скільки економічне зубожіння села, яке викликало постійну міграцію до міст. Звісно, що економічне зубожіння селян, а відтак і вірян парафії підірвало міцну основу існування цієї нижчої церковно-адміністративної одиниці, а тому і парафіяльних храмів, спонукало до частих змін настоятелів храмів, або і навіть до їхньої відсутності. Це, звичайно, сприяло економічним важелям впливу на рішення священників продовжувати богослужіння і очолювати парафії. Адже для священників у низці випадків економічні питання (насамперед можливість заробітку) відігравали визначальну роль у продовженні/припиненні служіння. Тому, як підтверджує документ, «у парафіях, де не було прибутку духовенству, воно не служило» [Там само].

«Положення про управління Руською Православною Церквою» (31.01.1945 р.), санкціоноване радянським режимом, легітимізувало гіперцентралізовану структуру РПЦ. Цей документ повністю підміняє соборні принципи управління Церквою владою однієї особи як на рівні патріархії (влада Патріарха стає практично необмеженою, оскільки повноваження Священного Синоду та Помісного Собору зводяться нанівець), так і на рівні єпархії (єпархіальний архієрей одержує широкі повноваження, включно з правом самостійно керувати єпархією (або ж за сприяння єпархіальної ради, що могла утворюватися за його рішенням у складі 3–5 осіб), не звертаючись по допомогу до єпархіального управління, настоятеля храму призначає єпархіальний архієрей, благочинних призначав єпархіальний архієрей), так і на рівні парафії (настоятель стає головою церковної ради, відповідає за управління парафією, вирішує усі фінансові, економічні питання та представляє парафію перед світською

владою) [465, с. 99; 93, с. 199]. Найбільші зміни стосувалися статусу парафіяльного управління й устрою. Розпорядчим органом громади вважалися парафіяльні збори, якими обиралися два інших органи парафії: виконавчий – церковна рада і контрольний – ревізійна комісія. Церковна рада складалася з чотирьох осіб – настоятеля, (голова), церковного старости, його помічника і скарбника. Останні троє, як і три члени ревізійної комісії, обиралися загальними парафіяльними зборами з–поміж парафіян [93, с. 199].

Про результати впровадження статей «Положення» у Волинсько-Ровенській єпархії говорить нам протокол зібрання благочинних у присутності уповноваженого РС РПЦ, у якому, серед іншого, відзначається, що всі священнослужителі, які є помічниками або практикують на місцях... «мають негайно зайняти вільні парафії» [117, арк. 6]. Всі священники молодші 18 р. мають бути зняті з роботи. Вся готівка парафій має зберігатися у відділах Держбанку. Видача службових відряджень благочинним має обмежуватись робочою метою в межах єпархії [Там само]. Окрім того, що для нашого дослідження є важливим, в обов'язковому порядку мали бути вилучені з богослужбової практики всі партируси та молитвослови, в «яких є шкідливо пропагована молитва «Боже Великий Єдиний» [Там само].

Одним з першочергових завдань для тогочасних ієрархів Волинсько-Ровенської єпархії було «позбавлення» від будь-яких проявів національного у Православній церкві. Адже не випадково наступний керуючий Волинсько-Ровенською єпархією єп. Варлаам, що був призначений Постановою Священного Синоду від 3 січня 1946 р. на Волинську і Рівненську кафедру, одним з головних завдань у період свого перебування в єпархії вважав повернення до церковнослов'янської мови в богослужінні. Саме про виконання цього завдання він звітується у складеній ним і поданій Патріарху Алексію доповідній записці: «Все своє пастирсько-місіонерське життя на Волині я провів у боротьбі за традиційні підвалини православ'я і, зокрема, за церковнослов'янську мову. Під час призначення і переміщення, зважаючи на місцеві умови, я ставлю перед новопризначеними священниками завдання переходу до традиційної богослужбової

мови, що виконується» [120, арк. 46]. Екзарх України митрополит Іоанн був прихильником дозволу використання української мови для літургійних цілей. Синодальна постанова (29 жовтня 1947 р.) дозволяла вживати українську мову в церковному житті парафій Волині, посилаючись на права, даровані Українському екзархату патріархом Тихоном (1923 р.) [465, с. 128–129]. Відтак бачимо, що проблема використання української/церковнослов'янської мови залишалася актуальною у другій половині 40–х років. Більше того, наголосимо, що навіть за тих обставин, коли використання у богослужбовій практиці української мови було чітко регламентовано ієрархами, у вірян залишалася богослужбова література українською мовою. Навіть у Києві залишалася одна парафія, де звершувалися богослужіння українською мовою до 1970-х років (Хрестовоздвиженський храм на Подолі). На Волині подолати повністю українську ідентичність православ'я тим більше не було можливим.

Однією з найгостріших тогочасних проблем православного життя були напружені відносини місцевої влади та релігійних організацій щодо використання культових приміщень. Фактично, довоєнне переобладнання цих споруд під культурно-освітні та господарські будівлі стало приводом для гальмування процесів інституційного росту релігійних громад.

**Динаміка кількості діючих церков і молитовних будинків РПЦ
по Волинській і Рівненській областях (1946–1950 рр.)**

Область	1.01. 1946 р.	1.01. 1948 р.		1.10.1949 р.		1.01.1950 р.	
	Всього	Всього	У т.ч. типови споруда	Всього	У т.ч. типови споруда	Всього	У т.ч. типови споруда
	В	В	У	В	У	В	У
	х	х	х	х	х	х	х

Волинська	3 74	4 03	3 84	3 96	3 81	3 97	3 81
Ровенська	4 38	4 30	4 10	4 26	3 99	4 25	3 98

У наведеній таблиці подано динаміку культових споруд РПЦ та показано їхнє кількісне зростання протягом 1946–1950 рр. Згодом короточасне ослаблення антирелігійного тиску у середині 50–х років ХХ століття призвело до інституційного зростання православних парафій. Це збіглося з переведенням 15 листопада 1952 р. єп. Палладія (про нього згадують як про професійного церковного адміністратора та поборника належного виконання священиками своїх пастирських обов’язків) на Волинську і Рівненську кафедру, де він зарекомендував себе послідовним і принциповим архіпастирем.

Намагаючись активізувати церковне життя в єпархії, єпископ реорганізував діяльність парафій, прагнув упорядкувати благочиння, дбав про висвячення священнослужителів, піклувався про матеріальне становище родин священиків. Саме він провів низку заходів щодо організаційного, фінансового зміцнення єпархії. Внаслідок таких реорганізацій припинилася плінність кадрів духовенства, було заповнено вільні парафії священиками, парафії фінансово зміцніли, збільшилась на 30–50% їхня прибутковість. Кадрову проблему ієрарх вирішив за рахунок висвячення в сан священиків та дияконів (18 чол.) та випускників Волинської духовної семінарії (5 чол.), а також, що для нас є надзвичайно важливим, сприяв поверненню парафій священикам, які повернулися із заслань (17 чол.). Відтак за період його керівництва єпархією вона поповнилася 40 священнослужителями [128, арк. 42]. Ієрарх сприяв кількісному зростанню числа студентів Волинської духовної семінарії (з 38 до 160). Така діяльність єп. Палладія викликала різку реакцію з боку державних органів – він був запрошений на особисту розмову до голови Ради в справах РПЦ при Раді Міністрів СРСР Г. Карпова. Архієрея було попереджено про виявлені у його діях порушення радянського законодавства, і його зобов’язали відкликати ряд своїх циркулярів. Від

того часу і до кінця земного служіння владика Палладій був серед «неблагонадійних» єпископів РПЦ, що й зумовило географію його численних переміщень упродовж наступних років життя [245].

Станом на 1957 р., за наявності 499 сільських Рад було 406 діючих парафій Рівненської області, з яких 21 парафія – вакантна, а решту 385 – обслуговували на постійній основі, 73 церкви – за сумісництвом. Кадрового духовенства – 361 особа, з них дияконів – 47 [128, арк. 113]. Відтак констатуємо, що у цей період спостерігаємо найвищий рівень інституційного зростання православних громад у Волинському регіоні за часи тоталітарного періоду.

Реорганізація сільських розселень на основі укрупнення колгоспів та радгоспів і концентрація об'єктів соціальної, культурної інфраструктури у небагатьох населених пунктах мали певний вплив на розвиток сільських парафій регіону. Однак в цілому, наприкінці 50-х років ХХ ст. сільські парафії Рівненської області й надалі залишались нечисленними (від 150 до 300–500 дворів), а міські були багаточисленними. Офіційна документація свідчила, що на їхній економічний стан впливали, з одного боку, покращення матеріального добробуту віруючого населення, з іншого – «проведені духовенством заходи по впорядкуванню звітів і підзвітність грошових надходжень в церковні каси і контроль за їх розподілом» [128, арк. 43], в результаті чого «в більшості церков припинилось розкрадання коштів церковниками (церковними старостами, його заступниками і касирами)» [128, арк. 42, 43].

Як наслідок, комплекс ідеологічних, адміністративних соціально-економічних факторів, що спричинив закриття низки храмів, особливо у сільській місцевості, призвів до зниження релігійності серед місцевого населення регіону. Окрім того, такі заходи також вплинули на скорочення частоти богослужінь. Від щоденних служб у перші роки мирного життя храми перейшли на богослужіння лише по вихідних днях та святах. Так, до прикладу, з-поміж 522 зареєстрованих релігійних громад РПЦ у Волинській і Рівненській областях (на 1 січня 1963 р.) лише у двох здійснювалися щоденні богослужіння (Рівне, Луцьк), 2–3 рази на тиждень – у 10 храмах (9 – Волинська область, 1 – Рівненська область), по неділях

і релігійних святах – у 471 храмі, періодично, декілька разів на рік – у 10 храмах Волинської області, служба не проводилась від 1 року і більше – у 30 храмах Волинської області [93, с. 687]. Характерно, що на Рівненщині в усіх зареєстрованих парафіях РПЦ проводились, як бачимо, богослужіння хоч раз на тиждень.

Під тиском державної влади на Архієрейському Соборі (виконувалась синодальна постанова від 18 квітня 1961 р. «Про заходи по покращенню існуючого укладу парафіяльного життя») вносять суттєві зміни до «Положення про управління РПЦ» (18 липня 1961 р.). Суть цієї реформи полягала в усуненні священнослужителів від управління господарсько-адміністративним функціонуванням парафії, що суттєво ослабило централізовану структуру Церкви. Адже єпархіальний архієрей більше не призначав священників, вони лишень «затверджувалися» ним, а «обиралися» парафією. Згідно з новим «Положенням» настоятелі храмів позбавлялися керівної прерогативи. Вони ставали найманими працівниками, які залучалися громадою для здійснення релігійних служб. Зазначимо, що влада фактично мала право відкликати членів парафіяльної ради, могла сприяти призначенню у ці органи потрібних їй людей. Священнослужитель втрачав право офіційного представництва парафії перед органами влади, насамперед РС РПЦ, що спрощувало можливість закриття тієї чи іншої парафії, а відтак позбавляло клір юридичних підстав впливати на внутрішнє життя релігійної громади. Таким чином, роль настоятелів обмежувалася винятково духовними функціями, а фінансово-господарська діяльність православної громади покладалась на виконавчий орган – парафіяльну раду («двадцятку»). Єпархіальний архієрей також втрачав будь-які права стосовно парафії, а остання також не мала жодних зобов'язань перед ним. Зменшувалися і повноваження благочинних, що їх призначав архієрей для ефективного управління єпархією [465, с. 104]. Такий порядок управління парафіями, затверджений Помісним Собором РПЦ, проіснував до 1988 р. і був скасований прийняттям нового статуту про управління РПЦ [93, с. 245; 465, с. 102–106].

Звичайно, такі «нововведення» максимально спростили процедуру закриття храмів у регіоні. Адже оновлені керівні органи парафії (через введення до їхнього складу «потрібних» членів) втрачали здатність до спротиву. Протягом 1961 р. найбільш істотні скорочення інституційної мережі відбулися якраз у Західній Україні. Відтак характерною ознакою Волинсько-Ровенської єпархії стало зменшення кількості зареєстрованих релігійних об'єднань, що і демонструють нижченаведені таблиці.

**Кількість закритих («типових») церков РПЦ за матеріалами
«одночасного обліку духовенства, церков і церковної власності»
1961–1962 рр.**

Область	Закриті («типові») церкви	З них: занесені до списків пам'яток культури	З них: заплановані на знесення	З них: заплановані на знесення через непридатність
Волинська	99	17	39	21
Ровенська	92	–	24	8

**Відомості про кількість зареєстрованих релігійних громад, діючих церков і молитовних будинків РПЦ в Україні
станом на 1 січня 1959 р. та 1 січня 1963 р.**

Область	На 01.01.1959 р.	На 01.01.1963 р.
		На 1.01.1963 р.

з/ п		Кількість		Всього діючих церков і	У т. ч. у сільській місцевості	Характер приміщення		
.	Волинська	38	11	2	19	20		—
.	Ровенська	40	11	3	27	28	1	—

Звичайно, такі дії для офіційних властей вважалися неповними, а тому для подальших інституційних скорочень мережі православних громад планувалась реформа РПЦ на адміністративному рівні. Зокрема, було запропоновано об'єднати єпархії та залишити в Україні 8 єпархій. Волинсько-Ровенська мала об'єднатися із Житомирською та стати Житомирсько-Рівненсько-Волинською з єпископською кафедрою у м. Житомирі. Проте такий план не був реалізований [93, с. 249–250].

На інституалізаційні процеси релігійно-церковного комплексу впливали також спроби православних зайняти певну соціальну нішу у соціалістичному суспільстві та утримання привабливості Церкви, що зумовило зусилля богословів щодо модернізації бачення релігійних ідей. Найбільш активно відбувалася модернізація релігійно-політичної свідомості [400, с. 420]. Адже РПЦ «шукала собі місця в повоєнному суспільстві, яке так і не стало «мовчазною масою», не прийняла насаджувану владою «правильну свідомість»..., але з різних причин таки ототожнювало себе з режимом [465, с. 107–108]. У контексті сказаного зазначимо, що соціально-політична концепція православ'я насамперед характеризувалась ідеєю сповідування радянського патріотизму та стійкої громадянської позиції. На регіональному рівні розсилали копії постанов Патріарха та Священного Синоду РПЦ, у яких констатувалася «вдячність ... уряду за його незмінне доброзичливе

відношення до РПЦ, яка, в свою чергу, як в роки Вітчизняної війни, так і зараз проводить і буде проводити свою діяльність в дусі патріотизму та вірності своєму народу та його уряду» [123, арк. 178]. Риторика вищих ієрархів не змінювалася і протягом наступних десятиліть. Патріарх РПЦ Пимен з цього приводу висловлювався наступним чином: «Сучасний період життя нашої загальнонародної держави знаменний тим, що наше суспільство вступило в новий етап економічного і соціального розвитку, досягло нових реальних можливостей для свого подальшого і усестороннього прогресу. Усвідомлення цього радує нас всіх і спонукає до ще більшої залученості до праці на користь нашої Вітчизни» [206, с. 40]. Безумовно, РПЦ, як Церква візантійської традиції, ґрунтувала свою позицію на лояльності та покірності державній владі. Як традиційно державна Церква (В. Старк) ця інституція не могла діяти по-іншому відносно державної влади.

Відтак на основі релігієзнавчого аналізу тенденцій розвитку православ'я Волинського регіону тоталітарної доби ми висновуємо, що: релігійне життя православних Волинсько-Ровенської єпархії формувала еклезіальна спадщина території та офіційна релігійна політика. Їхнє поєднання стало причиною серйозних викликів, які постали перед Українським Екзархатом та Московською Патріархією. У цілому протягом усієї тоталітарної доби радянська влада намагалася використати вплив Православної церкви в регіоні для вкорінення свого впливу та інструменталізувати авторитет Церкви у своїх цілях. Разом із тим, РПЦ та світська влада були змушені враховувати специфічну ідентичність регіону, не маючи можливості для повної секуляризації і атеїзації.

3.2. Тенденції розвитку пізньопротестантських громад Волинського регіону у другій половині ХХ століття

У радянській державі де-юре радянська конституція гарантувала право відправляти релігійні культу, хоча у віруючих де-факто була відсутня можливість вести релігійну пропаганду, публічно відзначати релігійні свята, вільно відвідувати

церкви тощо. Цілеспрямовано нав'язувався стереотипний образ віруючої людини як особи похилого віку, здебільшого мешканця сільської місцевості, що не володіє науковим знанням і матеріалістичним світоглядом. Одночасно розвивався стереотип мешканця міської місцевості, який обов'язково мав бути долучений до культури масових розваг. В радянську повсякденність (певний каркас, що забезпечував життєздатність суспільства) вписувалася лише «нова людина», яка мала позбутися «пережитків» попередньої епохи, насамперед релігійних. У таких умовах протестантизм на Волині формувався як особливий світ, який був відділений від навколишнього непомітною, проте чіткою межею. Сприяло розмежуванню те, що під особливим державним контролем перебували громади і церковні союзи, які належали до так званих «сектантських» напрямів, – адвентисти сьомого дня, євангельські християни–баптисти, п'ятидесятники, свідки Єгови.

Особливість українського протестантизму зазначеного періоду полягала в тому, що протестантське обличчя Волинського регіону визначали не класичні Церкви Західної Європи чи Америки, а більш радикальні течії, котрі вийшли з церковно-опозиційної традиції. Відхід віруючих до протестантських громад, як свідчать документи, був викликаний насамперед кризою Православної церкви. Ця особливість знайшла втілення в конкретно-історичних реаліях Волинського регіону. В силу історичних і соціальних причин віросповідні доктрини, культова практика, місіонерська діяльність протестантських спільнот пристосувались до місцевих умов. Баптисти, п'ятидесятники, адвентисти, свідки Єгови, «євангелики», адвентистів сьомого дня протягом радянського періоду сформувалися як корпорації, базовані на прямому членстві, суворій дисципліні, позначені психологією винятковості; з дієвим контролем громади над усіма сферами життєдіяльності віруючих, критичною дистанцією щодо «світу», наявністю яскраво виражених ознак групової самосвідомості й колективної пам'яті, спрямованістю на активну місіонерську працю, взаємодопомогу, демонстрацію взірцевих чеснот на роботі та вдома.

Хоча Волинський регіон – традиційно православна територія, проте протестантизм, який переживав тут бурхливий розвиток у першій третині ХХ ст.,

після переслідувань 1939–1941 рр., знову почав відроджуватись та виходити з підпілля під час Другої світової війни. Це пов'язано насамперед із протистоянням і міжюрисдикційним непорозумінням всередині самого православ'я цього періоду. Як свідчить тогочасний документ: «Почала поширюватись пропаганда ... сектантів: баптистів, штундистів, п'ятидесятників, суботників, дослідників святого писання, реформаторів, мурашківців...» [164, арк. 27–28]. Навіть українські повстанці зауважили, що «сьогодні не на місці було б вести боротьбу проти сект..., бо й так Православна Церква, а також і католицька не може сьогодні стати мобілізуючим чинником ...народу (з багатьох причин), а навпаки – треба використовувати для такої політичної (масової) роботи усі форми їхніх масових зборів» [382, с. 295].

Зважаючи на воєнне «релігійне відродження», тоталітарний режим змушений був рахуватися з протестантською спільнотою, яка становила вагомий сегмент релігійної мережі Волинського регіону. Причому післявоєнна релігійна політика щодо протестантів базувалася на новій моделі, що насамперед передбачала контроль і вплив на керівництво та віруючих протестантських організацій та коригування внутрішніх і зовнішніх зв'язків цих громад у необхідному для режиму напрямі.

На інституалізаційні процеси у релігійних громадах пізніх протестантів впливали наступні чинники. По-перше, держава мала спрямування своєї політики на цілковиту ліквідацію окремих релігійних напрямів, найбільш численними серед яких були адвентисти сьомого дня та свідки Єгови. Ці течії ідентифікувалися радянською владою як прозахідні та особливо небезпечні. Зазначимо, що обидві конфесії були представлені у Волинському регіоні. Насамперед це стосується свідків Єгови. По-друге, владою провадилася політика централізації управління протестантськими спільнотами, яка мала на меті об'єднання євангельських християн з баптистами та асиміляцію п'ятидесятництва у новому союзі. На нашу думку, така акцентуація була особливо небезпечна для віруючих–п'ятидесятників Волинського регіону, адже саме на території цього історико-культурного ландшафту склалися сприятливі умови для розвитку та поширення

п'ятидесятницького руху. Тому втручання могло істотно трансформувати функціонування цього віросповідного напрямку. Курс на централізацію протестантських громад мав на меті, насамперед, полегшити контроль над віруючими та розширював можливість маніпулювання ними. По-третє, як наслідок хрущовської «відлиги» виникає релігійне дисидентство. Головною метою цього релігійного руху було відновлення релігійної свободи, припинення переслідування людей за релігійними переконаннями. Проте, цей рух мав яскравий політичний підтекст: небажання миритися із несправедливим ставленням до віруючих у суспільстві, втручатися у межі їх особистих духовних шукань вибору. Власне у Волинському регіоні релігійні дисиденти породили певну соціокультурну спільноту. Лівову частку православних дисидентів становили, здебільшого колишні священники УАПЦ, які повернулися з місць позбавлення волі. Тому їхня діяльність мала політичний контекст. Протестантські дисиденти, маючи досвід підпільної діяльності, здебільшого акцентували увагу на «просвітницькому» дисидентстві – поширювалася література релігійного змісту (листівки, брошури, журнали, що друкувалися в нелегальних типографіях, а також такі, які надходили із-за кордону), займалися забороненими офіційною владою формами служіння: організовувалися драматичні групи, хорові колективи, оркестри. Магістральною лінією у діяльності як православних дисидентів, так і дисидентів–протестантів був супротив закриттю храмів або прохання про реєстрацію релігійних громад. Таким чином, важливим завданням офіційної влади на регіональному рівні було придушення виявів дисидентства на релігійному ґрунті (особливо у Волинському регіоні це стосувалося п'ятидесятників).

Отже, покажемо, у цьому контексті є констатація завдань, що стояли перед РС РК (інформаційний звіт уповноваженого РС РК при РМ СРСР по УРСР за IV квартал 1947 р.) та безпосередньо присвячені протестантам. Зокрема пропонувалося: (1) повсякденне глибоке вивчення внутрішніх процесів у житті релігійно-сектантських громад і форм їхньої релігійної пропаганди в найбільш характерних районах та областях України; (2) повсякденна увага до питань припинення антигромадських проявів у сектантських громадах адвентистів

сьомого дня; (3) аналітична робота з вивчення соціально-політичного обличчя пресвітерського складу та активу сектантських громад; (4) перегляд кадрів пресвітерського складу з метою усунення від керівництва громад осіб політично неблагонадійних; (5) проведення роботи з кількісного стискування релігійно-сектантських громад [93, с. 496].

В різних пізньопротестантських конфесіях у той час унормовується структура управління, «для якої на вертикальному рівні була характерною жорстка ієрархічність, незмінність та закритість церковного керівництва, бюрократизм, а на горизонтальному рівні – відсутність зв'язків, роз'єднаність, нескоординованість та «автономність» від ієрархічних структур» [31, с. 151]. Організаційною основою усіх пізніх протестантів була громада. Першою її характерною рисою була наявність реєстрації в державних органах, що давало право на зібрання для спільної діяльності. Адже відповідно до Положення про релігійні об'єднання УРСР, культові спільноти, які нараховували більше 20 членів, реєструвалися в органах влади як релігійні громади. До релігійних груп відносились об'єднання віруючих, які налічували не більше 20 осіб, а також релігійні спільноти, які ухилялися від реєстрації в органах влади, незалежно від їхнього кількісного стану. Ступінь відокремленості групи визначали принципи діяльності пізньопротестантських релігійних об'єднань. Зокрема, ідентичність незареєстрованих громад визначалася не лише притаманними їм особливостями віровчення та культу, а й категоричним неприйняттям тих чи інших державних правових норм і законів, правил соціалістичного способу життя. Таке невизнання загальноприйнятих суспільних норм аргументувалось зверненням до Священного Писання і служило основою для розповсюдження закритого типу релігійності.

Різде припинення реєстрації релігійних об'єднань в СРСР у 1948 р., а згодом масове зняття їх з реєстрації в ході «антирелігійної кампанії М. Хрущова» призвели до того, що багато пізньопротестантських громад опинилися без реєстрації. І саме їх ми відносимо до так званого «релігійного підпілля». Протестантське підпілля Волинського регіону за різноманітністю та кількістю віруючих не поступалося

легальним осередкам. Воно об'єднувало частину євангельських християн–баптистів та п'ятидесятників, адвентистів і свідків Єгови.

Про кількісний склад таких громад говорити важко, зважаючи на їхній нелегальний статус і бажання приховати будь-яку інформацію про себе від місцевих органів влади. Зрештою у цьому процесі небажання реєструвати такі громади не лише диктувалося офіційною владою, але й самі релігійні лідери розглядали цю процедуру як акт втручання держави у внутрішньоцерковні справи, що оцінювався віруючими як відхід від чистоти віри. Обмежуючи таким чином можливості для соціальної активності, регламентуючи спільнотний устрій життя, змушуючи до «підпільної діяльності» віруючих, партійні функціонери прагнули зруйнувати цей спільнотний устрій міноритарних церков.

На нашу думку, головною причиною функціонування релігійного підпілля стало блокування офіційною владою можливості відтворення власної релігійної традиції. Фактично, глибокі релігійні переконання більшості віруючих–протестантів неможливо було викоринити ні насильницьким шляхом (репресії), ні ідеологічним (образ «ворога–сектанта»), ні адміністративно-організаційним (легальне функціонування у межах дозволеного легального релігійного союзу).

Посеред загальних рис, характерних для діяльності пізньопротестантських громад ми можемо виділити наступні: акцентуація на єдиноістинності обраного шляху спасіння; елітарність і нетерпимість до інакодумства та іновірців; особливості трактування есхатологічних перспектив; сувора регламентація внутрішньоцерковного життя; релігійних лідерів; неприйняття процесів секуляризації. Відтак протестанти (баптисти, адвентисти, п'ятидесятники, свідки Єгови) намагалися сформувати/сформували субкультурну групу типу всеохопної інституції. Остання представляла собою соціальний простір, у якому члени протестантської субкультури жили замкнуто, відокремлено, намагалися працювати разом з однодумцями. Це була своєрідна «втеча від суспільства». Подеколи це і була єдино можлива реакція на безвихідь. Незважаючи на різноманітність протестантизму, виділимо низку специфічних ознак, що стали визначальними у формуванні його основних рис: у протестантських громадах і сім'ях віруючим

настійно рекомендувалося уникати спілкування з атеїстами (за винятком сімейних зв'язків, контактів за місцем навчання чи роботи); шкідливим визначався інтерес до світської культури та ЗМІ, особливо до телебачення (радіо вважалось допустимим, адже віруючі нерідко слухали по радіо релігійні програми зарубіжних радіостанцій); ставлення до світського мистецтва (літератури, кіно, живопису, сучасної музики) у значної частини віруючих доходило до естетичного нігілізму; не заохочувалося прагнення до освіти та професійного зростання (цьому сприяли негласна дискримінація віруючих державою, а також наявність курсу «наукового атеїзму» в програмах радянських вузів). Як наслідок, відбулася консервація низького освітнього та інтелектуального рівня не лише рядових вірян, але і релігійних служителів. Культивувався виразно скромний одяг без будь-яких прикрас, причому правила, що стосувалися зовнішності та побуту, подеколи підносилися до рангу принципів доктрин, що визначали ідентичність вірних. Особисті стосунки між чоловіками та жінками зводились до мінімуму; зросла влада служителів над рядовими вірянами; ставлення до відлучених і тих осіб, що добровільно покинули громаду, було жорстким [320, с. 165–168].

Поряд з тим, протестанти прагнули компенсувати нестачу зовнішніх вражень цікавим і насиченим життям громади: її члени активно спілкувалися між собою, разом святкували свята і пам'ятні події (дні народження, весілля тощо), надавали матеріальну та моральну взаємодопомогу, відвідували дружні громади, створювали хори, оркестри, біблійні гуртки, куди за бажанням приймали і невіруючих; організовували спеціальне спілкування для молоді. Протестанти культивували тверезість і працелюбство. У громадах існували сурові заборони на вживання алкоголю, куріння, злослів'я та аборти. Розлучення були надзвичайно рідкісним явищем та відбувалися зазвичай за ініціативою невіруючої сторони (якщо шлюб був змішаним). У протестантів Волинського регіону здебільшого культивувався культ багатодітної родини, що допомагало багатьом громадам самовідтворюватися, навіть не вдаючись до активного місіонерства. Особливо розвинутим спонування до багатодітності було серед п'ятидесятників.

Фактично в усіх пізньопротестантських громадах Волинського регіону здебільшого спостерігалася чітка структурно-організаційна та посадова церковна ієрархія. Вказівка вищої особи сприймалася як закон, обов'язковий до виконання. Залежно від ступеня активності у проведенні богослужінь у протестантських громадах можемо виділити три основні групи: священнослужителі (пресвітери, диякони, проповідники), рядові члени (віряни), наближені (ті, хто готувався прийняти хрещення), серед яких спостерігалася чітка конфесійна ієрархія.

В організаційному плані пізньопротестантські громади ґрунтувалися на принципі членства, якого суворо дотримувалися. Прийом нових adeptів у громадах суворо регламентувався статутом. Довгий час претендента вивчали члени громади поза молитовними зборами, найчастіше під час духовних спілкувань у невимушеній обстановці. Після всебічного вивчення новачку дозволяли відвідувати молитовні зібрання, і з цього часу він переходив до розряду «наближених» або кандидатів у члени громади. Він мав вивчити статут організації, віровчення і всі постанови, що регламентували життя та діяльність в громаді кожного віруючого [301, с. 157]. Тривалість кандидатського стажу не регламентувалась, він міг тривати допоки претендент не виконає всіх необхідних умов.

Організаційне ядро зареєстрованих релігійних об'єднань становила двадцятка/братська рада. Її члени входили в органи церковного самоуправління. Громади і групи баптистів, п'ятидесятників, адвентистів очолювали пресвітери, свідків Єгови – корпорація старійшин на чолі з головою (служителем) зборів (групи). Пресвітери мали обиратися громадою з її членів. У деяких випадках пресвітер міг бути призначений вищою духовною особою [301, с. 158]. Згідно з радянським законодавством, вони мали зареєструватися в державних органах (уповноваженим). Пресвітерів рукопокладали старші пресвітери. У п'ятидесятників саме висунення в пресвітери здійснювалося на основі «одкровення Святого Духа». «Рукопокладення священнослужителів є дійсним лише те, що скоєно вищим священнослужителем, помазаний від Духа Святого на дане служіння... Без суперечки більший меншого благословляє» [301, с. 159].

Проте не у всіх сільських громадах були свої пресвітери. Тому спостерігаємо явище відвідування таких громад пресвітерами сусідніх громад або старшими пресвітерами. Хоча зауважимо, що у Рівненській і Волинській областях були сільські громади, чисельність яких перевищувала 500 членів – церква ЄХБ в Малих Цепцевичах (Рівненська область), церква ЄХБ в Горохові (Волинська область) [28, с. 291].

У своїй діяльності пресвітер спирався на братську раду. Із складу цієї ради він створював структурні підрозділи громад і груп: дияконів, дияконис, регентів, проповідників, керівників недільних (у баптизмі, п'ятидесятництві), суботніх (в адвентизмі) шкіл з вивчення релігії, благовісників (досвідчених наставників), регентів. Окрім того, в баптистських, адвентистських, п'ятидесятницьких громадах створювалися жіночі ради, члени яких мали проводити релігійно-виховну роботу серед жінок та дітей, а також очолювати гуртки. Відзначимо, що державні представники з настороженістю сприймали ці групи. Адже вони демонстрували насамперед соціальну активність та сприяли атмосфері братерства і взаємодопомоги. У п'ятидесятників, на відміну від інших пізньопротестантських конфесій, могли бути пророки-глосолалісти, тлумачники мов, розпізнавачі злих духів, цілителі. У свідків Єгови були служителі території, служителі повторних відвідувань, служителі теократичного вивчення, служителі літератури, касири та ін. Голова зборів мав право переміщувати служителів у межах релігійної групи. Збори (група) свідків Єгови була поділена на гуртки (7–10 осіб) з вивчення бруклінської літератури [45, с. 448–449].

Найчисельнішими категоріями у пізніх протестантів були рядові члени громади та наближені. Під останніми розумілися ті, хто відвідував богослужіння, проте не прийняв хрещення. Як правило, насамперед це були діти віруючих батьків, родичі віруючих, ті, що готувалися прийняти хрещення [28, с. 293, 298]. Зауважимо, що основним джерелом поповнення громад пізніх протестантів Волинського регіону означеного періоду були багатодітні сім'ї віруючих.

Під час антирелігійної кампанії кінця 50-х – початку 60-х років до протестантських течій застосовувалися безпрецедентні засоби тиску і насилля.

«Спрямована на усунення видимих проявів релігійності, вона супроводжувалася закриттям молитовних будинків, порушенням конституційних прав віруючих громадян, іноді відкритим знущанням з їх почуттів. Відомчі інструкції ставлять поза законом цілі напрями в протестантизмі, ... у масовій свідомості формується вельми негативний вигляд сектанта...» [458, с. 29]. Відтак створювався / підживлювався сприятливий ґрунт у негативному сприйнятті віруючими радянського суспільства, що зумовлювало посилення консервативної позиції релігійних очільників протестантів та обумовлювало перехід у «релігійне підпілля».

Хоча антирелігійна кампанія була спрямована проти всіх віросповідних напрямів, проте ідеологія того часу мала яскравий «антисектантський характер». Зокрема, це виявлялось у Волинському регіоні у шквалі антирелігійних публікацій у місцевих ЗМІ, лекціях, виставках, публіцистичних брошурах. У цих публікаціях підкреслювався фанатизм віруючих, який часто-густо призводив як до фізичних, так і психічних хвороб. Таким чином, у суспільстві створювався за допомогою атеїстичної пропаганди політичний міф про «сектантів», особливо їхніх лідерів. Зрештою, на думку О. Панич: «Історії про «баптистську секту» в засобах масової інформації або лекціях атеїстів–пропагандистів були одним із компонентів осмислення та сакралізації радянської реальності, боротьба проти цієї «секти» подавалася як можливість стати співучасником побудови «правильного» світу» [337, с. 129]. Цілком солідаризуємося з дослідницею і вважаємо, що ця теза стосується не лише баптистів, але більшою чи меншою мірою усіх протестантів.

Прихід радянської влади на територію регіону у 1939 р., а згодом її друге повернення у 1944 р. були початком систематичних переслідувань протестантів. У секретному листі заступника голови Ради у справах релігійних культів Садовського, адресованому уповноваженому, зазначається, що «... значне число ... «п'ятидесятників» під час німецької окупації проявили свої профашистські настрої і були пов'язані з окупаційною владою. П'ятидесятники дали найбільший відсоток відмов від служби в Червоній Армії... В цілому... необхідно утриматись від

реєстрації окремих громад» [109, арк. 22]. Одночасно союзне керівництво Радою просило «... зібрати всі матеріали по цьому питанню» [Там само].

До збору даних в Україні поставились оперативно. Зокрема, по Волинській області, як зазначено в документах, на весну 1945 р. від євангельських християн і баптистів надійшло документів для реєстрації від 11 релігійних громад, що об'єднували 1213 членів [109, арк. 28], у волинських районах Тернопільської області – 14 громад [170, арк. 6]. На той час була створена у Москві Всесоюзна рада євангельських християн і баптистів (ВРЄХіБ). На нараді представників релігійних об'єднань євангельських християн і баптистів у Москві із 45 делегатів з вирішальним правом голосу був присутнім пресвітер із м. Здолбунова (Ровенська область) [63, с. 11–12]. У Москві керівникам п'ятидесятницької спільноти було запропоновано об'єднатися й влитися в Союз. Зрозуміло, що за всім цим стояв тиск держави. Хоча зауважимо, що реалізація такого об'єднання надавала легального статусу п'ятидесятникам. У серпні 1945 р. таку угоду було підписано [231, с. 109–110]. За її умовами, п'ятидесятники могли приєднатися до громад ЄХБ, а служителям гарантувалося збереження попередніх «духовних звань»: старшого пресвітера, пресвітера чи диякона. Для цих об'єднань була штучно створена жорстка адміністративна структура, на чолі з Президією ВРЄХБ. Почала формуватися організаційна структура на місцях, яку очолили старші пресвітери. Основна мета створення інституту старших пресвітерів та їхніх представників у регіонах – підпорядкування та звітність державним органам (насамперед представникам Рад) і, як наслідок, вплив через них на віруючих. Усі служителі ВРЄХБ від загальнодержавного до місцевого рівнів потенційно розглядалися офіційною владою як її агенти. На частину з них були заведені особові справи, надані їм агентурні псевдоніми. Розробка агентурної сітки посеред протестантських лідерів – одне з першочергових завдань, яке ставили органи держбезпеки перед своїми представниками в регіонах, зокрема і Волинському. Емпіричним підтвердженням цього слугує документ, у якому зазначається: «Корінним чином змінити наше відношення до набуття агентури серед рядових церковників і сектантів. Добитися такого стану, щоб значна більшість нашої

агентури складали керівники і актив церковно-сектантських формувань. Ось тоді у нас буде агентури мало, але з цією агентурою ми зможемо більш успішно, ніж до тих пір, вирішувати важливі оперативні задачі. Із числа рядових віруючих до агентурної роботи з органами КДБ потрібно притягувати лише таких осіб, які за своїми даними можуть в порівняно невеликий термін зайняти керівне положення в церковно-сектантських групах» [246, с. 199–200].

Серпнева угода інституціонально передбачала принципові поступки у релігійних практиках з боку п'ятидесятників. Відтак визнавалося, що «поповнення силою згори може відбуватися як із знаменнями «інших мов, так і без них, та що інші мови є одним з дарів Духа Святого, який дається не всім, а лише окремим віруючим..., що без витлумачення незнайома мова є безплідним даром і тому без тлумача слід утримуватися від спілкування іншими мовами на зборах. Що ж до омовіння ніг, то було ухвалено вести серед християн віри євангельської виховну роботу задля досягнення ними однієї з баптистами та євангельськими християнами точки зору на це питання» [93, с. 507]. Щодо практики омовіння ніг, то Т. Нікольська зазначає, що це був один із тих обрядів, що не мали п'ятидесятники Західної України, і тому представники ВРЄХБ легше віднайшли компроміс, ніж представники Східної України [320, с. 139]. Проте ми, вступаючи у дискусію з дослідницею, зауважимо, що цей обряд був однією із принципових перешкод, що не дозволяла п'ятидесятникам Волинського регіону реєструватись як ЄХБ [141, арк. 3], і, відповідно, сприяла переходу на шлях нелегального їхнього функціонування. Окрім того, таким процесам сприяв той факт, що самі п'ятидесятники не представляли єдиного руху, прагнули більшого відмежування від суспільства, порівняно з євангельськими християнами–баптистами.

У свою чергу, історично баптисти дотримувались конгрегаційної системи церковного управління, коли помісні громади мали всю повноту влади, а не єпископи чи колективні органи управління. Зміни інституційного характеру сприяли відходу від цього принципу, а відтак від автономного устрою помісних протестантських церков. У післявоєнні роки система управління ЄХБ була централізована. Церковна влада зосередилась в руках ВРЄХБ, який залишив

помісним громадам незначну самостійність. Тому традиційне обрання громадою пресвітера та інших служителів часто підмінялось формальним затвердженням кандидатур, призначених «зверху» [320, с. 136]. Створена структура управління змінювала принципи організаційного влаштування і баптистів, і п'ятидесятників. На думку С. Савинського, у «Раді утвердилась єпископальна система керівництва з певною духовною ієрархією: Президія – Пленум Ради – старший пресвітер – пресвітер місцевої громади» [372 с. 192]. Звісно, що вищезначені внутрішні протиріччя сприяли кризовим явищам інституційного розвитку Союзу ЄХБ.

Стосовно п'ятидесятників, то виконання Серпневої угоди на практиці для них означало повну асиміляцію у новоутвореній структурі. Підкреслимо, що мета Союзу була спрямована на досягнення не лише організаційної єдності, але також богослужбової і догматичної одноманітності. Утім, п'ятидесятники Волинського регіону такий формат «злиття» сприйняли як власну ліквідацію. Так, у Рівненській області визнаний керівник церков християн віри євангельської П. Ільчук обережно заявив уповноваженому: «Ми ще подивимося, як вийде, ми повинні поговорити з братами, які були присутні на нараді в Москві» [433]. Проте РС РК при Раді Міністрів СРСР позитивно ставилася до такого злиття, яке давало можливість руками євангельських християн і баптистів ліквідувати п'ятидесятників – «містичну секту з елементами віровчення, що негативно впливають на психічний стан людини і здатних до різних антидержавних тенденцій («пророцтва»). Не рахуватися з цією сектою, яка налічувала десятки тисяч своїх послідовників, було не можна. Реєструвати п'ятидесятницькі громади на загальних з ЄХБ підставах було також недоцільно. Тому злиття п'ятидесятників з ЄХБ стало дуже вдалою формою вирішення питання» [Там само].

Утім, як зазначають обласні уповноважені, не всі громади визнали всесоюзне керівництво та формат серпневої угоди. Уповноважений РС РК по УРСР зауважував, що п'ятидесятники надають змістовій частині Серпневої угоди свого значення. Зокрема, вони спрямовують служителів та віруючих на те, що: «а) утримуватися від моління «іншими мовами» слід лише на «громадських», тобто відкритих молитовних зібраннях, але ця заборона не стосується «членських», тобто

закритих зібрань; б) не слід зовсім відмовлятися від обряду «омовіння ніг», але потрібно здійснювати його на окремих зібраннях «п'ятидесятників»; в) чимало «євангельських християн і баптистів» під впливом більш одухотворених «п'ятидесятників» також невдовзі «молитимуться духом» і «говоритимуть «іншими мовами» [93, с. 508–509].

Характерно, що уповноважений не мав наміру займатися агітацією громад п'ятидесятників, щоб вони злилися з ВРЄХБ, а планував посилити за ними контроль і моральне переслідування їхніх пресвітерів. У результаті таких акцій, на його думку, ці громади припинять своє існування. І. Чирва (уповноважений РСРК по Тернопільській області. – І. П.) утримувався від реєстрації п'ятидесятників, мотивуючи тим, що у них відсутні духовні центри в СРСР. Окрім того, кожен пресвітер давав підписку обласному уповноваженому, що не допустить порушення умов Серпневої угоди 1945 р. Адже в деяких громадах п'ятидесятників, хоч вони й приєдналися до ВРЄХБ, виявлялися факти порушень цієї угоди (осудливі розмови, антирадянські настрої). У таких випадках уповноважений чинив тиск на старшого пресвітера, який, в свою чергу, позбавляв окремих пресвітерів їхнього духовного становища, а окремих членів навіть відлучав від громади [398, с. 147–148].

Загалом протестантські Церкви не завдавали клопоту радянським органам, а, навпаки, у низці випадків намагалися продемонструвати сприяння їм. Так, наприклад, під час підготовки до виборів у Верховну Раду СРСР (1946 р.) агітаторами у Тернопільській області працювали 9 пресвітерів, більшість з яких були представниками волинських районів (м. Вишнівець, м. Почаїв). Характерно, що географія протестантизму в Тернопільській області була найбільш насиченою у волинських районах – Почаївському (10 громад), Кременецькому (7), Вишнівецькому (8) [398, с. 149].

Проте входження до складу Союзу ЄХБ п'ятидесятників, які тривалий час конкурували з баптистами, не сприяло загальній єдності. Зрештою на заваді ставали і догматичні, обрядові відмінності. Взагалі примусове об'єднання стало фактично лише продуктом радянської реальності. Нежиттєздатність Союзу стала передбачуваною з перших днів створення, і коли з'явилась можливість, наприкінці

80-х років ХХ століття п'ятидесятники почали масово виходити із штучно утвореного об'єднання. Адже, скажімо, одним із пунктів Серпневої угоди 1945 р. була констатація того, що незнайома мова без тлумачення є безплідним даром, тому від глосолалії варто утримуватися під час публічних зібрань. Зрозуміло, що це положення викликало обурення у п'ятидесятників та сприяло появі конфліктних ситуацій. У 1946–1948 рр. внутрішня криза у новоутвореному союзі досягнула такого рівня, що розпочалася робота по об'єднанню п'ятидесятників, які бажали вийти з ВРЄХБ. З цією метою П. Ільчук та М. Каленик відвідували громади Рівненщини і на таємних зібраннях у приватному порядку намагалися згуртувати біля себе своїх однодумців.

16–17 березня 1948 р. в м. Дніпродзержинську Дніпропетровської області відбувся нелегальний з'їзд активу п'ятидесятників, на якому були присутні і представники служителів Волинського регіону: П. А. Ільчук (Гощанський район, Рівненська область), А. В. Нікітчук (м. Здолбунів, Рівненська область). Результатом цього з'їзду стало звернення активу п'ятидесятників до ВРЄХБ щодо випадків порушення Серпневої угоди. Як наслідок, усі учасники з'їзду були заарештовані. П. Ільчук та А. Нікітчук отримали 10 років позбавлення волі за ст. 5 «за антирадянську діяльність у складі релігійної секти». Окремим аргументом обвинувального вироку стала наявність антирадянської літератури. Так, у П. Ільчука під час обшуку було вилучено християнські журнали «Свет к просвещению», «Сеятель истины», «Гость», «Путь веры» [433]. Після арешту вищезначених лідерів п'ятидесятників М. Каленик, взяв на себе керівництво «усім місіонерським центром України» [246, с. 248]. Новоутворений Місіонерський центр був центральним органом п'ятидесятників в Україні. До його складу входило п'ять служителів: голова – М. Каленик (Гощанський район), заступник – М. Ничепорук (с. Поляни, Березнівський район), місіонери: М. Удодик (с. Поляни, Березнівський район), Х. Максимов (с. Богущі, Березнівський район), І. Прокопчук (с. Бронне, Березнівський район) [246, с. 248]. Основною метою діяльності центру стали захист віровчення та суворе дотримання догматів п'ятидесятництва. З цією метою, за три роки свого функціонування Місіонерський

центр провів три зустрічі служителів: у серпні 1948 р. – у Березнівському районі (присутніх 20 осіб), восени 1949 р. у м. Березне (присутніх 25 осіб), у травні 1950 р. у с. Вітковичі (присутніх 20 осіб) [246, с. 248].

Такі події стали вирішальними у подальшій долі п'ятидесятників. Зокрема, для вирішення цього питання РС РК було направлено у Волинську, Рівненську та Тернопільську області помічника старшого пресвітера ЄХБ по УССР Пономарчука з метою виявлення залишків окремих груп п'ятидесятників. Це призвело до ліквідації низки п'ятидесятницьких громад. При цьому інформаторами про належність таких громад виступав, окрім, представників офіційної влади, уповноваженого, ще й старший пресвітер ЄХБ у Ровенській області. Так, він звертається до уповноваженого РС РК по Ровенській області Волошкевича з інформацією (грудень 1949 р.), «що церква євангельських християн–баптистів з колишніх християн євангельської віри (п'ятидесятників) у с. Швидкість, р–ну Степанського, Рівненської області, на наші неодноразові розмови і відправлених нами братів з тією ж метою, роз'яснення і прохання не порушувати Московську серпневу 1945 року братську угоду про злиття і ця церква все ж порушувала і порушує грубо зазначену угоду про злиття, проводячи гучні молитви, допускаючи на богослужбових зборах розмови на так званих інших мовах без тлумачів, пророцтва вигляді прогнозів, бродячих проповідників тощо. А тому з цього числа цю церкву ми вважаємо такою, що вибула з Союзу євангельських християн-баптистів і за її легальне існування, як церква, що належить до ВСЕХБ по Рівненській області, знімаємо з себе будь-яку відповідальність і просимо Вас таку розпустити і зняти її з реєстрації» [246, с. 250]. Точно така ж інформація була подана щодо церкви в с. Луден, Рівненської області. У той же день – і щодо церкви в Глинську, Здолбунівського району. Таким чином, ми бачимо, що керівництво ВРЄХБ на центральному та місцевому рівнях було всебічно контрольоване владою та впроваджувало у практику всі необхідні для офіційної лінії керівництва держави заходи.

Як наслідок, попри усі спроби конспірації усі служителі Місіонерського центру з Рівненської області були заарештовані та засуджені. Це стало причиною

припинення на певний проміжок часу діяльності незареєстрованих громад п'ятидесятників у Рівненській області. Проте, продовжували діяти лише окремі поодинокі групи. Хоча, наголосимо, що декілька років поспіль незареєстровані громади п'ятидесятників діяли на Волині. Практичним підтвердженням цього є те, що коли М. Мурза повернувся із ВТТ, то не знайшов на Рівненщині однодумців, бо усі громади були зареєстровані у складі ВРЄХБ. Це стало причиною його переїзду до с. Рудники, Волинської області, де такі були [246, с. 252].

У п'ятидесятників не існувало та й не існує суворо централізованої організації, заснованої на єдиному віровченні, дисципліні і формах богослужіння. З самого початку свого існування п'ятидесятництво відрізнялося своєю багатолікістю, в ньому завжди було багато напрямів і течій. Так, у Волинському регіоні концентрувались п'ятидесятники–воронаєвці (здебільшого не йшли на об'єднання з ЄХБ), п'ятидесятники–сіоністи, суботствуючі п'ятидесятники. Зокрема, євангельські християни святі–сіоністи були виявлені в Ровенській області. Так, відомо, що до 1940 р вони функціонували на Поліссі. Проте у 1950 рр. ЄХСС були виявлені у Ровенській області. Суботствуючі п'ятидесятники діяли на Волині. Проте ці об'єднання були настільки нечисельними, що чиновники думали, що вони зникнуть самі по собі.

Так, в інформаційному звіті про уповноваженого РСРК по УРСР (за жовтень–грудень 1949 р.) акцентується увага на частині п'ятидесятників («трясунів»), які не виявили бажання злитися з ЄХБ і перейшли на нелегальне становище. Зокрема, уповноважений Ради по Ровенській області у своєму звіті за IV квартал 1949 р. зазначає: «Я прийшов до висновку, що «Центром» трясунів є Березнівський район, а їх керівником є М. С. Каленик» (с. Дмитрівка Гощанський район Ровенської області). Документ також зазначає і його прихильників («пророків–проповідників»): М. Удодик (с. Поляни Березнівського району Ровенської області), І. Прокопчук (с. Бронне Березнівського району Ровенської області), І. Молот (с. Витковичі Березнівського району Ровенської області), К. Василець (с. Богуші Березнівського району Ровенської області) та ін. «Загальна кількість п'ятидесятників–трясунів збільшилась внаслідок активної діяльності «пророків–

проповідників» з 511 чол. (березень 1949 р.) до 1500 (січень 1950 р.). «Окрім того, в 1949 р. повернулось у Рівненську область біля 60 чоловік, бувших ув'язнених за відмову брати зброю, які не визнають своєї вини перед батьківщиною, а кажуть, що вони є «страдальцями» за справу Божу» [433]. Далі у документі уповноважений зазначає, що за даними духовного центру ЄХБ в Україні неvoz'єднана з ЄХБ кількість віруючих у Рівненській області – 14733 чол., Волинська – 8697 чол. [Там само]. Як бачимо, сам документ суперечливий за кількісними показниками, адже уповноважений наводив цифру 1500 п'ятидесятників–трясунів по Рівненській області. На нашу думку, дані Центру ЄХБ можуть бути завищеними та необ'єктивними.

П'ятидесятницькі громади Волинського регіону надзвичайно важко сприймали Серпневу угоду та процеси інтеграції. Так, уповноважений неодноразово звертався уже в 1948 р. до п'ятидесятників с. Друхова Сосновського району Рівненської області з проханням «злитись після серпневої угоди» із ЄХБ [148, арк. 1]. Проте у Рівненській та Волинській областях неприєднаних громад п'ятидесятників, за даними уповноваженого РС РК, нараховувалось на початок 1951 р.: Волинська 13 громад (1008 віруючих), Рівненська 25 (1199 віруючих) [93, с. 510]. Згодом ця ситуація також не змінилася. І у 1961 р. заступник старшого пресвітера ВРЄХБ по Україні М. Мельников доповідав своєму Центру, а також уповноваженому РС РК про те, що у Володимирецькому, Гощанському, Дубровицькому, Здолбунівському, Зарічненському, Корецькому, Клеванському, Млинівському, Степанському районах Рівненської області налічується близько 1600 християн віри євангельської, які абсолютно не сприймають ідеї об'єднання [93, с. 517–518]. Відтак у Волинському регіоні сконцентрувалось найбільше п'ятидесятницьке підпілля в УРСР.

Окрім того, підставою для зняття з реєстрації громад ЄХБ у Волинському регіоні стала їхня «п'ятидесятницька» орієнтація. Підтвердженням цієї тези є низка фактів. До прикладу, громада ЄХБ с. Михалин Березнівського району Рівненської області була знята з реєстрації (була зареєстрована 26 грудня 1946 р.) у березні 1949 р. з констатацією реєстрації неправдивим шляхом (зокрема, прихована

п'ятидесятницька орієнтація) [151, арк. 1]. Схожа ситуація з релігійною громадою ЄХБ с. Людинь Висоцького району Ровенської області, де громаду знято з реєстрації у червні 1949 р. як зареєстровану «обманним шляхом» [152, арк. 1]. Така аргументація у закритті громади була застосована при знятті з реєстрації громад ЄХБ с. Бриків Корецького району Ровенської області (1949 р.), с. Менятин Сосновського району Ровенської області (1949 р.), с. Корость Степанського району Ровенської області (1949 р.), с. Плоска Зарічненського району Ровенської області, с. Вербча Вербського району Ровенської області (1951 р.), с. Святоє Мізоцького району Ровенської області (1953 р.) [150, арк. 1–4].

Такий перелік не є вичерпним. Звісно, що такі потуги місцевої влади та формальне зменшення кількості зареєстрованих релігійних організацій автоматично сприяли збільшенню чисельності релігійного підпілля. Як наслідок, значна частина членів нелегальних громад регіону потрапили на облік місцевих органів влади та органів держбезпеки. Їх «викривали» та влаштовували над ними публічні судилища, у школах їхні діти перебували під особливим контролем вчителів та вихователів. Подеколи такі заходи сприяли відкритим формам конфронтації та протистояння родин віруючих і колективу радянської школи. За таких обставин у свідомості пересічного волинянина успішно культивувався образ ворога–протестанта (ворога–сектанта), що «... допускає у своїх обрядах надумані виснажливі форми моління... займаються пророцтвом» [154, арк. 133].

На 1951 р. результати об'єднавчого процесу по Рівненській та Волинській областях виглядали наступним чином:

Області	П'ятидесятники (ХВС)			
	Увійшли до громад ЄХБ		Не приєднались	
	Громади	Віруючі	Громади	Віруючі
Волинська	23	1632	13	1008
Рівненська	109	7342	25	1199
Тернопільська	44	2986	11	226

Ворошиловградська	7	126	немає відомостей	
Дніпропетровська	31	1000	5	190
Дрогобицька	5	123	немає відомостей	
Житомирська	4	169	23	787
Запорізька	5	44	4	67
Закарпатська	1	27	1	34
Ізмаїльська	12	562	10	111
Київська	12	296	15	276
Кам'янець–Подільська	2	52	56	752
Кіровоградська	19	436	18	379
Львівська	21	877	немає відомостей	
Миколаївська	7	119	3	47
Одеська	13	600	16	299
Полтавська	3	127	5	78
Сталінська	12	58	21	554
Сумська	1	60	5	155
Станіславська	2	59	10	307
Херсонська	7	101	–	150
Харківська	–	–	1	–
Чернігівська	6	118	9	153
Чернівецька	7	315	9	444
Разом	365	17660	305	8527

Така статистика не задовольняла республіканське і союзне керівництво. Адже поряд з тим, що у Волинському регіоні (окрім того, п'ятидесятники Тернопільщини сконцентровані найбільше у північних районах – Вишнівецькому, Кременецькому, Лановецькому) було найбільше п'ятидесятників по Україні, ще лєвова частка були незареєстровані. Насправді, вважаємо, що статистика

незарєєстрованих є значно більшою і могла перевищувати кількість об'єднаного з ЄХБ п'ятидесятницького руху.

Зрештою навіть ті п'ятидесятники, які об'єдналися з баптистами, продовжували зустрічатися у своєму вузькому колі. Результатом таких комунікацій приєднаних до Союзу п'ятидесятників стало проведення у січні 1953 р. міжобласної наради нелегальних п'ятидесятників Житомирської, Хмельницької, Вінницької, Рівненської областей. Наслідком цих заходів було створення спеціального штату проповідників, «зв'язкових», явочних квартир, нелегальних молитовних будинків та «керівного центру».

Особливу активність п'ятидесятницькі керівники розвинули в 1955–1956 роках. Це був час повернення у Волинський регіон із заслання керівників п'ятидесятницьких громад, які відмовились від служби в армії чи були засуджені за «антирадянську діяльність», чи стали учасниками подій 1948 р. Так, у листопаді 1955 р. низку п'ятидесятницьких громад (і нелегальних, і тих, які влились до ЄХБ) Тернопільської області відвідав з проповідями Порфирій Ільчук (був засуджений як учасник нелегального з'їзду п'ятидесятників у м. Дніпродзержинську 1948 р.), що повернувся із виправних таборів. За неповними обліковими даними РС РК, «більше 600 п'ятидесятницьких груп віруючих,... діють в явочному порядку і в підпіллі». Із них понад 200 громад знаходились у Волинській області [433]. Кількість таких громад, що діяли відкрито, але без реєстрації, у Волинському регіоні протягом 1956 р. значно зростає. Відтак п'ятидесятники починають домагатися самостійної реєстрації своїх громад та визнання власного релігійного центру.

Як результат інституалізаційних процесів євангельського руху Волинського регіону, стали закономірними тенденції переходу у громадах ЄХБ керівництва до лідерів–п'ятидесятників. Такі громади стали об'єктом «особливої уваги» уповноважених. Так, в «громаді ЄХБ с. Ільїн Гошанського району (Рівненська область. – І. П.) домінують п'ятидесятники, захопили у свої руки вплив у громаді, на молитовних зборах ввели догмати та обряди християн євангельської віри

(п'ятидесятників) і у зв'язку з цим грубо та систематично порушують законодавство про культу» [129, арк. 49].

Активізація нелегального п'ятидесятницького руху спонукала до унормування нової системи догматів («Система догматів віровчення християн євангельської віри»), за основу якої було взято «Коротке Віровчення Християн Євангельської Віри, які перебувають у СРСР» (було прийнято за часів Воронаєва з'їздом ХЄВ). Нова система догматів була затверджена на з'їзді у Харкові (15–20 серпня 1956 р.) за присутності представників із різних областей України (проте за практичної відсутності представників західних областей України, за винятком Мойсея Мурзи з Рівненської області) [231, с.165]. Серед важливих рішень з'їзду було: проголошено відновлення діяльності незалежного Союзу християн віри євангельської (офіційним лист до РС РК просили про реєстрацію п'ятидесятницьких громад); фіксація загальної назви – християни віри євангельської; вироблено шляхи активізації діяльності нелегальних громад, насамперед щодо їхніх економічних основ функціонування; служба в лавах радянської армії для віруючого-п'ятидесятника оголошувалася не священним обов'язком перед батьківщиною, а справою його совісті.

Особливу небезпеку партійні та державні органи вбачали у наявності молодіжного служіння в регіоні. Адже у багатьох громадах ЄХБ у Ровенській і Волинській областях молодь становила більше половини неофітів. Причому, якщо така тенденція для решти регіонів Радянського Союзу, здебільшого, у майбутньому іманентною була для СЦЄХБ, то для Волинського регіону для всіх зареєстрованих та незареєстрованих євангельських християн–баптистів та нелегальних п'ятидесятників протягом 60–80-рр. ХХ ст.

Зазначимо, що відносно нелегальних громад п'ятидесятників офіційна влада у Волинському регіоні проводила найбільш активні та виражено незаконні дії. Місцева преса подеколи містила абсурдні публікації щодо поведінки членів цієї релігійної спільноти. Так, стосовно п'ятидесятників, як і баптистів з метою моральної дискредитації апарат уповноважених у регіоні намагався використати особисті трагічні випадки з життя віруючих. Зокрема, останню тезу розвивають

публікації, що попри свій атеїстичний характер, все ж таки ґрунтуються на місцевому емпіричному матеріалі. Так, «член секти ЄХБ Стефан Павлюк з с. Кідри Володимирецького району (Рівненська область. – І. П.), засліплений релігійним фанатизмом, ножем тяжко поранив свою дружину Наталку Гнатівну та рідного брата Леонтія. Вони були ним обвинувачені лише в недостатній релігійності» [73, с. 16]. «За те що вона (Віра Сеньчук – робітниця Червоноармійської промартілі (с. Крупець Червоноармійського району Рівненської області. – І. П.)» відмовилася відвідувати збори секти, її мати і сестра щодня били, знущалися над нею. Справа дійшла до того, що вона була змушена втекти з рідної хати, виїхати з села» [73, с. 16]. Окрім того, з метою суспільної дискредитації поодинокі випадки співробітництва віруючих–п’ятидесятників з німецькою владою чи націоналістичним підпіллям стають стереотипним штампом відносно всієї спільноти. Це сприяло утвердженню в офіційних документах і пресі образу п’ятидесятника як підступного ворога своєї Батьківщини, що відмовляється «від захисту Батьківщини із зброєю в руках», не бере участі «у суспільно-політичному житті» [154, арк. 133].

Репутаційним ударом проти п’ятидесятницьких спільнот стало засудження пресвітерів цих релігійних громад. Останнім інкримінувався, здебільшого поряд із «керівництвом забороненими сектами» ще й «паразитичний спосіб життя». За такою «схемою» засуджувався пресвітер незареєстрованої громади п’ятидесятників (1957 р. відділилась від ЄХБ) с. Верба Дубенського району Василь Шевчук (1961 р.) [155, арк. 257]. Через рік органами правопорядку та держбезпеки за подібними схемами по Рівненській області до суду було притягнуто 26 чоловік [169, арк. 55].

Звичними стали брутальні і свавільні дії щодо членів протестантських організацій. Так, у доповіді голови РС РК при РМ СРСР А. Пузіна «Про посилення контролю за виконанням законодавства про культури» на Всесоюзній нараді уповноважених Ради (18 квітня 1961 р.) 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. Столи Дубнівського району (Рівненська область. – І. П.) перед будівлею громади євангельських християн–баптистів було встановлено гучномовець, який вмикали лише тоді, коли відбувалися молитовні зібрання. У с. Рокитне Рівненської області 19 січня 1960 р. другий секретар Рокитнівського райкому комсомолу Васильєв у стані алкогольного сп'яніння побив членів громади ЄХБ, які поверталися додому із богослужіння [52, с. 369–370].

Для придушення активності віруючих-п'ятидесятників органи держбезпеки використовували арсенал апробованих раніше підступних методів. Приміром, з метою ліквідації нелегальної групи п'ятидесятників м. Червоноармійська (Рівненська область) кадебісти, шляхом втручання в особисте життя керівника групи та підігріванням конфліктності у сім'ї, ліквідували цю нелегальну релігійну групу. Як результат, частина членів перейшли до ЄХБ, частина на чолі з лідером оголосили про свій відхід від релігійних переконань [167, арк. 40–41].

Інституалізаційні процеси початку 60–х років ХХ ст. для п'ятидесятників Волинського регіону характеризувалися/зумовлювалися виходженням частини нелегальних громад до офіційної ВРЄХБ. Такі дії ініціювалися та спрямовувалися державними органами з метою здійснення контролю за релігійним підпіллям. Таким чином реалізувалася мета, яку Г. Личковаха формалізував наступним чином: «Об'єднання п'ятидесятницьких груп на базі зареєстрованих громад ЄХБ знижує релігійну активізацію населення і перешкоджає розвитку п'ятидесятницького руху в Рівненській області» [160, арк. 61].

За даними старшого пресвітера ЄХБ, на початок 1967 р. в Рівненській області було 25 незареєстрованих громад п'ятидесятників у м. Рівне, с. Бегень, с. Корнин, с. Шпанів, с. Волошки, с. Черепашник, с. Олександрія, с. Бистричі, с. Поляни, с. Малинськ, с. Грушівка (Березнівський район), с. Колодіївка (Гошанський район), с. Верба, с. Перенятин (Дубнівський район), с. Глинськ, с. Цурків, с. Степанівка, с. Новомалинськ (Здолбунівський район), с. Глажева, с. Соломка (Костопільський район), с. Кураж, с. Мощаниця (Острозький район), с. Тинне, с. Чабель

(Сарненський район) та п'ятидесятників–сіоністів у с. Срібне, с. Гонорадка. Усього більш як 800 чоловік [157, арк. 48].

Нова хвиля приєднань наприкінці 60–х років ХХ ст. у низці випадків була успішною попри догматичні, культові відмінності та регіональні особливості. На них навіть акцентували увагу і самі п'ятидесятники, які виражали особливу стурбованість цими процесами [158, арк. 8]. Проте, безумовно, значна частина п'ятидесятницького підпілля і надалі діяла нелегально. Адже насамперед вони враховували не завжди позитивний досвід компромісного співіснування після Серпневої угоди. Саме тому, попри приєднання частини рівненських п'ятидесятників на початку 1970–х рр. до ВРЄХБ, «група фанатиків» продовжували діяти нелегально [159, арк. 5], а приєднані здебільшого не підкорялися керівництву легальних громад та надалі дотримувалися п'ятидесятницьких практик. Відтак прагнення залишатися на нелегальному становищі зумовлювалось не стільки державною ініціативою, а культовими відмінностями та пояснювалось тим, що «zareєстровані громади проявляють послух владі і піддаються земним гріховностям, тим самим відступаючи від Святого Писання» [1589, арк. 22].

Саме ця тенденція, на нашу думку, була визначальною при рішенні п'ятидесятницьких громад і надалі у регіоні діяти нелегально. Проте у цілому протягом 70–х років ХХ ст. із релігійного підпілля у zareєстровані громади по Рівненській області перейшло 1285 віруючих–п'ятидесятників [163, арк. 13]. Зрештою така інституалізація у межах ВРЄХБ у Волинському регіоні для п'ятидесятників стала винятково засобом легітимації діяльності, а не призвела до глибоких релігійних трансформацій. Тому вважаємо, що у цілому спроби державної влади змінити ідентичність протестантів через об'єднання п'ятидесятників та баптистів у Волинському регіоні не стали успішними, об'єднання не було легітимним для усіх віруючих, і п'ятидесятники й надалі залишалися собою навіть без легального керівного центру.

Важливим етапом, що вплинув на інституційні трансформації в ЄХБ, стало затвердження на пленумі ВР ЄХБ «Положення про Союз євангельських християн–

баптистів у СРСР» (1959 р.) та поява «Інструктивного листа старшим пресвітерам ВР ЄХБ» (1960 р.). Зокрема, останній документ передбачав обмеження допуску до хрещення молоді до 30 р., дітей дошкільного та шкільного віку заборонялося залучати до молінь, пропонував «викорінити» виступи приїжджих проповідників, домашні збори, поїздки до інших громад, допомогу потребуючим, навіть декламацію віршів. Від пресвітерів вимагалось «стримувати нездорові місіонерські прояви» (насамперед дії із залучення до громади нових членів) та «суворо дотримуватися законодавства про культури» (тобто відчувати насамперед юридичну, а не духовну відповідальність за становище Церкви) [372. с. 322–372].

Проте найбільше викликало дискусії положення про те, що віруючі мають право брати участь у громадському і культурному житті країни. Очевидно, партійні й державні органи, що «нав'язали» появу цих постанов, які за своєю суттю мали чітке антицерковне спрямування, проте прийняті до виконання керівництвом ВРЄХБ, не могли спрогнозувати, що вони викличуть такий супротив на низовому рівні – помісних громад. Фактично ці документи активізували внутрішню кризу у ВРЄХБ. У 1961 р. виникла ініціативна група, яка заявила про необхідність збереження самостійності церкви від держави, дотримання традиційного баптистського принципу автономії помісної церкви, неможливість відмови від релігійного виховання дітей у родинах. Низка громад ЄХБ підтримали Ініціативну групу (серед них – 10 громад Рівненщини) та стали активними учасниками потужного духовного руху, що для релігійної традиції постав як радикальне реформаторство (М. Черенков), а для політичної влади – формою небезпечного релігійного/політичного дисидентства.

Цей опозиційний рух інституційно оформився у 1965 р. утворенням Спільки Церков євангельських християн–баптистів (СЦЄХБ) та її керівного органу – Ради Церков ЄХБ. Фактично така інституалізація була спричинена насамперед бажанням відновлення євангельських принципів у функціонуванні Церкви та повного дистанціювання від втручання у діяльність державних органів. Так, лідери цієї інституції наголосили, що «... поєднавшись з державою... ВРЄХБ повністю вийшла з покори Христу і опинилася під керівництвом влади, що привело до

порушення решти євангельських принципів» [64, с. 12]. РЦ ЄХБ відмовилась реєструвати свої громади і в підпільних умовах розгорнула правозахисну діяльність і активне служіння, стала в обороні релігійних свобод від тиску державних органів.

Здебільшого при проведенні богослужінь у таких громадах активну участь брали молодь та діти, попри заборону цього у практиках офіційного Союзу. Окрім того, проводились дитячі, молодіжні, сестринські, братерські служіння, організовувалися недільні школи та дитячі табори; значної уваги надавалося поверненню кас взаємодопомоги, допомозі сім'ям ув'язнених та постраждалих в'язнів сумління. Звісно, пропагандою релігійні практики СЦЄХБ зображувались у форматі виключно антирадянської діяльності. Проте варто наголосити: у всьому, що не стосувалася світоглядних переконань та порушення євангельських принципів, члени СЦЄХБ були законослухняними громадянами. Проте, на нашу думку, радикалізація баптистського руху та її інституалізація у формі СЦЄХБ, за тогочасних суспільно-політичних обставин, стали лише формою релігійного дисидентства, а не оновленою релігійною інституцією, попри неприйняття РЦЄХБ радянського законодавства про культу, відмову в співпраці з владою, готовність зносити страждання та стійкі релігійні переконання.

Аналітикам апарату РС РК стає зрозумілим, що «об'єднана діяльність» баптистів і п'ятидесятників чимдалі виявляється нежиттєздатною. Адже така політична стратегія нашоується на глибину релігійних переконань більшості віруючих, на які не впливали ні політичні технології радянської дійсності, ні репресії та залякування. Тому усі спроби радянської влади включити євангельські церкви у «тотальний порядок радянського життя, де релігійне начало підпорядковується соціальному, а соціальне ідеологічному, були наївними. Церква за своєю природою залишається інакшою. Звісно, така позиція радянських вождів пояснювалася насамперед специфікою «мислення модерну, де релігійне майже повністю розчинялося у стихії суспільного життя» [444, с. 43]. Проблема релігійного підпілля, яка стояла на порядку денному, змусила радянське керівництво усвідомити, що його наявність підриває міжнародний імідж країни, не

дозволяє вповні контролювати релігійне життя та зрештою містить приховану загрозу для режиму. Тому наприкінці 70-х рр. ХХ ст., зважаючи на поодинокі факти реєстрації п'ятидесятників у Радянському Союзі, відбулася активізація звернень за автономну реєстрацію і серед п'ятидесятників Волинського регіону. Хоча такі релігійні об'єднання і надалі позбавлялися права інституалізації у межах легального керівного центру, проте за останніми визнавалося право на законне існування шляхом автономної реєстрації окремих громад. Ми вважаємо, що хоча у Волинському регіоні цей факт не став визначальним у процесі підвищення суспільного статусу цієї конфесії, проте це був вагомий крок щодо руйнування стереотипу як забороненої «бузувірської» секти. Поряд з тим можливість поодинокі реєстрації значно ослабила радикальне крило протестантського підпілля. Так, були зареєстровані громади ХВС с. Поляни, с. Красносілля, с. Збуж, с. Кураж на Рівненщині [163, арк. 13], після 1976 р. автономно зареєструвалася рівненська група п'ятидесятників [161, арк. 25].

Хоча, безумовно, ініціативу виходу з підпілля підтримали далеко не всі віруючі. Відтак автономна реєстрація не зняла з порядку денного функціонування у регіоні релігійного підпілля. За таких обставин, місцеві уповноважені самі змушені були контролювати цей процес, хоча називали подібну практику порушенням законодавства про релігійні культу. Адже варто наголосити, що у досліджуваному нами культурно-історичному ландшафті концентрувалось найбільше релігійне підпілля п'ятидесятників, а відтак і його легалізація потрапила під особливий контроль як республіканського, так і союзного керівництва. Тому належність до п'ятидесятників, відсутність офіційного керівного центру чи небажання підкорятися будь-якому керівництву більше не було перепорою при реєстрації.

Можливістю автономної реєстрації вирішили також скористатися частина п'ятидесятницьких лідерів. На перспективу вони планували створення окремого відділу при ВСЄХБ [162, арк. 14]. Проте відносини із лідерами зареєстрованих громад залишались доволі складними. Г. Філімончук, один з відомих служителів незареєстрованих п'ятидесятників Волині, в своїх спогадах написав, що під час

проведення з'їзду незареєстрованих п'ятидесятників у м. Луцьк (кінець 60-х – початок 70-х рр. ХХ ст.), у приміщення, де зібралися проповідники і пресвітери, не допустили відомого проповідника із Рівненщини сином, адже він належав до громади із союзу баптистів. На тому з'їзді постановили «з реєстрованими церквами не спілкуватися, з ними у ламанні участі не брати, на зібрання до реєстрованих не ходити» [246 с. 299]. По суті цей захід став першим організаційним з'їздом незареєстрованих п'ятидесятників Західної України. На початку 1970-х років (1972 р.) незареєстровані п'ятидесятники Волинського регіону організаційно інституалізувалися у Західне братство. Було обрано трьох єпископів: у м. Нововолинськ – Ф. Артищука, у м. Львів – В. Боєчка, у м. Рівне – О. Грищука.

Окрім того, авторитет духовних лідерів п'ятидесятників намагалися використати владні інституції для «профілактичної» роботи у потенційно налаштованому емігрантському середовищі. Адже з 70-х рр. ХХ ст. міжнародні контакти радянських протестантів значно розширилися. Офіційне декларування лояльної позиції до влади відкривало перспективу виїзду за кордон для участі у міжнародних заходах, здебільшого присвячених боротьбі за мир. Фактично ще на початку 1960-х років серед п'ятидесятників почали виникати емігрантські настрої. Наприкінці 70-х років цей рух значно активізувався та позиціонувався у Волинському регіоні як активна форма спротиву «антиєвангельському законодавству». Емпіричним підтвердженням цього слугує масове звернення 69 сімей із с. Жадень Дубровицького району (1977 р., згодом 31 родини повторно у 1978 р.) щодо виїзду за кордон [163 , арк. 48]. Цей рух, по суті, був приречений на поразку. Хоча, з однієї сторони, Захід підтримав цей, як один із засобів тиску на СРСР. Проте, в основному, Захід насамперед був зацікавлений в еміграції інтелектуальної еліти, а п'ятидесятники здебільшого взагалі не мали вищої освіти, а відтак і перспективи збагачення інтелектуального простору. Окрім того, традиційно п'ятидесятники мали багатодітні родини, що було своєрідним соціальним тягарем для країни, в яку вони бажали емігрувати. Активістів руху «Еміграції віруючих із СРСР через релігійні мотиви» чекали кримінальні звинувачення. Так, у 1983 р. Рівненський обласний суд розглядав справу щодо

звинувачення віруючого ХВС Шилюка В. С., що «звершував емісарські поїздки в різні райони країни з ціллю поширення серед віруючих еміграційних настроїв і для зустрічі з іншими керівниками цієї... кампанії» [166, арк. 73]. За такі дії, а також за виготовлення «рукописним способом творів у віршованій формі, прозі, друкованих текстів,... що порочать радянський державний та суспільний устрій» він засуджувався до позбавлення волі на три роки [166, арк. 73–74]. Окрім баптистів та п'ятидесятників, адвентисти складали також важливий сегмент релігійної палітри Волинського регіону. Перші адвентисти на території Волинського регіону з'явилися наприкінці XIX ст. Інституціонально територія Волинської та Рівненської областей входила до Східної Конференції Церкви АСД. Суспільно-політичні трансформації Волинського регіону (1939 р.) сприяли й інституційним змінам в адвентистів. Зокрема, з відходом польських військ з території регіону керівники усіх ланок церковної організації АСД, котрі працювали на теренах Західної України та Західної Білорусі, залишили ці терени. Головною причиною таких дій стала їхня національна належність: здебільшого вони були німцями чи поляками. Як наслідок, відбулося інституційне руйнування Східної (центр Пожарки – Рожищенський район Волинської області) та Південних (центр м. Львів) конференцій АСД, а відтак і залишення без пастирської опіки віруючих. З огляду на такі обставини, Андрій Мащак був єдиним керівником Церкви, який залишився на території обох конференцій і зобов'язаний за рішенням Польського уніону здійснювати загальне керівництво Церквою в усій Західній Україні. Відтак він координував діяльність адвентистських громад і груп, зустрічався з місцевими пресвітерами (здебільшого нелегально), рукопокладав їх для звершення церковних обрядів, консультував. Проте у цілому Церква АСД у СРСР була позбавлена легального зв'язку з уніонним центром у Варшаві та всесвітнім центром – Генеральною Конференцією. Одночасно Церква АСД Волинського регіону не була пов'язана з адвентистами Східної України та Радянської Росії через переслідування сталінського режиму і терор щодо релігійних діячів тих регіонів. Наприкінці 1939 р. голова Північного місіонерського поля Ян Куляк доручив пастирське

підкування волинськими громадами Кирилу Макієвичу [205, с. 174–176]. Таким чином, було посилено регіональне керівництво цією релігійною організацією.

На інституалізаційні процеси Церкви АСД впливає наприкінці Другої світової війни еміграція А. Мацака (виїхав, користуючись німецьким походженням дружини). Відтак Церква у Західній Україні у цілому та Волинському регіоні зокрема залишається без свого керівника. Звісно, за таких обставин низка адвентистських пасторів були дезорганізовані стосовно подальших дій. Серед волинських це: Кіріл Макієвич (служив у м. Рожище Волинської області, згодом у Пожарецькій громаді, був відповідальним за пасторське обслуговування громад Західної Білорусі та Волині протягом Другої світової війни), Дмитро Колбач (розпочинає перед початком Другої світової війни своє служіння з колполтерської діяльності, з 1941 р. пресвітер Пожарецької громади, рукопокладений у сан проповідника в 1943 р., згодом служив у с. Свинюхів (Привітне), Ковелі, Дмитро Лукашенко (з 1942 р. був активним керівником молоді в громаді, помічник К. Макієвича та О. Павлюка в місіонерській роботі на Волині), Дмитро Фіщук (під час німецької окупації, як біблійний працівник, входить до групи відповідальних служителів Церкви АСД по Волинській області та працює під керівництвом пастора А. Мацака, з 1944 р. служить у радянській армії у медично-санітарному батальйоні, згодом повертається на служіння до Церкви).

Порівняно з баптистами і п'ятидесятниками чисельність віруючих адвентистського напрямку на Волині була незначною. Зокрема, у Волинській області було 14 діючих громад з чисельністю 710 чоловік, з яких на осінь 1945 р. було зареєстровано 9 [109, арк. 41] – Богущівка, Дроздні, Княже, Мишів, Пожарки, Раків Ліс, Свинюхів (Привітне), Сернички (Затурці), Чеховщина. У волинських районах Тернопільщини та на Рівненщині інформація про віруючих АСД взагалі відсутня. Проте дізнаємося, що у 1946 р. у Рівненській області була зареєстрована громада у м. Дубно [205, с. 210]. Притім це була лише 1/6 легально діючих громад Східної Конференції, де до 1939 р. функціонувало 60 таких релігійних громад. Члени цієї громади були лояльними до радянської влади, у них не було випадків відмови від служби в Червоній Армії (емпірично це підтверджує служба одного з

біблійних працівників Церкви АСД Д. Фіщука у радянській армії у медико-санітарному батальйоні). Більше того, деякі члени цих громад воювали, і деякі з них загинули чи отримали поранення в боях із вермахтом.

Одним із важливих аспектів інституалізаційних процесів у АСД 1946 р. була лінія на централізацію адвентистських громад. Як наслідок таких процесів, була сформована Всесоюзна Рада АСД. Саме цей орган продовжив розпочату в роки війни ініціативу з відновлення зв'язків з громадами АСД та їхню інтеграцію під керівництвом Ради. Його легітимність визнали всі адвентисти Радянського Союзу, а відтак і Волинського регіону, хоча він і не був сформований відповідно до засад діяльності Генеральної Конференції. Центральне керівництво ВРАСД здійснювала Президія у складі п'яти чоловік (таку назву вищий церковний орган управління адвентистів СРСР отримав не відповідно до «Церковного керівництва», а на підставі існуючої в країні моделі радянської державної системи адміністративно-партійного управління – голова, президія, пленум, з'їзд). Проте інституалізаційні процеси в адвентистських громадах не обмежувалися відновленням одного лише центрального керівництва; згодом була сформована, по суті, вся організаційна структура адвентизму – від місцевих об'єднань громад до республіканських спілок. Кризові періоди історії завжди актуалізують потребу людини у міцних екзистенційних орієнтирах. Адвентистське віровчення в силу своєї специфіки надавало змученим воєнним лихоліттям людям розраду і спокій. Проповідь релігійного фаталізму, приречення, неминучості страждань – невід'ємні риси адвентистського віровчення, які й робили цей релігійний рух привабливим. До того ж адвентисти завжди відрізнялися не лише проповідницькою, але й активною місіонерсько-організаційною діяльністю. Вони створювали громади, в яких панував дух колективізму, взаємодопомоги, християнської любові та підтримки, що дозволяло неофітам, які прийшли в громади, незалежно від віку і статі, соціального походження, відчувати себе як в рідній сім'ї.

На Волині відновленням релігійної мережі займався Олександр Павлюк. Його помічником у 1945 р. був проголошений біблійний працівник Дмитро Лукашенко. З вересня 1946 р. підписане пастором А. Григор'євим (голова

керівного органу церкви ВРАСД) посвідчення Благовісника ВРАСД отримує Дмитро Фіщук. Зокрема, він здійснює служіння у Рівненській області (громаді с. Береги Млинівського району). Микола Ярута (був біблійним працівником і пресвітером громади в с. Чеховщина) у 1947 р. був направлений на служіння до м. Луцька, щоб організувати місцеву громаду. Наслідком активної місіонерської діяльності стало занесення проповідника до «чорних списків» КДБ і офіційне розпорядження 1949 р. протягом доби покинути місто. Надалі, біблійне служіння М. Ярута здійснював у Молдові та Росії. Кіріл Мацієвич служив у Пожарецькій громаді. Одночасно він виконував обов'язки керівника Церкви у Волинській області.

Зауважимо, що у цілому адвентисти у СРСР були відірвані від свого всесвітнього центру. Ми вважаємо, що цей факт особливо вплинув і на інституалізаційні процеси в адвентистських громадах регіону, які історично були органічно пов'язані з уніонним центром у Варшаві, а через нього із всесвітнім братством. Адже зрештою для волинських адвентистів це означало втрату іманентного вектору функціонування. Окрім того, це стало і визначальним для решти «радянських» адвентистів, де через сталінський терор переважна більшість керівників були або знищені, або перебували у ГУЛАГу. Нині керівництво Української уніонної конференції церкви адвентистів сьомого дня (УУК ЦАСД) вважає це причиною однобічного розвитку релігійної громади за радянською «залізною завісою» і, як наслідок початок процесів внутрішньоцерковних криз.

Післявоєнна реєстрація релігійних організацій АСД викликала значне занепокоєння в офіційній владі. Тому з 1947 р. розпочалися важливі трансформаційні процеси Церкви АСД, спрямовані на інституційне знищення структури Церкви. Насамперед вони стосувалися інституту обласних уповноважених у областях, а потому і Волинського регіону. Знятих з реєстрації обласних уповноважених АСД прикріплювали до відповідних зареєстрованих громад пресвітерами чи проповідниками й забороняли їм займатися місіонерською діяльністю [93, с. 500]. Відтак це фактично свідчило про ліквідацію інституту уповноважених у ВРАСД, обмежено місіонерську та проповідницьку діяльність, а

з 1960 р. ВРАСД було ліквідовано. Таким чином, офіційна влада втілила в життя план інституційного демонтажу структури Церкви АСД. Як наслідок, наступні роки для адвентистської церкви в Україні були складними, лідери мігрували з регіону в регіон, щоб відродити релігійну мережу.

Протягом 1955–1980 рр. Церкви АСД переживали період внутрішньоінституційних розколів, що зумовлювались насамперед особистими амбіціями адвентистських лідерів та підігріванням внутрішньоцерковних конфліктів з боку офіційної влади. Як результат, декілька десятиліть тривали, за висловленням П. Яроцького, «міжособистісні та міжцерковні полеміки» [493, с. 171]. Після смерті Г. Григор'єва особливо став відчутним розбрат у керівництві ВРАСД. Фактично це означало початок розколу, подальшого розвитку якому надав розширений пленум ВРАСД у Москві (13–15 квітня 1955 р), на якому було обрано головою ВРАСД С. Кулижського [231, с. 307]. Офіційна влада, намагаючись дискредитувати та ліквідувати діяльність адвентистських громад, сприяла поглибленню суперечностей внутрішньоінституційного розвитку, зокрема, намагалась поглибити розкол поміж церковними лідерами. Головними центрами стали Московська група (очолював колишній голова ВРАСД С. Калужинський, пресвітер Московської громади А. Лікаренко та колишній старший пресвітер АСД по Україні О. Парасей) та група проповідників на чолі з П. Мацановим та Д. Колбачем [93, с. 502]. Така різновекторність адвентистських лідерів призводить і до розколів на регіональному рівні. У таких обставинах волинський лідер Олександр Павлюк зайняв дипломатичну, виважену позицію, не вдаючись до осудливої критики чи різких висловлювань.

Така ситуація у Волинському регіоні істотно відрізнялася від решти регіонів, де розкол призвів до активізації різних угруповань та періоду чорної смуги «в житті адвентистів, коли із вогню гонінь та репресій вони потрапили у полум'я церковного розколу» [175, с. 28]. Притім на Волині у ситуація у громадах докорінно відрізнялася від решти регіонів (за винятком Закарпаття та Станіславщини). На думку конфесійного історика М. Жукалюка, причиною цього став той факт, «що від початку організації Церкви у цих місцевостях члени громад виховувалися в дусі

поваги до пасторів і своїх духовних керівників... Усі розуміли, що поведінка пасторів, якщо вона їй потребує якоїсь корекції, неприйняття чи осудження, то це справа вищої ланки організації» [205, с. 290].

Так, у Церкві склалося дві лінії, які умовно можна назвати як консервативна і ліберальна. Представники першої (формувався навколо П. Мацанова, в якого була забрана реєстраційна довідка керівника церковного органу в 1954 р., та діяли нелегально) при формуванні своєї позиції у ставленні до вимог влади проявляли непримиренність, не відступаючи навіть у дрібницях, які не мають, по суті, жодного стосунку до принципів Церкви. Представники ж другого (на чолі з С. Кулижським) вважали, що в несуттєвих щодо віровчення Церкви питаннях на кшталт занять у суботніх школах, участі дітей у богослужінні, скасування практики запитань під час проведення уроків у суботніх школах, та й самої назви частини адвентистського богослужіння можна і поступитися принциповістю, бо це не завдасть великої шкоди для громади, зате дасть можливість збиратися і вести богослужіння разом [487]. Обидва центри вважали один одного незаконним, мали паралельні структури та відділи. Згодом виникло і третє – «нейтральне угруповання». Цей поділ був відчутним усередині громад. Проте наголосимо, що у Волинському регіоні ми не знайшли даних, що свідчили б про показові взаємні звинувачення, а відтак і втрату лідерами адвентистських громад духовного авторитету.

Після рішення РСР щодо Церкви АСД в особі її Всесоюзної Ради, яка оголошувалася порушником законодавства, громади адвентистів почали вести автономну напівлегальну діяльність, піддаючись сильному тиску з боку влади і органів КДБ. Хоча місцеві уповноважені починають порушувати питання про відновлення духовного центру АСД. Зокрема, І. Приходько (уповноважений РСР по Волинській області) зазначав, «що навіть за відсутності можливостей відновлення духовного центру АСД необхідно створити в Україні якийсь інший центр згоди для старших пресвітерів союзних республік або групи областей» [93, с. 503].

На початок 1960–х років кількість вірян Церкви АСД у Рівненській області була незначною та становила близько 100 чоловік. І надалі у регіоні керівником Волинсько-Ровенського об'єднання АСД був Олександр Павлюк, який вважався прихильником П. Мацанова. Проте діючи, по суті, напівлегально, ця група вимагала лише невтручання держави в справи Церкви і жодним чином не проповідувала антидержавну, антирадянську ідеологію. Угрупування П.Мацанова в 1965 р. організували в Києві нараду, на якій були присутні 180 адвентистських проповідників, і створила новий центр – «Раду старших братів» або «Корпус проповідників» і оголосила себе вірною послідовницею чистоти адвентистського віровчення. Емісари «Корпусу» стали втручатися в справи зареєстрованих громад АСД, що дотримувались законодавства про культу, зміщали в них служителів культу і створювали нові громади, вірні П. Мацанову. Оскільки багато громад і об'єднань не визнали правомочність київської наради, проповідники й емісари «Корпусу» почали створювати паралельні структури АСД, зміщувати і призначати пресвітерів тощо. У свою чергу, протилежна сторона стала докладати зусиль для збереження і зміцнення своїх позицій. Були, звичайно, і спроби зблизити позиції ворожих сторін на консультативних зустрічах, але вони не увінчалися успіхом, і конфронтація все більше поглиблювалася [487].

Лише з другої половини 70-х років ХХ ст. розпочинається шлях реального об'єднання адвентистських громад. У зв'язку з цим було створено спеціальну комісію з ліквідації церковного розколу в Україні. Механізм церковного об'єднання був запущений у 1976 р. на зустрічі у Київській громаді та формулюванням спільного рішення з 10 пунктів, яке підписали представники усіх угруповань в Україні. У останньому пункті наголошувалося: «Насамперед нам усім потрібно щиро покаятися у своїх гріхах, визнати їх перед Богом і один перед одним. Такий початок неодмінно виведе Церкву і нас усіх із скрутного становища, приведе до миру і єдності» [338, с. 116]. Результатом роботи членів примиренної «десятки» (по п'ять представників від обох течій) в Україні спершу стали об'єднавчі організаційні наради керівників усіх громад АСД в різних регіонах. Так, 1978 р. наслідком інституційних змін Церкви АСД стало утворення на території Західної

України двох обласних і двох міжобласних об'єднань громад. Серед пресвітерів Волинської та Рівненської областей міжобласним керівником було обрано Петра Бурила, котрий змінив багаторічного керівника і сподвижника Церкви АСД Олександра Павлюка, завдяки якому Церква не лише вижила, але й зростає кількісно, який фактично зберіг, попри переслідування влади, організаційні структури досліджуваної нами релігійної конфесії в регіоні. Окрім того, на початку 1970-х років було відновлено зв'язки з Генеральною конференцією, яка почала впливати на внутрішньоцерковні процеси радянських адвентистів, зокрема, щодо припинення розколу. За таких обставин президента Генеральної конференції Роберта Пірсона влітку 1978 р. у Києві уже зустрічали спільно представники різних угруповань, що практично засвідчило дієвість механізмів об'єднання, який був реалізований у червні 1981 р. Відтоді почалося інституційне оновлення та становлення дивізійної організації. Відтак подолання розколу та створення уніонної організації Церкви АСД тривало протягом 1980–1990 рр. На думку релігійних лідерів адвентистських громад, це «був найскладніший і найдраматичніший період в усій історії становлення та розвитку адвентистського руху» [493, с. 172]. Відновлення інституційної структури регіонів відбувалося на регіональних з'їздах. Один з перших таких з'їздів був проведений у Волинському регіоні, де в березні 1987 р. в Пожарецькій громаді (Волинська область) зібралися 42 делегати від 12 громад регіону. Головою був повторно обраний Петро Бурило, секретарем – Вілліс Нейкурс, скарбником – Дмитро Грицюк, членами Ради – Володимир Котирло та Петро Подолін [205, с. 395]. Згодом, у травні 1987 р., вирішено було провести перевибори у всіх регіонах та скасовано інститут старших пресвітерів як нецерковний орган. Мали обиратися ради об'єднань на чолі з головою, які згодом перейшли б у всесвітньо прийнятний формат інституалізації адвентистів – конференцію. Окрім того, відбулася зміна назв та кількості об'єднань в Україні. Як результат, Волинсько-Рівненське об'єднання було перейменовано у Волинське з центром у м. Луцьку [205, с. 394].

Церква АСД традиційно була централізованою, тому церковна структура регіону була відновлена у відносно короткі терміни. Відтак на підсумковій

республіканській (уніонній) нараді у м. Києві (грудень 1987 р.) було констатовано, що примирення, яке тривало більше десятиліття, закінчилося інституалізацією на рівні конференцій, які за Курсом діяльності церкви АСД мають повноваження на обрання делегатів на з'їзд уніону.

Перші свідки Єгови з'явилися на Волині в 20–30-х роках ХХ ст. Поширення нового віровчення відбувалося шляхом місіонерської діяльності, яку здійснювали філії міжнародного товариства Вартової башти. На територію Волині періоду II Речі Посполитої впливала польська філія Бруклінського центру. З початком радянської організації регіону та внаслідок закриття західного кордону такий зв'язок було втрачено. Організаційні ланки свідків Єгови на Волині виникають напередодні й на початку Другої світової війни, які мали на той час такі польськомовні назви: «кілко» – гурток, «група» – громада, «стрєфа», до складу якої входило кілька десятків «груп». Відомо, що Львівсько-Волинською «стрєфою» керував у 1941 р. Станіслав Жажицький, житель с. Руліківка на Сокальщині. Першими спеціальними піонерами літератури свідків Єгови на Волині були емісари крайового комітету в Лодзі подружжя Зелент – Йоанна й Едвард, а також Василь Балицький [227, с. 409]. Саме існування організації свідків Єгови стало викликом для партійних і державних органів відразу після інкорпорації краю до СРСР. Адже ці об'єднання у своєму арсеналі мали традиційні, налагоджені зв'язки зі своїм теократичним центром, досвід протистояння офіційним режимам та панівним релігійним інституціям різних країн світу.

Як вказують автори «Історії релігій», під час нацистської окупації активно зростала кількість свідків Єгови в Західній Україні, масово виникали групи на Волині, Львівщині, Прикарпатті й Закарпатті [227, с. 409]. Зокрема, в Берестечківському районі було 23 сім'ї Бадачів або Дослідників Святого Писання, у Волинському – 33 сім'ї, в Порицькому – 13 [109, арк. 43]. Під час війни ця конфесія регіонально не відновила свій зв'язок із польською філією, що вносило, відповідно, дезорієнтацію і дезорганізацію регіональних осередків. Проте у цей період свідки Єгови беззастережно дотримувались віросповідних принципів, незважаючи на загрозу фізичного знищення: не вивішували нацистських прапорів,

як цього вимагали окупанти, не вітали Гітлера, відмовлялись брати участь у будівництві військових об'єктів [231, с. 520–521]. Початок війни у низці випадків серед adeptів цього вчення асоціювався з початком Армагеддону. Такі міркування обґрунтовувалися інтерпретацією перспективи завершення Другої світової війни закономірною розв'язкою – Армагеддоном і втручання в подальший світовий процес Верховного Теократа – Єгови, який мав виступити, щоб остаточно вирішити спірну проблему свого всесвітнього суверенітету [231, с. 471]. Така соціально-есхатологічна парадигма, по суті, створювала для adeptів цієї пізньопротестантської конфесії містифіковане розуміння тогочасної соціальної реальності. Тому на основі конфесійно-критичного підходу можемо зробити висновок, що таке богословське осмислення соціальної практики істотно відрізняло свідків Єгови від інших протестантських організацій та, відповідно, викликали вороже ставлення до них німецької влади. Діяльність цієї конфесії обмежувалася публічно або була цілком заборонена німецькими урядовими чиновниками.

Нелегальне функціонування свідків Єгови після Другої світової війни з-поміж західноукраїнських територій відбувалося і у Волинському регіоні. І надалі представники цієї «віросповідної меншості» регіону позиціонували себе своєрідним ізольованим соціальним інститутом, що живе за іманентними йому законами та соціальними правилами. Це було основною причиною масових репресій вірян цієї релігійної організації, мотивація яких, на думку М. Гордієнка – абсурдна, а форми проведення – нелюдські [102]. Підпільна /конспіративна діяльність свідків Єгови фактично перетворювала їх на одну з найбільш небезпечних і некерованих для влади конфесій із власними ідеологічними парадигмами, специфічною життєвою програмою реалізації, а відтак і своїм відображенням онтологічної і соціальної буттєвості. Звісно, така особливість інституціонального облаштування спонукала державну та партійну владу до пильного нагляду та «виняткової» уваги до релігійної організації свідків Єгови. По суті, у Волинському регіоні ідеологія та соціальна практика представників цього віросповідного напрямку суперечила традиційній тогочасній державній політиці в

ідеологічному, політичному, економічному, нормативно-законодавчому, соціальному аспектах. По-перше, теократичний центр свідків Єгови знаходився поза межами Радянського Союзу, у США, а відтак в ідеологічно ворожій державі. Це дало підстави на державному офіційному рівні розглядати вірян цієї конфесії як політичне знаряддя «імперіалістичних держав» у боротьбі проти СРСР. У цьому контексті свідків Єгови підозрювали у проведенні активної антирадянської діяльності, спрямованої на насильницьку зміну в СРСР державного ладу. Відтак публічно прихильників цього релігійного вчення ідентифікували як людей «з яскраво вираженою ворожою ідеологією» [314, с. 35]. Під таким оглядом констатуємо, що фундаментальні основи релігійного вчення та соціальної практики наголошують на неприйнятній позиції щодо насильницьких, протиправних трансформацій суспільства. І на цьому акцентували свої наукові розвідки низка радянських учених [499]. По-друге, політичний абсентеїзм: відмова від будь-якої участі у політичному та громадському житті країни, а відтак і пасивний протест населення проти існуючої форми правління, політичного режиму, прояв байдужості до виконання людиною своїх прав та обов'язків. А тому, на думку В. Войналовича, з якою ми цілком солідаризуємося, «оскільки участь у... квазі-виборах була ритуальною маніфестацією лояльності режиму й явка на вибори лише трохи не досягала 100%, то відмова від участі в таких виборах розглядалась як кричуще відхилення від встановлених соціальних норм» [93, с. 497]. По-третє, неприйняття економічних заходів радянського уряду стали фактично засобом додаткового податкового впливу на усе радянське суспільство. Хоча де-юре ця підписка була добровільною, і віряни конфесії сприймали її саме так буквально та не піддалися тиску тих, хто перетворив це на примус. По-четверте, відмова від виконання військового обов'язку, і засуджували не лише свідків Єгови призовного віку, але всю організацію в цілому. Причому навіть суто декларативного трактування негативного ставлення до війни (як форми конфлікту) було достатньо, щоб «затаврувати свідків Єгови як осіб, які підривають боєздатність армії і тим створюють пряму загрозу обороноздатності країни» [102]. По-п'яте, на законодавчо-нормативному рівні свідків Єгови звинувачували у відмові від

реєстрації. Адже така «державна легалізація» стала єдиною можливою нішею «законної діяльності» релігійних організацій. По-шосте, у правовій площині свідків Єгови звинувачували у контрабанді та нелегальному поширенні конфесійної літератури, що друкувалася Товариством Вартової Башти, яка ідентифікувалася як «ворожа». Хоча у змістовому плані жодного криміналу ця література не містила, а її функціональність обмежувалася винятково вузькорелігійними запитами і потребами вірян. Фактично така «несумісність» і стала магістральною лінією у виробленні державної політики щодо неї та невписуваністю цієї конфесії у радянську дійсність. Адже ця невелика група осіб, по суті, на думку М. Гордієнко, «відмовилась сакралізувати соціалізм і за допомогою релігійної аргументації переконувати у його перевагах над капіталізмом, ... заперечували державну атеїстичну ідеологію, що була неприйнятною для віруючого будь-якої конфесійної належності» [102].

Перші арешти свідків Єгови розпочалися відразу на початковому етапі другої радянзації Волинського регіону. Наприкінці 40-х рр. ХХ ст. адепти цієї віросповідної доктрини здійснили спробу легалізації (таке клопотання адресувалося до Міністерства внутрішніх справ та до Президії Верховної Ради СРСР – 1949 р.). Зокрема, троє «старійшин» з Волинського регіону (Микола П'ятоха, Ілля Бабійчук, Михайло Чумак) після написаного листа–прохання мали змогу зустрітися з представниками уряду в Москві (16 серпня 1949 р.). Представники влади запропонували наступні умови можливої легалізації: випустити на свободу всіх свідків Єгови, які погодяться на співпрацю із владою; легально (проте під цензурою) друкувати релігійну літературу свідків Єгови в друкарнях СРСР, легально користуватися Біблією, але в межах свого місця проживання (квартири); дозволити зв'язок із штаб–квартирою свідків Єгови в Брукліні, проте вона має здійснюватись винятково через офіційні канали СРСР. Зі свого боку, уряд вимагав повідомлення імен та адрес усіх віруючих свідків Єгови на території СРСР. І, головне, представники цієї віросповідності мали визнати існуючу ідеологію і пропагувати побудову комуністичного суспільства [99, с. 78].

Проте безуспішність такої акції була наперед прогнозованою. Адже з тією організаційною структурою та доктринальними принципами як частини загальносвітового релігійного руху релігійне об'єднання свідків Єгови на могло бути зареєстровано у радянській державі. А умови легалізації свідків Єгови виконати апріорі не могли, адже вони суперечили релігійним переконанням вірян: розрив з Керівним Центром, відмова від ввезення в країну конфесійної літератури («Вартова Башта», Біблія, «Пробудись!»), зміна позиції з політично нейтральної на активно громадянську. Як результат, за дві неділі після «московської зустрічі» Микола П'ятоха, Ілля Бабійчук були заарештовані та засуджені до 25-річного ув'язнення, після якого офіційна влада не дозволила повернутись їм на Волинь. А у секретній вказівці, що була надана з Москви головою Ради в справах релігійних культів при Раді Міністрів СРСР уповноваженому по Волинській області, зазначалося, що «релігійний культ свідків Єгови є яскраво вираженою антирадянською течією, тому не підлягає реєстрації». Уповноваженому наказувалося контролювати свідків Єгови та повідомляти про це у відповідні органи [231, с. 531].

Так, до масових депортацій вірян цієї конфесії лише у Волинській області станом на 1 січня 1951 р. було «викрито» 23 групи (743 особи) [396, с. 384]. У таємній записці міністра державної безпеки СРСР В. Абакумова (19 лютого 1951 р.) свідки Єгови ідентифікувались провокаторами, антирадянськими агітаторами та зрештою обґрунтовувалася необхідність здійснення військової операції з їхнього виселення з родинами до Сибіру. Як наслідок, усіх «викритих» свідків Єгови з Волинського регіону було вивезено у 1951 р. до Сибіру із заборною їхнього повернення на батьківщину. Так, за «Довідкою МДБ СРСР про контингент, відправлений на спецпереселення в 1951 р.» (11.1951) із м. Здолбунів 23 квітня 1951 р. було примусово виселено 1111 чоловік та 26 квітня – 1052 чоловіки [37, с. 54]. Як бачимо, із 6140 висланих свідків Єгови в УРСР 2163 – були з Рівненської області (35%). А їх майно та статки були конфісковані державою. Кому за певних обставин вдалося уникнути такої участі – чекала доля «соціальних ізгоїв». Можливість офіційної інституалізації у радянській державі у них була відсутньою,

залишався єдино можливий варіант збереження власної релігійної ідентичності – нелегальний статус та релігійне підпілля (в якому вони де-факто і перебували).

Відтак з другої половини 40-х рр. – впродовж 50-х ХХ ст. свідки Єгови разом із п'ятидесятниками стають частиною протестантського релігійного підпілля регіону, а тому піддаються репресіям та саботованому судочинству. Їхні дії кваліфікувалися як «особливо небезпечних злочинців», «ворогів народу», «військових злочинців». Вироки здебільшого виносили на підставі статті 54–10, ч. II, 54–11 Карного кодексу УРСР («антирадянська пропаганда і участь в релігійній антирадянській організації»). Іншим вірянам потрапити на суди над їхніми одновірцями фактично було неможливо. Проте це було обов'язком кожного одновірця. «Адже саме на суді, – зазначає у своєму дослідженні дослідник цієї конфесії К. Бережко, який зібрав значний масив документальних свідчень про свідків Єгови, – засуджений мав можливість публічно захистити свою віру, не боячись за те, що його могли заарештувати або змусити мовчати. Тому кожен із засуджених Свідків Єгови використовував такий шанс у своєму останньому слові. Окрім останніх слів, присутніх в суді дивував дух людей, яких засуджували на довгі каторжні роки» [36].

На противагу свідкам Єгови радянського тоталітарного табору в загальносвітовому масштабі ця конфесія після Другої світової війни зазнає відчутної інституалізації, що стосується організаційної структури, віровчення, форм її діяльності. Свідки Єгови в цей період трансформуються в релігійну організацію, яка за своїми параметрами набуває рис деномінації. Завершення цих процесів припадає в 1971–1975 рр. у формі переходу від одноосібного до колегіального керівництва релігійної організації свідків Єгови.

Протягом 1956–1957 рр. у різних країнах світу відбувалися конгреси свідків Єгови, на яких одностайно прийняли звернення, тексти яких включали заяви про проведення об'єктивного урядового розслідування в СРСР та прохання про дозвіл свідкам Єгови право організувати свою релігійну практику, як це роблять в інших країнах світу. Окрім того, змістова частина цього документа містила прохання представникам конфесії у Радянському Союзі право встановлення

відносин з їхньою Керівною корпорацією у США, право на ввезення у країну конфесійної літератури. Копії цих звернень були направлені до Уряду СРСР.

Проте лише в 1965 р. з'явився у Волинському регіоні певний відголос послаблення репресій із виходом таємного указу Президії ВР СРСР «Про зняття обмежень по спецпереселенню з учасників секти Свідки Єгови», що не підлягав опублікуванню у пресі. Так, цей документ приписував зняття обмеження зі спецпереселення і звільнення з—під адміністративного нагляду усіх свідків Єгови та їхніх сімей [231, с. 536]. Проте для повернення у попереднє (до вислання) місце проживання потрібний був спеціальний дозвіл місцевих органів влади, в якому здебільшого на місцях відмовляли. Відтак не повернулись до Волинського регіону більшість тих, кого зачепили повоєнні репресивні заходи щодо представників розглядуваної нами віросповідності. Тому волинські свідки Єгови змушені були інституалізуватися на території Сибіру, Далекого Сходу, Казахстану та інших регіонів СРСР, у Донецькій, Дніпропетровській, Запорізькій областях, Криму, де до масових депортацій їх практично не було та де вони застосовували увесь потенціал своєї місіонерської роботи, а відтак основні форми соціальної практики — місіонерство і прозелітизм — і надалі «давали» членам цієї релігійної організації нових adeptів та поширювали віросповідність на вказаній території.

Основним каналом формування негативної суспільної думки щодо представників цієї конфесії були пропагандистські матеріали для населення та ЗМІ. У цих комунікаціях у Волинському регіоні свідки Єгови подавались бузувірською сектою темних і забитих фанатиків, що стояли на службі імперіалізму і не бажали реєструватися в органах влади. Так, із інтерв'ю, взятого у свідка Єгови Володимира Івановича Пуліковського із м. Рівного (прийняв хрещення у 1956 р.), 1924 р. н., ми дізнаємося, що серед його оточення та у пресі панували переконання, що представники цього віросповідного напряму приносять кровні жертви, зокрема молодих дівчат, і тому їх переслідують [214]. Безумовно, здебільшого громадськість була дезорієнтована такою інформаційною політикою, яка намагалася дискредитувати свідків Єгови, характеризуючи їх як «антирадянщиків», «проамериканців», а відтак і «ворогів».

Проте і надалі у 60–80-х рр. найбільша концентрація свідків Єгови Волинського регіону була у Рівненській області, де вони діяли нелегально. Після масового виселення сталінським режимом їх залишилося близько кількох десятків. Проте до кінця 80-х років ХХ ст. їхня кількість значно зросла. Найбільша концентрація віруючих цієї конфесії була у м. Рівне, м. Дубно, м. Костопіль (нелегальні групи нараховували 20–40 членів). Так, із інтерв'ю з Володимиром Пуліковським ми дізнаємося, що у Рівненській області діяло 5 кілок – Дубно, Рівне, Клевань, Костопіль. Керівники цих кілок разом із вірянами займались вивченням «Вартової башти» та місіонерською роботою. Рівне фактично стало нелегальним центром зборів вірян Житомирської, Хмельницької, Рівненської областей. В. Пуліковський зауважив, що були випадки, коли сусідам агенти «спеціальних органів» платили по 10 крб. за те, щоб вони доносили на свідків. «Сусіди гроші брали, але не доносили» [214]. Ми бачимо, до якої ницості, подвійних стандартів, лицемірства вдавалася радянська влада, «борючись» проти невеликої кількості людей, у діяльності яких вони вбачали загрозу радянському режимові.

Згідно з «Інструкцією про застосування законодавства про культу» «... секта «свідків Єгови» реєстрації не піддавалася. Така позиція радянської влади була домінуючою до 80-х рр. ХХ ст. А натомість у Волинському регіоні із середини 60-х років ХХ ст., як і в інших регіонах Радянської України, проводиться активне вивчення динаміки релігійної відтворюваності, еволюції релігійної свідомості та поведінки свідків Єгови. Науковців, зокрема, цікавило: змістовий аспект релігійної віри опитаних, ступінь релігійної ортодоксальності та поінформованості, співвідношення релігійного та нерелігійного у буденному житті, вплив релігійного середовища та трудових колективів на світоглядні та поведінкові установки adeptів цієї конфесії. Відтак матеріали таких емпіричних досліджень дали змогу здійснити такі висновки, які нині слугують необхідним праксіологічним матеріалом для дослідження інституалізаційних процесів цієї конфесії. Так, з кінця 60-х років ХХ ст. серед свідків Єгови була помітною тенденція вирівнювання чисельності чоловік та жінок в громадах конфесії (на відміну від інших протестантів, зокрема п'ятидесятників) та керівництвом релігійною громадою чоловіком. Ця тенденція

пояснювалася мінімізацією релігійно-емоційних факторів у релігійній обрядовості, які здебільшого дуже впливають на жінок [490, с. 660]. Адже релігійна та соціальна практика свідків Єгови як у радянському минулому, так і нині здебільшого ґрунтується на місіонерстві, проповіді, вивченні Біблії, конфесійної літератури.

Основним джерелом поповнення громад була сім'я. Окрім того, варто наголосити, що активна місіонерська діяльність спонукала до того, що неофітами ставали також люди, які ідентифікували себе віруючими іншої конфесії, або атеїсти. Людина, яка проявила хоч найменшу зацікавленість, ставала об'єктом посиленої уваги найближчої громади. Адже місіонерство і прозелітизм – основні форми релігійної практики, якими мають займатися без винятку свідків Єгови незалежно від індивідуальних, вікових, професійних особливостей. Це дало підстави назвати їх активними «польовими благовісниками» (П. Яроцький).

Нова хвиля антирелігійної боротьби проти свідків Єгови розпочалася на початку 80–х років ХХ ст. Безумовно, їхня частина у Волинському регіоні до цього часу значно зросла, принаймні вони і надалі продовжували діяти нелегально. Хоча інституційна структура цієї релігійної організації відтворювала загальносвітову. Богослов'я їх і надалі залишалося однією з форм протестантського фундаменталізму, з актуальною есхатологією та вірою в те, що потрібно звертатися до Бога, застосовуючи його особисте ім'я Єгова. Активізувала посилення обмежень релігійної діяльності свідків Єгови постанова «Про стан та заходи посилення роботи з викриття і припинення протизаконної діяльності Свідків Єгови», прийнята Радою у справах релігій (29 травня 1980 р.). Згідно з документом, пропонувалося використовувати всі засоби тиску на свідків Єгови, щоб примусити відійти від традиційної для соціальної та релігійної практики. Як зазначають автори «Пізній протестантизм в Україні»: «Місцевому партійному і комсомольському активу рекомендувалося ширше використовувати методи дискредитації Свідків Єгови, винахідливо і вигадливо налаштовуючи проти них громадськість: членів трудового колективу, де працюють ці віруючі, місцевих пропагандистів атеїзму та радянських активістів, вчителів, сусідів. Знову постійно робилися обшуки, вилучалася і знищувалася література... Усе це називалося «пресечение деятельности и

разоблачение реакционной идеологии иеговизма» [231, с. 537]. Відтак варто наголосити, що такі заходи дали свої плоди. Адже пропаганда, що була апробована радянською владою, і донині залишає у свідомості окремих жителів Волинського регіону негативний стереотип щодо конфесії, віряни якої показали жертвовність і непохитність щодо своїх переконань.

Окреме місце на релігійній карті Волині належало представникам Українського Євангельсько-Реформованого Руху (УЄРР), початки організації громад якого сягають 1934 р. [179, с. 461]. Українські євангельсько-реформовані громади (євангелики) постали у таких місцевостях Волині: Олександрія, Рівне, Тучин, Шубків, Степань, Тростянець, Кустин. Усі ці осередки були організовані в двох окружних євангельсько-реформованих парафіях Рівного та Степані. Працювали такі проповідники: Ф. Семенюк, Т. Довгалюк, І. Гуцуляк, В. Вінявський та інші. Волинські євангельсько-реформовані громади були підпорядковані Консистерії Української Євангельсько-Реформованої Церкви в Галичині на чолі з єпископом В. Кузівом. Але розвивати свою діяльність УЄРР міг лише до початку Другої світової війни. На території Галичини та Волині діяло близько 80 громад УЄРР, а також Український євангельський сиротинець, Освітній фонд для бідних учителів, кілька середніх навчальних закладів. Пріоритетом своєї діяльності Союз українських євангельсько-реформованих громад оголосив долучення протестантів до національних традицій, «щоби зміст духовних вартостей прибрати в самоцвіти української культури» [381, с. 39]. Після окупації Західної України радянськими військами для євангеликів настали важкі часи, тому що виразна національна програма реформатів не вписувалась у світоглядну парадигму більшовиків.

Пастор А. Максимюк у своєму листі зазначав, що «українські євангельські громади і я з ними пережили за час советського лихоліття, цього ніхто не може уявити. Це переростає найбільшу фантазію про жорстокість» [179, с. 457]. Починаючи вже з перших днів війни, поляки вивезли до Берези Картузької пастора Степанської громади В. Вінявського та заарештували під приводом шпигунства на користь Німеччини пастора Тучинської громади Т. Довгалюка. Останній певний час перебував у Рівненській в'язниці, де був підданий жорстоким катуванням і

визволений українцями, що служили в польській армії, у вересні 1939 р. «Золотий вересень» продовжив та зміцнив ці переслідування: знову був заарештований проповідник Т. Довгалюк і Т. Семенюк, студент А. Заборовець та інші члени церкви. Т. Довгалюк та Т. Семенюк були відправлені на заслання до концентраційних таборів. Зважаючи на «перспективи», частина інших проповідників змушена була рятуватися втечею на Захід. Радянською владою був заарештований також і проповідник П. Чирва, В. Заборовська, Л. Рудакова. Останнім двом було висунуто звинувачення у причетності до Української Військової Організації (УВО). Отже, за таких обставин конфесія змушена перейти на нелегальне становище. Але в Україні традиції лютеранства і кальвінізму не втрачені. Вони зберігаються у діяльності відновленої на поч. 90-х років минулого століття Української реформованої церкви, а також відродженої Української лютеранської церкви. Хоча варто наголосити, що лютеранство було представлене у Волинському регіоні у міжвоєнний період та припинило своє функціонування з початком радянізації краю. Адже до 1939 р. у м. Луцьку діяла лютеранська громада (у 1931 р. – 755 осіб) [510, р. 27], останнім пастором якої був Отто Франк [263, с. 43–44].

Відтак протягом свого існування радянська влада намагалася обмежити будь-які прояви релігійності. І все ж таки незважаючи на це, громадам пізніх протестантів вдалося зберегти неформальний, по-справжньому спільнотний спосіб життя. Офіційно насаджуванні ціннісні настанови були «чужими і неприйнятними» для протестантського середовища. Це сприяло формуванню у пізньопротестантських спільнотах захисних соціально-психологічних та соціокультурних механізмів і специфічної субкультури, яка мала головну мету – виживання і самозбереження.

3.3. Тенденції розвитку католицизму Волинського регіону тоталітарного періоду

Після встановлення радянської влади на Волині сприяння польського уряду посиленню впливу римо-католицького костелу і фінансова підтримка іншим церквам не влаштували радянську систему. Тому нова влада логічно один із перших ударів у духовній сфері спрямувала проти Римо-католицької церкви (РКЦ), яка мала відчутне етнонаціональне забарвлення і набула поширення у місцях локалізації поляків. Як відомо, Волинь була саме таким регіоном, та й попередній політичний статус цієї території, як складової Другої Речі Посполитої, визначав густоту, чисельність, динамічність розселення поляків і, відповідно, вірних РКЦ.

Одним із перших наслідків такого удару на волинській території, яка входила до складу Луцької дієцезії, було видворення єпископа А. Шельонжека, а також Єпископської курії у Луцьку з її приміщень. Була закрита Духовна семінарія у Луцьку і Папська семінарія у Дубно, радянська влада ліквідувала 9 монастирів з 6 братствами, а також жіночі громади, в яких були задіяні біля 224 сестер. За порадою єпископа А. Шельонжека, ті монахині, що залишились на території Волині, і далі проводили свою катехітичну, освітню діяльність, змінили своє церковне вбрання на світське і подальшу діяльність вели у конспірації [526, с. 40].

Першу інформацію про стан Католицької церкви на територіях, включених до складу СРСР внаслідок переділу кордонів, Папа отримав від греко-католицького єпископа А. Шептицького. Приєднання Східної Польщі до Радянського Союзу А. Шептицький сприйняв як своєрідний шанс для церкви. «Здається, що всі ці землі стають місцем проведення пастирської роботи, яка може бути дуже плідною» [300, с. 14].

Складовими духовного життя римо-католиків була полонізована спрямованість місійної, філантропічної та просвітницької діяльності. Соціальна діяльність християнських конфесій характеризувалася багатовекторністю напрямів роботи. На території Волині існувала доволі розгалужена система римо-католицьких сиротинців, лікарень та інших структур, якими опікувались сестри-служебниці. Нелегкі випробування спіткають їх після осені 1939 року. Наприклад,

Згромадження Сестер Св. Терези від Дитятка Ісуса заснував єпископ Адольф–Петро Шельонжек у 1936 році у Луцьку, на Волині. Ця структура проводила курси крою та шиття у Маневичах, навчання релігії в загальноосвітніх школах у селищах Машеві, Залужжі, Обичі, Ясківцях і Брикові, велика активність Сестер спостерігалась і в соціальній роботі. З осені 1939 р. розпочинається важкий і деструктивний період для Родини Сестер Терезянок. Репресії, що розгортаються на Волині, змушують їх повністю залишити ці терени і розпоршитися по теренах центральної Польщі [105, с. 7].

Освітня робота, якою займались римо-католицькі інституції, зазнала трансформації. Луцький єпископ зазначав: «...Вчителі зобов'язані були під час своїх уроків боротися проти Бога. Заборонялося учням, вчителям, урядовцям і державним виконавцям ходити до костьолів. Серед учнів шкіл призначалися ті, обов'язком яких було вислідковування колег, що ходять до костьолу. Створювалися спеціальні професійні школи і курси для сільської і міської молоді, у яких пропаганда безбожництва ставилася на перший план. Систематичні зібрання у приватних будинках також повинні були розповсюджувати між людьми невіру. Усі ксьондзи, за винятком старців, піддавалися довготривалим, частим дослідженням, що були рівнозначні моральним тортурам, з метою відмови від духовного сану і віддання на службу комунізму» [526, с. 49]. Такі приклади набувають масового характеру.

Репресії, звичайно, стосувались й інших релігійних конфесій – православних, іудеїв, протестантів. Проте стосовно римо- і греко-католиків вони поглиблювались завдяки фактору впливу на ці церкви позиції Ватикану, тобто чужоземної ворожої інституції. До того ж, у Ватикані були переконані, що поразка Німеччини призведе до швидкого поширення комунізму в Європі, а російський більшовизм вважали страшнішим, ніж фашизм. Факт знаходження на кордоні німецького війська та усвідомлення партійним керівництвом небезпеки актів масового незадоволення громадян визначав і певну стриманість у ставленні до релігійних переконань населення Волині та релігійних інституцій порівняно з тим, що в цей час реалізовувалося в інших регіонах країни.

Римо-католиків, які на Волині у 1939 р. практично усі були поляками, нараховувалося 327,9 тис. чол. (15,7% всього населення воєводства). Польський дослідник Л. Попек зауважує, що Луцька дієцезія мала біля 12,3% жителів, що вважалися вірними римо-католицької громади, ординаром якої був єпископ А. Шельонжек, а допоміжним єпископом – ксьондз С. Вальчикевич. У момент вибуху війни майже всі парафії (166) мали приходських священників (240 ксьондзів) [525, с. 98]. Але частина поляків була виселена у 1940 році. Можна припустити, що під ці радянські депортаційні акції підпали десятки тисяч поляків. Адже чисельність поляків у Рівненській області за неповний рік зменшилась вдвічі. Якщо так було на всій території колишнього воєводства, то це означало, що радянські репресії і зменшили число поляків, тобто вірних РКЦ, на Волині уже до 1941 р. приблизно на 150 тис. чоловік. Тому секретна директива наркома внутрішніх справ УРСР «Про активізацію оперативної роботи по церковниках і сектантах у західних областях України» (1939 р.) вказує на необхідність звернути особливу увагу на діяльність римо-католицького духовенства. «Відомо, що польські розвідувальні органи широко використовували ксьондзів та їх вплив на віруючих... ксьондзи є основним каналом встановлення і підтримки зв'язку антирадянської діяльності» [310, с. 32]. За ініціативою А. Шельонжека був утворений у 1940 р. Комітет допомоги, що мав на меті матеріальну та моральну опіку над переселенцями [525, с. 41].

Боячись радянських репресій, парафії на Волині залишили 9 ксьондзів. НКВС арештувала кілька католицьких священників, серед яких відзначимо М. Токажевського, колишнього священника Ю. Пілсудського, В. Шпачинського, префекта волинських шкіл, доктора С. Кобилевського, професора духовної семінарії у Луцьку, В. Буковинського, генерального секретаря Єпископського Інституту Католицьких Акцій. Більшість з них загинули під час ліквідації в'язнів НКВС у Луцьку та Рівному після нападу Німеччини на СРСР [284, с. 40]. Розпочалася "обридливість спустошення", як писав Луцький єпископ: «Пам'ятним залишиться 1939 рік. Наближався цей потворний попіл, ця хмара, не хмара, своїм

проникливим димом, труйким та гнилим, покриває половину Польщі (тобто територію Волині, яка була складовою Другої Речі Посполитої. – І.П.)» [525, с. 40].

Ми вважаємо, що вже на початку першої радянської окупації спостерігаються факти взаємопроникнення православного елемента в середовище римо-католицьких інституцій, яке характеризується не філантропічною ознакою, а чітко вираженою спробою підпорядкування. Хоча відмітимо, що цей аспект стає як один із засобів збереження (хоча на деякий час) Сиротинців, лікарень, Захоронок. Підтвердженням таких теоретичних висновків слугує практика сиротинця у Любешові. Для Сестер з початком Другої світової війни настали дуже тяжкі часи. У 1940 р. шкільна інспекція взяла на роботу в сиротинець православну керівничку з Каменя–Каширського. «Спочатку Сестри жили надією, що повернуться ще до праці в харизматі Згромадження. Перед її приїздом (православної керівнички. – І.П.) місцева влада повідомила Сестру Настоятельку, що буде все списане, як підлягаюче державі. У першу чергу ліквідували каплицю (...). Дітьми зайнялася та керівничка і вже не мали обов'язку слухати Сестер (...). Сестрі Настоятельниці важко було це пережити, дивлячись як речі, придбані кривавою працею, хтось привласнює собі й всім цим розпоряджається» [105].

З приходом радянської влади відбулись зміни і в становищі Української греко-католицької церкви (УГКЦ), фактично настає перший період її переслідування. Відзначимо, що територія Волині не підпадала під сферу впливу греко-католиків, у цьому регіоні існувало близько тисячі греко-католиків, розкиданих окремими невеликими групами на території регіону, і за даними радянських властей. існувало лише дві громади УГКЦ [226, с. 167]. Крім того, вищезначений регіон входив до Апостольської Візитатури Волині. Проте 9 жовтня 1939 р. митрополит Андрей (Шептицький) утворює нові екзархати, до першого з яких і належала вищезначена територія на чолі з екзархом Миколою (Чарнецьким) [303, с. 199–200]. Разом із чотирма екзархами Митрополит Андрей провів собор, на якому встановлено головні канонічні, літургічні та пасторальні засади нової церковної структури. Після звістки із Ватикану про відкликання повноважень, наданих А. Шептицькому Папою Пієм X, митрополит терміново

скликав чотирьох новопризначених екзархів, заявивши, що не має навіть права прийняти їхнього зречення із номінацій. 22 грудня 1941 р. Папа затверджує вибір чотирьох екзархів. Таким чином, УГКЦ знову мала свою ієрархію не тільки в Галичині, але й на Волині [375, с. 168].

Після зайняття Західної України більшовиками «почались депортації священників і вірних на Сибір, Полярію і Казахстан» [303, с. 199]. Припинилось видавництво релігійної літератури, газет, журналів. Націоналізація всіх освітніх закладів позбавила Церкву й чернечі спільноти їхньої мережі початкових та середніх шкіл, гуртожитків для семінаристів і студентів, сиротинців, дитячих садків і ясел, шпиталів і притулків. Така сама доля спіткала чернечі заклади філософських і богословських студій, новіціати. Кошти, земельні наділи, інші маєтності, що належали ченцям, конфісковували, а згодом було захоплено й самі монастирські будівлі. Кількість чоловічих монастирів та монахів у них було зведено до мінімуму, а всі жіночі монастирі й чернечі будинки ліквідовано, монахинь з них вигнано і присилувано формально займатись світськими справами. Церковна ієрархія протестувала проти наруги над чернецтвом, водночас намагаючись пристосувати його діяльність до умов відвертих переслідувань. Митрополичий ординаріат видав низку розпоряджень, якими передбачав залучення ієромонахів до душпастирського служіння в парафіях, активізацію приватної катехітичної діяльності, а також дозволяв монахам і монахиням перебувати поза своїми спільнотами та носити світський одяг, не покидаючи чернечого стану [98, с. 364–365].

Відзначимо, що на території Волинського регіону греко-католики не були численною конфесією. У цьому регіоні існували парафії та місіонерські станиці східного обряду в Ковелі, Ратному, Володимирі–Волинському, Одзютічах, Голобах, Матині, Застав'ї, Тутовичах, Малих Селищах, Карбищах, Антонівці, Кусківцях, Бубнові, Жабчі та Гумнищах.

Особлива увага нововстановленої влади зосереджувалася на ліквідації релігійного виховання молодого покоління та на економічних засобах тиску на релігійні інституції. Першим наслідком такої політики було рішення Народних

Зборів Західної України про конфіскацію поміщицьких і монастирських земель. У 1939 році радянська влада конфіскувала майно Дубенської семінарії (Papieskie Wschodnie Seminarium) – будинок, бібліотеку, сад, поле. Така сама доля спіткала монастир редemptористів у Ковелі. Каплиці в Колодяжному і Тутковичах перетворено на клуби, а в Застав'ї і Матині – на кооперативи. Таким чином, специфічні господарчі установи в структурі Церкви – монастирі втратили значну кількість земель – економічну основу їхньої діяльності.

Духовенство УГКЦ було позбавлено легальних зв'язків із Ватиканом та релігійними організаціями країн Західної Європи і Америки. Радянське керівництво залучило РПЦ до антиунійної акції. Православним архієреям настійно рекомендувалося посилити місійну діяльність на території Західної України і сприяти переходу уніатів у православ'я. Організаційне забезпечення цих заходів мав здійснити намісник Почаївської Лаври Пантелеймон (Рудик).

За логікою подій, які розгортались навколо УГКЦ, вона неодмінно мала бути «возз'єднана» з РПЦ – у Москві була спланована така державно-церковна лінія. Це зумовлено як внутрішньою, так і зовнішньою політикою радянського уряду, оскільки існування УГКЦ, як захисниці національно-державних самостійницьких інтересів, було для радянської системи недоречним явищем. У пошуках відповіді на запитання: «Чому не було проведено «возз'єднання» УГКЦ з РПЦ у 1939–1941 рр.?» більшість дослідників вважають, що цьому заважали: непевна ситуація в регіоні внаслідок розгортання Другої світової війни; опір радянській владі підпільних груп ОУН; повільні темпи «соціалістичних перетворень» у промисловості, сільському господарстві, культурній сфері; бажання нової влади завоювати симпатії місцевого населення; достатньо мала хронологія першої радянзації волинського регіону.

Проте такі заходи були реалізовані відразу після Другої світової війни. У таких кроках активну роль і відіграло православне духовенство. У звіті прот. А. Соколовського, секретаря Волинсько-Ровенської єпархії РПЦ (1946 р.) такі дії розглядалися як «історична місія Православної Церкви по возз'єднанню всіх братніх народів слов'янського племені в єдине ціле, із вказівкою на постійну

протидію в цьому напрямі войовничого Ватикану» [117, арк. 8]. Під таким вектором інтерпретації розгорнулася потужна інформаційна кампанія православного духовенства щодо дискредитації греко-католиків регіону, які були доволі нечисельною спільнотою на Волині і, закономірно, не могли дати адекватної відповіді на ці виклики.

Праксіологічний аспект таких процесів підтверджується і архівними даними: «Для забезпечення роботи на місцях духовенства для боротьби з агресією Ватикану... з цією метою була зачитана доповідь прот. Петра Юркевича про агресію римо-католицизму в нашій Єпархії... «Уніатський рух на Волині в останній час» [117, арк. 8]. Відтак, зважаючи на реалізацію плану ліквідації УГКЦ, «збори (Волинсько-Ровенської єпархії РПЦ. – І. П.) постановили повністю підтримати ініціативну групу греко-католицького духовенства Галичини і морально і практично, шляхом ліквідації осередків Ватикану (уніатські приходи)» на території Волинсько-Ровенської єпархії у місцевостях: с. Гійне Вербського району, с. Гумнище Берестецького району, с. Кадобище Березнівського району, с. Тутовичі Сарненського району, с. Оздютичи Сарненського району, с. Жджари Порицького району, с. Антоновка Рафалівського району. З цією метою пропонується районним благочинним та місіонерам, на території яких розміщуються ці пункти, організувати місійні дні з інформування уніатського населення про їхню ідейну історичну помилку та переконати їх повернутися до Православної Церкви» [117, арк. 8].

Загалом, за період війни на Волині, згідно зі статистичними даними, збільшилась кількість римо-католиків, особливо це стає помітно у 1939 році. За період з червня по листопад 1943 р. кількість римо-католиків зросла із 9 711 чол. до 13 629 чол. [111, арк. 1–5]. Вірогідно, таке зростання пов'язане із розгортанням польсько-українського конфлікту, коли навіть єпископ А. Шельонжек рекомендував польському, отже, і католицькому населенню, по можливості перебувати у містах, де була менша вірогідність стати жертвою польсько-української конфліктності [508, с. 176].

У повоєнний період право на легальну діяльність на території Радянської України, в тому числі й Волині, отримала лише латинська Римо-католицька церква. Дані про діючі молитовні споруди римо-католицького обряду на листопад 1944 р. свідчать, що по Рівненській, Волинській та Тернопільській областях налічувалось 16 деканатів і 321477 віруючих, з яких по Рівненській області – 7 деканатів та 131366 віруючих, Тернопільській – 1 деканат і 248906 віруючих, по Волинській – 8 деканатів і 165221 віруючих [107, арк. 8].

Фактично всі римо-католицькі парохі мали добру богословську освіту, більшість з них були поважного віку, але не це насамперед цікавило уповноважених, а те, чи згадують вони у своїх богослужіннях Папу Римського, чи не є організаторами прикостьольних організацій і чи є лояльними до радянської влади. Акцент на останнє був основоположним пунктом діяльності та контролю з боку уповноважених Ради у справах релігійних культів [398, с. 140]. Оскільки будь-яка нелояльність до комуністичної системи, як і позаконтрольна релігійна діяльність римо-католицького духовенства, давали уповноваженому можливість зняти священика з реєстрації і тим самим обмежити існування його парафії. Згодом її взагалі можна було зняти з реєстрації, тобто ліквідувати.

Істотно на чисельність прихожан РКЦ вплинув польсько-український трансфер населення 1944–1946 років. Від ще донедавна великих католицьких анклавів залишилися лише маленькі острівці. В Любліні між урядом УРСР і Польським Комітетом національного визволення було підписано угоду про евакуацію українського населення з території Польщі й польських громадян з території УРСР. Проте у Рівненській області ситуація для органів держбезпеки, що курували ці процеси, ускладнювалася фактом наявності посеред католиків не лише поляків, але й великої кількості чехів. Так, відразу після закінчення війни (1945 р.) у с. Нова Митниця Козинського району Рівненської області була зареєстрована релігійна громада чехів–католиків, які збиралися в орендованому приміщенні, адже костел згорів ще під час Другої світової війни у 1945 р. [140, арк. 1]. Громаду обслуговував о. Маркел Високінський [140, арк. 7]. Це був останній греко-католицький парох м. Луцька, який після війни був «зареєстрований в якості

ксьондза служителя культу релігійного товариства Чехів римо-католиків» [140, арк. 7]. Таким чином, служіння греко-католиків серед вірян латинського обряду вирішувало важливу проблему інституційного функціонування римо-католицьких громад – забезпечення браку римо-католицьких пастирів. Окрім того, йому надавався дозвіл обслуговувати релігійні громади м. Дубно, де проживало 300 чехів римо-католиків і с. Смолярне Вербського району [140, арк. 6, 7]. о. Маркел Високінський обслуговував католицькі громади у волинських містах Тернопільщини – м. Кременці (350 віруючих) та м. Шумську (260 віруючих) [399]. Проте 30 липня 1947 р. релігійна громада чехів–католиків с. Митниця Козинського району була ліквідована у зв'язку з виїздом чехів–католиків у Чехословачину [140]. Притім о. Маркел Високінський продовжував служити серед римо-католиків Вінниччини.

Відомості щодо результатів переселення із західних областей України до Польщі були надіслані уповноваженому РС РК по Україні П. Вільховому (26 червня 1946 р.). Зокрема, по Волинській та Рівненській області статистика виглядала наступним чином:

з/п	Область	Костьолів	Служителів культу	Черниць	Обслуговуючий персонал
.	Волинська	4	66	28	17
.	Рівненська	9	21		9

з/п	Область	Було на 1. 04	Закрито на 1.06.46 р.	Пустуючі	Зруйновані	Діючі на 1.06.46 р.
.	Волинська	91	24	24	40	3
.	Рівненська	57	23	21	7	6

Звісно, на тлі загальної, хоча неповної статистики Західної України (140 костелів, 417 служителів культу, 44 ченців та 442 черниці та 232 чол. обслуговуючого персоналу, евакуйованого на територію Польщі) статистика Волинського регіону не є такою вражаючою, проте це були активні віряни, які проживали на волинських теренах [93, с. 615].

Уповноважені Ради у своїх звітах згадують про молитовні будинки, які не використовуються у зв'язку з виїздом польського населення за Люблінською угодою до Польщі, і тому низку будівель римо-католицьких громад передають «під виробничо-господарські потреби», клуби та кінотеатри [341, арк. 1]. Загалом діючі костьоли, за рішенням спеціальної державної комісії, розділили на три категорії. До першої входили ті костьоли, що мали історичну, художню і архітектурну цінність та мали бути збережені як філії музеїв чи заповідників; до другої – приміщення костьолів, які рекомендували використовувати під господарські і культурні потреби, не порушуючи їхнього внутрішнього інтер'єру; до третьої – менш цінні у мистецькому плані костьоли, що мали використовуватися під культурно-освітні заклади і складські приміщення [398, с. 136].

Такі наміри цільового використання костьолів влада поступово втілювала в реальність. В с. Затурцях Волинської області приміщення костелу використовували під базу споживспілки, в м. Мацієві Волинської області – під районний клуб з правом переобладнання [108, арк. 3, 11]. Низку костелів у цей час закривають [341, арк. 8, 9, 120, 13, 15, 18, 25]. А згодом ці громади римо-католицького обряду взагалі знімають із реєстрації [173, арк. 1]. Станом на другу половину 40-х рр. у Тернопільській області із 259 костелів і 45 каплиць римо-католицького обряду 104 було віддано під склади, 193 – пустували [172, арк. 2]. До більшості недіючих костьолів, – спостерігав уповноважений, – щоденно приходили старшого віку римо-католики, котрі не виїхали до Польщі, з букетами квітів, які клали біля дверей костьолів і молилися [398, с. 136].

У своєму звіті до республіканського керівництва Уповноважений Ради у справах релігійних культів зазначає, що на початок 1945 р. «настоятелі римо-католицьких приходів від реєстрації ухиляються в зв'язку з наміром виїхати в

Польщу» [109, арк. 28]. У відповідь республіканське керівництво наказує обласним керівникам Ради контролювати римо-католиків, які «не виїжджають» «і ґрунтовно вивчати фізіономію ксьондза..., соціальний склад, що з себе уявляє, актив...релігійної громади, які мотиви не виїзду у них до Польщі» [171, арк. 2]. Що ж до переселення українського населення із Польщі в Україну, то, як зазначає обласний уповноважений, «багато переселенців–українців, які належать... до греко- і римо-католицьких віросповідань» [171, арк. 5]. Тому на місцях необхідно встановити: до яких релігійних організацій вони належать, кількість служителів культу, які прибули, їхній сан, кількість предметів релігійного культу, привезених із Польщі [171, арк. 5]. У випадку, коли прибулі священники будуть виявляти бажання зареєструвати громади, республіканське керівництво Радою забороняє їх реєструвати без «відповідних вказівок» [171, арк. 5].

Після вступу радянських військ на територію Волинського регіону, єп. Адольф Шельонжек відмовився покидати дієцезію. У відповідь він був заарештований та ув'язнений. Підставою щодо таких дій було письмове листування єпископа А. Шельонжека з Римом, яке НКВС знайшло під час обшуку у його помешканні. Це листування описувало злочини, вчинені стосовно польського народу протягом війни, та втрати, які понесла РКЦ в його єпархії. Закидалось єпископу, що на початку німецької окупації Волині він призначив ксьондза А. Кукурузінського генеральним вікарієм Кам'янського єпископства, а в 1944 р. ксьондза Б. Джепецького – генеральним вікарієм на Житомирську єпархію. Таку діяльність представники радянської влади ототожнили зі шпигунством на користь Ватикану. В результаті старань апостольської столиці 15 травня 1946 р. А. Шельонжек був звільнений із київської в'язниці та примусово депортований до Польщі. Проте у радянських в'язницях залишалось 14 священників Луцької дієцезії, посеред яких були майбутні відомі місіонери Ю. Качинський, В. Буковинський, А. Хоміцький, Б. Джепецькі, С. Щипта, К. Галензовські та інші [525, с. 43]. Зокрема, А. Хоміцький був ксьондзом у костелі м. Клесів [114, арк. 4]. Після арешту в 1945 р. та винесенням вироку в 1946 р. Військова колегія Верховного суду СРСР скасувала вирок «за недоведеністю обвинувачення» і закрила справу.

Архівно-слідча справа А. Й. Хоміцького підтвердили «вимушену співпрацю» католицького ксьондза, зі спецзагоном НКВС «Переможці». Документальним підтвердженням слугує довідка, надана колишнім заступником командира загону полковником В. Кочетковим: «Колишнього ксьондза м. Клесово Хоміцького Антона Йосифовича я особисто не знаю, ..., але мені відомо, що колишній житель Клесівського району Лисаковський В'ячеслав Олександрович, який був пов'язаний із нашим партизанським загоном, використовував ксьондза Хоміцького за нашим завданням. Так, ... отримував дані військової розвідки, зокрема, про наявність та озброєння німецького гарнізону в м. Клесово, які передавав нам, — мені особисто. ... Лисаковський через Хоміцького за нашим завданням передав до німецької жандармерії дані про місця стоянок банд українських націоналістів, тим самим ми їх підставили під удар німецьких карателів» [378].

«Переписка з місцевими радянськими організаціями про дотримання законодавства про культу» проголошує особливе ставлення до реєстрації римо-католицьких громад, які «рекомендувалося» не оформляти до особливих вказівок [113, арк. 25]. Інституціонально у діяльності католицьких громад виділялися групи віруючих, посеред яких: «двадцятки», «ружанці» та хорові колективи. Особливу роль, за радянським законодавством мали спеціальні виконавські групи «двадцятки» (виборний орган із числа активістів релігійної громади). Серед них обиралися: голова, секретар, члени ревізійної комісії. Відповідним чином це документально оформлялося (через протоколи засідань). Без наявності такого органу релігійну громаду не реєстрували у відповідних органах влади. Керівники цих «двадцятки» зобов'язувалися повідомляти віруючих про приїзд ксьондза. Кожне таке рішення наперед узгоджувалося з уповноваженим РСРК. Так, до прикладу, архівні матеріали практично підтверджують масові прохання католиків Острога, Дубна, Здолбунова про приїзд легально діючого о. Серафима Кашуба для здійснення необхідних релігійних практики [133, арк. 27, 48, 49, 50, 61]. Члени «двадцятки» повідомляли про дату приїзду священника. Практичним підтвердженням є звернення католицьких голів «двадцятки» м. Сарн — Л. Л. Бенета, м. Корець С. А. Садовського та інших. У відповідь на таке прохання

уповноважений дозволяв приїздити ксьондзу, «враховуючи особливості західних областей тимчасово протягом 6 місяців не більше 1 разу поїздки ксьондза із м. Ровно в релігійну римо-католицьку громаду м. Здолбунів для відправлення культу» (1949 р.) [133, арк.26], «з м. Ровно в м. Острог 1 раз в рік для відправлення культу» (1950 р.) [133, арк. 47], з м. Рівне у м. Дубно 1 раз на рік [Там само], з м. Рівного у м. Сарни та м. Корець по 1 разу на рік (1951 р.) [133, арк. 93]. Звісно, для задоволення релігійних потреб вірян така періодичність була недостатньою. Окрім того, екзистенційні запити віруючих–католиків потребували присутності і церковнослужителя. Емпіричним підтвердженням цього слугують прохання від католицької громади м. Дубно «про поховання католички» [133, арк. 111] чи прохання Ядвіги Пеньковської про приїзд ксьондза для здійснення релігійних треб (6 вересня 1950 р.) [133, арк.79]. У відповідь республіканський уповноважений РСРК Волошкевич наказує уповноваженому у Рівненській області РСРК Волошкевичу «викликати до себе на прийом Пеньковську Ядвігу і пояснити, що наступний виїзд ксьондза в їх громаду можливий лише в 1951 р.» (29 вересня 1951 р.) [133, арк. 81]. Тому о. Серафим Кашуба постійно стояв перед вибором: або задовольняти релігійно-обрядові потреби вірян або виконувати накази офіційної влади. Тому, будучи фактично єдиним архіпастирем для католицької пастви у низці випадків він діяв несанкціоновано та нелегально.

Адже, зауважимо, фактично після Другої світової війни Луцька дієцезія була «обезглавлена». Після арешту та висилки єп. А. Шельонжека на територію Польщі Луцька єпископська столиця, хоча й ніколи не була ліквідована згідно церковних канонів, залишалася без свого владика. Священики, які добровільно залишилися на теренах дієцезії, були змушені працювати в підпіллі. Фактично легально до 1956 р. здійснював служіння на території Рівненської області о. Серафим Кашуба. Відмовившись від виїзду до Польщі, він залишився зі своєю паствою у м. Рівному та служить у місцевій католицькій громаді, здійснюючи релігійні практики у м. Рівному, м. Луцьку, м. Дубні, м. Здолбунові, м. Сарни, м. Корці, м. Острозі. Архівні матеріали підтверджують, чисельні прохання, адресовані уповноваженому Вільховому РС РК по Рівненській області про можливість приїзду о. Серафима

Кашуби до громад римо-католиків області. Так, голова виконавчого органу («двадцятки») м. Сарн Бенет Людовік Леопольд просить дати дозвіл ксьондзу про приїзд в громаду чотири рази на рік [133, арк. 97]. Зокрема, церковний активіст констатує, що громада (станом на 1951 р.) складається із 1153 осіб. Окрім того, до її складу входять також віряни–католики, що проживають у Клесово, Томашгороді–Ломську, Рокитно, Купеля, Домбровиця, Бережниця, Антоновка, Володимирці, Рафалівці. Усього, вказує Л. Л. Бенет, «в Рівненській області зареєстровано 6 громад, а священнослужитель ксьондз один при громаді в м. Рівне та чотирьох громад, як виняток, дозволено йому їх відвідувати для здійснення релігійних обрядів і треб, а Сарненська громада чомусь не користується таким винятковими правами» [133, арк. 97]. Порівняльний аналіз дозволяє нам констатувати факт звуження та обмеження впливу римо-католицької віросповідності на теренах Волинського регіону та намагання поступово її витіснити. Адже бачимо, що громада чисельністю майже 1200 чоловік не мала свого духовного очільника, в той час, коли, скажімо, православна громада невеликого села кількістю від 150 до 500 парафіян [128, арк. 42] мали православного священика.

Відтак із документів дізнаємося, що о. Серафим Кашуба здійснював треби у релігійних громадах католиків, посеред яких громада м. Корця нараховувала близько 200 вірян, м. Острога – 560 вірян, м. Дубна – 90 сімей католиків, поляків та чехів [133, арк. 48, арк. 50, арк. 92]. Такі дії католицького клірика відбувалися лише з дозволу офіційної влади. Проте архівні матеріали свідчать, що не завжди рівненському ксендзу офіційна влада дозволяла виїжджати та здійснювати релігійні практики. Зокрема уповноважений РСРК по Ровенській області Волошкевич забороняв ксендзу з м. Рівно о. Серафиму Кашубі приїздити до м. Острога (1950 р.), натомість релігійна громада висловила прохання про приїзд ксендза м. Полонного (Хмельницька область) о. А. Хоміцького [133, арк. 48]. Зауважимо, що сам о. А. Хоміцький у 40–х роках здійснював служіння на території Луцької дієцезії, зокрема, у костелі м. Клесова (Рівненська область).

У таких умовах місіонерська діяльність клірика привертала до нього «особливу» увагу державних і партійних органів. У місцевій пресі з'явилися наклепницькі статті проти священика, які й стали формальним приводом для позбавлення його у 1956 р. священицьких прав. Після зняття з реєстрації костелів у Рівному, Острозі, Здолбунові, Сарнах о. Серафим був змушений перейти на «нелегальне становище». Меси відправлялися в приватних будинках вірних, переважно вночі. Крадькома отець сповідав, здійснював Таїнства. Змушений часто міняти місце проживання, отець Серафим з квітня 1956 р. аж до зими 1963 р. мандрує по Криму, Волині, Поділлі, Литві. Легально йому доводиться працювати то палітурником, то продавцем лікарських рослин, то кочегаром. Він постійно намагається отримати у влади дозвіл вести пастирську діяльність, організовує вірних, щоб ті вимагали прислати їм священика, але партійні чиновники постійно йому відмовляли [378].

Однією із важливих проблем інституційного розвитку Римо-католицької Церкви був дозвіл її духовенству з Ватикану щодо відхилення від канонічних правил. Відтак було скорочено майже наполовину літургію, спрощено деякі релігійні обряди (освячення житлових будинків, колодязів, пасок), 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. Запроваджувалися й інші зміни задля порятунку РКЦ в Україні. Влада, стурбована такою живучістю культу, намагалася обмежити кількість ксьондзів, дискредитувати їх в очах віруючих. Таким чином, діяльність католиків на території Волинського краю, виражалась у намаганні відновити власну структуру, веденні місійної діяльності та збереженні впливу на паству.

Висновки до третього розділу

На основі системного аналізу інституціональних процесів конфесійного сегмента Волинського регіону в умовах соціополітичних трансформацій тоталітарного періоду можна зробити такі висновки:

На основі релігієзнавчого аналізу встановлено, що специфіка релігійного життя в досліджуваному нами регіоні зумовила перебудову структурної організації РПЦ, яку комуністична влада успішно використовувала для розповсюдження радянського впливу на підконтрольних територіях та перетворила на слухняний елемент своєї внутрішньої і зовнішньої політики. Але штучне юрисдикційне підпорядкування православних конфесій Західної України Московському патріархату спричинило розкол в українському православ'ї, який негативно позначився на подальшому розвитку православного руху в Україні та призвів до незворотних інституційних трансформацій.

Принципово нова суспільна атмосфера, яка склалась з початком Другої світової війни і регіоні, сприяла кардинальним змінам у сфері релігійного життя як у кількісному, так і в якісному вимірах. Відтак становлення релігійно-церковного комплексу досліджуваного регіону характеризувалося, з одного боку, динамікою зростання кількості насамперед православних громад, а з іншого – напластуванням старих проблем та нових труднощів у середовищі православних конфесій. У визначальних суспільних координатах під дією релігійно-церковних чинників – ієрархів, кліру, віруючої спільноти, церковно-конфесійних структур та їхніх елементів – склався деструктивний, конфліктний характер відносин між православними конфесіями Волинського регіону. Встановлено, що Волинсько-Ровенська єпархія за кількістю парафій стала однією з найбільших у Радянському Союзі. Першочерговим завданням для тогочасних ієрархів Волинсько-Ровенської єпархії було «позбавлення» від будь-яких проявів національного у Православній церкві. На інституціональні процеси релігійно-церковного комплексу впливали також спроби зайняти певну соціальну нішу у соціалістичному суспільстві та утримання привабливості Церкви, що змусило православних богословів модернізувати бачення релігійних ідей.

У дослідженні на основі релігієзнавчого аналізу тенденцій розвитку православ'я Волинського регіону тоталітарної доби встановлено, що релігійне життя православних Волинсько-Ровенської єпархії формувала еклезіальна спадщина території та офіційна релігійна політика. Їхнє поєднання стало причиною серйозних викликів, які постали перед Українським Екзархатом та Московською Патріархією; у цілому протягом усієї тоталітарної доби радянська влада намагалася використати вплив Православної церкви в регіоні для вкорінення свого впливу та інструменталізувати авторитет Церкви у своїх цілях.

Протестантське обличчя Волинського регіону другої половини ХХ століття визначали радикальні течії, котрі вийшли з церковно-опозиційної традиції. В силу історичних і соціальних причин віросповідні доктрини, культова практика, місіонерська діяльність протестантських спільнот пристосувались до місцевих умов Волинського регіону.

Важливим висновком досліджень є те, що баптисти, п'ятидесятники, адвентисти, свідки Єгови, «євангелики» протягом радянського періоду сформувалися як корпорації, базовані на фіксованому членстві, суворій дисципліні, позначені психологією винятковості; з дієвим контролем громади над усіма сферами життєдіяльності віруючих, критичною дистанцією щодо «світу», наявністю яскраво виражених ознак групової самосвідомості й пам'яті, спрямованістю на активну місіонерську працю.

На основі релігієзнавчого аналізу встановлено, що на інституціональні процеси у релігійних громадах пізніх протестантів впливали наступні чинники. По-перше, спрямування на цілковиту ліквідацію окремих релігійних напрямів, найбільш численними серед яких були адвентисти сьомого дня та свідки Єгови. По-друге, об'єднання євангельських християн з баптистами та асиміляція п'ятидесятництва у новому союзі. На нашу думку, така акцентуація була особливо небезпечна для віруючих-п'ятидесятників Волинського регіону, адже саме на території цього історико-культурного ландшафту склалися сприятливі умови для розвитку та поширення п'ятидесятницького руху. Це втручання істотно трансформувало функціонування цього віросповідного напрямку та полегшило

контроль над віруючими і розширювало можливість маніпулювання ними. По-третє, як наслідок хрущовської «відлиги» виникає релігійне дисидентство. Головною метою цього релігійного руху було відновлення релігійної свободи, припинення переслідування людей за релігійними переконаннями. Проте, цей рух мав яскравий політичний підтекст: небажання миритися із несправедливим відношенням до віруючих у суспільстві, намагання втручатися у межі їх особистих духовних шукань. Власне у Волинському регіоні релігійні дисиденти породили певну соціокультурну спільноту. На основі аналізу проведених досліджень, з'ясовано, що протестантські дисиденти, маючи досвід підпільної діяльності, здебільшого акцентували увагу на «просвітницькому» дисидентстві – поширювалася література релігійного змісту (листівки, брошури, журнали, що друкувалися в нелегальних типографіях, а також розповсюджувалися такі, які надходили із-за кордону), займалися забороненими офіційною владою формами служіння: організовувалися драматичні групи, хорові колективи, оркестри. Проте магістральною лінією у діяльності дисидентів-протестантів був супротив зняттю з реєстрації молитовних будинків або прохання про реєстрацію релігійних громад.

Встановлено, що наслідком втручання радянської влади у інституалізаційні процеси протестантів Волинського регіону постало функціонування релігійного підпілля, яке за різноманітністю та кількістю віруючих не поступалося легальним осередкам. Воно об'єднувало частину євангельських християн-баптистів та п'ятидесятників, адвентистів і свідків Єгови. Про конкретний кількісний склад таких громад говорити важко, зважаючи на їхній нелегальний статус і бажання приховати будь-яку інформацію про себе від місцевих органів влади. Зрештою, у цьому процесі небажання реєструвати такі громади не лише диктувалося офіційною владою, але й самі релігійні лідери розглядали цю процедуру як акт втручання держави у внутрішньоцерковні справи, що оцінювався віруючими як відхід від чистоти віри. Обмежуючи таким чином можливості для соціальної активності, регламентуючи спільнотний устрій життя, змушуючи до «підпільної діяльності» віруючих, партійні функціонери прагнули зруйнувати цей устрій міноритарних церков.

Показано, що головною причиною функціонування релігійного підпілля стало блокування офіційною владою можливості відтворення власної релігійної традиції. Фактично, глибокі релігійні переконання більшості віруючих-протестантів неможливо було викорінити ні насильницьким шляхом (репресії), ні ідеологічним (образ «ворога-сектанта»), ні адміністративно-організаційним (функціонування у межах дозволеного легального релігійного союзу з впровадженням все більших обмежень з релігійної діяльності).

Доведено, що протестанти (баптисти, адвентисти, п'ятидесятники, свідки Єгови) намагалися сформувати/сформували власну субкультуру. Остання представляла собою соціальний простір, у якому члени протестантської субкультури жили замкнуто, відокремлено, намагалися працювати разом з однодумцями. Це була своєрідна «втеча від суспільства». Подеколи це і була єдино можлива реакція на безвихідь. В організаційному плані пізньопротестантські громади ґрунтувалися на принципі членства, якого суворо дотримувалися. Прийом нових adeptів у громадах суворо регламентувався статутом.

Показано, що у суспільстві створювався за допомогою атеїстичної пропаганди негативний міф про «сектантів», особливо їхніх лідерів. Зокрема, це яскраво виявлялось у Волинському регіоні у шквалі антирелігійних публікацій у місцевих ЗМІ, лекціях, виставках, публіцистичних брошурах. У цих публікаціях підкреслювався фанатизм віруючих, який часто-густо призводив як до фізичних, так і психічних хвороб. Таким чином, сприйняття протестантів, особливо п'ятидесятників, міфологізувалося і вони ставали «іншими», джерелом загрози і хаосу.

Встановлено, що однією із важливих проблем інституційного розвитку Римо-католицької Церкви був дозвіл її духовенству з Ватикану щодо відхилення від канонічних правил. Відтак було скорочено майже наполовину літургію, спрощено деякі релігійні обряди (освячення житлових будинків, колодязів, пасок), 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. Запроваджувалися й інші зміни задля порятунку РКЦ в Україні. Влада, стурбована такою живучістю культу, намагалася обмежити кількість ксьондзів, дискредитувати їх в очах віруючих. Діяльність католиків на території Волинського краю, виражалась у намаганні відновити власну структуру, веденні місійної діяльності та збереженні впливу на паству.

РОЗДІЛ 4

СТАН, ТЕНДЕНЦІЇ І ПЕРСПЕКТИВИ РОЗВИТКУ РЕЛІГІЙНО-ЦЕРКОВНОГО КОМПЛЕКСУ В КІНЦІ ХХ – ПОЧАТКУ ХХІ СТ.

4.1. Вплив релігійної ситуації на інституалізаційні процеси релігійно-церковного комплексу Волинського регіону

XX століття істотно скорегувало погляди науковців на майбутнє релігії – від передбачень про її зникнення до оптимістичних концепцій беззаперечного існування релігії в майбутньому. Реалії ХХІ століття підтверджують, що релігії не вичерпали своєї ціннісно-світоглядної значимості, адже основна частина населення світу залишається релігійною. Попри прогнози теоретиків кінця ХІХ – початку ХХ століття про майбутнє зникнення релігії, стає зрозуміло, що людська природа вимагає реалізації одвічного онтологічного потягу до Абсолюту, що екзистенційно укорінений в самому людському бутті та надає існуванню людини трансцендентного характеру і сенсу. Процеси активного «повернення релігії» ми спостерігаємо у всьому світі. Не винятком у цьому стають українські терени, зокрема, і Волинський регіон.

У зв'язку з цим виникає практична необхідність переосмислення інституціональних процесів (як безперервної послідовної зміни наступних один за одним моментів розвитку релігійно-церковного комплексу). Такі зміни опредмечуються для вивчення, прогнозування і управління через релігійну ситуацію. Під останньою розуміємо різноманіття релігійних процесів у взаємозв'язку між собою та соціальним середовищем. Маємо на увазі комплексне, системне утворення, локалізоване і водночас фіксоване в просторі та часі на певному/конкретному об'єкті (у даному випадку території Волинського регіону). Адже для визначення, осмислення та прогнозування тенденцій подальших трансформацій релігійно-церковного комплексу важливе значення має вивчення специфіки регіональних особливостей розвитку релігійної ситуації. Перспективність такого підходу визначається не лише теоретичною складовою, але

й практичним застосуванням у сфері аналізу міжконфесійних, державно-церковних відносин.

Важливість визначеної нами проблематики підтверджується фактом полідисциплінарних досліджень різних аспектів релігійної ситуації, яке здійснюється на стику наступних дисциплін: релігієзнавства (як формуючого знання про предметне поле дослідження, його основні категорії, принципи і поняття); експертології (як системи знань про експертизу і складової прогнозування); прогностики (як науки, основне завдання якої полягає в розробці спеціальної методології прогнозування); державного управління (як науки, що вивчає управління соціальними процесами, персоналом державної служби та суспільними сферами) [403, с. 299].

Наприкінці 80–х років ХХ століття у зв'язку з низкою демократичних, а відтак і світоглядних трансформацій волиняни в пошуках нової ідентичності звернулись до своїх витоків, як релігійних, так і етнічних. Адже збереження у тоталітарний період посеред значної частини населення Волинського регіону латентної релігійності або належність до релігійного підпілля та, зрештою відчуття духовного вакууму, внаслідок нівелювання попередніх світоглядних орієнтирів, спричинили релігійне піднесення. Проте суперечливість та неоднозначність релігійного буття радянського періоду сприяли особливостям релігійної ситуації у досліджуваному нами культурно-історичному ландшафті початку 90–х років ХХ ст., що виявляються у наступному.

Насамперед варто наголосити, що в умовах початкового періоду демократичних перетворень чинне законодавство про релігійні культу не відповідало вимогам часу та міжнародно-правовій базі. Тому 23 квітня 1991 р. Верховна Рада УРСР прийняла закон «Про свободу совісті та релігійні організації» [209]. Він став ключовим для надання якісно іншого статусу усім релігійним інституціям. В основі цього нормативного документа лежали конституційні формули відокремлення Церкви від держави, школи від Церкви. Релігійні інституції згідно із Законом отримували принципово новий статус. Зокрема, їм було надано статус юридичної особи. Тому стаття 7 зафіксувала, що

«релігійні організації в Україні утворюються з метою задоволення релігійних потреб громадян сповідувати і поширювати віру і діють відповідно до своєї ієрархічної та інституційної структури, обирають, призначають і замінюють персонал згідно із своїми статутами (положеннями). Релігійними організаціями в Україні є релігійні громади, управління і центри, монастирі, релігійні братства, місіонерські товариства (місії), духовні навчальні заклади, а також об'єднання, що складаються з вищезазначених релігійних організацій. Релігійні об'єднання представляються своїми центрами (управліннями)» [209]. До того ж держава визнавала право релігійної громади на її підпорядкованість із канонічних і організаційних питань будь-яким діючим в Україні і за її межами релігійним центрам і вільну зміну цієї підпорядкованості.

Безумовно, що такі положення вплинули на інституалізаційні процеси у релігійних об'єднаннях. Адже релігійні центри багатьох діючих в Україні конфесій розміщені поза її межами. Відтак конфесії регіону отримали право вільного інституційного розвитку. Звісно, що у недалекому радянському минулому підпорядкованість конфесій закордонному релігійному центрові була однією з причин обмеження простору їхньої діяльності, або й взагалі заборони.

Специфічною ознакою нової релігійної ситуації у Волинському регіоні був суспільний інтерес до релігії. Низка релігієзнавців, як українських, так і зарубіжних, причину такого явища вбачають у намаганні заповнення духовного та ідейного вакууму після падіння комуністичних ідеалів. Проте, на нашу думку, це вповні не пояснює так званій «релігійний ренесанс». Адже уже останні роки існування Радянського Союзу засвідчували про номінальну віру в комуністичні цінності та ідеали. Причиною такого явища є те, що попри активну та стрімку суспільну секуляризацію та насильницьку атеїзацію, волинське суспільство так і не стало атеїстичним. Хоча воно і ставало секулярним, проте насправді ідейних атеїстів у ньому був надзвичайно малий відсоток. Якщо ж зважити на економічну кризу, в якій опинився регіон, як і уся Україна, то релігія часто-густо компенсувала економічні негаразди та соціальне розчарування щодо нездатності державних інституцій вирішити низку гострих суспільних проблем. У такій ситуації природна

потреба людей отримати хоча б «духовний захист» змушувала/змушує їх звертатися до релігії як основи моральних цінностей. Тому релігійні організації уже тоді отримали передумови для найвищого ступеня суспільної довіри, який утримується ними і до сьогодні.

Окрім того, у контексті проблематики нашого дослідження заслуговують на увагу також теоретичні міркування О. Казьміної, побудовані на теорії релігійного підйому А. Баркер. Зокрема, дослідниця вважає, що населення, яке зростає за фундаменталістського чи сектантського режиму (радянський устрій вона відносить до фундаменталістських режимів), приречене вважати, що визначена Правда існує. Тому коли з'ясувалося, що марксизм такою Правдою не володіє, релігія означалася як шлях до цієї Правди [503, р. 48–49; 232, с. 60]. Таким чином, релігійні інституції, по суті, повернулися до тих ролей, яких їх позбавила комуністична ідеологія та її носії. Останнє явище ще й було спричинене тим, що для волинян завжди релігія виступала як елемент національної культури та сприймалася як фактор наступності поколінь, поваги до духовного спадку своїх предків. В основі цього лежав фактор сприйняття релігії та її агентів як позитивного соціокультурного явища.

Відтак від початку 90–х років ХХ століття релігійні інституції у Волинському регіоні відновлювали свої попередні соціальні ролі. З іншого боку, держава також наголошувала на особливій ролі Церкви у суспільстві.

Релігійна ситуація як система є динамічною і змінною. Офіційна статистика, надана управлінням культури і туризму Рівненської обласної державної адміністрації, станом на 11 червня 2013 року фіксує у Рівненській області присутність 29 конфесійних напрямів, у межах яких діє 1454 релігійні громади. Для порівняння зазначимо, що на 1 січня 1999 р. в Рівненській області діяло 1085 релігійних організацій. Отже, за останнє десятиліття спостерігаємо значний приріст інституційної структури релігійних організацій на 25%. У цілому, зауважимо, що Держкомнацрелігій (Департамент у справах релігій та національностей) фіксує наступні зміни кількості релігійних організацій на Рівненщині: 2000 р. – 1135, 2001 р. – 1192, 2002 р. – 1241, 2003 р. – 1301, 2004 р. – 1357, 2007 р. – 1386, 2008 р. – 1461, 2009 р. – 1478, 2010 р. – 1499, 2011 р. – 1511,

2017 р. – 1615. У Волинській області в 2017 році діяли 1655 релігійних організацій. Аналізуючи статистичну площину, зазначимо, що протягом останніх років динаміка становлення релігійного середовища згасає, зростання інституційної мережі релігійних організацій фактично набуло усталеного характеру.

Сьогодні релігія змінює статус і трансформується. Такі тенденції характерні і для Західного регіону, до якого належить Волинський регіон. Плюралізм, релятивізм та фрагментація культурного життя створюють якісно нові переформатування релігійного простору. До того ж переосмислення статусу релігії на цих теренах пов'язане із суттєвими суспільними змінами. Загальноцивілізаційні трансформації – перехід до нової соціокультурної реальності (постмодерне, постінформаційне, постіндустріальне суспільство), процеси світової глобалізації; наслідки науково-технічного прогресу, криза європейської цивілізації, процеси секуляризації. Незважаючи на те, що релігійну матрицю Волинського регіону репрезентують християнські, іудейські, нетрадиційні віросповідання, такі якісні зміни характерні насамперед для християнських конфесій.

Знакову тенденцію сучасних трансформацій християнської сфери Волинського регіону символізує переорієнтація духовного пошуку у приватну сферу. Вона супроводжується сьогодні процесом виходу віруючих за межі організованих форм домінуючих релігій, внаслідок чого релігійна самоідентифікація стає в меншій мірі монохромною, чітко обмеженою конфесійною приналежністю і набуває рис невизначеності. Особа керується релігійними настановами і цінностями, проте не артикулює їх у спеціальні інституціональні форми. Релігійна віра і релігійна практика стають особистою справою кожної людини. В силу таких обставин знаходить практичну значимість теза: «Моя мета – володіння максимумом релігії з мінімумом догм» [408, с. 87]. Відтак релігійність у Волинському регіоні, як і зрештою в Україні, перестає бути властивою лише Церкві, а приналежність до церковної громади стає лише особливим типом релігійності.

Безумовно, сучасне українське суспільство сприяло появі динамічних форм вияву своєї релігійності. Адже сучасна людина, особливо молодь, шукає нові

ідеали через потяг до таємничого, трансцендентного і не завжди традиційного. Саме це дозволяє їй вийти за межі свого індивідуального існування. Люди стали бачити Бога, себе і шляхи свого спасіння по-своєму. Не винятком постає і Волинський регіон. В ідеальній ситуації історична релігія насамперед сама має так змінити систему релігійних символів і релігійної практики, щоб прийняти сучасну секулярну людину—прагматика і профана, надати їй сенс життя у поцейбічному світі. Історична релігія повинна бути готовою до «скромної» суспільної ролі, вона має зрозуміти, що співіснування різних картин світу передбачає не взаємне поборювання, а створення такої соціальної структури, яка буде готовою сприйняти обопільне збагачення багатоманіттям.

Специфічною рисою сучасної релігійної ситуації Волинського регіону є те, що незважаючи на значний інтерес до релігії, вона сприймається зі світських позицій, тобто як соціальне і культурне явище. Завдяки низці серйозних трансформацій і потрясінь українського суспільства в ХХ – на початку ХХІ століття світоглядні орієнтації сучасних волинян мають доволі розмитий, еклектичний характер. У постмодерному світі релігія перетворюється на один із багатьох інтересів особистості і переважно переміщується у дальній закуток людської свідомості, її внутрішнього світу. Діяльність людини, її життя визначається постійно змінними інтересами. Релігійність тих, хто вважає себе віруючими, часто-густо має ситуативний характер, в ній проявляється скоріше не стійка світоглядна позиція, а лише умонастрій, який відрізняється значною рухливістю. Досить часто релігія сприймається як важливий елемент культурної традиції народу. Відтак при високих показниках рівнів релігійності виявляється їхня невідповідність звичним характеристикам релігійної свідомості і поведінки.

Наявність «номінально віруючих», тобто тих, хто не відвідує храми або робить це дуже рідко, доводить існування кількох тенденцій: «індивідуалізації» релігійного досвіду; зниження значимості «релігійних практик». На сьогодні індивідуалізація стає невід'ємною рисою церковного життя (насамперед православного). Сама практика навернення до віри, воцерковлення перетворюється на глибоко індивідуальну. У кожній особистості формуються власні навички

спілкування з Богом. При цьому церковна традиція використовується вибірково, входить в особистий досвід людини переосмисленою. А релігійний досвід для багатьох людей залишається лише переживанням, одним із–поміж інших переживань. Тому релігія, по суті, перетворюється на релігійність, а ядро релігійності – це пошук «власного Бога», який перебуває поза конфесійною належністю. На думку М. Епштейна, закономірно, що як наслідок радикальної втрати релігійних традицій у радянському суспільстві виникає «віра без віросповідання» («бідна релігія») [486, с. 13]. Автор аргументує це тим, що безвір'я радянської доби сформувало певний тип людини, яке можна назвати просто вірянном, не ідентифікуючи як «православного», «католика», «іудея» [486, с. 20].

Таким чином, закономірно, що вірянин у Волинському регіоні, як правило, виходить за межі свого конфесійного середовища. Також відбувається постійні зміна тематичних і концептуальних орієнтацій релігійних спільнот, з'являються все нові інституції одних і тих же конфесій на Рівненщині. Таке конфесійне різноманіття сформувалося за рахунок виходу із підпілля чи відновлення діяльності низки християнських конфесій, які раніше не мали офіційного визнання; дезінтеграційних процесів, що мають місце в сучасному православному середовищі; за рахунок активної місіонерської діяльності зарубіжних релігійних центрів, а також поширення релігійних новоутворень вітчизняного походження.

4.2. Конфесійний розвиток Волинського регіону

Кінець ХХ – початок ХХІ століття характеризується бурхливим розвитком усіх сфер суспільного буття в Україні. Зокрема, і в релігійному житті українського суспільства загалом, а відтак і волинського регіону відбуваються істотні зрушення. Сьогоднішня особистість живе в соціальній системі, яка увібрала різноманіття релігійних ідей, насамперед християнських. І тому конфесійна сфера – одна із тих сфер, що віддзеркалює унікальність усього соціокультурного простору Волинського регіону. Суспільні трансформації, що відбуваються сьогодні в Україні, супроводжуються інтенсивним розвитком релігійних конфесій, з–поміж

яких у Волинському регіоні першість утримують християнські – православні (Українська Православна Церква (Московський Патріархат), Українська Православна Церква Київського Патріархату, Українська Автокефальна Православна Церква, незалежні православні громади), протестантські (баптисти, п'ятидесятники, адвентисти, свідки Єгови та інші), католицькі (Римо-Католицька Церква, Українська Греко-Католицька Церква).

Констатуємо, що жодна із конфесій, незважаючи на активні заходи пропаганди, достатню фінансову підтримку, не може претендувати на абсолютне духовне лідерство. А з точки зору наукового аналізу поліконфесійність майже завжди пов'язана з проблемами, що породжують спочатку латентні, а потім і відкриті конфлікти. На думку О. Недавньої, яку ми цілком поділяємо, релігієзнавчий аналіз сучасної діяльності конфесій виявляє низку характерних моментів, обумовлених специфікою культурно-цивілізаційного субстрату. Серед них дослідниця виділяє наступні: поліконфесійність; еклектизм та вибірковість у сповідуванні своєї релігії, які притаманні віруючим різних конфесій; вільнодумство, в томму числі і щодо релігії та функціонування її інституцій, та визнання права іншого думати і вірити інакше; регіоналізація, локалізація, індивідуалізація, «приватизація» конфесійного життя України; «онародовлення релігії»; обрядовірство; індиферентність, всеїдність, невідпорність як наслідок різних зовнішніх релігійно-конфесійних, культурних, політичних впливів; поліваріантність духовно-культурних позицій; інфантильне уникнення багатьма українцями відповідальності за стан релігійно-духовного життя як на індивідуальному, так і на суспільному рівнях; політизація конфесійного життя в Україні [318].

Сьогодні в Україні є очевидною світоглядна криза, викликана девальвацією культурних, ціннісних, ідентифікаційних регулятивів соціально-антропологічного розвитку, а ті, що формуються в ситуації постмодерну, не для всіх прошарків і груп є прийнятними. Криза поглиблюється, оскільки суспільні перетворення в Україні обумовлені специфікою її соціокультурного простору, відбуваються в умовах залученості нашої країни в нову систему глобальних

політичних, економічних і культурних комунікацій. Тому сучасна українська соціокультурна реальність створює для церков, насамперед християнських, нові виклики. Отже, в умовах численних системних криз національного та глобального масштабів перед конфесіями постають складні проблеми збереження інституційної тавіросповідної ідентичностей. Очевидно, що успішно подолати виклики епохи можна адекватною відповіддю на проблеми, які постають перед сучасним суспільством.

Апелюючи до теологів, український релігієзнавець П. Яроцький вважає необхідним сьогодні для Церкви кардинально змінити свою місію, щоб підняти свій авторитет, розширити суспільну присутність, стати соціальною совістю суспільства. Зокрема: піднімати свій пророчий голос проти соціальної несправедливості; за допомогою активної присутності своїх представників впливати на політичний та економічний розвиток; стати на боці слабких, пригнічених та експлуатованих, виступати на захист безробітних, за людей, які перебувають на межі прожиткового мінімуму, за безправні маргінальні групи суспільства; спрямовувати голос Церкви через засоби масової інформації проти політичної неправди [499, с. 273]. «Саме тому запропонований інший образ церкви, який є ні продовженням старого, ні закордонним запозиченням. Цей образ має спиратися на досвід пройдених років тоталітарного тиску, витримати випробування сучасності й бути відкритим до майбутнього. Тобто, йдеться про формування і становлення нового типу церкви майбутнього, яка могла б «вписатися» у сучасний світ секуляризму, релігійного індиферентизму, світоглядного релятивізму і практичного атеїзму» [499, с. 276].

Очевидно, що демократизація волинського суспільства, як і у цілому українського наприкінці ХХ століття, відкрила дорогу до адогматизму релігійного мислення. Така ситуація дозволила низці науковців стверджувати, що після періоду атеїзму прийшло не християнство, а деяка синкретична духовність, корені якої пов'язуються здебільшого із протестантизмом [499, с. 273]. Це асоціюється із низкою факторів, серед яких: формування логікою самої віри незалежної особистості віруючого, який працює і свою чесну працю сприймає як служіння

Богу; визнання демократії як найкращого здійснення євангельських принципів у суспільно-політичному устрої держави; ставлення до науки як до благочестивого пізнання волі Бога, як до справи благочестивої і богоугодної.

Динамічне відродження релігійно-церковного комплексу Волинського регіону відбувалося на тлі демократизації суспільного буття України та регіону у цілому. Наслідком цього стало відкриття з 1988 р. на території Волинської та Рівненської областей знятих з обліку/закритих православних храмів/ будинків молитви. В період святкування на державному рівні 1000-ліття запровадження християнства на Русі передається Церкві Свято-Воскресенський собор (м. Рівне), Свято-Троїцький кафедральний собор (м. Луцьк), Покровська церква (м. Луцьк). Після вручення митрополитові Київському і всієї України Філарету «Грамоти» патріарха Московського і всієї Русі Алексія II, за якою статус УПЦ прирівнювався до автономної церкви, відбулися інституалізаційні зміни у Рівненсько-Волинській єпархії. Зокрема, вони спричинялися рішенням Священного Синоду РПЦ у 1990 р., внаслідок якого Волинсько-Рівненська єпархія була розділена на дві: Волинську та Рівненську у межах адміністративних кордонів областей.

На тлі кризи ідентичності, що охопила значну частину волинського соціуму, однією із форм самоусвідомлення стало православ'я. Відтак кінець 80-х – початок 90-х років ХХ ст. ознаменувався масовим наповненням православних храмів віруючими. Тому богослужіння, прощі, особливо відзначення великих релігійних свят збирали масові аудиторії. Поряд з цим, відразу з настанням незалежності в Україні постало питання церковної автокефалії в православ'ї. В умовах національно-патріотичного підйому суперечність між політичною незалежністю та канонічною підпорядкованістю Московському Патріархату особливо гостро проявилася у Волинському регіоні. Хоча відновлена 1989–1990 рр. Українська Автокефальна Православна Церква (УАПЦ) не була визнана вселенським православ'ям, проте уже в липні 1990 р. було освячено першу в Рівненській області церкву УАПЦ (Свято-Стефанівська церква). 10 жовтня 1990 р. на Рівненщині було створено єпархію Української Автокефальної Православної Церкви. У 1990 р. у

м. Луцьку було зареєстровано першу громаду УАПЦ (храм Воздвиження Чесного і Животворчого Хреста).

Після Всеукраїнського Православного Собору, що відбувся 25–26 червня 1992 року (об'єднав Українську Автокефальну Православну Церкву та частину Української Православної Церкви (Московського Патріархату), постала Українська Православна Церква Київського Патріархату. Статутом УПЦ КП став статут УАПЦ з відповідними доповненнями. Хоча і постання цієї інституції було наслідком історичних і канонічних передумов потреби такої Церкви та прагненням православних українців до незалежнення від Московського Патріархату, проте задуманий «великий український компроміс» (В. Єленський) [193, с. 397] ознаменував ще один церковний розкол. Відтак проукраїнсько зорієнтоване духовенство досліджуваного нами культурно-історичного регіону об'єдналося в УАПЦ і УПЦ КП. Прихильники ж УПЦ наголошували на автономному статусі цієї структури, канонічності та благодатності. Таким чином, у регіоні, як і в Україні, православ'я репрезентується конфесіями: Українською Православною Церквою Московського Патріархату (УПЦ МП), Українською Православною Церквою Київського Патріархату (УПЦ КП), Українською Автокефальною Православною Церквою (УАПЦ), незалежними релігійними православними громадами.

Найчисельнішою православною інституцією Волинського регіону залишається Українська Православна Церква що перебуває в єдності з Московським патріархатом. Вона включає Волинську, Володимир–Волинську, Рівненську, Сарненську, північну частину Тернопільської єпархій (Кременецький, Лановецький, Почаївський райони).

Рівненська єпархія УПЦ була створена у квітні 1990 р. шляхом виділення зі складу Волинської єпархії. Очолював єпархію арх. Іриней (Середній) до 1993 р, коли його було переміщено на Дніпропетровську кафедру УПЦ. Архієпископ Іриней, уродженець Волинського регіону (с. Стівпин, Корецький район, Рівненська область), підтримав рішення Харківського собору 1992 р. та згодом був переміщений митр. Володимиром (Сабоданом) і Синодом УПЦ до м. Дніпропетровська. Його відносять до проросійсько налаштованих єпископів, з

позицією щодо автокефалії українського православ'я, яка не розходиться із офіційною позицією РПЦ. У 1999-му в Рівненській єпархії відбулися інституалізаційні зміни. Вона була розділена на дві єпархії – Рівненську та Сарненську. До першої адміністративно увійшли райони: Гощанський, Дубенський, Демидівський, Здолбунівський, Корецький, Млинівський, Острозький, Радивилівський, Рівненський. До другої: Березнівський, Володимирецький, Дубровицький, Зарічненський, Костопільський, Рокитнівський, Сарненський. У цілому Рівненська єпархія налічує 280 парафій, які об'єднані у 10 благочинь [366]. Млинівський та Дубенський райони складають одне благочиння. Дубенський поділений на два, оскільки вважається одним із найскладніших, особливо у контексті міжконфесійних протистоянь. У 2014 р. Корецький район також поділений на два благочиння. Починаючи з 1995 р. і до сьогодні єпархією незмінно керує єпископ, згодом архієпископ (1996 р.) та з 2014 р. митрополит Рівненський та Острозький Варфоломій (Ващук). Варто зазначити, що єдину Волинсько-Рівненську єпархію він очолював до квітня 1990 р., був ректором Волинської духовної семінарії та попередником митрополита Ніфонта на волинській кафедрі.

Означена нами адміністративно-церковна одиниця включає монастирі: Благовіщенський жіночий монастир с. Андрусіїв (Гощанський район, Рівненська область), Миколаївський жіночий монастир с. Городок (Рівненський район, Рівненська область), жіночий монастир на честь Іверської ікони Божої Матері с. Голуби (Дубенський район, Рівненська область), Покровський жіночий монастир смт Гоща (Рівненська область), жіночий монастир Різдва Богородиці с. Білівські Хутори (Рівненська область), Троїцький жіночий монастир с. Дермань–2 (Здолбунівський район, Рівненська область), Троїцький чоловічий монастир с. Межиріч (Острозький район, Рівненська область), Успенський чоловічий монастир с. Липки (Гощанський район, Рівненська область). Окрім того, на території Волинського регіону знаходиться Корецький Свято-Троїцький ставропігійний жіночий монастир.

Сарненську єпархію утворено 30 березня 1999 р. з центром у м. Сарни. На момент утворення єпархії вона нараховувала 176 парафій, тепер їх 270, що об'єднані у 8 благочинь на чолі з митр. Анатолієм (Гладким). Останній – з 1999 р. – єпископ Сарненський і Поліський, з 2004 – архієпископ, з 2014 р. – митрополит. Нині Сарненська єпархія має 5 монастирів – Свято-Покровський чоловічий монастир у с. Великі Цепцевичі (Володимирецький район, Рівненська область), чоловічий монастир на честь Ікони Божої Матері «Живоносне Джерело» урочища «Федорина» с. Масевичі (Рокитнівський район, Рівненська область), Свято-Покровський чоловічий монастир с. Хотинь, жіночий монастир Волинської Ікони Божої Матері с. Серники (Зарічненський район, Рівненська область), Свято-Іверський жіночий монастир урочища «Юзефін» с. Глинне (Рокитнівський район, Рівненська область).

Інституалізаційні зміни не оминули і Волинську єпархію, яка з 1996 р. втратила свою кількасотлітню назву та була розділена на дві самостійні (Рішення Священного Синоду УПЦ): Луцько-Берестечківську та Володимир–Волинську. Проте уже за півроку рішенням Священного Синоду Луцько-Берестечківській єпархії повернено її назву – Волинська. До 1992 р. єпархією керував єп. Варфоломій (Ващук). З 1992 р. єпархією керував єпископ Луцький та Волинський, згодом архієпископ (1993 р.) та митрополит (2000 р.) Нифонт (Солодуха). Митрополит Нифонт вважався однією із найдосвідченіших духовних персон УПЦ. Його позицію часто характеризували якщо і не як ліберальну, то і не консервативну. Можемо констатувати, що митр. Нифонт займав проукраїнську позицію та був прихильником автокефалії УПЦ МП. Саме за його сприяння було видано Луцьке Євангеліє (пам'ятка української мови XIV століття), яке було презентоване як в Україні, так і за її межами. Спочатку владика був керуючим єпархією, коли вона охоплювала всю область. За час перебування архієрея на кафедрі цей регіон відзначався особливою толерантизацією міжконфесійних відносин.

На початку березня 2014 р. спікер Волинської єпархії прот. Валентин Марчук продемонстрував державницьку позицію. Зокрема, з благословення владики Нифонта він з колегами прибув у захоплений російськими військами Крим,

потрапив на корвет «Луцьк» і молився там разом з українськими моряками. У квітні 2015 р. митр. Нифонт під час робочого візиту до Києва та зустрічі з митр. Онуфрієм (Березовським), доповівши про роботу єпархії, констатував, що протягом Великого посту (2015 р.) в єпархії було зібрано близько 150 тонн продуктів для АТО на Донбасі та протягом року надали допомогу в розмірі 1 мільйона гривень [86]. На думку місцевого релігієзнавця Ірини Клімук: «Владика Нифонт був і залишається дуже поважною та авторитетною людиною, незважаючи навіть на загальну політику УПЦ. В Україні є Українська Православна Церква за назвою та за духом. Владика Нифонт, як і покійний Митрополит Володимир (Сабодан) – представляли УПЦ за духом» [103]. Навіть заяви митрополита щодо несприйняття Київського Патріархату, скоріше за все, були пов'язані з особистими образами та періодом міжправославних конфліктів, здебільшого майнового характеру, 90-х років ХХ століття.

Після смерті митрополита Нифонта, який, зрештою, демонстрував прихильність щодо європейського вибору України, новопризначений очільник Волинської єпархії УПЦ Нафанаїл (з 2016 р.), у минулому – ректор Почаївської духовної семінарії, вважається носієм ідей максимальної інтеграції УПЦ в РПЦ. Місцеві оглядачі його називають «рупором ідей «русского мира» та вважають, що така позиція архієрея може призвести до виникнення вибухонебезпечних конфліктних зон на Волині у міжправославному протистоянні. Під час нашого інтерв'ю з митрополитом УПЦ КП Михаїлом (Зінкевичем) останній зазначив, що на Волині навіть переходи під юрисдикцію УПЦ КП відбуваються мирно і протистоянь із православними громадами, що визнають юрисдикцію Московського Патріархату, немає. Хоча, звичайно, за словами о. Валентина Марчука, у низці парафій відбулись конфліктні протистояння, безумовно, вони не набули такого розголосу, як на Рівненщині (особливо у с. Птича, Дубнівський район). Це, зокрема с. Печихвости (Горохівський район, Волинська область) та с. Угринів (Горохівський район, Волинська область) [305]. Тому, на відміну від сусідньої Рівненщини, де відомі конфліктогенні релігійні зони, які спалахують час від часу

новими/старими конфліктами на релігійному ґрунті, на Волині міжправославні відносини певною мірою толерантніші.

Сьогочасний владика Нафанаїл тривалий час був викладачем Одеської семінарії, в 1992 р. – одним із тих, хто вигнав з Одеської єпархії арх. Лазаря (Швеця) за підтримку автокефалії УПЦ. Окрім того, владика знають як багатолітнього ректора найбільш фундаменталістичної в РПЦ і УПЦ Почаївської духовної семінарії (1997–2016 рр.). У 2012 р. єпископ включений до складу комісії, що мала привести статут УПЦ у повну відповідність статуту РПЦ, зі скасуванням усіх пунктів, що уможливлювали реальну автономію УПЦ. Волинський владика є прихильником консервативних, монархічних ідей, а також культу царя Миколи II за свідченням протоієрея Володимира Корецького. Останній на офіційному місіонерському портал–блогі протодиякона Андрія Кураєва у 2007 р. констатував шанування російського імператора волинським єпископом ще до його канонізації [242]. Як бачимо, видаються можливими перспективи заповнення церковного та біляцерковного середовища Волинської єпархії УПЦ радикальними, антиліберальними, фундаменталістськими та монархічними наративами. У цілому з місцевим архієреєм пов'язують можливість насадження ідей «русского мира» у Волинському регіоні.

Після поділу Волинської на дві самостійні єпархії до Володимир–Волинської кафедри ввійшло 8 північно-західних адміністративних районів з 12 благочиннями. На той час було 167 храмів, 148 священників, Свято-Миколаївський чоловічий монастир с. Мильці (Старовижівський район, Волинська область), Ставропігійний Успенський Зимненський Святогірський жіночий монастир. Нині єпархія нараховує 6 благочинь, 265 церковних громад, 259 храмів, 291 священника та, окрім означених двох монастирів, ще Успенський чоловічий монастир с. Низкиничі (Івачківський район Волинської області), Петропавлівський чоловічий монастир с. Свितязь (Шацький район Волинської області), чоловічий монастир на честь Різдва Святого Пророка і Хрестителя Господнього Іоанна Предтечі (острів с. Вербка Ковельського району Волинської області) [84].

Першим єпископом оновленої Володимир–Волинської єпархії став Симеон (Шостацький) з титулом «єпископ Володимир–Волинський і Ковельський». Його вважають доволі харизматичною, яскравою особистістю, він успішно комунікує із суспільством, а також як Вінницький митрополит частково відновлює після подій 2014 р. суспільну довіру до УПЦ, підірвану фактами явної чи прихованої роботи на інтереси «руського мира» частини її духовенства. Наступником єп. Симеона став Никодим (Горенко), який нині є правлячим житомирським архієреєм УПЦ. З 14 червня 2011 р. очолює Володимир–Волинську єпархію єпископ, згодом архієпископ (2014 р.) та нині митрополит (2017 р.) Володимир–Волинський і Ковельський Володимир (Мельник). Він є вихованцем Волинської духовної семінарії та Варшавської духовної академії, відкрито служив панихиди на могилах повстанців УПА та є пропагандистом традиційної української релігійної культури.

У Володимир–Волинській єпархії УПЦ першими в Україні започаткували цілодобові онлайн-трансляції з храмів. Цю ідею ініціював протодиякон Віктор Мартиненко. Згодом ім'я клірика стало відомим на всю Україну у зв'язку із подіями січня 2014 р. Зокрема, священник із Нововолинська Віктор Мартиненко на своїй сторінці у соціальних мережах прокоментував порівняння намісника Почаївської Лаври митрополита Павла В. Януковича з Господом Ісусом Христом. Інтерпретуючи дану інформацію, речник Володимир–Волинської єпархії УПЦ МП Віктор Мартиненко зазначив: «Я не знаю, чи точно ЗМІ передають слова митрополита Павла сказані сьогодні Януковичу, але те, що наші церковні ресурси розміщують інформацію про «молитву» тих потвор, і їхні відвідини Лаври – це спонукає мене до глибокого сорому. Сьогодні спілкувався з багатьма своїми друзями – простими волинськими священниками – від усіх чув слова обурення. Владико Павел! Будь ласка, не говоріть від лиця усієї Церкви» [192]. Як наслідок, керівництво УПЦ закликала клір утриматися від висловлювань політичних симпатій. Через місяць, після вбивств на Майдані, Віктор Мартиненко знову написав публічного листа, але вже Патріарху Кірілу (Гундяєву), в якому наголосив: «Пам'ятаю в 2009 році, під час Вашого першого візиту до України, ми приймали

Вас в нашому Володимир–Волинському кафедральному соборі, у святій Почаївській лаврі. Ви тоді були вражені багатолюдністю і щирістю, з якою зустрічав Вас наш народ, і говорили, що ніколи не бачили стільки віруючих людей. Тепер, Ваша Святосте, цей народ, замучений і пригноблений до того, знищують фізично, відстрілюючи в прямому ефірі. Ваша Святосте, Ви – розумна людина і не думаю, що вірите тій сатанинській брехні, яка ллється з російських телеканалів. Хіба Ви не бачите, що коїться? Цинічно і холоднокривно вбито сотні людей. Людей, які вийшли на мирні протести захистити свою людську гідність, свої сім'ї, своїх дітей, свою пограбовану і зґвалтовану матір–Україну. Їх роздягають на морозі, катують, б'ють, спалюють, вивозять з лікарень і вбивають в лісах. Злочинці стравлюють наш народ, провокують братовбивство. Тисячі людей залишаються інвалідами. Скажіть, хіба не гідні ці люди Вашої патріаршого уваги і співчуття?» [88]. Згодом протоіерей Віктор Мартиненко був серед тих священиків, які звернулися до тоді ще місцєблюстителя Київської митрополичої кафедри митрополита Онуфрія (Березовського) і висловили свій подив відносно українофобських і розпалюючих міжнаціональну ворожнечу публікацій на сайті «Клубу православних літераторів «Омілія» [380]. Серед підписантів звернення був також відомий публіцист протоіерей Віталій Ейсмонт. Згодом він перейшов до УПЦ КП та став служити в Рівному. Таким чином, так зване проукраїнське крило УПЦ МП, в арсеналі якого чимало яскравих персонажів, репрезентоване також у Волинському регіоні. Якщо проросійське крило УПЦ у Волинському регіоні представлене вагомими і авторитетними архієреями, які стали священнослужителями ще у радянські часи, то проукраїнське – це відносно молодий прошарок священства, які ідею незалежності УПЦ від Москви сприймають не вороже, намагаються дистанціюватися від ідей «русского мира».

Північна частина Тернопільської єпархії також відноситься до Волинського регіону (Кременецьке, Вишнівецьке, Шумське, Лановецьке благочиння). У лютому 1991 р. призначений єпископом Тернопільським і Кременецьким, керівником Тернопільської єпархії Сергій (Генсицький). Він був і є категоричним противником проголошення автокефалії Української Православної Церкви та прибічником

єдності із Московським Патріархатом. З 1998 р. – архієпископ, а з 2011 р. митрополит. Єпископ Сергій був одним з трьох архієреїв, які відкликали свої підписи під зверненням від січня 1992 року до патріарха Московського, Священного Синоду і всіх архієреїв РПЦ з проханням надати УПЦ автокефалію.

Загальносуспільні процеси початку 90–х років ХХ століття не оминули Почаївську Лавру. Намісник Почаївського монастиря єп. Яків (Панчук) був прихильником автокефалізаційних процесів та одним із небагатьох архієреїв УПЦ, які виступили за створення помісної церкви в Україні та не побоявся діяти всупереч офіційним вказівкам Москви. Благочинним Лаври був ігумен Петро (Петрусь), який позиціонував себе прихильником українізації богослужіння. За таку позицію у дні пасхальних свят 1992 року проросійсько налаштовані монахи і активісти у брутальний спосіб змусили єп. Якова покинути Лавру. Намісником Свято-Успенської Почаївської Лаври (1992 р.) стає Феодор Гаюн. Паралельно він очолює Почаївську духовну семінарію. Зазначимо, що у 1991 р. було відкрито богословську школу – «Почаєвське Богословське училище», яка в 1994 р. була реорганізована у Семінарію. Регентське відділення, що входило до її складу, відділилося як окремий навчальний заклад і було переведено до м. Кременця. Після переведення єп. Феодора правлячим архієреєм в Кам'янець–Подільську єпархію, ректором Почаєвської духовної семінарії був призначений нинішній архієрей Волинської єпархії УПЦ Нафанаїл (Крикота). В 2016 р. на посаду ректора цього закладу Синод обрав архієпископа Серафима (Залізницького), який довгий час був на спокої через власні ультраконсервативні погляди.

З 1996 р. і донині намісником Почаївської Лаври є єпископ (2000 р.), з згодом архієпископ (2006 р.) та нині митрополит (2012 р.) Володимир (Мороз). Після вигнання єп. Якова з Лаври, кількість монахів–українців починає зменшуватися. І нині, за свідченням арх. Нестора (Писика), на території Лаври швидше можна побачити монаха гагауза чи молдаванина, ніж українця [218]. Це підтвердив нам і прот. Олександр Трофимлюк, що українців–монахів у Лаврі фактично не має [215].

Ще на початку ХХ ст. одна з найбільших чорносотенних організацій (збірна назва для низки російських монархічних й ультра націоналістичних організацій, що

виникли після революції 1905 р. в Російській імперії та виступали за збереження самодержавства на основі уварівської тріади «Православ'я, самодержав'я, народність») діяла у Почаєві з ініціативи «святих отців». Почаївська лавра стала центром чорносотенного руху на Волині на початку ХХ ст., а нині – це оплот російського православного фундаменталізму. Посеред друкованої продукції чорносотенців Російської імперії, самим не толерантним був «Почаевский листок». Зрештою, якщо проаналізувати новочасну друковану продукцію, що можна отримати у Лаврі, риторика мало чим відрізняється від початку ХХ століття. Безумовно, низка тем, що піднімаються у цих публікаціях є нагальною та суспільно необхідною (проблема абортів, здорового способу життя, належного виховання молодого покоління тощо). Проте, поряд з цим нав'язується фундаменталістичне ставлення до зовнішнього одягу жінки («за ношение брюк – у женщин бывают тяжелые роды», «головные боли у женщин за стрижку волос»), релігійна нетерпимість (до прикладу, оголошення в Успенському соборі, де визначається відверто образливе коло «сектантів» – «нехрещених, іновірців, розкольників, єретиків: католиків, протестантів, баптистів, п'ятидесятників та інших сектантів», від яких не приймаються пожертви), антимодернізм, антилібералізм, есхатологічні очікування. Необхідно підкреслити, що у таких наративах основним мотивом постає критика модерну у всіх його проявах, пов'язаних із сучасними формами суспільного життя. Проілюструємо ці твердження зверненням «братии Свято-Успенской Почаевской Лавры» до патріарха Кирила, яке має радикальну релігійну риторіку. «Братія Свято-Успенської Почаєвської Лаври наполягає ... Архієрейський собор задовольнити прохання» щодо припинення участі РПЦ в екуменічному русі. Аргументуючи це підписанти наголошують на «сатанинському задумі створення Всесвітньої Ради Церков», «побудові єдиної світової лжецеркви в майбутньому царстві антихриста» [334]. Навіть поверхневий аналіз подібної риторики підтверджує, що у суспільній думці фундаменталістські кола, презентуючи себе «поборниками благочестя», демонструють безкомпромісний антиєкуменізм, що блокує всі форми релігійного діалогу.

Необхідно зауважити, що саме історичний контекст сформував низку особливостей, що притаманні нині одному із напрямів сучасного російського православ'я Волинського регіону – православному фундаменталізму. Цілком погоджуємося з теоретичними міркуваннями прот. Олександра Трофимлюка, який відзначив під час нашого інтерв'ю, що по суті Почаївський монастир – оплот Московського Патріархату Волинського регіону. Адже, за своїм географічним розташуванням Почаївська Лавра знаходиться на самому кордоні з Галичиною і до того ж з чіткою негативною позицією щодо Київського Патріархату. В таких умовах «непохитна вірність Почаївської Лаври Московському Патріархату слугує для неї своєрідною «індульгенцією», що виправдовує усі перегини» [5]. На наше запитання стосовно перспективи українізації Почаївської Лаври прот. Олександр Трофимлюк зазначив, що на його думку це, хоча віддалена, проте вона є. За переконаннями протоієрея, жителі Почаєва насправді не завжди поділяють офіційну консервативну позицію Почаївської лаври. Навіть невелика громада, яка є в м. Почаєві, що юрисдикційно підпорядкована УПЦ КП, кількісно зростає з кожним роком [215]. Почаївська Лавра, на думку архієпископа Тернопільського та Кременецького Нестора (Писика) є своєрідним «градообразующим підприємством» [218]. Таким чином, в умовах нинішньої кризи, економічний аспект постає визначальним, оскільки Лавра залучає на роботу значну частину місцевих жителів, істотним чином впливає на зайнятість населення, по суті формує інфраструктуру та соціальну сферу м. Почаєва, спричиняє збереження лояльності до УПЦ і РПЦ.

Другою за чисельністю православною інституцією краю є Українська Православна Церква Київського Патріархату. Інституціональне становлення означеного релігійного об'єднання на Волині розпочалося у 1992 р. Волинська єпархія є місцевим релігійним об'єднанням, що входить до Української Православної Церкви Київського Патріархату (УПЦ КП) як її адміністративно-територіальний підрозділ. Єпархія складається з духовної консисторії, розміщеної у Луцьку (управління єпархії), парафій (релігійних громад) на території Волинської

області, об'єднаних у деканати (благочиння, районні округи), монастирів, духовних навчальних закладів, братств [83].

Першим єпископом Луцьким і Володимир–Волинським став єп. Спиридон (Бабський). Він був призначений єпископом Луцьким і Волинським у 1992 р. відразу з постанням УПЦ КП та згодом отримав сан архієпископа. На початку 1994 р. з групою архієреїв (Антоній Масендич, Іоанн Сіпко, Софроній Власов, Роман Балащук) оголосив про перехід у Московський Патріархат. Не отримавши хіротонії в УПЦ МП, знову почав йменувати себе архієпископом Спиридоном. Змінивши декілька маргінальних юрисдикцій, єп. Спиридон помер, будучи архієреєм Істинно-Православної церкви (Російської).

Наступними очільниками УПЦ КП на Волині були: єп. Серафим (Верзун) – 1992–1993 рр., митроп. Іоанн (Боднарчук) – 1993–1994 рр., митроп. Яків (Панчук) – 1995–2004 рр. З травня 2004 р. керуючим єпархією призначено єп. Михаїла (Зінкевича), який нині є митрополитом. Сьогодні Волинська єпархія УПЦ КП, за словами прот. Олександра Трофимлюка, поряд з Рівненською та Київською, є серед найбільших у Київському Патріархаті [215]. За єпархіальною інформацією, наданою нам митр. Михаїлом, станом на 31 грудня 2016 р. Волинська єпархія нараховувала 22 деканати, 344 парафії, 303 священники, 24 диякони. Діє 4 чоловічих та 2 жіночих монастирі (чоловічий монастир Святителя Миколая Чудотворця в с. Жидичин, жіночий монастир Покрови Пресвятої Богородиці в с. Тростянець, жіночий монастир Святителя Василя Великого м. Луцька). Станом на 2017 р. у Волинській єпархії зареєстровано 4 нові релігійні громади: Апостола Іоанна Богослова (с. Тихотин Рожищенського деканату), Великомучениці Варвари (с. Угринів Горохівського деканату), Введення Пресвятої Богородиці (м. Луцьк Луцького міського деканату), Апостолів Петра і Павла (с. Піддубці Луцького районного деканату) та освячено 6 нових храмів [216].

З призначенням у квітні 1995 р. керуючим Луцько-Волинською єпархією УПЦ КП архієпископа, а з листопада того ж року митрополита Якова, розпочинається нова сторінка в історії єпархії. Будучи намісником Почаївської Лаври у 1992 р., він став єдиним українським архієреєм, який підтримав

митрополита Філарета, пізніше до них у тому ж році долучився єпископ Львівський Андрій (Горак). На початку квітня разом з архієпископом Луцьким та Волинським УПЦ Ніфонтом ініціював звернення до ієрархів православних церков України, в якому владики закликали докласти зусиль для припинення «церковного розколу в Україні та віднайдення шляхів для об'єднання» [81]. Будучи на чолі Волинської єпархії, одночасно був і ректором Волинської духовної семінарії. Стараннями владики було започатковано функціонування двох монастирів: чоловічого у Жидичині та жіночого у Володимир–Волинську.

Наступним архієреєм Волинської єпархії (травень 2004 р.) став єпископ, згодом архієпископ (2009 р.), а нині митрополит (2012 р.) Михайло (Зінкевич). Прихід молодого, енергійного архієрея, для якого духовним прикладом і взірцем був митрополит Яків, надало Волинській єпархії нового імпульсу та відчуття неперервності традиції. Одним з перших об'єктів пильної уваги для новопризначеного духовного наставника Волині стала Волинська православна духовна семінарія: від розбудови корпусів та території до посилення науково-педагогічного складу. У 2012 р. Волинська духовна семінарія була реорганізована в Академію.

Керуючий Волинською єпархією УПЦ КП домігся позитивних змін в інституційному зростанні парафій єпархії, як кількісних, так і якісних. Під час нашого інтерв'ю з владикою Михаїлом набуло продемонстровано емпіричне підтвердження вищевикладеного факту. Так, згідно з документальним підтвердженням за 2016 р. було зареєстровано 14 нових релігійних громад УПЦ КП: Апостола і євангеліста Івана Богослова (м. Луцьк Луцького міського деканату); Покрови Пресвятої Богородиці (с. Любитів Ковельського районного деканату); Ікони Пресвятої Богородиці «Всецариця» (м. Луцьк, Луцького міського деканату); Різдва Іоанна Хрестителя (с. Підсинівка Старовижівського деканату); с. Будятичі Іваничівського деканату; Казанської ікони Божої Матері (с. Заячівка Ковельського районного деканату); Преображення Господнє (с. П'ятикори Локачинського деканату); Свято-Андріївська (с. Верхівка Луцького районного деканату); Свято-Миколаївська (с. Тростянка Володимирського

районного деканату); Преподобного Сергія Послушливого (м. Рожище Рожищанського деканату); Свято-Преображенська (с. Осьмиговичі Турійського деканату); Свято-Покровська (с. Піддубці Луцького районного деканату); Свято-Покровська (с. Велимче Ратнівського деканату). Освячено 9 нових храмів: каплиця Ікони Пресвятої Богородиці «Всецариця» (м. Луцьк Луцького міського деканату); храм св. Василя Великого (с.мт Стара Виживка Старовижівського деканату); Свято-Духівський храм (м. Берестечко Горохівського деканату); храм Всіх святих землі Української (с. Вовчак Турійського деканату); церква Різдва Іоанна Хрестителя (с. Підсинівка Старовижівського деканату); храм Апп. Петра і Павла (с. Волиця Іваничківського деканату); храм Апп. Петра і Павла (с. Великі Цевеличі Локачинського деканату); храм муч. Віри, Надії, Любові та Софії (м. Володимир Володимирського міського деканату); Храм Апп. Петра і Павла (с. Крушинець Любомльського деканату). Освячено 8 місць під будівництво храмів: Преп. Амфілохія Почаївського (с. Бегета Володимирського районного деканату); Ікони «Всецариця» (м. Луцьк Луцького міського деканату); Покрови Пресвятої Богородиці (с. Любитів Ковельського районного деканату); Святого Миколая Чудотворця (с. Тростянка Володимирського районного деканату); Святого Духа (с. Рудка Козинського Рожищанського деканату); Архістратига Михаїла (м. Любомль Любомльського деканату); Бориса і Гліба (м. Луцьк Луцького міського деканату); Преп. Сергія Послушливого (м. Рожище Рожищанського району) [216].

За ці роки були створено нові підрозділи управління єпархією – інформаційно-видавничий центр (інформаційна служба, прес-служба, видавничий відділ та бібліотека–книгарня «Ключі», телестудія «Собор», радіостудія «Благо», газета «Волинські єпархіальні відомості», сайт Pravoslavivolyani.org.ua), капеланську службу, паломницький центр «Україна», службу протоколу, відділ організації благодійності та соціального служіння.

Інституалізаційні зміни у Волинській єпархії УПЦ КП відбулися 22 січня 2017 р. Священний Синод розділив Волинську єпархію на дві – Волинську (Горохівський, Камінь–Каширський, Ківерцівський, Ковельський, Луцький,

Любешівський, Маневицький, Ратнівський, Рожищенський і Старовижівський райони) і Володимир–Волинську (Володимир–Волинський, Іваничівський, Локачинський, Любомльський, Турійський, Шацький райони).

Тому нині очолює Волинську єпархію митрополит Луцький і Волинський Михаїл (Зінкевич), а Володимир–Волинську єпископ Володимир–Волинський і Турійський Матфей (Шевчук) – у минулому вікарій Волинської єпархії. Нині ще зовсім організаційно нова єпархія має інформаційний, паломницький, соціальний відділи та відділ капеланського служіння.

Інституційне становлення УПЦ КП на Рівненщині розпочинається після Собору 1992 р. Рівненську єпархію УПЦ КП очолювали митрополит Антоній (Масендич), який згодом офіційно вийшов з УПЦ КП, протягом нетривалого часу у 1992 р. Рівненську кафедру очолив єп. Полікарп (Пахолук). Проте у 1993 р. він одружився та попросив позбавити його усіх ступенів священства. Протягом 1992–1994 р. Рівненську єпархію УПЦ КП очолював єп. Роман (Балашук), який згодом перейшов до УАПЦ і нині є митрополитом Вінницьким і Брацлавським УАПЦ. Керуючим єпархією протягом 1995–2000 рр. був єп. Серафим (Верзун), згодом був відправлений на спокій.

З квітня 2000 р. згідно з рішенням Священного Синоду єп. Даниїла (Чокалюка) призначили керуючим Рівненською єпархією УПЦ КП. Варто наголосити, що Рівненська єпархія у той час була однією з найконфліктніших у міжправославному протистоянні. З приходом на єпископську кафедру єп. Даниїла на Рівненщині значно знизилася конфліктогенність міжправославного середовища. За свідченням очевидців, владиці вдалося заспокоїти «розбурхану конфліктами Рівненську єпархію, а через декілька місяців повністю налагодити її повноцінне життя. В єпархії ожило і запрацювало все, що тільки могло запрацювати. Саме при владиці Даниїлі в єпархії було введено елементи колективного прийняття рішень з найскладніших і найболючіших питань. Вислухавши всіх, він, як правило, знаходив компроміс, який усіх влаштовував» [215]. Владика Даниїл, за словами прот. Олександра Трофимлюка був сильним богословом та адміністратором, саме він упорядкував, налагодив та систематизував роботу у Рівненській єпархії [Там

само]. Під час його керівництва Рівненська єпархія зазнала певних інституційних змін. Зокрема, він створив дорадчий орган – єпархіальну раду, що складалася із авторитетних та досвідчених кліриків. Систематично почали збиратися єпархіальні збори на яких вирішувалися найактуальніші та злободенні проблеми церковного життя в області. Завдяки роботі владики Даниїла Рівненське духовне училище було реорганізовано у семінарію. За його ініціативи починає друкуватися єпархіальна газета «Духовна нива». З благословення архіпастиря Даниїла було надруковано: «Волинський пом'яник» (містить біографічні нариси про мучеників і сповідників землі волинської ХХ ст), «Про мову Богослужіння», «Співайте Богу Нашому, співайте», «Акафіст до св.. вміц. Катерини» та інші [178, с. 11].

З 2005 по 2012 р. Рівненською єпархією керував митрополит Євсевій (Політило), у минулому – впливовий львівський священник. З 2012 року єпархію очолив вихованець київського Михайлівського монастиря та КПБА архієпископ Іларіон (Процик). Цей архієрей, окрім керівництва Рівненською єпархією УПЦ КП очолює Управління зовнішніх церковних зв'язків Київського Патріархату. З 13 травня 2017 року архієпископ Іларіон призначений виконуючим обов'язки Екзарха Європи.

З початком російської агресії ми спостерігаємо суспільну активність православних єпархій Волинського регіону. Звичайно, першість у цьому процесі належить УПЦ КП. Духовенство цієї конфесії надає духовну і моральну підтримку військовослужбовцям, тимчасово переміщеним особам, демобілізованим. Варто наголосити у цьому контексті на нагальній потребі у наданні морально-психологічної допомоги й проведенні душпастирської опіки у ЗСУ. З цією метою у всіх єпархіях створено спеціальні відділи: відділ духовно-патріотичного виховання зі зв'язків зі Збройними силами та іншими військовими формуваннями України (Рівненська єпархія УПЦ КП), капеланська служба (Волинська єпархія УПЦ КП), капеланська служба (Тернопільська єпархія УПЦ КП).

Капеланська служба є нині нагальною та необхідною, адже за словами одного із капеланів Рівненської єпархії: «На війні атеїстів нема. Кожен надіється на Божу милість». Також духівник зазначає, що щоденно бійці АТО зверталися до нього по

психологічну допомогу, розповідали про свої переживання та проблеми. Адже військовики не завжди можуть розповісти про свої екзистенційні переживання навіть психологу, у той час як священику довіряли найпотаємніше [316].

Усі очільники єпархій Волинського регіону УПЦ КП та священики єпархій здійснюють час від часу візити на Схід України, відвозячи гуманітарну допомогу і постраждалим у конфлікті, і військовикам. Під час нашого інтерв'ю з митрополитом Михаїлом клірик повідомив про будівництво українського церковно-волонтерського центру, в якому буде храм, капличка для богослужінь, дзвіниця, хрестильня, житло для капеланів і волонтерський центр для зберігання та розподілення гуманітарної допомоги для військових та цивільного населення на кошти Волинської єпархії УПЦ КП у м. Волноваха, де в травні 2014 р. загинули військовослужбовці 51-ї бригади, уродженці Волинської області [216]. У 2016 р. на Луганщині було освячено каплицю на честь Архістратиґа Божого Михаїла та інших Небесних сил безплотних, будівництво якої у 2015 р. спільно з військовиками розпочав священик Рівненського благочиння. Рівненська єпархія УПЦ КП в особі архієпископа Рівненського і Острозького Іларіона новозбудованій каплиці подарувала богослужбові речі та ікони [316].

Стала традицією участь священиків та мирян Волинського регіону у соціальних проектах, спрямованих на адаптацію вимушено переміщених осіб зі Сходу України до нових умов життя у Волинському регіоні, або дітей з гарячих точок на Сході України. Так, віряни Рівненської єпархія УПЦ КП традиційно під час Різдвяних свят приймають у себе дітей зі Сходу України, організовують їх участь у літніх таборах. Усе різноманіття форм соціальної роботи з молоддю представлене у Волинському регіоні. Зокрема, за свідченням арх. Нестора, перший всеукраїнський православний табір був проведений у с. Пляшева. Нині традиції молодіжного православного служіння не втрачені у Волинському регіоні і всеукраїнський молодіжний православний табір відбувається на хуторі Вірля Кременецького району Тернопільської області.

Сьогодні у Волинському регіоні здійснюють професійну підготовку священнослужителів Волинська духовна православна академія УПЦ КП,

Волинська духовна православна семінарія УПЦ, Рівненська православна духовна семінарія УПЦ КП, Почаївська духовна семінарія УПЦ.

Новітній період функціонування Волинської духовної семінарії розпочався 1990 р. з відкриттям Волинського духовного училища. Невдовзі 23 квітня 1991 р. цьому навчальному закладу було надано статус Волинської духовної семінарії, її ректором був призначений єп. Варфоломій (Ващук). З 1992 р. у Луцьку діють як Волинська духовна семінарія УПЦ, так і Волинська духовна семінарія УПЦ КП, що нині отримала статус духовної академії.

У 1992 р. слухачі Пастирських курсів, які вже були в юрисдикції Волинської єпархії УАПЦ КП, і частина студентів Волинської духовної семінарії УПЦ об'єднуються. Наслідком цих процесів стало інституціонування Волинської духовної семінарії УПЦ КП (офіційно було відкрито 5 жовтня 1992 р.). Першими ректорами були: арх. Спиридон (Бабський) – жовтень 1992 р. – листопад 1992 р., прот. Микола Бочкай – грудень 1992 р. – вересень 1993 р., єп. Серафим (Верзун) – вересень 1993 р. – листопад 1993 р., митр. Іоанн (Бондарчук) – листопад 1993 р. – листопад 1994 р. Після трагічної загибелі митр. Іонна виконуючий обов'язки керуючого Луцько-Волинською єпархією єп. Серафим звернувся до Священного Синоду та до голови Учбового комітету єп. Даниїла (Чокалюка) з проханням призначити світську людину проректором семінарії. Призначений Петро Вінцукевич (у 1952 р. за виступ проти Сталіна його було засуджено до 10 р. позбавлення волі, після звільнення закінчив духовну семінарію, а згодом – Київську духовну академію) у всіх документах підписувався як ректор Волинської духовної семінарії. У 2014 р. ім'я волинського богослова стало відомим через написання відкритого листа Московському Патріархові Кирилу. У цьому епістолярному творі під назвою «Каїн» йдеться про позицію Московської Патріархії під час анексії Криму Російською Федерацією та про джерела цього явища. У гостропубліцистичній формі автор нагадує недостойну поведінку багатьох ієрархів щодо царської, радянської і сучасної російської влади, покривання й виправдовування її нехристиянської позиції.

За час ректорства П. Вінцукевич зумів налагодити навчально-виховний процес та навчальну дисципліну як студентів, так і викладачів, зміцнити матеріально-технічну базу. У 1995 р. він здійснив спробу відкрити у Луцьку Духовну академію за сприяння правлячого архієрея арх. Якова (Панчука). Проте такі намагання не підтримав Учбовий комітет УПЦ КП. Невдовзі Петро Вінцукевич був звільнений з аргументацією того, що він світська людина, а це суперечило традиції, яка встановилась у Православній церкві щодо керівника духовного навчального закладу [83].

Після звільнення Петра Вінцукевича ректором Волинської духовної семінарії призначено прот. Сергія Мельничука. Час його каденції майже збігся з часом перебування владики Якова на Волинській кафедрі. Обидва вони закінчили Ленінградську духовну академію, тому і ректор, і архієрей намагалися досягнути високих стандартів в організації навчально-виховного процесу в семінарії.

У 2003 р. ректором Волинської духовної семінарії призначено прот. Івана Недзельського. Згодом у 2004 р. Волинську кафедру посідає молодий архієрей єп. Михаїл (Зінкевич). Семінарія стала одним із головних об'єктів уваги владики. У 2008 р. Священний Синод УПЦ КП виконувачем обов'язків ректора призначає кандидата богословських наук Василя Лозовицького, а згідно з рішенням Священного Синоду УПЦ КП указом єп. Михаїла на посаду ректора Волинської духовної семінарії призначено прот. Ігоря Швеця. Перед новим ректором правлячий архієрей поставив низку завдань, які в кінцевому підсумку сприяли реорганізації семінарії в академію. Нині цей вищий духовний навчальний заклад очолює прот. Володимир Вакін.

У Рівному, з 1991 р. при єпархіальному управлінні Рівненської–Острозької єпархії УАПЦ було відкрито Пастирські курси УАПЦ. Після постанови УПЦ КП, потреба у священстві зростає. Тому, керуючий Рівненсько-Острозькою єпархією архієп. Роман видає наказ, згідно з яким постають Пастирські курси УПЦ КП. Хоча формат таких курсів – шестимісячне або річне навчання, не могли підготувати священнослужителя належного рівня. Тому, у 1996 р. вони реорганізувалися у Рівненське Духовне училище, ректором якого став арх. Серафим (Верзун). З

приходом на Рівненську кафедру, владики Даниїла, духовний заклад в регіоні реорганізовується у Рівненську духовну семінарію. Рівненську духовну семінарію очолив прот. І. Швець. Нині ректор цього духовного навчального закладу прот. Віталій Лотоцький. За новітню історію цього навчального закладу у ньому викладали знані богослови, моральні авторитети, посеред яких о. Володимир Медвідь, о. Феодосій Васечко, о. І. Швець та інші. Прот.Олександр Трофимлюк, нинішній проректор КПБА, згадує, що навчаючись у Рівненському духовному училищі, а згодом семінарії всі студенти звертались один до одного на «Ви». Фактично це доказ відповідного морального клімату, який був у цьому закладі [215].

Заслуговує на увагу той факт, що сьогоднішнє керівництво Київської православної богословської академії – це вихідці або з Волинської православної богословської академії, або з Рівненської духовної семінарії. Таким чином, без перебільшення духовні початкові заклади Волинського регіону стали альма–матер для керівного складу вищого навчального закладу УПЦ КП.

Говорячи про духовну освіту у регіоні не можна оминати і факту підготовки науково-педагогічним складом НУ «Острозька академія» релігієзнавців та відкриття при Рівненському державному гуманітарному університеті Центру з питань дослідження релігії, науки і культури спільно з Рівненською єпархією УПЦ КП. Також Острозька академія стала провідним закладом для підготовки вчителів християнської етики для всіх українських конфесій. У тісній співпраці з керівництвом УПЦ КП були розроблені методичні матеріали та навчальні посібники для викладання цього предмету в початковій та середній школі. Підручники з християнської етики були видані коштом патріарха Філарета та використовуються при навчальному процесі в 21 % українських шкіл.

Варто наголосити, що у Волинському регіоні попри високу динаміку зростання й посилення своєї присутності в різних сферах суспільного буття православні юрисдикції демонстрували один з найвищих показників міжправославної релігійної конфліктності. Як Рівненська, так і Волинська області, менше північ Тернопільщини, стали особливо конфліктними зонами у православ'ї.

Адже «найбільш конфліктними в релігійному полі України є відносини між релігійними агентами, що сповідують однотипні релігійні доктрини. Така, на перший погляд, абсурдна ситуація має абсолютно просте і зрозуміле пояснення: між агентами, які перебувають у безпосередній близькості один до одного, набагато більше предметів конфлікту, ніж у дистанційно розмежованих» [350, с. 544–545]. На тлі негараздів в українському православ'ї початку 90-х років ХХ ст. Рівненській та Волинській областям, півночі Тернопільської області належала особлива сторінка. Саме в цих регіонах боротьба за церковне майно та храми набула особливого драматизму. Відразу, з часу свого інституалізаційного становлення, УПЦ КП, до якої перейшла частина вірних УАПЦ та невелика кількість вірян УПЦ, почала претендувати на храми. У Волинському регіоні часто такі суперечності закінчувалися силовим протистоянням. Як наслідок гострої фази конфліктності, керуючий Волинською єпархією єп. Варфоломій (Ващук) був переведений на іншу єпархію (Миколаївську та Вознесенську). І лише в 1995 р. він став очолювати Рівненську єпархію УПЦ. Далеко не просто складались відносини з вірянами різних юрисдикційних підпорядкувань із новопризначеним єп. Ніфонтом (Солодухою). У 1990-х роках під час сутичок за кафедральний собор владика Ніфонт, за його власним свідченням, зазнав фізичного насилля. Розпочались судові тяганини щодо розподілу церковного майна. До прикладу, у м. Луцьк з-поміж декількох храмів за віруючими УПЦ залишилась лише Свято-Покровська церква, де розмістилися єпархіальне управління та семінарія. Наслідком судових рішень стала передача Свято-Воскресенського собору м. Рівного до УПЦ КП. Лише у нижній частині цього храму на честь святого архістратига Божого Михаїла знаходиться громада УПЦ МП.

На нашу думку, сам факт існування декількох, почасти конкуруючих між собою православних юрисдикцій, містить конфліктогенний потенціал. Хоча це протистояння позбавлене віросповідного підґрунтя, проте зумовлене кількома вузловими проблемами.

Насамперед, на нашу думку, ситуація у міжправославних відносинах України в цілому та Волинського регіону зокрема продиктована наявним конфліктом

ідентичностей. Так, Українська Православна Церква поділяє ідею месіанської ролі російського православ'я для сучасного світу, вважаючи себе належною саме цій традиції. Українська Православна Церква Київського Патріархату та Українська Автокефальна Православна Церква наголошують на зв'язку із світовою православною традицією, проте в автокефальному статусі. І це, на думку В. Єленського, «не тільки конфлікт між українською і неукраїнською ідентичностями, а й, скажімо, між виразною українською ідентичністю і ідентичністю невиразною, яка намагається ототожнитися з православною культурною спільністю, стати «просто православною» й тим самим щасливо уникнути відповіді на хворобливе запитання про «остаточну колективну ідентичність», про приналежність до певного етносу» [193, с. 439].

Відтак проблеми українського православ'я пов'язані із загальною невизначеністю щодо власної ідентичності. Україна не пройшла через «церковний націоналізм», який привів більшість національних церков до утвердження власних автокефалій в ХІХ столітті. Завдяки євхаристичній еклезіології, як зауважує Ю. Чорноморець, вселенське православ'я вже знайшло ту модель церковної ідентичності, яка розв'язала проблему співвідношення універсального та національного. Якщо українська церква, – продовжує вчений, не буде власне українською – то вона зрадить власному християнському покликанию [443].

Проте нині, в аспекті сучасних реалій, ідентичність православних Волинського регіону різко поляризується. І це підтверджують наші спостереження. Зокрема, частка тих, хто раніше називав себе «просто православними», зменшується. Події в країні, безумовно, спонукають до усвідомлення необхідності визнаної у світі української автокефалії. Відтак після початку війни на Сході України частка прибічників УПЦ КП значно зросла. Зокрема, практичним підтвердженням таких теоретичних міркувань стали відвідування храмів цієї інституції волинянами на великі релігійні свята – під час Різдва, Великодня, Покрови, П'ятидесятниці та ін. Патріотична позиція УПЦ КП, яку зайняли як предстоятель цієї інституції Патріарх Філарет (Денисенко), так і клірики, знайшла позитивний відгук не лише у вірян цієї конфесії. Натомість УПЦ МП в регіоні так

і залишилась «на роздоріжжі трьох власних ідеологій: єдності з РПЦ, видимої української ідентичності, дійсної української ідентичності» [450].

Окрім того, не можемо не зважати на той факт, що у буденній свідомості пересічного волинянина переважно панують уявлення про канонічність тільки того православ'я, що перебуває в єхаристійній єдності з РПЦ МП, а відтак всі інші українські православні – не благодатні і розкольники. Підтриманню такого сприйняття сприяє і офіційна позиція РПЦ МП, яка зацікавлена не стільки в цінностях релігійного порядку, скільки у підтримці на належному рівні свого впливу на населення.

Під таким оглядом варто констатувати, що у цілому етноконфесійна специфіка релігії, що формується шляхом взаємодії з етнічними факторами, обумовлює потребу нації у власній Церкві, що допомагає розвитку та утвердженню національної самосвідомості як самоцінності та самодостатності. Релігія безпосередньо впливає на формування культурного простору етнічної групи, а етнонаціональні фактори визначають специфіку релігійної традиції. Відтак навіть географічно близькі народи не демонструють тотожності у сповідванні однієї й тієї ж релігійної традиції. Зокрема, православна традиція українців багато в чому відрізняється від тієї ж у росіян. Деспотизм світської влади в Російській імперії позначився на статусі Православної Церкви: вона перетворилась на додаток до державного механізму. Це істотно контрастувало з принципами соборності, виборності духовенства, активної участі мирян у житті парафій, на яких ґрунтувалося функціонування Православної Церкви в Україні. Засудження з боку деяких Помісних Православних Церков етнофілетизму, на думку С. Здіорука, є справжнім лицемірством, оскільки таким чином нівелюється той фундамент, на якому вони свого часу утверджувалися. Адже необхідно бути послідовним і не забувати, що православ'я є вселенським за суттю та етнічним за конкретними проявами в системі просторово-часових координат [210, с. 464–465].

Не можемо оминати і той факт, що сучасне українське православ'я є однією з тих конфесій, які, у значній мірі, показують свою нездатність до модернізації. Особливо такі процеси характерні для УПЦ. Чому так відбувається? На думку

українських науковців, серйозна внутрішня проблема цієї конфесії задана стадіальними характеристиками природи цієї церкви. По суті, перед нами тип візантійської традиційно-середньовічної церкви, якої не торкалися процеси модернізації. Слушною у цьому контексті є думка сучасного соціолога релігії Хосе Казанова: в еклезіальній ідентичності Російської Православної Церкви не відбулося процесу *aggiornamento* [італ. – модернізація, осучаснення]. Ця церква досі обстоює «канонічність території», а отже, претендує на монополію на своїх історичних територіях (хай би як визначалися ці останні). Основна проблема тут навіть не в суперечливих історичних претензіях на Київську митрополію (від яких залежить наявність чи відсутність в Московського Патріархату канонічних прав на територію України), а в тому, що сам принцип «канонічної території» суперечить сучасному принципів індивідуальних прав людини, принципів політичної демократії, а також ще гострішій глобальній реальності транснаціональних міграцій і рухів людей та ідей [247, с. 11–12]. Тому УПЦ пов'язана з найбільш традиціоналістським сектором суспільства і, як і раніше, цілком орієнтована на модель універсальної імперії. Вона не спроможна успішно розвиватися у конкурентному середовищі, принципово не здатна до справжнього діалогу, потребує монополії, не може працювати з модернізованими верствами суспільства, тяжіє до маніхейського розуміння ідентичності будь-яких сил, які їй протистоять, потребує образу ворога, орієнтована на кризову мобілізацію. У промовах патріарха Кирила ворогом православ'я було оголошено Захід як цивілізацію, «засновану на ненависті». Щоб якимось виправдати протиставлення Європі, прихильники РПЦ змальовують європейський простір як територію торжества геїв та лесбіянок, на якій традиційне християнство знищено. В інтерпретації ідеологів РПЦ прагнення законсервувати ситуацію і відверте антизахідництво цієї Церкви – не данина традиції, а умова виживання. Тому, на думку Ю. Чорноморця, з якою ми солідаризуємося, історично необхідний шлях розвитку УПЦ – це шлях реформ. «Можливо, обережних реформ, не таких швидких, як хотілося. Але хоча б якихось. А другий шлях – деградації, смерті, кризи. УПЦ успішно по ньому рухається. Втрачено авторитет в очах держави, суспільства, всередині самої Церкви.

Здобутків за часи правління Митрополита Онуфрія не видно ніяких, все, що ми бачимо – виключно інформаційна війна УПЦ проти всіх» [443]. Неврахування вимог часу веде УПЦ до системної кризи, особливо на Волині.

УПЦ КП також є доволі складним і суперечливим явищем в українському релігійному і суспільному дискурсі. До УПЦ КП ідуть люди, які мислять національно і не бажають перебувати в середовищі, яке відторгає національну державність. УПЦ КП протягом років незалежності країни взаємодіяла здебільшого з національно орієнтованими партіями та політиками, адже, як і належить для традиційного православ'я, ієрархія цієї Церкви орієнтована на владу. Патріарх Філарет – державник, але, на відміну від ієрархів УПЦ – державник український. В той же час головними політичними союзниками УПЦ були атеїстичні за своєю ідеологією партії (до прикладу, Комуністична партія України, Соціалістична партія України), а згодом Партія регіонів. Все це викликано геополітичними орієнтаціями церковного керівництва і політиків.

Таким чином, міжправославний конфлікт у Волинському регіоні мало схожий на традиційні релігійні конфлікти, що відбуваються за усталеними моделями і в своїй основі є міжінституційними конфліктами. Більше того, на думку авторів аналітичних доповідей Інституту політичних і етнонаціональних досліджень ім. І. Ф. Кураса НАН України, «після утворення незалежної Української держави виникла необхідність реформувати православну інституційну систему. До реалізації цього проекту приступив не один, а декілька агентів, що запропонували суспільству власні моделі нової української православної інституційної системи. Ґрунтуючись на православних цінностях, традиціях і звичаях, ці моделі відрізнялися своїм суспільно-політичним спрямуванням» [350, с. 559]. Результатом цього став ідеологічний конфлікт між двома православними інституційними системами. Ці системи «ґрунтуються на діаметрально протилежних, незіставних та неспівмірних константах, що претендують на роль певного цивілізаційного стрижня» [Там само]. Один з них опирається на ідею «незалежній державі – незалежну церкву», поєднуючи процеси національного та релігійного відродження.

Інший – на пристосовану до сучасних політичних російських реалій концепцію «русского мира».

Особливі конфліктні колізії у Волинському регіоні розгорілися з приїздом до України патріарха Московського Кірила (Гундяєва) у 2009 році. З–поміж інших патріарх Московський відвідав Рівненську, Волинську і Володимир–Волинську єпархії УПЦ, Свято-Троїцький Корецький ставропігійний і Свято-Миколаївський Городоцький монастирі на Рівненщині, Свято-Успенський Святогірський Зимненський ставропігійний монастирі на Волині; мав спілкування з єпископатом, духовенством, чернецтвом і мирянами УПЦ. Звісно, зміни у програмі візиту очільника Московської патріархії диктувалися насамперед політико-ідеологічними факторами. Тому план відвідин ставропігійного Свято-Троїцького Воскресенського Корецького жіночого монастиря зумовлювався передусім посиленою геополітичною увагою до Волинської землі, де царина церковно-релігійних інтересів стала ареною змагань за серця та душі вірян. Адже суспільно-релігійні настрої волинської пастви традиційно уже друге десятиліття демонстрували радикальність. Тому зрозуміло, що візит патріарха не як гостя та представника іншої країни, а як духовного наставника та патріарха канонічної території сприймався волинянами неоднозначно. Автор, перебуваючи у ролі свідка цих подій, вважає, що, по суті, цей візит показав проблемність та різнополярність у релігійних настроях вірян: від прибічників російського православ'я до прихильників автокефалії українського православ'я. Адже відвідини патріарха супроводжувалися вигуками та гаслами зустрічаючих різних «таборів». Одні скандували: «Наш Патріарх – Кирил» – і дружно аплодували, інші – «Ганьба» та «Геть московського попа».

Гостра активізація ідеологічного конфлікту відбулася у 2014 році. Спочатку Революція гідності, згодом події на Сході України поставили на порядок денний необхідність проукраїнської позиції. Фактично, у регіоні, зокрема, спочатку на Рівненщині, а згодом на Волині та Тернопільщині виникає рух щодо активізації «масового переходу» парафій Московського Патріархату до Київського Патріархату. Подеколи бажане видавалося за дійсне. Чого лише варті

міжправославні драматичні події довкола с. Птича, назва якого, без перебільшення, відома не лише на всю Україну, але й згадки про цей конфлікт прозвучали з вуст патріарха Кирила у Москві та в ефірі російських телеканалів і на шпальтах ЗМІ. Мова йде про суперечку між парафіянами УПЦ та УПЦ КП у невеличкому с. Птича, що на Дубенщині (Рівненська область), яка триває і донині.

На думку архієп. Нестора (Писика), керуючого Тернопільською єпархією УПЦ КП: «Конфлікти на парафіях УПЦ, які призвели до їх повного або часткового переходу в Київський Патріархат, то головним їх чинником, як правило, є кардинально відмінне ставлення людей всередині парафій до Революції гідності, російської агресії на Сході України та відповідної позиції духовенства УПЦ (фактично, події Революції гідності 2013–2014 рр. та вторгнення військ РФ стали каталізатором цих подій)» [218]. Під час нашого інтерв'ю з архієп. Нестором він зазначив, що у волинських районах Тернопільщини активізація звернення громадян щодо переходу під юрисдикцію УПЦ КП, здебільшого продиктована ставленням священнослужителя до подій на Сході України. Так, частина духовенства УПЦ відмовилася молитися за українських воїнів, а молилися за «Отечество», що, безсумнівно, викликало хвилю обурення та протесту [218].

Окрім того, на думку владики, безумовно, велику роль відіграє моральний авторитет священика. Відтак причини переходу до Київського патріархату у волинських регіонах Тернопільщини часто-густо пов'язані із вибором громадою відповідного священика. Певною мірою, зазначає архієп. Нестор, Лановецький район Тернопільської області продемонстрував на початку 90-х років ХХ ст. повний перехід до Київського патріархату. Велику роль у цьому відіграв благочинний Ланівеччини [218].

Зауважимо, що деякі місцеві органи влади займають упереджену позицію і підтримують певні конфесії на шкоду іншим. Тим самим проблема міжцерковних відносин виводиться на політичний рівень, що робить досить проблематичним міжцерковний діалог з метою залогодження суто церковних проблем. Рівненська і Тернопільська області найбільш проблемні, оскільки в них має місце складна

релігійна ситуація та на які припадає більшість судових позовів із розподілу церковної власності та юрисдикційного перепідпорядкування храмів.

Безумовно, що такі кризові прояви в сучасному українському православ'ї потрібно оцінювати в контексті реальної релігійної, політичної, духовної ситуації в Україні. Самостійне значення міжцерковного конфлікту було б незначним, якби він не мав під собою суспільно-політичного ґрунту. Звичайно, міжюрисдикційні непорозуміння не сприяють зростанню авторитету на міжнародній арені та сприйняттю нашої держави міжнародним співтовариством як рівноправного члена. Адже наявність духовного консенсусу в суспільстві є запорукою успішного вирішення багатьох економічних, політичних, соціальних проблем. З іншого боку, навіть низка успішних країн не убезпечена від можливості розгортання конфліктів на релігійному ґрунті.

Тому нині найефективнішим засобом розгляду та вирішення конфліктних питань і цивілізованого співіснування світоглядних, поліконфесійних, мультиаксіологічних співтовариств є діалог. При цьому діалог визначається як не дебати, не суперечки, не заперечення, не переконання у чужій неправоті. Основне в діалозі – вміння слухати і здатність почути, щоб зрозуміти, але не обов'язково прийняти позицію іншого. Серед відомих різновидів діалогу – міжетнічного, міждержавного та багатьох інших міжрелігійний діалог вирізняється своєю унікальністю, а саме: всі інші учасники шукають те, що їх об'єднує (мета, кінцевий результат, взаємний інтерес тощо.), а віруючі вже мають об'єднуюче ядро – віру в Бога [425, с. 163–164].

У релігійній сфері актуальність діалогу на загальноукраїнському рівні (як і на загальноєвропейському) є більш ніж очевидною і, на думку В. Климова, обумовлена наступними причинами: складним постсоціалістичним спадком, комплексом масштабних, потенційно конфліктних наслідків, спричинених політичними, соціальними, духовними трансформаціями; актуалізацією в релігійній сфері внутрішньосуперечливих тенденцій, пов'язаних з перманентною релігійно-церковною диференціацією суспільства, з реорганізацією самих Церков, сепаруванням раніше однополюсного складу ієрархів, кліру за принципом

відношення до національної державності, національно-культурних, релігійно-регіональних пріоритетів, цінностей і традицій канонічності; прагнення віруючих переглянути способи їхнього підпорядкування колишнім церковним центрам, що обґрунтовується відновленням історичної справедливості стосовно релігійно-церковних об'єктів права, формування власної національно-церковної ієрархії [244, с. 313–314]. Ці та низка інших факторів, безперечно, впливають на пошук діалогічних форм рішення міжконфесійних розбіжностей на Рівненщині.

Адже ситуація конфлікту, взаємна неприязнь, скандали й інтриги, втручання політиків принижує в очах вірних авторитет православного духовенства. Тому перспектива того, що в недалекому майбутньому у Волинському регіоні буде домінувати православ'я, є невтішною.

Під таким оглядом необхідно акцентувати увагу на тому, що після 90–х років ХХ століття православ'я на пострадянському просторі зустрілося з двома сильними, добре адаптованими до нових реалій формами християнства – католицизмом і протестантизмом. Розширення сфер їхнього впливу, а також поява нових релігійних течій актуалізують питання поєднання зусиль православних конфесій із метою протистояння цим процесам, які загрожують їхньому конфесійному існуванню.

На нашу думку, важливе значення має той факт, що нівелюється соціальна значимість міжрелігійного діалогу. Адже спроби включення релігійних організацій різних православних юрисдикцій до спільного обговорення не сприймаються, насамперед у суспільстві. Безумовно, одна з головних причин такого стану речей на регіональному рівні – це повільне усвідомлення таких заходів самими віруючими та лідерами релігійних організацій. Адже у свідомості багатьох вірян домінує думка про релігійні кордони, канонічність території, благодатність однієї церкви і неблагодатність іншої. Під цим оглядом актуальними виглядають міркування Л. Филипович, що «найбільш прозорливі політики та релігійні лідери усвідомлюють колосальну внутрішню потенцію міжрелігійного діалогу, оскільки світ, як би комусь не подобався цей процес і не хотілося його призупинити, внаслідок глобалізації останнього, рухається до полі-, навіть мультизації, до

багатоманіття, різнобарв'я, гетерогенності. Єдина можливість бути почутим – це вислухати іншого, що можливо лише через діалог» [425, с. 160].

За посередництва держави були спроби налагодження міжконфесійного діалогу. Зокрема, такий прецедент мав місце, коли п'ять представників різних конфесій та двоє представників Рівненської обласної державної адміністрації підписали 13 листопада 2014 р. історичний документ, який ініціювала Рівненська облдержадміністрація. Вперше за історію незалежної України представники УПЦ (МП), УПЦ КП, УАПЦ та УГКЦ на регіональному рівні офіційно погодилися створити робочу групу, яка намагатиметься напрацювати механізм об'єднання Церков. У Меморандумі зазначається: «1. Всі православні церкви Рівненської області визнають і моляться за цілісну і єдину державу – Україну. 2. Всі православні церкви Рівненської області виступають за створення єдиної Української Помісної Православної Церкви. 3. Всі православні церкви Рівненської області засуджують дії Росії як агресора та інших держав щодо захоплення території України та посягання та цілісність і державний суверенітет України. 4. Всі православні церкви Рівненської області засуджують розпалювання міжрелігійної ворожнечі і захоплення православних храмів однієї конфесії іншою. 5. Всі православні церкви Рівненської області не заперечують релігійне волевиявлення жителів Рівненщини щодо конфесійної належності згідно із Законом України «Про свободу совісті та релігійні організації». Меморандум підписали керуючий Сарненською єпархією УПЦ МП митрополит Сарненський та Поліський Анатолій, керуючий Рівненською єпархією УПЦ (МП) митрополит Рівненський та Острозький Варфоломій, керуючий Рівненською єпархією УПЦ КП митрополит Рівненський та Острозький Іларіон, керуючий Рівненсько-Волинською та Таврійською єпархіями УАПЦ митрополит Львівський Макарій, правлячий єпископ Луцького екзархату УГКЦ Йосафат, голова Рівненської ОДА Сергій Рибачок та його заступник Олександр Савчук. Ідея об'єднання всіх православних церков в єдину Помісну Українську Православну Церкву – благородна, шляхетна, патріотична, але вона має визріти передусім у серцях і помислах усіх ієрархів українського православ'я трьох його гілок, бути зрозумілою і прийнятною загалом

віруючим, глибоко усвідомленою і засвоєною національною, духовною і церковною ментальністю. А поки що аналіз показує, що процес налагодження діалогу між різними конфесіями – доволі непроста справа навіть за відносно стабільного поліконфесійного середовища. В умовах перехідного суспільства, де ознакою конфесійної сфери є конфліктогенність і взаємна нетолерантність, справа діалогу значно ускладнюється. Діалог за таких обставин стає складним і суперечливим та важко передбачуваним у конкретних емпіричних ситуаціях.

Впродовж останніх років позиції церков у міжправославному конфлікті не зазнали помітних змін – продовжується практика унеможливлення їхнього діалогу, тривають суперечки щодо набуття автокефалії. Тут проявляється складність релігійного феномену, суперечливість його функцій, адже, з одного боку, в рамках певного віросповідання відбувається інтеграція, об'єднання індивідів, з іншого – цей феномен виконує дезінтегруючу роль. Практика засвідчує, що сторони, індиферентно налаштовані одна до одної, після невдалого, перерваного або непродуктивного діалогу здатні змінювати від толерантного до полярно-негативного ставлення.

Аналіз тенденцій розвитку пізньопротестантських конфесій у соціокультурному просторі Волинського регіону і визначається необхідністю осмислення найбільш значних змін, що сьогодні відбуваються у релігійному ландшафті досліджуваного нами історико-культурного регіону. Ці зрушення свідчать про можливість переорієнтації цього краю у бік протестантизму, який розвивається у межах декількох течій та рухів: баптистів, адвентистів, п'ятидесятників, свідків Єгови. Зараз приріст вірних зупинився у всіх протестантських об'єднаннях, окрім п'ятидесятників. Хоча дискусійним залишається питання, наскільки у сучасних умовах можна говорити про протестантів як цілісний образ соціальної спільноти. Проте незважаючи на розрізненість, всі ці конфесії мають схожі погляди на суспільно-політичний розвиток, соціальне служіння, місце і роль вірян у різних сферах суспільного буття. До того ж, що є досить значимим, на нашу думку, всіх протестантів об'єднує колишній статус переслідуваної релігійної меншості радянського періоду.

Саме це спонукало протестантські церкви у радянському минулому виробити особливі вимоги до стилю життя своїх adeptів. Тому продукувалися впорядковані, схематичні, детерміновані культурою образи світу у свідомості віруючого, що допомагали сприймати складні соціальні об'єкти, захищати внутрішні цінності. У спілкуванні з іншими віруючий–протестант користувався певними стереотипами, які дозволяли йому ідентифікуватись із такими ж самими протестантами. Ця система внутрішніх правил і стандартів лягла в основу субкультури українських протестантів, яка мала головну мету – виживання і самозбереження. Зрештою протестанти (баптисти, адвентисти, п'ятидесятники, свідки Єгови) намагалися сформувати/сформували субкультурну групу типу всеохопної інституції. Вона представляла собою соціальний простір, у якому члени протестантської субкультури жили замкнуто, відокремлено, намагалися працювати разом з однопумцями. Це була своєрідна «втеча від суспільства». Хоча це і була єдино можлива реакція на безвихідь і можливість знищення.

Сьогодні ж реалії кінця XX – початку XXI століття демонструють вихід цих конфесій із периферійної зони соціуму на авансцену. З початком демократизації сучасні протестанти в Україні у цілому та Волині зокрема намагалися сформувати потужну субкультуру, складниками якої були досвід вільної конкуренції, ділова хватка, акцент на індивідуальній ініціативі та активна діяльність у суспільстві. В 2010-ті роки протестантизм вже намагається трансформувати весь соціум, користуючись 500-річним ювілеєм Реформації як приводом для нав'язування певної ідентичності. Таким чином, будучи традиційним елементом духовного життя волинського суспільства, українські протестанти уже не позиціонують себе відчуженою від решти суспільства групою, яка всіма силами прагне зберегти свої особливості навіть ціною ізоляції від інших членів суспільства.

Сучасна соціокультурна ситуація є віддзеркаленням структурних та інституційних змін, що відбуваються у суспільстві. До числа конфесій, які швидко реагують на такі трансформації та найбільш динамічно розвиваються, відносяться протестанти. Адже протягом останніх десятиліть український протестантизм займається пошуком нових ідей, форм церковного життя, нових служінь. Причому

цей шлях пізньопротестантські конфесії проходять доволі успішно, хоча і не без труднощів. Сьогодні саме протестантські спільноти багато у чому впіймали «дух часу» та знайшли адекватні відповіді на соціально-політичні та економічні виклики, здавалося б, коли в умовах секуляризації суспільства релігійна віра витісняється на манівці суспільного життя, інституціональні позиції сучасного християнства ослабли і «християнство як «примара» продовжує існування у європейському суспільстві» [233, с. 189]. Зрештою, характерне для релігійного життя (насамперед православ'я) явище «позацерковної чи маргінальної» релігійності, яка передбачає відсутність зв'язку з певною церквою, при цьому зберігається чітка релігійна самоідентифікація, не властиве для протестантської спільноти Волинського краю.

Сучасні баптисти, п'ятидесятники, адвентисти, свідки Єгови позбулися/позбуваються сектантських рис, «сектантське існування» перестає бути серцевиною їхньої релігійної ідентичності і, як наслідок, вони досягають високого рівня церковної інституалізації. Як зазначає український релігієзнавець П. Яроцький, ці течії «за роки незалежності України пройшли шлях – за догматичними, культово-обрядовими, інституційно-організаційними вимірами, мірою їхньої відкритості до суспільства і ставлення до держави і, навпаки, ставлення суспільства й держави до них – від секти чи деномінації до церкви» [425, с. 162]. Найінтенсивніше відбуваються процеси оцерковлення протестантизму в західних областях, зокрема Волинському регіоні. Саме тут конфесії зберегли та розвинули резерви для видавничої, освітньої, місіонерської практики. У Рівному та Луцьку, містечках північної частини Тернопільської області пізньопротестантські конфесії мають значні за розмірами культові споруди і достатньо велику, дієву, активну (а не номінальну) кількість віруючих, гуртки, видавництва, місії з євангелізації, ансамблі, хори.

Протестантські об'єднання (найбільше – ХВС, ЄХБ) стали на Волині своєрідними центрами паломництва протестантської молоді із-за кордону та України, у цьому регіоні часто проводяться міжрелігійні та біблійні симпозиуми і конференції, концерти, вистави, молодіжні вікторини. При церквах відкрито

недільні школи, влаштовується навчання керівників молодіжних гуртків та груп за інтересами.

Всі пізньопротестантські конфесії наголошують на необхідності розширення сфер впливу у суспільстві. Відтак вони намагаються об'єднати віруючих і на нерелігійній основі. Зокрема, це робота в жіночих, молодіжних, дитячих гуртках, громадських організаціях, філантропічних групах. Саме це дозволяє віруючому відчувати повноту наповненості життя у своєму релігійному колективі, сформувати і виразити свій особистісний потенціал, стати реальним суб'єктом суспільного життя. Це приводить до реалізації членами релігійної групи своєї соціальної суб'єктності в життєвому просторі громади.

Важливим показником внутрішнього життя релігійної спільноти є характеристика методів роботи з вірними та специфіка побудови внутрішніх (між представниками однієї чи різних церков) та зовнішніх (між церквою та суспільством) комунікацій. Наголошуємо на тому, що протестантські спільноти утримують першість у Волинському регіоні щодо використання медіа-ресурсу: від періодики, теле- та радіопередач до Інтернету. Наявність інтернет-технологій змінює інструменти і способи, за допомогою яких пізньопротестантські конфесії не лише конкурують між собою, але і з іншими: православними та католиками. Зрештою, цей факт примушує всі християнські конфесії Волинського регіону зміцнювати власну представленість в інформаційному просторі. Церкви зацікавлені у максимальному використанні можливостей Інтернету для позиціонування не лише власних інтересів, але й демонстрації готовності стати більш відкритими до сучасності, більш освіченими та розмовляти однією мовою зі світом. Окрім того, безумовно, все це стимулюватиме зростання модернізаційних тенденцій в межах традиційних релігійних інститутів.

За період української незалежності, на думку М. Балаклицького, протестантські засоби масової комунікації (ЗМК) пройшли у своїй еволюції чотири стадії (зауважимо, будучи всеукраїнською тенденцією, така стадіальність характерна і для Волинського регіону). Перша – 1990–ті роки – доба «психологічного самвидаву». У текстах панувала емоційна піднесеність,

безоглядна критика конкурентів, тотальна неувага до оформлення й редагування, бюджетування та маркетингу видань. Друга – початок 2000–х років – медійна сфера протестантських конфесій помітно комерціалізувалася. Третя – середина 2000–х років – надання переваги Інтернету, початок розсилання електронних примірників видань, що дало змогу залучити більш широке аудиторне коло. Четверта – друга половина 2000–х років – характеризується усвідомленням влади медіа, відтак і потребою підвищення рівня професіоналізації працівників ЗМК. Тому в церковній медіа–сфері нормою стають обговорення професійних стандартів релігійних та світських комунікацій, дискусії, а подеколи і відверті змагання зі світськими каналами комунікації [22, с. 180–181]. Під таким кутом зору означимо, що комунікація сучасних протестантів Волинського регіону, як і України у цілому, демонструє стрімкий розвиток. Але суспільство вже не зацікавлене у значній релігійній інформації. За цих умов церковні ЗМІ наповнюються матеріалами про загальні проблеми суспільства. Показовим є широкий спектр проблем, який окреслюється церковними ЗМК: релігійне просвітництво, соціальна сфера, моральне вдосконалення, богословське тлумачення актуальних процесів у політиці, суспільстві, економіці, проблеми геополітики, військова проблематика, здоровий спосіб життя, сімейна тематика. Оптимізація комунікативної діяльності пізньопротестантських конфесій збагачує повсякденне життя вірних, полегшує функціонування церкви та привертає суспільний інтерес до неї. Важливо, що усі пізньопротестантські конфесії здатні будувати успішну комунікацію за будь-яких соціальних умов і таким чином активно впливати на громадське життя суспільства в цілому. Обговорення цих проблем дозволяє мінімізувати критику негативних явищ всередині самих церков.

У контексті сказаного зазначимо, що характерною особливістю церков означених конфесій є відкритість до співпраці з різними суспільними інститутами, лояльність в оцінці виконання віруючими релігійних обрядів і правил. У цілому, найбільш інтенсивно кількісно зростають ті конфесії, які характеризуються більшим демократизмом внутріцерковного влаштування і є менш консервативними.

Водночас у кожній із пізньопротестантських конфесій нині накопичуються проблеми інституційного зростання і якісних доктринальних змін, що призводять до суперечностей між суто українськими та американсько-європейськими протестантськими моделями влаштування конфесійного життя, між традиціоналізмом і лібералізмом, між старшим і молодшим поколінням віруючих, між «автохтонами» і «неофітами», між залишками сектантської ментальності й новими оцерковленими формами функціонування громад, зрештою, між традиційним українським і модерністським західним богословським мисленням, що формується у протестантських церквах [425, с. 162]. Зрештою євангельський рух постає унікальним релігійним феноменом, що сформувався як продукт взаємовпливів західного та східного християнства, синтез європейського протестантизму та вітчизняного православ'я.

Ці процеси відбувалися/відбуваються в умовах внутрішніх перебудов та соціальної адаптації до нових соціокультурних реалій. І як наслідок – формується нове обличчя волинського протестантизму. Теперішні умови життя віруючих – протестантів зумовлюють переоцінку цінностей, переосмислення на біблійних основах всіх сфер життя – від політики та економіки до питань виховання та зовнішнього вигляду. Як наслідок «християнізації» цих сфер, віруючий може вільно брати участь у житті цього світу. Проте, безумовно, в силу конфесійних та особистісних особливостей широта цих сфер для кожної протестантської спільноти має свою специфіку.

Зрештою, пізньопротестантські церкви на Волині створюють своє сучасне світобачення щодо ролі релігії в секулярному, глобалізованому світі, надаючи пріоритетного значення громадянському суспільству, позаконфесійному облаштуванню українського суспільства. Усі пізньопроестантські церкви на Волині мають спільний погляд щодо необхідності посилення ролі релігійного фактору в політичному й духовному житті суспільства та реалізації принципів свободи совісті. Зокрема, сьогодні на Волині у середовищі п'ятидесятників формується переконання, що віруючі не повинні відмежовуватися від

громадського життя і мають брати участь у суспільній, політичній діяльності й таким чином приносити користь суспільству й державі.

Протягом останніх десятиліть доволі урізноманітнилася соціальна база протестантизму. Сьогодні конфесії євангельського протестантизму притягують різні верстви населення – українців і неукраїнців, православних і невіруючих/номінально віруючих. Особливо варто зазначити, що ініціаторами поповнення/створення нових протестантських, особливо п'ятидесятницьких, громад стають молоді люди. В той час як в радянський час основним джерелом поповнення протестантських громад були сім'ї віруючих. В такій родині людина з дитинства адаптувалась до традиційного для віруючого стилю поведінки, способу мислення, дорожила церковною традицією. Тому сьогодні протестанти в третьому, четвертому поколіннях тяжіють до збереження церковних традицій, в їхніх настроях домінує консерватизм.

Представники ж інтелігенції, молодь, люди з невіруючих сімей володіють іншим життєвим досвідом, ніж віруючі з великим стажем перебування в громаді. Ці віруючі стали протестантами уже в часи незалежності (зрештою, це також не заперечує, що вони стають церковними консерваторами). Для більшості «новонавернених» характерне відкрите ставлення до світу, культури, позитивне ставлення до змін, відсутність страху перед ними. Більшість з них – люди з вищою освітою, деякі мають навіть і вчені ступені. Причому, пресвітери старшого покоління на Волині, за нашими спостереженнями, готують собі зміну в особі цих віруючих. Нове покоління уже не знає, що таке гоніння на віруючих і саме вони сприяють перетворенню на західний кшталт українського пізнього протестантизму. Ці процеси особливо прискорює навчання молодих віруючих за кордоном (Європа та Америка). До слова, зазначимо, що за нашими спостереженнями, більше половини лідерів протестантських церков складають пастори молодші 50 років. Найбільше таких пасторів у харизматичних церквах, християн віри євангельської, найменше – у баптистів.

Проте варто зазначити, що такі тенденції й зумовлюють внутрішні кризи, які притаманні всім течіям пізнього протестантизму. Адже виникають певні

непорозуміння між традиціоналістами і консерваторами, які цінують у пастирській роботі не стільки освіту та культурний рівень, скільки життєвий і духовний досвід та протестантами «нового типу», які завершили навчання в сучасних богословських (часто і у світських) навчальних закладах. Саме останні складають покоління пасторів «нової формації». В арсеналі їхньої практичної діяльності на Волині – динамічні й ефективні засоби, методи та форми євангелізаційної, місіонерсько-просвітницької, інформаційної, освітньої, кадрової, підприємницької діяльності. Зокрема, почасти саме вони є ініціаторами поширення маркетингових стратегій для збереження і розширення сфер впливу як в секулярних, так і сакральних сферах, інтеграції в соціальні та політичні процеси.

Початок ХХІ століття утверджує різноманіття протестантських церков, вагома частка яких – п'ятидесятницькі. У загальносвітовому масштабі – це доволі потужні та сильні релігійні громади. Згідно з прогнозами, до 2040 р. чисельність п'ятидесятників становитиме 1 млрд. чоловік.

Знаковим, на нашу думку, є те, що Комітет Міжнародної асамблеї християн віри євангельської (МАХВС) провів у 2016 р. в Україні Світовий конгрес християн віри євангельської. Такий факт підтверджує міркування щодо загальносвітових тенденцій поширення та популярності п'ятидесятництва на українських теренах. Особливо такі процеси є відчутними у Волинському регіоні (до слова, відзначимо, що в Рівненській та Волинській областях України проживає майже третина п'ятидесятників України). Ця течія пізнього протестантизму демонструє принципово нові прояви християнства, перебуває в авангарді «євангельського буму» на Волині, відома мобільністю, оперативністю, здатністю маніфестувати харизматичними ідеями.

Нині вірянам п'ятидесятницьких конфесій Волинського регіону притаманні акценти на особистій вірі, активна/дієва християнська позиція, демократизм церковного життя, відкритість до співпраці з різними суспільними інститутами, лояльність в оцінці виконання віруючими релігійних обрядів. Саме демократизм внутрішньоцерковного життя та відхід від церковного консерватизму забезпечують п'ятидесятницькі церкви стабільним, активним, дієвим поступом. У

цьому контексті Д. Мартін слушно наголошує: «П'ятидесятництво – це культурна революція поза сферою держави, яка реформує старі структури засобом основних форм владарювання з використанням сучасних технологій і одухотворена зверненим в майбутнє передчуттям старого світу, а не постійним рухом по колу. Воно мобілізує «мову» народу, яку раніше не чули» [306, с. 169–170].

Кількість п'ятидесятників Волинського регіону з початку 90-х років ХХ століття зростає багаторазово, причому таку тенденцію, хоча і не в масштабах «євангельського буму» початку 90-х років ХХ століття, ми спостерігаємо і нині. Ця конфесія, як і протестантські конфесії в цілому, перестала бути маргіналами, які зазнають переслідувань. Демократичні процеси кінця 80-х – початку 90-х років ХХ століття сприяли активному розвитку пізньопротестантської релігійної спільноти: п'ятидесятницькі релігійні об'єднання вибудували теоретичне богослів'я, у них є рукопокладена ієрархія, система підготовки служителів, кваліфікований професорсько-викладацький склад, в арсеналі якого часто-густо духовна та світська освіта (причому як і у вітчизняних так і закордонних вищих навчальних закладах) з богословськими і науковими ступенями, ефективна система реабілітаційних центрів, будинків для людей похилого віку, сиротинців.

Якісно новий рівень інституалізації п'ятидесятницьких об'єднань в Україні в цілому та Волинському регіоні зокрема розпочався наприкінці 80-х років ХХ століття та пов'язаний із плюралізацією різних сфер суспільного буття. П'ятидесятники страждали від економічної розрухи 90-х років ХХ століття, виховували дітей, створювали сім'ї (причому на тенденцію багатодітної сім'ї економічне становище не впливало). При цьому, хто мав більші можливості, надавав матеріальну допомогу членам своєї організації (зазначимо, що останній факт став традицією посеред сучасних п'ятидесятницьких об'єднань), що було доволі актуально в умовах соціально-економічних негараздів.

Зауважимо, що більшість п'ятидесятницьких церков, які в радянський час піддавались гонінням чи були поза законом, дуже швидко адаптувалися до нових суспільних реалій та місцевих умов, не втрачаючи при цьому іманентних ознак. Формула такої закономірності закладена у самій основі п'ятидесятництва, яке, на

думку Д. Мартіна, є «вдалим гібридом, здатним постійно адаптуватися до місцевих умов» [306, с. 166]. Проте зазначимо, що термін «адаптація» ми вживаємо доволі умовно. Адже відомо, що п'ятидесятницький рух на досліджуваних нами теренах має майже 100-літню традицію, проте левову частку цієї історії п'ятидесятництво перебувало в умовах нелегального/напівлегального статусу. Саме цей факт надає специфічних ознак рухові, помітно відрізняє його від американського феномену.

З другої половини 80-х років ХХ століття інтеграційні прагнення виявились потужним чинником на шляху інституційного оформлення п'ятидесятницьких релігійних громад й утворення власних союзів. Після проведення обласних конференцій (такі конференції відбулися у Волинському регіоні) та обрання старших пресвітерів разом із пресвітерськими радами 25–26 травня 1990 р. відбувся Всеукраїнський з'їзд християн віри євангельської, на якому було проголошено відновлення діяльності Всеукраїнського союзу християн євангельської віри та Всепольського союзу християн віри євангельської. Хоча цей з'їзд не зібрав усіх п'ятидесятників України, проте більшість представництва євангельської мережі цього віросповідного напрямку все ж таки була присутньою на ньому. На з'їзді була прийнята структурна будова Союзу – вищим органом було визначено з'їзд представників церков, що обиралися на регіональних, обласних конференціях і церковних нарадах ХВЄ [313, с. 270].

Протягом 1990-х – початку 2000-х років відбуваються інституалізаційні процеси у Всеукраїнському Союзі ХВЄ – продовжується налагодження організаційної структури Союзу ХВЄ, внесено зміни до Статуту об'єднання (з'являється інститут Правління Союзу у складі 11 чоловік), Союз змінює назву на Всеукраїнський Союз церков віри євангельської–п'ятидесятників (ВСЦ ХВЄП), окреслено основні обриси керівної ланки Союзу. У 2004 р. на Всеукраїнському з'їзді Союз було перейменовано у Церкву християн віри євангельської України із вживанням також офіційної назви Всеукраїнський союз церков християн віри євангельської (ВСЦ ХВЄ).

Одними з найбільших обласних об'єднань церков ВСЦ ХВЄ п'ятидесятників (входить до Міжнародної Асамблеї Божої) є Рівненське та Волинське об'єднання.

Нині ця інституалізована цілісна церковна організація є найчисельнішою протестантською спільнотою регіону. До 2014 року Рівненська та Волинська області входили до складу Північно-Західного регіону Всеукраїнського союзу церков ХВЄ. Однак інституалізаційні процеси ВСЦ ХВЄ та масштаби служіння на цій території стимулювали до того, що 20–22 травня 2014 р. на з'їзді Церкви християн віри євангельської України відбулися зміни. Зокрема, цей регіон був розділений на Північний (Рівненська та Житомирська області) і Західний (Волинська та Львівська області).

Тому що ВСЦ ХВЄ п'ятидесятників залишаються найчисельнішими протестантськими організаціями Волинського регіону, сприяє низка факторів. По-перше, це одна з найбільш чітко організаційно вибудуваних релігійних спільнот з достатньо потужними фінансовими джерелами. По-друге, неможливість створення власного союзу і репресії радянської влади стосовно п'ятидесятників, актуалізували не затребувані довгий час їхні соціальні ролі та каталізували переорієнтацію зі служіння в межах церковних стін на служіння суспільству. По-третє, чим більш незалежна від держави позиція церкви (як релігійного інституту), тим більше ця церква впливає на релігійні переконання і релігійну практику. Відтак це спричиняє перетворенню п'ятидесятництва у життєво важливу для суспільства протестантську церкву. Визначені вище контексти формують дискусію і пояснюють кількісне зростання п'ятидесятників у релігійній палітрі досліджуваного нами локального виміру, індивідуалізованому певним культурно-історичним ландшафтом.

Проте зауважимо, що не всі п'ятидесятники входять до цієї структури, залишилась низка інших самостійних незалежних від ВСЦ ХВЄ церков, які також складають частину релігійної палітри Волинського регіону. Це – релігійні організації Центру Божої Церкви християн віри євангельської України, Об'єднана церква християн віри євангельської та інші релігійні громади. Таке розмаїття автономних п'ятидесятницьких церков пояснюється природою цього руху, адже п'ятидесятництво «живе відповідно принципу добровільності, і де б не з'являлось,

воно розділяється на частини, фрагментується, що заважає його перетворенню на будь-якій території в монопольну віру» [306, с. 171].

Зауважимо, що значна частина п'ятидесятників і сьогодні, коли проголошено де-юре демократичне законодавство про свободу совісті, відмовляються як від державної реєстрації власних релігійних центрів, так і прилучення до інших релігійних союзів п'ятидесятників. Причому, що, на нашу думку, є доволі важливим, визначальним чинником є не догматичні чи богословські суперечки, а ставлення частини п'ятидесятників до державних інститутів, адже недовіра до останніх вкорінена на ментальному рівні. Саме цей психологічний спадок часів тоталітарного минулого залишається визначальним аргументом у небажанні їх реєструватися після розпаду СРСР.

Громади п'ятидесятників зі стійким феноменом недовіри до держави й небажанням реєструватися в державних органах, як зазначає український релігієзнавець П. Яроцький, зібрала під своїм «дахом» Об'єднана церква ХВЄ України (є відгалуженням утвореної 1–2 серпня 1992 р. в Москві «Об'єднаної церкви християн віри євангельської країн СНД», згодом на національних з'їздах були сформовані й затверджені Правління ОЦ ХВЄ незалежних держав колишнього СРСР, український центр ОЦ ХВЄ очолив керуючий єпископ Г. Бабій), громади якого є складовою релігійної палітри Волинського регіону (до прикладу, «Ковчег спасіння» м. Рівне). Статистичні дані щодо цієї громади офіційно відсутні, проте за нашими спостереженнями згадувана церква «Ковчег спасіння» нараховує близько 600 членів церкви. Зауважимо, що представники цієї релігійної організації дотримуються суворо консервативних поглядів щодо всіх сфер життя, наголошують на необхідності відсутності будь-яких відносин ОЦ ХВЄ з державними інституціями, негативному ставленні до світської культури. Разом із тим, ці релігійні громади активно займаються соціальним служінням, наприклад, серед засуджених.

Зауважимо, що така консервативна позиція керівництва цього Об'єднання стоїть на перешкоді внутрішніх інституційних трансформацій релігійного об'єднання євангельських християн цієї конфесії (адже такі трансформації ми

спостерігаємо у інших п'ятидесятницьких об'єднаннях). Окрім того, низка релігійних практик, які активуються у незареєстрованих громадах, призводять до посилення централізації цих п'ятидесятницьких об'єднань, що врешті-решт викликає дискусії стосовно розбіжностей в організації церковного життя. Зокрема, це: надзвичайна роль пророцтва, що виголошується віруючим під дією Святого Духа, яка є обов'язковою у прийнятті обрання керівництва громади, її духовного розвитку, прийнятті нових членів. У цьому контексті важливого значення набувають «сосуди», що виголошують Господню волю. Ними можуть бути як керівники громади, так і рядові її члени [313, с. 272]. Як наслідок, з'являються люди, думка яких апріорі може бути визначальною у прийнятті тих чи інших рішень. Другим важливим моментом у цьому контексті є традиція сповіді члена церкви своєму духівникові. Подібна практика розмежовує духівників з рядовими членами громади й посилює централізацію її управління [Там само]. Організаційна ж централізація управління ОЦХВС закріплена у статуті Об'єднаної Церкви (2004 р.), що надає особливої ролі Раді єпископів.

Зрештою, складовою внутрішніх трансформацій і в самому середовищі п'ятидесятників стали дискусії стосовно централізації п'ятидесятницьких громад (адже у п'ятидесятників відсутнє положення про автономію помісної громади): частина п'ятидесятників певне посилення централізації інтерпретує як один із рудиментів сектантства з його безперечним послухом духовному лідерові або керівній групі [313, с. 270], тому наголошують на необхідності збереження традиції максимальної незалежності кожної громади. Інша, навпаки, наголошує на перевагах централізованої системи релігійного управління, вважаючи її явищем тимчасовим, проте необхідним на шляху інституційного процесу [383].

ВСЦ ХВС п'ятидесятників та Об'єднана церква християн віри євангельської відомі як п'ятидесятники двох благословінь (переживань, криз). Зокрема, ця група є найчисельнішою посеред усіх п'ятидесятників у Волинському регіоні. Визнаються у якості Божих благословінь чи криз у житті віруючих, лише навернення (прийняття віри) і хрещення Духом Святим.

Окрім вищезгаданих об'єднань у Волинському регіоні діють громади Релігійного центру Божої церкви ХВС України (в 1997 р. зареєстровано Об'єднання Божа Церква в пророцтвах в Україні, у 2001 р. на з'їзді Об'єднання було прийнято рішення про зміну його назви на «Релігійний центр Божої церкви християн віри євангельської України»). Нині у Рівненській області діє одна громада цієї церкви (с. Калинівка, Сарненський район, Рівненської області). Проте зазначимо, що єпископ Релігійного центру «Божа Церква» християн віри євангельської України та співголова Комітету єпископів Релігійного центру Божої Церкви християн віри євангельської України у 2006 р. [499, с. 169] (керівний орган «Центру») Пилип Михайлович Савочка нині є старшим пастором Об'єднання церков «Спасіння», яке є, на думку його членів, не конфесійним об'єднанням, а за своєю суттю «братством, в якому є один той же дух, цілі і принципи» [440].

На сьогодні, окрім центральної церкви у м. Вишневому (Київська область), відкрито понад сто помісних та місіонерських церков «Спасіння» у різних регіонах України. Не винятком є і Волинський регіон, до того ж всі релігійні громади (станом на кінець 2015 р.) діють винятково на Рівненщині. До слова, зауважимо, що сам єпископ Савочка П. М. є уродженцем м. Степань, що на Рівненщині. Відтак, у цьому регіоні діють Помісна церква м. Степань (Сарненський район), Помісна церква м. Володимирець, місіонерська домашня церква м. Сарни, місіонерська домашня церква с. Комарівка (Костопільський район), місіонерська домашня церква с. Жовкині (Володимирецький район), місіонерська домашня церква с. Красносілля (Рівненська область) [440]. Отже, у цьому аспекті чітко проявляється природа п'ятидесятницького руху, який має здатність постійно «відбруньковуватися», у рамках якого виникають певні модифікації, який тяжіє до збереження максимальної незалежності від загальноукраїнських структур.

Громади Релігійного центру Божої церкви ХВС України відомі як п'ятидесятники трьох благословінь (криз): згідно з їхнім вченням, у процесі спасіння християнин проходить через три духовних етапи (кризи): навернення (покаяння), освячення, хрещення Духом Святим. Освячення – народження зверху, під яким розуміється повне очищення від усіх гріхів, як індивідуальних, так і

первородного. Досвід освячення готує віруючого до прийняття Духа Святого. Хрещення Духом Святим – зовнішньо проявляється в глосолалії.

Проте зауважимо, що п'ятидесятницькі церкви й союзи конструктивно співпрацюють між собою і в своїй основі складають певну універсалію. Адже здебільшого вони сповідують одне віровчення, мають спільну мету та завдання. Окрім того, їх поєднують головні світоглядні і соціальні риси, серед яких виокремимо наступні: місіонерська та соціальна активність, прагнення створити самодостатні проекти в різних сферах буттєвості; створення повноцінної громади в межах окремо взятої локальної церкви; формування церковної економіки на рівні кожного віруючого; виховання демократичних цінностей у віруючого та активного громадянина. Згідно з методологією Центру з дослідження глобального християнства в Європі (Pew Forum on Religion & Public Life), п'ятидесятниками є насамперед ті, хто історично належить до історично існуючих п'ятидесятницьких деномінацій, таких як Асамблея Божа і Церква Божа, визнають духовні дари, в тому числі говоріння на інших мовах (глосолалії), зцілення і пророцтва та представники незалежних церков, які практикують п'ятидесятницьке богослов'я дарів і зцілення.

Якщо спробувати визначити критерії градації (поділу) п'ятидесятництва, то вони будуть доволі умовними. Складність полягає насамперед у тому, що навіть зовнішньо богослужбова практика сучасних п'ятидесятників (у всіх п'ятидесятницьких церквах богослужіння є більш емоційною, ніж, до прикладу, в баптистських, адвентистських церквах, не кажучи вже про православних і католиків), які належать до різних церков і союзів, може бути схожою, всі практикують зцілення, займаються пророцтвами та отримують «одкровення». Проте є і істотні розбіжності, які виявляються в підходах до проявів «дарів» і до форм богослужіння. У цьому аспекті усіх п'ятидесятників поділяють на консерваторів і реформістів. Зокрема, п'ятидесятники–реформісти можуть зцілювати цілими стадіонами, що є неприпустимим у п'ятидесятників–консерваторів. Дари пророцтва і зцілення п'ятидесятник–реформіст намагається проявити під час кожного богослужіння, проповідуючи у різкій емоційній формі. Для консерваторів подібні екстатичні прояви «одкровенень» є дуже поодинокими.

Окрім того, «даром» у русі п'ятидесятників–реформістів вважається практично будь-який прояв емоцій – гучний сміх, сльози, крики, «святий гнів» [293].

Ми вважаємо, що такий поділ не відображає різноманіття п'ятидесятницького руху Волинського регіону. Відтак, на нашу думку, у рамках сучасного п'ятидесятницького руху Волинського регіону можемо виділити наступні ідейні напрями: традиційні п'ятидесятники (або консервативні) – вони є прихильниками класичного п'ятидесятництва, яке дотримується суворої традиції; помірно консервативні п'ятидесятники (або помірні), (сповідують принципи класичного богослов'я, проте визнають можливість появи нових «откровень» і емоційніших форм богослужінь; ліберальні («нові п'ятидесятники»), які вносять зміни в богословську доктрину, виходячи із нових «откровень» церковних лідерів, вирізняються крайньою емоційною формою богослужінь.

Зокрема, представниками ідеології традиційних п'ятидесятників є зареєстровані/незареєстровані християни віри євангельської (Об'єднана церква ХВЄ України). До другого напрямку ми віднесемо ВСЦ ХВЄ п'ятидесятників, представниками третього напрямку є церкви християн п'ятидесятників: Церква «Спасіння» (поширені винятково у Рівненській області), церква «Скінія пробудження» (м. Рівне), Духовне Управління Християнських Церков «Царство Боже» (поширені винятково у Волинській області) та інші. Окрім того, консервативних або традиційних та помірно консервативних п'ятидесятників ми відносимо до так званих класичних п'ятидесятників. Третю групу складають ліберальні п'ятидесятники (харизмати). Основні розбіжності такого поділу лежать у площині надання особливої ваги під час зібрання громади діям, спрямованим на можливість прояву дій Бога у кожному членові церкви.

У класичних п'ятидесятницьких церквах відсутні такі практики, які допускаються у ліберальних: «падіння під дією Святого Духа», «святий сміх» та інші. Суттєва різниця полягає і у формі проведенні богослужінь (у харизматів вони яскраві, з використанням різної музики (причому допускаються різні стилі і напрями). Зовнішній вигляд, ставлення до матеріального благополуччя, сімейні

відносини, окремі аспекти харизматичного богослов'я (до прикладу, «євангеліє процвітання») є повністю неприйнятними для консервативних п'ятидесятників.

Враховуючи специфіку радянського минулого, сучасні українські п'ятидесятники поділяються на зареєстрованих і незареєстрованих. Така градація особливо відчутна у Волинському регіоні, де абсолютна більшість усіх п'ятидесятницьких церков є зареєстрованими, проте незареєстровані п'ятидесятники складають вагомий сегмент релігійної присутності краю та впливають на усі сфери суспільного буття, до того ж активно комунікуючи із зареєстрованими.

За останні 20 років серед християнських церков на Волині відбулися радикальні зміни – євангельський протестантизм займає нині стійкі позиції у соціорелігійному середовищі. Можемо стверджувати, що протестантизм глибоко вкорінюється у волинському суспільстві. Це спонукає до перетворення протестантизму в соціокультурному просторі Волинського регіону на один із значимих компонентів донедавна «канонічної території» православ'я.

Трансформаційні процеси, що розпочалися на початковому періоді демократичних перетворень та протягом періоду незалежності у баптистських громадах Волинського регіону, мали насамперед інституційний характер. Адже, по суті, протестантська спільнота, опинившись у новій соціокультурній реальності, змушена давати відповіді на нові виклики. Безумовно, інституційна структура Союзу євангельських християн-баптистів у її «радянському» варіанті не відповідала суспільно-релігійним настроям вірян. Тому попри те, що контакти українських та російських баптистів були надзвичайно сильними, зрештою навіть у Волинському регіоні баптизм був зрусифікований, національний принцип інституалізації структури церкви ЄХБ в Україні перемиг. Проте майже два десятиліття у свідомості одновірців з-за кордону російські та українські баптисти сприймалися (та й подеколи такі процеси можна спостерігати і нині) як члени одного пострадянського культурного простору [528, р.187–209]. Зрештою, на думку М. Черенкова, нині ми живемо в тенетах радянського баптизму, відтак говорити про український чи російський баптизм ще рано. Проте, продовжує

дослідник, ще більшою помилкою є конструкт «російсько-український баптизм». Адже подібна назва «спрощує реальність, приховуючи в ній особливе», оскільки «шляхи спільної історії розійшлися, і нині варто шукати не стільки структурну єдність, скільки ті духовні принципи, на основі яких можна відтворити духовну спільноту – поза конфесійними та політичними кордонами» [444, с. 81]. Безумовно події 2014 р. поставили на порядок денний питання визначення як українським, так і російським баптизмом власного шляху розвитку та продемонстрували їх різновекторність.

Спільний досвід виживання в умовах секуляризаційного атеїстичного проекту, переосмислення своєї колективної ідентичності, травмованої радянською дійсністю (за висловом П. Штомпки, мало ознаки культурної травми) та об'єднання у ВРЦ ЄХБ основних євангельських напрямів, продемонструвало насамперед самозбереження та з початком демократичних перетворень стратегію динамічного розвитку, наслідком якої стало сучасне протестантське багатоманіття. Після відокремлення у 1989 р. від баптистів п'ятидесятників, зважаючи на неоднорідність у баптизмі, найбільшим у баптизмі релігійним об'єднанням став Всеукраїнський союз об'єднань євангельських християн баптистів – ВСО ЄХБ. Початок демократичних перетворень у Волинському регіоні та ухвалення нового законодавства про свободу совісті і релігійні організації сприяли інституційному розвитку релігійної мережі. Обласні об'єднання церков ЄХБ Рівненської та Волинської областей були створені на базі канцелярії старшого пресвітера. Починаючи з 1991 р., інституалізаційні процеси у ВСО ЄХБ набули якісних змін. Підґрунтям таких трансформацій стало подолання наслідків радянського минулого та вибір нової стратегії розвитку. По суті, перед баптистами регіону, як і України у цілому, поставав шлях пошуку «чистої віри на руїнах ідеологій та офіційної релігійності» [444, с. 86] та інтеграції у пострадянське суспільство.

Усвідомлення цієї альтернативи спонукало пострадянські церкви євангельського протестантизму до пошуку свого особливого місця та власної візії серед християнських конфесій Волинського регіону. Основним показником покращення роботи є зростання кількості церков та кількості їхніх членів.

Приміром, станом на 1991 рік нараховувалося 5406 членів церкви і 55 церков, а на 2008 — 7 564 члени церкви і 106 церков. Нині в області (2017 р.) є 115 церков та 7807 членів церков. Служіння старшого пресвітера до 1995 року звершував Борис Степанович Крещук, із 1996 по 2001 рік — В'ячеслав Васильович Нестерук, із 2002 по 2005 рік — Ілля Максимович Корнійчук. Із 2006 року служіння старшого пресвітера звершував Михайло Андрійович Ільюк. З 2012 року служіння старшого пресвітера здійснює Василь Захарович Басараба [85].

Підбиваючи підсумки, відзначимо, що за останні 20 років серед християнських церков на Волині відбулися радикальні зміни – євангельський протестантизм займає зараз стійкі позиції в соціорелігійному середовищі. Можемо стверджувати, що протестантизм глибоко проник і вкорінюється у волинському суспільстві. Це спонукає до перетворення євангельського християнства в соціокультурному просторі Волинського регіону на один із значущих компонентів недавно «канонічної території» православ'я.

Ці процеси відбуваються в умовах внутрішніх перебудов і соціальної адаптації протестантизму до нових соціокультурних реалій. І як наслідок – сформувалося нове обличчя протестантизму, якісно відмінне від радянського. Нові умови життя віруючих–протестантів обумовлюють переоцінку цінностей, переосмислення на біблійних основах всіх сфер життя – від політики і економіки до питань виховання і зовнішнього вигляду. Як наслідок «християнізації» цих сфер, віруючий може вільно брати участь у житті цього світу. Однак, безумовно, в силу конфесійних і особистісних особливостей широта цих сфер для кожної протестантської громади має свою специфіку.

Зрештою, пізньопротестантські церкви на Волині мають своє бачення, щодоролі релігії в секулярному, глобалізованому світі, надаючи пріоритетного значення громадянському суспільству, позаконфесійному облаштуванню українського суспільства. Всі пізньопротестантські церкви на Волині мають спільний погляд на роль релігійного чинника в політичному та духовному житті суспільства і реалізації принципів свободи совісті. Сьогодні на Волині в середовищі п'ятидесятників формується переконання, що віруючі не повинні йти

від суспільного життя і повинні брати участь у громадській, політичній діяльності і таким чином приносити користь суспільству і державі.

Таким чином, суспільно-політичні реалії кінця ХХ століття призвели до позбавлення п'ятидесятницьких об'єднань нелегального/напівлегального статусу та сприяли внутрішнім інституалізаційним трансформаціям у цих співтовариствах. Природа п'ятидесятницького руху сприяла організаційній неоднорідності цього напрямку. Незважаючи на те, що сучасний багатогранний п'ятидесятницький рух Волинського регіону перебуває у пошуках мейнстріму, поряд з тим він демонструє світоглядну та богословську єдність. Безумовно, залишається актуальним питання про те, яка тенденція сучасного п'ятидесятництва стане домінуючою у майбутньому: церкви, що вимагають «здоров'я та процвітання», чи консервативні об'єднання, які турбуються про «благочиння» під час богослужінь. Проте яка б з течій не стала провідною, нині ідейно неоднорідне п'ятидесятництво, яке має низку проблем, зокрема, інституалізаційного становлення та інноваційних доктринальних змін, успішно взаємодіє на побутовому та духовному рівнях. Останній факт дає вагому підставу стверджувати, що нині у Волинському регіоні формується протестантський рух нового типу, що перетворюється у вагому суспільну силу громадянського суспільства.

На особливу увагу у цьому контексті заслуговує харизматичний рух, що на сьогодні є тим феноменом, який, на думку відомого українського філософа-релігієзнавця В. Єленського, важко втиснути у жорсткі дефініції – він скоріше представляє простір, що не має виразних кордонів. Харизматичні церкви прийнято вважати складовою неохристиянства, які представляють собою численні відгалуження від протестантських, перш за все п'ятидесятницьких церков.

Посеред adeptів харизматичного руху багато молоді. До прикладу церква м. Рівного «Скеля» (середній вік за нашими спостереженнями – 28 років). Ця громада насамперед реагує на застиглість давніх форм служіння, всілякі обмеження. З іншого боку, вона шукає можливості реалізувати власний потенціал, її приваблює динамізм західних харизматичних Церков, їхня «сучасність», активна участь у світових справах як на глобальному, так і на локальному рівні. Проповідь

харизматів поєднувала і поєднує такі досі не поєднувані в пострадянському релігійному дискурсі речі, як глибокий містицизм і практичність, екзорцизм і ефективність, перспективу тілесного зцілення і матеріальний успіх та комфорт тощо.

В умовах граничної непевності особистих досягнень «маленького українця» 1990–х рр., за відсутності хоч трохи надійних гарантій збереження свого статусу, бізнесу, робочого місця харизматизм став досить привабливим для людей, що потребували «нової духовності» й гарантії того, що їхні відносини з трансцендентним матимуть результат «тут і тепер». Ці люди були зовсім не найбідніші й не найменш освічені.

Націленість на особистий життєвий успіх, видимою ознакою якого є фінансове процвітання, професійна компетентність, кар'єрні досягнення і тілесне здоров'я у поєднанні з маніфестацією духовних дарів – все це виявилось привабливим для тисяч українців. Серед них були і ті, кому вдалося вписатися у швидкозмінні соціальні структури пострадянської України, і ті, хто, будучи відторгнутий цими структурами, перебував у повній дезорієнтації, і ті, хто сидів на самому дні суспільства. У харизматичних громадах опинилися і ті, хто несподівано розбагатів, і ті, хто так само несподівано втратив усе, і особи з девіантною поведінкою, схильні до крайніх форм екзальтації та авантюри [193, с. 118].

Беззаперечним залишається, на нашу думку, те, що перед християнством постало завдання виживання у новому культурно-історичному контексті. Іншими словами, сучасна Церква має бути відкритою перед викликами сучасності. Проте формується якісно інше враження: здається, що світ пішов уперед, а Церква, насамперед православні конфесії, залишилися у Середньовіччі. На думку українських релігієзнавців, великою проблемою наших Церков є те, що Церква здебільшого займається владою і мало займається культурою. Саме цей факт відвертає від неї найбільш творчих і мислячих людей. Останні приходять у християнство, а не приходять до Церкви. Таким чином, можна говорити про позацерковне християнство [445]. У цьому контексті можемо зазначити, що

основну конкуренцію православним конфесіям на Волині складають не інші релігії, а зростаюча спільнота людей без конфесійної належності.

Особливо варто відзначити виникнення і розвиток інституту приватної віри. Носії приватної віри позаконфесійної релігійності не намагаються увійти у традиційну релігійну організацію, відмовляються реєструватися органами влади в якості релігійних організацій. Відтак визначення їхньої наявності й чисельності у Волинському регіоні є неточним. Вони часто набувають статусу світської організації (наприклад, культурно-просвітницького характеру) або взагалі відмовляються від реєстрації. Саме теорія раціонального вибору дає нам відповідь на запитання, чому здебільшого молоді люди стають ядром нових релігійних рухів. Цей факт пояснюється, по-перше, тим, що нетрадиційна релігійність пропонує інший продукт, альтернативний традиційним релігійним організаціям; по-друге, релігійне виховання та освіта мають безпосередній вплив на формування релігійності (виходячи з того факту, що значна частина сучасної молоді не виховувалась у релігійному дусі) [96].

Таким чином, феномен позаконфесійної релігійності постає результатом руйнування традиційних релігійних інститутів, способів релігійної ідентифікації і спроби знайти адекватний, найбільш легкий і комфортний шлях духовного навернення до віри. І хоча ці процеси не стали масовими для сучасного Волинського регіону, проте найближчим часом вони можуть стати більш поширеним явищем. Це відбудеться, якщо традиційні релігійні організації адекватно не будуть реагувати на соціокультурні зміни соціуму.

4.3. Перспективи конфесійного буття Волинського регіону

Складні внутрішньоконфесійні процеси, що відбуваються в усіх без винятку релігіях України, пов'язані з глобальними змінами сфер духовного життя. Це, зокрема: розвал колоніальної й тоталітарної систем, міграція зі Сходу і Півдня на Захід і Північ, євангелізація та ісламізація певних країн і ареалів. Як наслідок, католицизм втрачає свої позиції в Європі та Латинській Америці, проте набуває

дедалі більш відчутної ваги в Африці; пізньопротестантські конфесії активізують свою діяльність на усіх континентах; іслам змінює конфесійний ландшафт своєї присутності та розширює географію впливу. Поряд з ісламом, буддизм та індуїзм, окрім Азії, завдяки міграції сповідників проникають в інші регіони світу, створюючи, на думку П. Яроцького, – «замкнені анклавні спільноти, які не піддаються культурній та релігійній асиміляції в країнах своєї міграції» [498, с. 28]. Нині Україна відчуває вплив мегатенденцій світового релігійного розвитку. У такій динаміці особливої ваги набуває розгляд проблем, пов'язаних з перспективами функціонування конфесійного середовища як загальносвітового, так і регіонального масштабів.

Здійснивши аналіз попередніх досліджень, нами встановлено, що актуальними залишаються питання регіонального релігійного розвитку, зокрема: Який вплив мають/набувають релігійні інституції Волині на суспільство? Чи наявність внутрішньоконфесійних/міжконфесійних проблем не призведе/призводить у майбутньому до формування «номінально» релігійного суспільства? Які конфесії найближчим часом будуть домінувати на релігійній мапі Волинського регіону? Адже сильний регіоналізм був одним із важливих чинників української історії та нині залишається потужним резервом саморозвитку територіальних соціумів. Під таким оглядом, нова суспільно-політична роль регіонів вимагає дослідження у максимально широкому міждисциплінарному контексті й нагальних проблем релігійного розвитку в локальному вимірі, індивідуалізованому певним культурно-історичним ландшафтом. Окрім того, у проблемному розрізі нашої теми не варто випускати з уваги і той факт, що глибокі суспільні трансформації транзитних суспільств справили надзвичайний вплив на розвиток релігійно-конфесійної сфери регіонів.

Наприкінці ХХ ст. людство опинилося перед новими планетарними тенденціями цивілізаційного характеру, основою яких є світогляд постмодерну, що замінює світорозуміння модерну. Поступово релятивність, десакралізація ієрархії цінностей, деконструкція, еkleктизм, фрагментарність стають імперативами сьогодення та домінуючими принципами суспільного буття. Актуалізацію цих

тенденцій нерідко пов'язують з феноменом, який Ж.–Ф. Ліотар позначив як «стан постмодерну» – певного загальнокультурного орієнтиру сучасного західного суспільства, що проявляється у мистецтві, літературі, архітектурі. Сучасна українська культурна реальність «локалізувала» феномен постмодернізму, адаптувала глобальне явище до місцевих реалій сьогодення. Проте виникає і парадоксальна ситуація: почасти ця соціокультурна реальність перетворюється на штамп, який можна поставити на що завгодно.

Екстраполяція постмодернізму з культурного простору на інші не лише можлива, але й необхідна саме тому, що постмодернізм є світовідчуттям, що перетворилося на світогляд. І як світогляд, постмодерністський модус пронизує життя нових поколінь сучасної епохи. На нашу думку, проявляючись в різних сферах буття соціуму, цей феномен не залишив осторонь і релігійну сферу. Адже зміни у світогляді людей впливають на зміст та форми реалізації в суспільстві функцій релігійного комплексу. Відтак метою нашої розвідки постає виявлення окремих аспектів впливу постмодерної реальності на християнство Волині.

Феномен постмодернізму і його прояви викликають жваві дискусії у зарубіжній та вітчизняній науці. Проблема постмодернізму і християнства практично вперше була ґрунтовно порушена відомим католицьким теологом Г. Кюнгом. Трансформація релігійної картини світу в епоху модерну дозволила Кюнгові виділити особливу постмодерністську парадигму в християнстві, яка може розглядатися як базова модель [423]. У цьому контексті наголосимо, що більшість дослідників не розглядають постмодернізм як релігійно-соціальну парадигму, і дехто з науковців взагалі заперечує наявність релігійного постмодерну і говорить про неможливість вивчення функціонування релігії у цьому контексті.

Дослідження науковців про спроби адаптації християнства до кризової за суттю культури постмодерну показують, що формується християнство, в якому уже немає нічого християнського. У такому вигляді воно сприятиме поглибленню кризових явищ у розвитку особистості, яка належить до цієї культури. Поряд з тим, на нашу думку, виклик, кинутий християнству сучасністю, приводить до дії механізми, що трансформують релігію в бік пристосування її до варіацій і потреб

сучасного суспільства. Таким чином, розуміння цього актуалізує тенденції, що спостерігаються у сучасному християнстві: 1) повернення до ортодоксального віровчення, відновлення усталених релігійних традицій; 2) пошук нових цінностей, духовних орієнтирів, нових ідеалів через потяг до таємничого, трансцендентного, нетрадиційного. Відтак сучасна теологія епохи постмодерну існує між двома крайнощами. Перша – це ліберальне розмивання специфіки християнства і пристосування його до світу, який часто прикривається пієтичними і емоційними аргументами, за якими, по суті, прихований цілком світський раціоналізм. Інша – фідеїзм, характерний для сучасного теологічного фундаменталізму.

Постмодерністський модус релігійної сфери великою мірою зумовлений релігійним модернізмом. З позицій християнської свідомості, – наголошує російський дослідник В. Бачинін, – епоха модернізму – останній акт великої історичної містерії, заключна фаза розколу між Богом і людиною. Розкол цей виявив свій руйнівний потенціал, коли людина припустила, що Бог «помер», а особисте і державне безбожжя стало майже повсюдно перетворюватися на норму суспільного життя [26, с. 163]. Насамкінець єдине, що вдалося кожному із суб'єктів модерністської свідомості, – продовжує дослідник, – це «вбити» Бога всередині свого культурного світу [26, с. 163]. Як загальний культурний знаменник другої половини ХХ століття постмодерн впливає на релігійну свідомість і релігійну поведінку віруючих і дозволяє виявити наступні емпіричні ознаки: амбівалентний стан релігійної свідомості віруючих, що виражається в еkleктичному синтезі догматів різних віровчень (традиційних і нетрадиційних); втрата віруючими чіткої орієнтації відносно мети свого духовного розвитку; відсутність у віруючих релігійних авторитетів в особі церковної ієрархії й релігійної організації в цілому; недотримання традицій і обрядів, правил своєї церковної інституції; періодична зміна віросповідань і, відповідно, релігійних організацій, або участь у діяльності відразу декількох церков, деномінацій; розрив відносин з іншими віруючими.

Відтак у сучасних умовах системної кризи перед християнством постають складні проблеми збереження себе як духовного явища, як інституції, як

віросповідності. Тому успішно подолати виклики епохи можна адекватною відповіддю на проблеми, які постають перед сучасним суспільством.

В умовах, коли специфічними рисами соціально-психологічного стану сучасного українського суспільства є тривожність, еклектизм, плюралізм поглядів, злам старих стереотипів та заміна/пошук нових, нові світоглядні пріоритети, активізується пошук релігійних орієнтирів, які пов'язані здебільшого зі зміною релігійних парадигм, із новою епохою в їхньому розвитку (постіндустріальною, постхристиянською, постмодерною, інформаційною тощо.). Відтак сучасний світ перебуває у стані стрімкого відходу від попереднього світогляду. Таким чином, зміни у свідомості людей суттєво впливають на християнство, що у дослідженні перспектив конфесійного майбутнього Волинського регіону набуває особливої ваги. У цьому регіоні формується власна регіональна релігійна, духовна культурна традиція. Вона, безумовно, має християнське забарвлення, проте в умовах глобалізації та постмодерну, релігійної свободи та плюралізації релігійного життя набуває якісно нової специфіки, на окремих тенденціях якої ми зупинимось детальніше.

По-перше, релігійна сфера не може залишатися осторонь від глобальних процесів сучасного світу. Таким чином, із відкритістю світові Україна, а відтак і Волинський регіон відчули як його досягнення, так і проблеми. Тому позитивні набутки плюралізму та свободи совісті, вільного вибору власного світогляду стали не лише здобутком, але і серйозним випробуванням. І у цьому аспекті, на думку О. Недавної, після періоду «нав'язуваного єдино-правильного світогляду та державного атеїзму прийшли нові виклики. Серед них – відносини Церков, старих і нових, між собою, з владою, з атеїстами, інаковірними, після підпільної діяльності чи «внутрішньої» еміграції – діяльність в суспільстві вільному» [321, с. 115.].

Перед такими викликами постали віруючі та номінально віруючі, прихожани/віряни і ті, хто відносить себе до певної релігійно-церковної, духовно-культурної традиції Волинського регіону. Проте попри міжконфесійні конфлікти, скандали в церковному середовищі, з усіх інституцій у свідомості пересічного

волинянина Церква, поряд з після майданним волонтерським рухом користується найвищим ступенем суспільної довіри.

По-друге, діяльність релігійних організацій Волинського регіону відбувається в певному полі політичних інтересів. Хоча релігійні організації де-юре не проводять власної політики, все ж де-факто виступають з підтримкою певних політичних сил, часто виконуючи функції арбітра стосовно політичного, в тому числі електорального вибору. Наголосимо, що у цьому контексті й надалі політикум регіону розглядатиме релігію як засіб досягнення нерелігійної мети – в боротьбі за свій електорат вони будуть враховувати релігійні настрої виборців. А відтак і публічно демонструвати свою підтримку тієї чи іншої конфесії.

Релігія і політика є вагомими складовими буття українського етносу та у ХХІ столітті залишаються важливими регуляторами суспільних відносин. У сучасній Україні, як і в більшості країн, Церква відділена від держави і формально не бере участі в політиці. Насправді в жодній країні світу Церква, незалежно від її конфесіональної належності, не може бути відчужена від політики. Адже взаємодія цих духовно-соціальних явищ обумовлена подібністю їхніх структурних елементів. Відтак і сьогодні складна система протиріч на Близькому Сході, в Алжирі, в Пенджабі та інших регіонах безпосередньо пов'язана з релігійними уявленнями протидіючих сторін. Історія знає низку прикладів, де під релігійними гаслами здійснювалися національно-визвольні й демократичні рухи (гандизм – в Індії, боротьба з расизмом у США на чолі з Мартіном Лютером Кінгом тощо.). Тому без урахування релігійних чинників неможливо розібратися в соціально-політичних реаліях.

Серед складників релігійного комплексу, які покликані забезпечувати умови для одноосібного чи колективного задоволення релігійних потреб віруючих, насамперед взаємодіють із політикою релігійні інституції [283, с. 92]. Ця взаємодія залежить від низки факторів – особливостей цих інституцій, структури та механізму функціонування політичної системи, характеру політичних партій та суспільно-політичних рухів. Тому ця взаємодія в історичному минулому і нині є неоднозначною, але органи влади завжди змушені реагувати на тиск домінуючих

релігійних напрямів. Відтак присутність релігійного фактору в політичному процесі України визначається зростаючою тенденцією використання релігійно-церковної інфраструктури для досягнення певної політичної мети. Адже релігія є тим універсальним феноменом, який в умовах традиційно релігійного українського суспільства дуже часто прагматично використовується політиками для завоювання симпатії народу.

Емпіричним підтвердженням таких міркувань є використання релігійного чинника насамперед під час виборчих кампаній. Передвиборні кампанії засвідчили, що практично всі сили – учасники перегонів прагнули розширити коло своїх виборців за рахунок воцерковленого електорату. Досвід парламентських і президентських виборів чітко показав конфесійне структурування українського політикуму і політичні симпатії чи антипатії українських церков. У виборчій поведінці електорат поступово стає все більш залежним не від політичних програм або платформ, а від належності виборців до великих соціальних груп, насамперед конфесій.

Окрім того, більшість політиків обирають традиційну схему електоральної поведінки з очевидними акцентами на співпраці лише з однією релігійною організацією. Відтак позиціонування номінальної нейтральності до всіх релігійних організацій тенденції (європейсько-секуляризаційної) й акцентування на абсолютній пошані відносно всіх релігійних організацій, на повній нейтральності кандидатів у релігійних питаннях постає імперативом для майбутніх кандидатів–політиків.

Реалізація принципу відокремлення Церкви від держави передбачає, що релігійні організації не виконують державних функцій, не беруть участі у діяльності політичних партій і не надають політичним партіям фінансової підтримки, не висувають кандидатів до цих органів. Проте на відміну від церковних інституцій, їхня кадрова складова – священнослужителі і віруючі, як і будь-які громадяни, мають право на участь у всіх формах політичного життя. Навіть протестанти, які негативно сприймали активне залучення до політики, виявляють сьогодні помітний інтерес до політичної царини. Не лише рядові віруючі, а й

пастирі прагнуть брати участь у парламентській та державній діяльності. Чимало баптистів і п'ятидесятників працюють в місцевих органах влади різного рівня. Цей інтерес цілком мотивований. Він впливає з поступального розвитку українських протестантських церков, а також зі зміни самої релігійної ситуації. «Якщо ж ми відокремлюємо себе від суспільства, то не зможемо впливати на людей, не зможемо нести їм любов і прощення Христа» [295]. Цю просту сентенцію з лютеранського журналу загострює баптистський автор: «Для визнання Бога як рушійної сили не державному рівні необхідна активна участь у цьому процесі саме відроджених людей, тих, хто особисто знає Бога» [295]. Таким чином, універсальний стереотип протестанта, як мовчазного спостерігача суспільно-політичного життя, байдужого до інституту держави, далекого від політики, є необ'єктивним.

Окрім того, в українському протестантизмі відбуваються складні процеси, пов'язані з визначенням чіткої суспільної позиції, соціально-політичних реалій сучасної держави. Соціальний масив роботи, яку проводять ранні і пізні протестанти, відображається в конкретній політичній діяльності. Нерідко для оформлення богослужбових приміщень вони використовують національні прапори і здійснюють молитви за перемогу демократії. Протестанти можуть бути патріотами держави, проте їхній патріотизм має специфіку – уявлення про велику державу для них – це уявлення про демократичну, правову країну з неухильним дотриманням прав людини. По суті, всі пізні протестанти в Україні визнають необхідність "входження у світ". Велика кількість віруючих вважають, що вони мають брати участь в суспільно-політичному житті й таким чином приносити користь суспільству і державі.

Саме ідеї дихотомії небесного земного, доктринального і соціального відображені у поглядах представників раннього протестантизму, в подальшому були покладені в основу соціальних доктрин пізніх протестантів та визначили шлях їхньої співпраці з суспільством. Хоча зауважимо, що коло протестантських інтересів поза власне релігією значно вужче порівняно з історичними церквами в Україні. Дещо відмінну позицію у цьому питанні сповідують свідки Єгови, які категорично відсторонюються від будь-яких громадських, політичних рухів і

партій, хоча свої погляди на ті чи інші форми державного управління висловлюють: позитивні – на демократичні, негативні – на тоталітарні, диктаторські. Вони також критикують прояви клерикалізму, расизму, крайнього націоналізму, ксенофобії [2, с. 450].

Тому жодна конфесія не повинна мати не тільки статусу державної, а й будь-якої пріоритетності у правовому полі суспільства. Відтак все більше позначається релігійний чинник на виборчій поведінці електорату, який поступово у своїй масі стає більш залежним не від політичних чи ідеологічних програм або платформ, а від належності виборців до великих соціальних груп, зокрема конфесійних.

Використання потенціалу Церкви для здобуття переваги над опонентами у формуванні політично орієнтованих позицій є доволі небезпечним. Адже атмосфера взаємних звинувачень, недовіри, підозри між різними політичними угрупованнями не обходить стороною і релігійні організації. Замість того, щоб займатись суто церковними проблемами, душпастирською роботою, утвердженням моральних цінностей в суспільстві, вони виступають рупорами партій і блоків.

Як зазначає С. Здіорук, на фоні плюралізації конфесійного середовища серйозною проблемою залишається патрунування органами влади (в першу чергу місцевими) певних релігійних організацій. Прихильність визначається або політичною доцільністю, або вкоріненістю релігійної традиції в культурно-історичний ландшафт того чи іншого регіону [212, с. 58]. Зокрема, симфонія з місцевою владою служитиме для Української греко-католицької церкви підґрунтям перетворення останньої в регіоні в тотальну інституцію. Незважаючи на перенесення її центру до Києва, УГКЦ залишається фактично галицьким феноменом.

За досить високого рівня релігійності в Україні немає домінуючої Церкви, що певною мірою ускладнює налагодження партнерських державно-церковних відносин, полегшує державі маніпулювання суб'єктами релігійного життя, провокує патерналістське ставлення до Церкви. Влада намагається забезпечити політичну підтримку з боку Церкви як впливового суспільного інституту, використати її духовний авторитет у власних цілях. Адже зниження рівня життя

переважної більшості громадян, втрата соціальної перспективи зумовлює соціально-психологічні зміни – психологічну неврівноваженість, вразливість, потребу зовнішньої підтримки, підвищену схильність до навіювання. До того ж хід історії засвідчує, що роль духовного маніпулювання масовою та індивідуальною свідомістю постійно зростає. Релігія була і залишається першим, найбільш ефективним засобом такого впливу. Їй підвладна інтимна, прихована від офіційних регламентацій сфера соціальних ідеалів, тому будь-яка влада потребує її послуг.

Саме українське суспільство перебуває у стані трансформації та політичного вибору. У масовій політизованій свідомості громадян фіксуються різноспрямовані (і навіть протилежні) орієнтації, прагнення і позиції щодо подальшого розвитку української держави і суспільства, чіткого бачення соціально-економічної перспективи та геополітичних пріоритетів. Немає єдності, якою має бути українська нація – етнічною чи політичною, а отже, якою має бути українська держава – державою титульної нації чи громадянського суспільства. У цій ситуації релігійні конфесії розглядаються різними суспільними групами з політичних позицій. Політичну оцінку отримує минуле Церков та їхніх відносин. Історичні стереотипи та упередженості стають чинниками дійсності, а належність до певної Церкви стає ознакою політичної ідентифікації особи і самої церковної спільноти.

Аналізуючи вплив релігії й Церкви на політичні процеси в Україні, необхідно звернути увагу на особливості конфесійної гетерогенності українського суспільства. Різноманіття конфесій, що функціонують в Україні, є породженням різних світоглядів. Справедливо також стверджувати, що окремі деталі та відмінності світоглядів свідомо чи несвідомо спричинилися до позиціонування окремих конфесій як різних чи відмінних, – «інших». З точки зору наукового аналізу поліконфесійність – це завжди проблематичність, яка породжує спочатку латентні, а потім і відкриті конфлікти. Оскільки вони зумовлені фундаментальними віросповідними принципами, то остаточне їхнє розв'язання потрібно шукати на шляхах редукції віросповідних принципів суперників чи опонентів іновірців аж до повної їхньої елімінації [6: 80]. Цілком погоджуємось із думкою Л. Филипович, що з метою збереження досягнутої в Україні за 19 років відносної стабільності

«бажано не займатися духовними революціями» [422, с. 4]. Адже спроби когось з кимсь об'єднати, надати якісь державні чи президентські преференції, втрутитися в природний процес постання, розвитку та самовизначення конфесій, а тим більше когось заборонити, завершуються невдачею.

В умовах соціально-політичної нестабільності роль релігії в соціумі зростає в силу того, як протидіючі політичні угруповання намагаються з максимальною користю для себе використовувати можливості конфесій. Така практика сприяє загостренню міжконфесійних протиріч, а також активізує процес залучення релігійних інститутів у політику.

У релігійно-конфесійній структурі сучасного Волинського регіону можна виокремити декілька специфічних векторів відносин, найбільш вагомими серед яких виступають міжправославні. Відтак православ'я постає найбільшою релігією за кількістю віруючих. Проте сьогодні ця домінуюча конфесія перебуває в стані тривалого ідентифікаційного конфлікту. Зміна соціальних умов дала можливість піднімати найрізноманітніші проблеми назовні та висловлювати своє бачення їхнього вирішення. При цьому важливо врахувати той аспект, що конфліктні колізії мають суттєвий політичний відтінок – розкол православ'я на три православні конфесії (Українська Православна Церква Московського Патріархату – УПЦ МП, Українська Православна Церква Київського Патріархату – УПЦ КП, Українська Автокефальна Православна Церква – УАПЦ) спричинив крайню політизацію релігійного середовища, і до того ж, що є небезпечним, має регіональний характер.

В умовах перехідного суспільства, де ознакою конфесійної сфери є конфліктогенність і взаємна нетолерантність, справа діалогу значно ускладнюється. Діалоговий процес за таких обставин стає складним і суперечливим. Таким чином, він виразно виявляє свою континуумну природу, генеруючи найрізноманітніші й важко передбачувані емпіричні ситуації.

Впродовж останніх років позиції церков у міжправославному конфлікті не зазнали помітних змін – продовжується практика унеможливлення їхнього діалогу, тривають суперечки щодо набуття автокефалії. Тут проявляється складність релігійного феномена, суперечливість його функцій, адже, з одного боку, в рамках

певного віросповідання, відбувається інтеграція, об'єднання індивідів, з іншого – цей феномен може виконувати протилежну, дезінтегруючу роль, бути джерелом виникнення міжконфесійної ненависті [283, с. 93]. Практика засвідчує, що сторони, індиферентно налаштовані одна до одної, після невдалого, перерваного або непродуктивного діалогу здатні змінювати терпеливо-байдуже ставлення на адресно-негативне.

Крім того, фактично православ'я відірване від сьогоднішніх реалій, Православна церква переживає гостру кризу, втрату впливу на суспільство, дедалі частіше зводить сферу віросповідання до традиційної ритуальності, що супроводжується відходом парафіян. Такі тенденції характерні і для Волині. Повністю розділяємо думки вчених, які вбачають причину таких тенденцій у відмові Православної церкви від ідеї модернізації й адаптації в умовах постіндустріального суспільства. Православна церква, яка є ортодоксальною за суттю і консервативною за змістом, повільно пристосовується до світу, який швидко змінюється, хоча претендує посісти в українському суспільстві якщо не визначальне, то бодай привілейоване становище [479, с. 246]. Під таким оглядом важливо зазначити, якщо інші християнські конфесії швидше й сміливіше реагують на виклики сучасного світу, то у православ'ї ці процеси дуже стримані та повільні.

Чи можливе в Україні об'єднання наявних православних церков? Якщо врахувати те, що українське православ'я як культурно-історичний феномен далеко не тотожне православ'ю Росії, яке в Україні репрезентує його складова УПЦ МП, то про поєднання не може йти мови, бо ж маємо два відмінних, хоч і одноконфесійних релігійних феномени.

Окрім того, релігійний ренесанс кінця ХХ століття супроводжувався реанімацією міжконфесійних відносин, які набували то стабільного, то конфліктного характеру. Тому перспективи дослідження конфесійного простору сучасного Волинського краю пов'язані з проблемами, які насамперед стосуються налагодження діалогу між певними традиціями. Одним із вагомих чинників, які впливають на сучасний рівень діалогічних відносин між конфесіями, є історичний досвід спілкування, тобто фактор впливу на них історичної пам'яті.

У цілому, пам'ять – це доволі складна структура, оскільки вона належить різним групам з різними ідентичностями. Вона не завжди зручна, проте необхідна, тому що дає свободу усвідомити свою культурну належність. Як колективне і соціальне явище пам'ять почала розглядатися в європейській науці, починаючи з 1920-х рр., з появою праці Моріса Хальбвакса. Причому колективна пам'ять у нього прив'язана до локальної спільноти, в тому числі й певної конфесії. Міждисциплінарний напрям аналізу соціально-культурних явищ і процесів довкола колективної меморіалізації та амнезії, почав складатися протягом 1980-х років.

Для визначення колективного виміру пам'яті запропоновано певну кількість термінів: «колективна пам'ять», «соціальна пам'ять», «культурна пам'ять». Причому їхнє співвідношення залишається дискусивним. При цьому поняття колективної й соціальної пам'яті найчастіше використовуються як синоніми. Відтак і концепти соціальної та культурної пам'яті варто не протиставляти, а розглядати як взаємодоповнення, які описують хоча і різні, проте невіддільні одна від одної грані колективного виміру пам'яті.

Кожному співтовариству притаманна специфічна «культура згадок». Вона служить умовою самоідентифікації, стверджує її стійке існування в часі, має «реконструктивний характер», тобто імпліковані в ній ціннісні ідеї, ступені релевантності, як і всі трансльовані нею «знання про минуле», безпосередньо пов'язані з актуальною для теперішнього моменту ситуацією в житті групи.

Колективна пам'ять змістовно пов'язана з відрефлексованим досвідом спільного життя певних груп (у нашому випадку – українців та поляків на волинських теренах). Цей вимір пам'яті – це контрольоване явище, яке піддається коригуванню, управлінню та маніпулюванню. Це залежить від використання інструментів забуття, актуалізації та інтерпретації. За зміст колективної пам'яті можуть сперечатися різні групи, які висувають подеколи розбіжні версії минулого і борються за їхнє визнання. Кожний такий проект конструювання пам'яті може стикатися з різними контрпроектами «опозиційної пам'яті».

Такі тенденції ми можемо спостерігати у ході польсько-української дискусії щодо Волинських подій 1943 р. Адже драматичні зіткнення українсько-польського

протистояння 1943–1944 рр. залишили у суспільній свідомості обох народів значний обсяг негативних стереотипів, які продовжують функціонувати і сьогодні та впливати на відносини між двома народами. Тому в українсько-польських дискусіях довкола болючих, трагічних тем минулого особлива миротворча роль має належати духовенству (православному і католицькому).

У цьому контексті позитивним здобутком є діяльність священнослужителів Луцької дієцезії РКЦ, яка намагається виконувати міжнаціональну об'єднавчу функцію у Волинському краї, робить акценти, за висловом П. Яроцького, на культуротворчій і миротворчій праці [499, с. 138]. Зокрема, до 70-річчя цієї трагедії у Луцьку відбулася Громадська ініціатива, в якій взяли участь і поляки, і українці. Учасники цього дійства багато молилися і говорили про взаємне українсько-польське протистояння. Знаковими у цьому контексті є слова Я. Грицака, який під час цих заходів зазначив: «Коли говорить Церква, коли звучить слово молитви – усі мусять замовкнути» [346].

В рамках цих заходів відбулося два молебні – екуменічний на кладовищі в селі Павлівка на Волині та православний – на кладовищі у селі Сагринь на території Польщі (саме мешканці цих сіл свого часу стали жертвами українсько-польського конфлікту). Під час заходів було сказано: «Ми усвідомлюємо, яку велику роль у розбудові нової Європи відіграв міжцерковний діалог. Тому ми з вдячністю та визнанням відгукнулися на заклики церков України та Польщі до взаємного прощення провин і примирення між обома нашими народами» [346].

Ще до цих подій, у червні 2013 року, архієпископи і єпископи Конференції Римо-католицького єпископату України видали Пастирський лист з приводу 70-ї річниці Волинської трагедії, в якому закликали поляків і українців до примирення [367]. У липні 2013 року у кафедральному соборі святих апостолів Петра і Павла у Луцьку та у низці храмів Волині було відслужено поминальні меси за жертвами Волинської трагедії. Причому на сайтах РКЦ ця подія була відображена як «Волинська трагедія». Натомість у польській історіографії здебільшого послуговуються терміном «Волинська різня».

Згодом у своєму зверненні духовенство Української Православної Церкви Московського Патріархату засудило будь-які спроби політичних спекуляцій довкола Волинської трагедії [367]. Напередодні ж вшанування пам'яті жертв злочину на Волині у Варшаві Українська Греко-католицька Церква та Римо-католицька Церква Польщі підписали спільну декларацію, в якій взаємно визнали вину обох своїх народів у воєнні та довоєнні часи і попросили одне в одного пробачення за скоєнні злочини [367].

Патріарх Української Православної Церкви Київського Патріархату Філарет також закликав українців і поляків до взаємного прощення та заявив: «Сподіваюся, що спільна участь українських та польських представників, православного, греко-католицького та римо-католицького духовенства, спільна молитва та заходи пам'яті у храмах та на місцях поховання жертв стануть добрим прикладом свідчення примирення. Того примирення, завдяки якому подібні конфлікти й трагедії ніколи не зможуть повторитися у майбутньому» [367].

Волинська рада церков з нагоди 73-ї річниці Волинської трагедії висловила консолідовану позицію (під нею підписалися керуючий Волинською єпархією УПЦ митрополит Ніфонт, Волинською єпархією УПЦ КП митрополит Михаїл, Володимир–Волинською єпархією УПЦ архієпископ Володимир, ординарій Луцької дієцезії РКЦ єпископ Віталій Скомаровський, екзарх Луцький УГКЦ єпископ Йосафат, голова Волинського об'єднання церков ХВС–п'ятидесятників єпископ Михайло Близнюк, Волинського об'єднання церков ЄХБ єпископ Ярослав Троць, старший пастор АСД у Волинській області Анатолій Антонюк) щодо примирення та взаємопрощення й виконання християнського обов'язку – віддати шану всім загиблим мешканцям волинських територій, які не мали гідного поховання, «яких ми не ділимо за їх національністю чи релігійною належністю».

Як бачимо, попри взаємну поляризацію історичних оцінок Волинської трагедії та намагання політиків використати трагічну сторінку в історії обох народів як політичні дивіденди, позиція Волинської ради церков продемонструвала свою дієвість в регіоні та засвідчила виважену, аполітичну, християнську позицію.

По-третє, тривають процеси збільшення серед волинян тих, хто називає себе просто християнами. Такі умонастрої, за нашими спостереженнями, особливо іманентні в середовищі волинської інтелігенції. Тобто формується новий тип спільноти, яка ідентифікує себе насамперед з духовною певною єдністю, а неінституалізованою релігією. Відтак, на думку Л. Филипovich, відбувається об'єднання не загальним минулим, а на основі сучасних цінностей спільним майбутнім. Адже «люди краще сприймають не інституалізовану, а духовну єдність, бо не потрібно відмовлятися від своєї автономії та самостійності, від звичаїв і традицій» [423, с. 62].

Зрештою, нині у самій Європі «християнство втрачає підґрунтя культурного чинника. Великі історичні християнські Церкви відчують свою пригніченість через надмірну інституалізаційність, інституційну регламентованість і, найголовніше, відсутність живої віри» [498, с. 29]. П. Яроцький, цитуючи папу Бенедикта XVI, зазначає: «У минулих десятиріччях ще можна було знайти сенс християнства, об'єднуючий у спільноту цілі покоління, які вирости в тіні віри, що формувала культуру. Сьогодні, на жаль, маємо справу з драмою фрагментарності, спостерігаємо явище, коли люди номінально належать до церкви, ведуть спосіб життя суперечним з вірою. Проголошення Христа Спасителем світу сьогодні трудніше, ніж в минулому» [501, с.103].

Якщо, з одного боку, глобалізація сприяє інтеграції духовного світу людства, то з іншого – створює нові ресурси для суспільних трансформацій. Відтак християнство має реагувати на потреби часу і демонструвати свій «відгук» на «виклики» часу. І у цьому контексті кожна конфесія Волинського регіону намагається надати свій порядок денний для суспільства та реагувати на соціокультурні трансформації сучасного світу, адже у зворотному випадку це буде загрожувати втратою для неї своїх послідовників. І перед Волинським регіоном, як і перед Україною в цілому, постає вибір – «або вийти за «огорожу» своєї традиції, подивитися на себе з глобальної точки зору, вписати себе в світ, що змінюється, або зануритися у внутрішні проблеми власних конфесій» [5 с. 63]. Ми бачимо, що найуспішніше на сьогодні у цьому руслі рухається сучасний протестантизм.

По-четверте, ми можемо і говорити про те, що одним із головних трендів розвитку релігійності на Волині (як і в Україні) стає так звана релігійна конверсія, в результаті якої індивід втрачає традиційний конфесійний статус і набуває нових релігійних і квазірелігійних ідентифікацій. Тому якщо мешканці Волинського регіону (як, до слова, й інших регіонів теж) все ж ідентифікують себе з належністю до певної релігійної традиції, вони не завжди поділяють її віровчення, беруть участь в її обрядах, є активними членами релігійної громади, переймаються її життям. За умов, коли великі групи людей отримують неефективну релігійну соціалізацію, суб'єктивна релігійність схильна бути різномірною, ніж організована релігійна діяльність.

По-п'яте, іншим фактом, вартим уваги, є те, що саме православна релігійність нині часто має декларативний характер. Православних віруючих, які знають віроповчальні істини, повністю виконують релігійні практики (здійснення молитви, участь у богослужінні, причастя, сповідь), як показують наші спостереження, є не так багато. З одного боку, релігійну поведінку православного-віруючого Волині активізує психологічний клімат, коли «церковність» набуває рис соціально легітимізованої й заохочуваної поведінки людини. З іншого – сучасний православний віруючий (причому таких є більшість у кількісному відношенні) не докладає жодних зусиль для регулярного відвідування храму, молитви, погано знає церковне учення. Його віра еклектична та номінальна. Причому перехід у групу традиційних віруючих з–поміж цієї когорти є малоімовірним та нечисленним і не показує вагомих змін у релігійній ситуації регіону.

Окрім того, не можемо обійти і того факту, що в сучасну епоху постмодерну православні віруючі, для того щоб зберегти власну ідентичність та відтворити її в нових, якісно інших соціокультурних умовах (відмінних від традиційного суспільства, в якому формувалось православ'я), звертаються до так званих витоків релігії. Останнє призводить до розгортання у релігійній системі православ'я такого феномена, як релігійний фундаменталізм. Соціальною базою православного фундаменталізму на Волині, за нашими спостереженнями, є здебільшого жінки старшого покоління, в меншості – інтелігенція (в основному російськомовна).

Прихильники ж радикального фундаменталізму у православ'ї на Волині складають незначну частину віруючих, але стабільну. Вважаємо, що така тенденція буде зберігатися і у недалекому майбутньому.

По-шосте, тенденцією релігійного розвитку кінця ХХ – початку ХХІ століття є активізація протестантських течій у Волинському регіоні та, відповідно, збільшення кількості віруючих–протестантів. Зрештою це дає підстави говорити про протестантизацію Волинського регіону. Ми вважаємо, що ця тенденція у найближче десятиліття буде домінантною.

Таким процесам сприяє: активне пропагування протестантизму з боку його послідовників; збіг протестантської етики та цінностей, що сприяють формуванню моделей поведінки у суспільствах з ринковою економікою; бажання реалізувати свою колективну суб'єктність (цей фактор успішно реалізується насамперед у протестантських громадах). Загалом протестантські віровчення мають глобальний характер. Адже вони універсальні за своєю ідейною суттю. Тому «ставка глобальної протестантської ідеології на масову культуру, молодіжну субкультуру, надзвичайна чутливість і гнучкість, емоційність і молодіжний стиль подання євангельської проповіді відповідно до вимог сучасності забезпечує в максимально короткий термін покорити для себе великі маси людей» [344, с. 268].

По-сьоме, і надалі найпроблемнішою точкою у міжконфесійних стосунках залишаються/залишатимуться між православні. Адже міжправославний конфлікт в сучасній Україні, а відтак і на Рівненщині, мало схожий на традиційні релігійні конфлікти, що відбуваються за усталеними моделями і в своїй основі є міжінституційними конфліктами. Ситуація у міжправославних відносинах України в цілому та Волинського регіону зокрема продиктована наявним конфліктом ідентичностей. В аспекті нинішніх реалій ідентичність православних різко поляризується.

Окрім того, не можемо не зважати на той факт, що у буденній свідомості пересічного волинянина переважно панують уявлення про канонічність тільки того православ'я, що перебуває в євхаристійній єдності з РПЦ, а відтак всі інші православні – не благодатні й розкольники. Підтриманню такого сприйняття

сприяє і офіційна позиція РПЦ, яка зацікавлена не стільки в цінностях релігійного порядку, скільки у підтримці на належному рівні свого впливу на населення. І ці стереотипи здолати православної свідомості навіть складніше, ніж католикам, протестантам та віруючим інших віросповідань.

Безумовно, що такі кризові прояви в сучасному українському православ'ї потрібно оцінювати в контексті реальної релігійної, політичної, духовної ситуації в Україні. Самостійне значення цього міжцерковного конфлікту було б незначним, якби він не мав під собою суспільно-політичного ґрунту. Звичайно, такі непорозуміння не сприяють зростанню авторитету на міжнародній арені та сприйняттю нашої держави міжнародним співтовариством як рівноправного члена. Адже наявність духовного консенсусу в суспільстві є запорукою успішного вирішення багатьох економічних, політичних, соціальних проблем. З іншого боку, навіть низка успішних країн не убезпечена від можливості розгортання конфліктів на релігійному ґрунті.

По-восьме, стверджувати те, що конфесійна карта Волинського регіону вже склалася, не можна. Якщо навіть офіційна статистика декілька років поспіль демонструє нам відносно тотожні дані. Проте ми не можемо не помічати, що щороку на Волинських теренах з'являються нові течії. Зокрема, практичним виявом таких міркувань стала поява на Волині буддійської громади. І хоча, звичайно, вона кардинально не вплинула на динаміку конфесійної присутності у регіоні, проте цей факт може в майбутньому стати прецедентом для поширення нових, нетрадиційних для регіону віросповідань.

До того ж, зважаючи на те, що у Волинському регіоні є достатня кількість внутрішніх переселенців, серед яких багато кримських татар, думаємо, що в майбутньому тут є всі перспективи для активного проникнення ісламу.

Отож вважаємо, що в недалекому майбутньому буде зберігатися наступна класифікація релігійних об'єднань, зважаючи на їхню організаційну структуру: жорсткі ієрархічні структури (православні церкви, альтернативні православні об'єднання, католицькі церкви – РКЦ, УГКЦ), низка протестантських конфесій – свідки Єгови, адвентисти сьомого дня; нетрадиційні релігійні об'єднання – Церква

Ісуса Христа Святих останніх днів (мормони); союзи та об'єднання з широкою автономією помісних громад – більшість протестантських конфесій – п'ятидесятники, баптисти; іудейські об'єднання; об'єднання мережевого типу без центрального підпорядкування – нетрадиційні релігійні течії та рухи.

По-дев'яте, зважаючи на те, що в епоху постмодерну інфосфера залишається одним із ключових сегментів людського буття, сфера релігійної діяльності не може відповідним чином реагувати на потреби часу. Відтак зміна умов функціонування релігії, що покликана до життя процесами модернізації суспільства, призводить до того, що релігійні дискурси все частіше презентуються через медійне поле, релігійна ідентичність конструюється в рамках тієї чи іншої форми медіатизації релігії, а релігійні структури через їхню включеність у безперервні комунікаційні потоки виявляються відкритими.

У цьому аспекті важливого значення набуває активне освоєння інформаційного простору традиційними релігійними організаціями. Саме через мережу Інтернет конфесії Волинського регіону здійснюють свою місіонерську діяльність, продукуючи нові форми релігійної поведінки: онлайн–церква, кібер–паломництво, кібер–молитва.

По-десяте, нові реалії визначають межі існування сучасного світу, серед яких політичний радикалізм, воєнні конфлікти і тероризм, міжетнічні протистояння. Чіткою стала тенденція нетерпимості, яка нині виявляє себе як константа у сфері міжконфесійних взаємин і є важкою суспільною недугою. Закономірно, подолати кризові явища будь-яке суспільство може лише в режимі компромісу, діалогової культури та толерантності. Ця ідея, буквально вистраждана у ХХ столітті, стає імперативом сучасності: окрім катастроф, не виключені також демократичні й мирні шляхи вирішення проблемних ситуацій. Шлях нетерпимості й сили, природний для панівних ідеологій ХХ століття, трансформується у дискурс толерантності як регулюючої норми відносин між людьми, спільнотами. Проте актуалізація цієї ідеї на сьогодні ще не дає підстав сприймати її як певну ідейну перемогу практики ненасилля. Адже подеколи за фасадом толерантності формується інший, можливо, більш витончений досвід насилля.

У перекладі з латини *tolerare* – витримувати, терпіти. Терпимість до інших думок, до чужого способу життя, поведінки людей, здатність «Я», «Ми» зрозуміти інше «Я», «Вони» у культурному вимірі. Найчастіше, коли мова йде про культивування толерантності у суспільстві, на увазі мають потребу шанобливого ставлення до людей інших культур, мов, переконань, релігій. Відтак останній аспект набуває особливої актуальності і практичної значимості у поліконфесійному полі України, отож особливо гострою відчувається потреба толерантності у релігійних реаліях України. Тому метою нашої статті є аналіз ситуації в сучасній Україні на предмет розвитку і становлення міжконфесійної толерантності.

Релігійна толерантність є основою забезпечення внутрішньої стабільності та інтеграції суспільства. Вона постає комплексним явищем суспільної свідомості, в якому поєднуються світоглядні та соціально-психологічні установки, що передбачають право на існування багатьох релігійних традицій. Знаково, що питання толерантності вперше постало на Заході саме на релігійному рівні, у зв'язку зі спробами подолання церковно-релігійного протистояння у Західній Європі XVI–XVII ст. в історично-конкретній формі як ідея віротерпимості та закріплена антропологічною системою цінностей Нового часу. Сьогодні проблема толерантності залишається суспільно затребуваною і актуалізованою в площині тих глобальних процесів, які відбуваються в світі, зокрема в релігійній сфері, та знаходить свою експлікацію в науковому доробку М. Бабія, М. Мчедлова, А. Колодного, П. Сауха, П. Яроцького та інших.

Сучасна дескрипція феномена толерантності фіксує визнання багатогранності форм людської ідентичності, утвердження єдності людського світу, розуміння значимості іншого в його унікальній сутності, утвердження міжособистісного спілкування, реалізацію ненасильницької взаємодії.

Досить глибоке розуміння толерантності демонструє Декларація принципів толерантності, в якій зазначається, що толерантність – це повага, сприйняття, розуміння різноманіття культур нашого світу, форм самовираження та самовиявлення людської особистості; єдність у різноманітті; моральний обов'язок і політична та правова потреба; активна позиція, що формується на основі визнання

універсальних прав та основних свобод людини; обов'язок сприяти утвердженню прав людини, плюралізму, демократії та правопорядку; відмова від догматизму і абсолютизму, утвердження норм, закріплених у міжнародно-правових актах у галузі прав людини [176, с. 87–93].

Під таким оглядом констатуємо, що і релігійна толерантність – це явище багатоаспектне. Тому не випадково це поняття має різні інтерпретації. Зокрема, в активному сприйнятті релігійна толерантність передбачає знання, прийняття і повагу до релігійно-конфесійних цінностей іновірців, у пасивному, – байдужість до релігійно-конфесійних поглядів і системи цінностей інших. Результатом останньої постає відсутність ворожості й зіткнень на релігійному ґрунті. Констатуємо, що, на нашу думку, толерантність як соціокультурне явище хоча і ототожнюється у багатьох джерелах із поняттям терпіння, проте це не є пасивна, штучна покора думці, поглядам чи діям інших; це не покірне терпіння, а активна моральна позиція і готовність до терпимості в ім'я взаєморозуміння між соціальними групами, етносами, релігійними організаціями.

На думку українського релігієзнавця В. Климова, у другій половині ХХ – першому десятилітті ХХІ століття сформувалося й конкретизувалося саме поняття толерантності (зокрема і релігійної), що спиралося, з одного боку, на узагальнені здобутки духовної (інтелектуальної, культурної, наукової, церковно-релігійної, морально-психологічної тощо.) спадщини людства, а з іншого – на практику міжособистісних відносин, співіснування різновекторних людських спільнот (етнонаціональних, релігійних, професійних, регіональних, адміністративно-політичних) у всій їхній складності й суперечливості. Подолавши надто звужене поняття толерантності (лише як пасивної «терпимості», «поблажливого ставлення» до думок, поглядів, вірувань інших людей), сучасне розуміння толерантності передбачає сприйняття, розуміння і повагу до усього розмаїття культур, релігій нашого світу, форм самовираження та самовиявлення людської особистості; право і свободу кожного дотримуватися своїх переконань й визнання такого ж права за іншими [258, с. 419].

На думку низки науковців, яку ми поділяємо, толерантність не може проявитися без врахування наступних підходів до її здійснення: гносеологічного, аксіологічного, психосоціологічного [348, с. 70–71]. Перший – пов’язаний із вирішенням проблеми істинності. Відтак предметом міжрелігійного діалогу не може виступати проблема істинності будь-якої релігії. Адже істина у сучасному світі – плюральна. Другий підхід пов’язаний із кризою західної культури, що проявляється насамперед у кризі духовності. Остання породжує необхідність відродження трансцендентних цінностей людського існування. Третій підхід окреслюється пошуками людиною культурної й релігійної ідентифікації. Адже сучасна культурна ситуація демонструє, що стійкі в минулому основи ідентифікації – віра та етнічна приналежність у трансформаційних, межових суспільствах підлягають перегляду. Завдяки низці серйозних трансформацій і потрясінь українського суспільства в ХХ – на початку ХХІ століття світоглядні орієнтації середньостатистичного українця мають доволі розмитий, еклектичний характер.

У сучасному світі релігія перетворюється на один із багатьох інтересів і перемістилась у дальній закуток людської свідомості, її внутрішнього світу. Діяльність людини, її життя визначається ситуативними і швидкоплинними, постійно змінними «центрами життя і свідомості», що відповідають ситуативним і тимчасово пріоритетним інтересам. Релігійність тих, хто вважає себе віруючими, часто-густо має ситуативний характер, в ній проявляється скоріше не стійка світоглядна позиція, а лише умонастрій, який відрізняється значною рухливістю. Відтак, на думку Л. Пендюріної, відбувається втрата людиною власного визначеного релігійного образу [348, с. 71].

Ідеї толерантності в цілому, і релігійної толерантності зокрема, є не лише умовою і запорукою розвитку демократичного суспільства, проте і вимагають від цього суспільства механізмів матеріалізації ідеї толерантності, які багато в чому залежать від державно-конфесійних відносин і міжконфесійної культури суспільства.

На думку українських релігієзнавців, розуміння толерантних відносин у міжрелігійних, міжцерковних, міжконфесійних відносинах передбачає: повагу до можливості інших конфесійних спільнот чи віруючих мати відмінну позицію; визнання не лише за своєю конфесією, а й за всіма іншими права на свободу совісті; право кожної конфесії чи віруючого у відносинах з іншими конфесіями, віруючими дотримуватися своїх переконань і визнання такого ж права за іншими; неприйняття і неприйняття конфесією політики влади щодо правової дискримінації, обмежень прав інших конфесій чи релігійних організацій, спроб політизувати позиції Церков та релігійних організацій; готовність до практичної співпраці з іншими конфесіями, віруючими інших віросповідань у суспільно значущих напрямках діяльності, залишаючись на принципових позиціях свого віровчення [259, с. 419–420].

Адже гармонія стосунків між людьми передбачає повагу до Іншого, його внутрішнього і зовнішнього простору та світогляду. Відтак таке мистецтво жити у злагоді з іншим «Я» у суспільних відносинах є важливою детермінантою впорядкованості будь-якого суспільства, особливо поліетнічного та поліконфесійного. Діалог і толерантність відносин нині стають тими імперативними умовами розв'язання проблемних питань сучасних цивілізацій ХХІ століття, культурно-психологічним базисом, за яких і на яких тільки й можлива співпраця, співжиття, більше того – виживання людських цивілізацій, «перехід від культури війни до культури миру». Тому світове співтовариство сьогодні прийшло до висновку, що світ неможливий без толерантності у відносинах, а розвиток демократії неможливий без миру. Це, в свою чергу, передбачає, що окремі люди, спільноти та нації будуть визнавати і поважати культурний плюралізм цього співтовариства [258, с. 181]. Відтак соціально-позитивні реалії сучасного світу створюються та існують на основі толерантних відносин.

Сучасне українське суспільство – поліконфесійне. Його різноманітність і насиченість у переплетінні з багатоетнічним складом населення складає культурний простір України, проте поряд з цим містить можливості виникнення і загострення суперечностей і конфліктів. Перед українським суспільством постає відповідальне завдання консолідації як одна з найважливіших умов виходу із кризи,

забезпечення національної безпеки і поступального руху вперед. Передумовою його досягнення є виховання, утвердження та культивування релігійної терпимості, установок толерантної свідомості і поведінки, усвідомлення того, що різні вірування, навіть ті, що радикально протистоять одне одному, мають, навіть повинні співіснувати.

Розуміючи специфіку України як поліконфесійної країни і ту роль, яку відіграє релігія в ідентифікаційних процесах, для уникнення деструктивних сценаріїв у міжконфесійних відносинах необхідним є дотримання релігійної толерантності, коли основними передумовами встановлення цивілізованих відносин між громадянами з різними світоглядами постає забезпечення принципу свободи совісті. Релігійну толерантність можемо розглядати як комплексне явище суспільної свідомості, в якому поєднані світоглядні й соціально-психологічні установки, що допускають правомірність численних релігійних традицій. Одночасно релігійна толерантність – це конкретні дії на рівні індивідів, суспільних структур, держави, які забезпечують свободу віросповідання і рівні громадянські права послідовникам різних релігій [390, с. 270]. Ці положення є аксіомою, проте під час аналізу реальних умов їхньої реалізації очевидними постають невирішені питання, серед яких проблема релігійної нетерпимості. Адже саме релігія часто стає чинником, яким подеколи намагаються виправдати масштабні акти насильства у світі.

На думку Дж. Локка: «Не різниця в поглядах, якій неможливо запобігти, а відмова від терпимості у ставленні до тих, хто дотримується іншої думки, породжує всі сварки та війни, які були в християнському світі та мали проводом релігію» [289, с. 130]. Такий стан пояснюється і по-своєму виправдовується однією з важливих соціальних функцій релігії – інтегруючою, тобто використання релігійних інститутів для надання єдності і стійкості різним формам соціального цілого. Найчастіше це супроводжувалося протиставленням «істинної» релігії одного народу «неістинним» віруванням інших. Безумовно, в будь-якій релігії присутня ідея пріоритету її віровчення над іншими. Певним чином цьому сприяє утримання в масовій релігійній свідомості архетипового роз'єднання на «своє» і

«чуже», «ми» і «вони». Звідси – приналежність до «чужої» релігії завжди розглядалася як свідчення ворожості й деструктивне явище [390, с. 271].

Побутує думка, що найважче бути терпимим по відношенню до людей, які сповідують інші релігійні переконання. Ці судження ґрунтуються на припущенні, що релігія у своїй основі фанатична. Хоча в ідеалі віра повинна породжувати милосердя, а не фанатизм. На практиці досить часто релігійна людина може впасти у спокусу освячення своїх обмежених цінностей світом того абсолюту, якому вона віддана. На жаль, сьогодні людство знову опиняється на межі війни через конфлікти, що мають релігійне підґрунтя. Причому проблема полягає не в поодиноких фактах нешанобливого відношення до духовності й традицій іншої культури, а обмеженості світогляду власним колом цінностей [475]. Тому релігійна толерантність виховується не як зрада чи відмова від власних релігійних переконань, а як моральна складова, за допомогою якої приймається рівність і право на існування іншої релігійності, заперечення претензій на володіння істиною лише однієї релігії.

Незважаючи на те, що кожна з конфесій прагне обґрунтувати свою єдиноістинність, але якоїсь однієї істинної релігії не існує. Істинним є те, що об'єднує, як спільний корінь, всі релігії. Це насамперед: віра в буття світу надприродного (і перш за все Бога), в спасіння завдяки вірі і слідуванню загальнолюдським нормам моралі, включеним різними релігіями у свій моральний канон, а також очікування блаженного життя в потойбіччі. Кожна релігія по-своєму вирішує ці істини. Тому, на думку А. Колодного, «іновірець, який вірить в Бога, є нашим попутником, а не боговідступником чи якимсь єретиком. Він йде до того ж Бога, але іншою дорогою» [249, с. 11]. На цьому тлі толерантність постає базовою потребою людства, центральним чинником взаєморозуміння між людьми, збереження миру та продовження історії цивілізації [376, с. 3]. Проте усвідомлення власної сакральної винятковості постає основним джерелом міжрелігійної ворожнечі. Нетерпимість до іновірців у будь-якій релігійній системі складає один з головних аспектів віровчення. Як слушно зауважує П. Павленко, «не лише окрема релігія ставить себе на доктринальному рівні в конфронтацію з іншими релігіями,

а й у межах її самої наявне протистояння між окремими групами. Це протистояння постійно підігривається усвідомленням того, що саме «наша» група з–поміж усіх існуючих правил правильно дотримується віровчення, що саме «ми», а не «інші» є істинними віруючими і саме «нам», а не всім «іншим» належить частка в щасливому потойбіччі». Таким чином, "впевненість у власній сакральній винятковості силує окрему конфесію постійно прагнути до тотальнізації, бути всеохоплюючою, всеосяжною, тобто у якості носія єдиноістинних уявлень про божественне перетворитися на тотальну релігійну спільноту» [345, с. 69–70].

Проте на практиці, зокрема в Україні, ми спостерігаємо кардинально інше. Дискусії про толерантність часто переносяться у теоретичну площину, натомість на практиці проявляється принципова різниця в розумінні толерантності, ставленні до неї, відмінність між тим, що декларується, і практичною стороною. Але саме в практичній площині ця проблема повинна набувати сенсу. Адже від реалізації толерантних міжконфесійних відносин виграють усі – віруючі, релігійні організації, суспільство, держава. Аналізуючи масив фактів, пов'язаних з проблемою толерантності міжконфесійних відносин в Україні, стає зрозумілою необхідність налагодження плідного діалогу між конфесіями. У цьому аспекті концепт діалогу має розглядатися як необхідний елемент нового інструментарію, як взаємодія повноцінних взаєморозумінь, які не зводяться до одного чи іншого із зазначених позицій.

Отже, на суспільному рівні толерантність – це невід'ємна вимога у взаємовідносинах усіх учасників релігійних відносин, які прагнуть прогнозованої, зрозумілої взаємодії, які не завдають шкоди іншим під час реалізації власного права на сповідування власної духовної позиції. На індивідуальному рівні релігійна толерантність проявляється у готовності дослухатися до думки інакомислячого, визнати правоту його позиції. Лише прагнення до розуміння і поваги одне до одного, конструктивний діалог прибічників різних світоглядів здатні забезпечити стабільність і прогресивний розвиток суспільства. Тому соціально значимими є спроби формулювання такої системи духовно-моральних цінностей, яка забезпечила б утвердження в суспільній свідомості шанобливого ставлення до

переконань і почуттів віруючих та атеїстів, сприяла б запобіганню і припиненню проявів релігійного екстремізму. Звідси випливає висновок щодо необхідності сприйняття іншого в його світоглядних і релігійних виявах таким, яким він є. Адже це сприяє формуванню здібностей кожного сприймати іншого (його позицію, думку, ідею тощо.) як об'єктивно існуючу реальність, не відчуваючи страху, щоб не відступитися від власної віри у процесі взаємодії.

Таким чином, кардинальні трансформації українського суспільства ХХ–ХХІ ст. ознаменували зміни і в релігійній сфері Волинського регіону. У цьому регіоні формується власна регіональна релігійна, духовна культурна традиція. Вона, безумовно, має християнське забарвлення, проте в умовах глобалізації та постмодерну, релігійної свободи та плюралізації релігійного життя набуває якісно нової специфіки.

Реалії кінця ХХ – початку ХХІ століття засвідчують, що у Волинському регіоні відбуваються істотні інституалізаційні процеси у п'ятидесятництві. Ці конфесії демонструють свою здатність швидко адаптуватися до місцевих умов та соціальних потреб суспільства, не втрачаючи при цьому своїх іманентних ознак. Проте п'ятидесятництво залишається різноманітним. Адже певний рух цієї релігійної течії, кожний лідер можуть мати своє бачення стилю богослужінь і форму прояву «духовних дарів», що зрештою стає причиною богословських дискусій у середовищі цієї конфесії. Відтак залишається відкритим питання, яка із тенденцій сучасного п'ятидесятництва стане провідною в майбутньому Волинського регіону.

Сучасні реалії засвідчують, що релігія і Церква для населення цього регіону залишається/залишатиметься вагомим складовим способом його буття. Причому регіональна конфесійна модель є системою різних релігійних об'єднань, в якій хоча і домінує православ'я, проте протестантизм демонструє стійку та стабільну тенденцію активного зростання. Хоча актуальними проблемами в регіоні є відсутність стійкого діалогу між представниками православних конфесій та політизація релігійного життя. Ці тенденції набувають особливої ваги, адже

можуть у майбутньому призвести до виникнення конфліктних ситуацій на релігійному ґрунті.

Відтак інтенсивна політизація релігійної сфери, гостре розмежування в лавах священнослужителів, скандали та інтриги, взаємні образи і відверта боротьба за владу стали постійними явищами церковного буття в Україні. Подібна ситуація, принижуючи в очах вірних авторитет православного духовенства, об'єктивно сприяла зміцненню нових для України віросповідань. Таким чином, комплексний аналіз взаємозв'язку політичного і релігійного факторів дозволяє констатувати, що для сучасних українських реалій характерною є політизація релігії, конфесійних відносин, що активізує процес регіоналізації країни. Релігійний простір в Україні політизований, оскільки діяльність релігійних організацій відбувається в певному полі політичних інтересів. Хоча релігійні організації де-юре не проводять власної політики, все ж де-факто виступають з підтримкою певних політичних сил, часто виконуючи функції арбітра стосовно політичного, в тому числі електорального вибору. З іншого боку, це пов'язано із складним процесом пошуку Церквою свого місця в суспільно-політичних процесах.

Висновки до четвертого розділу

На основі системного аналізу сутності конфесійно-інституційних трансформацій та перспективи конфесійного буття Волинського регіону в кінці ХХ – початку ХХІ століття можна зробити такі висновки:

Наприкінці 1980-х років у зв'язку з низкою демократичних, а відтак і світоглядних трансформацій волиняни в пошуках нової ідентичності звернулись до своїх витоків, насамперед релігійних. Адже збереження у тоталітарний період серед значної частини населення Волинського регіону латентної релігійності або належність до релігійного підпілля та, зрештою відчуття духовного вакууму, внаслідок нівелювання попередніх світоглядних орієнтирів спричинили релігійне піднесення. Проте суперечливість та неоднозначність релігійного буття радянського періоду сприяли формуванню суперечливої сучасної релігійної

ситуації в регіоні. Від початку 1990-х років релігійні інституції у Волинському регіоні відновлюють свої попередні соціальні ролі та стають активними суб'єктами соціокультурного буття.

Встановлено, що тенденції трансформації релігійної сфери є іманентними для сучасного соціорелігійного середовища Волинського регіону. Такі процеси активізують загальноцивілізаційні трансформації – перехід до нової соціокультурної реальності (постмодерне, інформаційне, постіндустріальне суспільство), процеси світової глобалізації; наслідки науково-технічного прогресу, криза європейської цивілізації, процеси плюралізації внаслідок поєднання секуляризації та розвитку до постсекулярного стану. Показано, що хоча плюралізм, релятивізм та фрагментація культурного життя створюють якісно нові умови для переформатування релігійного простору, проте самі по собі кардинально не змінюють його. Віруючі все більше намагаються не лише реагувати на суспільні виклики, а творити соціальну реальність для себе та всієї нації.

Суспільні трансформації, що відбуваються сьогодні в Україні, супроводжуються інтенсивним розвитком релігійних конфесій, з-поміж яких у Волинському регіоні першість утримують християнські – православні (Українська Православна Церква (Московський Патріархат), Українська Православна Церква Київського Патріархату, Українська Автокефальна Православна Церква), протестантські (баптисти, п'ятидесятники, адвентисти, свідки Єгови та інші), католицькі (Римо-Католицька Церква, Українська Греко-Католицька Церква).

Констатуємо, що жодна із конфесій, незважаючи на активні заходи пропаганди, достатню фінансову підтримку, не може претендувати на абсолютне духовне лідерство. На тлі кризи ідентичності, що охопила значну частину волинського соціуму, однією із провідних форм ідентичностей стало традиційне православ'я, що є домінуючим сегментом релігійного простору регіону. На тенденції розвитку православних церков Волинського регіону вагомий вплив має історичний контекст. Під дією цього фактору православних регіону можемо диференціювати на прихильників модерністського чи традиціоналістського проектів розвитку релігійних інституцій. Така бінарність сприяє релігійній

конфліктності у Волинському регіоні та ідентифікаційній невизначеності значного числа віруючих, які не бажають бути причетними до конфлікту. На підставі емпіричного матеріалу доведено деструктивний вплив православного фундаменталізму на соціорелігійні процеси у регіоні. Аналіз риторики православних фундаменталістів підтверджує, що у суспільній думці ці кола, презентуючи себе «поборниками благочестя», демонструють безкомпромісний антиекуменізм, що блокує всі форми релігійного діалогу.

Впродовж останніх років позиції церков у міжправославному конфлікті продовжується практика унеможливлення їхнього діалогу, тривають суперечки щодо шляхів набуття автокефалії. Тут проявляється складність релігійного феномена, суперечливість його функцій, адже, з одного боку, в рамках православ'я відбувається соціальна інтеграція, об'єднання індивідів, з іншого – православ'я виконує дезінтегруючу роль. Практика засвідчує, що сторони, індиферентно налаштовані одна до одної, після невдалого, перерваного або непродуктивного діалогу здатні змінювати від толерантного до полярно-негативного ставлення.

Аналіз тенденцій розвитку пізньопротестантських конфесій у соціокультурному просторі Волинського регіону визначається необхідністю осмислення найбільш значних змін, що сьогодні відбуваються у релігійному ландшафті досліджуваного нами історико-культурного регіону. Ці зрушення свідчать про можливість переорієнтації цього краю у бік протестантизму, який розвивається у межах декількох течій та рухів: баптистів, адвентистів, п'ятидесятників, свідків Єгови тощо. Хоча дискусійним залишається питання, наскільки у сучасних умовах можна говорити про протестантів як цілісний образ соціальної спільноти. Проте незважаючи на розрізненість, всі ці конфесії представляють певний простір, мають схожі погляди на суспільно-політичний розвиток, соціальне служіння, місце і роль вірян у різних сферах суспільного буття.

Встановлено, що реалії кінця XX – початку XXI століття, перетворюють українських протестантів у дієвих суб'єктівсоціорелігійного буття. Відтак сучасні протестанти в Україні у цілому та Волині зокрема намагаються сформувати потужну субкультуру, складниками якої є досвід вільної конкуренції, ділова

хватка, акцент на індивідуальній ініціативі та передбачає діяльність у суспільстві. Таким чином, будучи традиційним елементом духовного життя волинського суспільства, українські протестанти уже не позиціонують себе відчуженою від решти суспільства групою, яка всіма силами прагне зберегти свої потенції навіть ціною ізоляції від інших членів суспільства. На підставі емпіричних даних зазначимо, що характерною особливістю церков означених конфесій є відкритість до співпраці з різними суспільними інститутами, лояльність в оцінці виконання віруючими релігійних обрядів і правил. У цілому, найбільш інтенсивно кількісно зростають ті конфесії, які характеризуються більшим демократизмом внутрішньоцерковного влаштування і є менш консервативними. Зрештою, пізньопротестантські церкви на Волині створюють своє сучасне світобачення щодо ролі релігії в секулярному, глобалізованому світі, надаючи пріоритетного значення громадянському суспільству, позаконфесійному облаштуванню українського суспільства. Усі пізньопротестантські церкви на Волині мають спільний погляд щодо ролі релігійного фактору в політичному й духовному житті суспільства та реалізації принципів свободи совісті.

Наголошено, що такі тенденції й зумовлюють внутрішні кризи, які притаманні всім течіям пізнього протестантизму. Адже виникають певні непорозуміння між традиціоналістами і консерваторами, які цінують у пастирській роботі не стільки освіту та культурний рівень, скільки життєвий і духовний досвід та протестантами «нового типу», які завершили навчання в богословських (одночасно і у світських) навчальних закладах. Саме останні складають покоління пасторів «нової формації».

Сучасні реалії засвідчують, що релігія і Церква для населення цього регіону залишається/залишатиметься вагомою складовою способу його буттєвості. Причому регіональна конфесійна модель є системою різних релігійних об'єднань, в якій хоча і домінує православ'я, проте протестантизм демонструє стійку та стабільну тенденцію активного росту. Ці конфесії демонструють свою здатність швидко адаптуватися до місцевих умов та соціальних потреб суспільства (особливо це характерно для п'ятидесятників, адже Волинський регіон нараховує третину

усіх п'ятидесятників України), не втрачаючи при цьому своїх іманентних ознак. Успішний розвиток протестантизму у регіоні забезпечується динамічними формами місіонерської, інформаційної, соціальної, підприємницької діяльності. Хоча, актуальними проблемами в регіоні є відсутність стійкого діалогу між представниками православних конфесій та політизація релігійного життя. Остання тенденція є особливо небезпечною, оскільки посилює конфліктогенний потенціал міжконфесійних відносин.

РОЗДІЛ 5

СПОСІБ ЖИТТЯ ВІРУЮЧОГО ТА СВЯЩЕНИКА ЯК СКЛАДОВА РЕЛІГІЙНО-ЦЕРКОВНОГО КОМПЛЕКСУ ВОЛИНСЬКОГО РЕГІОНУ

5.1. Віруючий в умовах інституціональних трансформацій релігійно-церковного комплексу Волинського регіону

Головним суб'єктом релігійно-церковного комплексу є віруючий як особистість, трансформації ідентичності якого повинні перебувати в центрі уваги релігієзнавчих досліджень. Віруючі у контексті нашого дослідження виступають універсальною/збірною категорією, яка об'єднує прихильників будь-якого віросповідання та протиставляється «атеїстам» як носіям «наукового марксистсько-ленінського світогляду», чи «новим атеїстам» (об'єднує систему поглядів учених, які, починаючи з 2004 р., порушили проблему негативного впливу релігії на сучасне суспільство) [388, с. 107–118]. У радянському науковому дискурсі термін «віруючий» використовувався здебільшого в аналітичному контексті, тобто не як самовизначення суб'єктів, а як інтерпретація переконань тих респондентів, які ідентифікували себе «віруючими в Бога». Варто зауважити, що в радянський період так і не вдалося сформулювати наукове визначення терміну «віруючий», перетворити інтуїтивну сентенцію буденності в структурний елемент концептуальної системи. Тому «віруючий» для радянської ідеології – це «емпіричне втілення «релігії» («мракобісся», «ворога науки» тощо.), перепона на шляху розвитку суспільства до комунізму, який вимагає точних критеріїв опису, виявлення і подальшого виправлення, нейтралізації чи знищення» [11]. У пострадянських країнах спостерігається нове розуміння терміну «віруючий», яке асоціюється з «духовністю» чи «долученістю до сакрального» або є одним з їхніх маркерів.

У ХХ ст. значення терміну «віруючий» фокусувалося саме на внутрішньому світі особистості та перестало бути частиною поняття «релігійний» (включення до певної конфесії та іманентність свідомої соціальної позиції). «Релігійна

особистість» – це суб’єкт соціальних відносин із належним світоглядом, що відображає відповідну релігійну свідомість, поведінку та відносини. Кожна із цих підструктур має свої характеристики. Так, релігійна свідомість фіксується показниками: зміст релігійної віри (релігійних уявлень і догматів, в які вірить індивід); інтенсивності релігійної віри (переконаність віруючого індивіда в істинності тих чи інших релігійних догматів); ступеню інформованості індивіда про віровчення (аналіз можливої суми знань про всі положення релігії та незнання тих чи інших догматів чи фанатичної віри/невір’я). Релігійна поведінка індивіда виражається через фіксацію культових і позакультових дій. Вона оцінюється за параметрами дотримання обрядів і ритуалів того чи іншого вірування. Позакультова релігійна поведінка – це релігійні дії, які безпосередньо не пов’язані з ритуалом (місіонерська діяльність, викладання в духовних навчальних закладах тощо.). Релігійні відносини постають наслідком повторюваної релігійної діяльності й різняться за критеріями оцінки відносин двох суб’єктів і суб’єкта з надприродним [476]. Тому основними характеристиками релігійної особистості є переконаність у зв’язку з трансцендентним, здатність до усвідомленого вибору об’єкта віри, активна позиція на основі власного релігійного досвіду.

Окрім того, кожному релігійно-церковному комплексу іманентним є відповідний спосіб життя, який акумулює вивчення суспільного та культурного життя вірян /мирян. Ми вважаємо, що у контексті православної традиції радянського періоду звичні категорії «парафіяльного священика» з «парафіянами» варто вживати тільки у конкретних випадках. Говорячи ж про ситуацію у досліджуваному культурно-історичному ландшафті, доречно розглядати категорію «духовенство» та його взаємодію з «вірянами». Адже традиційна парафія як така була практично зруйнована «внаслідок масового закриття церков і зняття з реєстрації душпастирів, з одного боку, та зважаючи на специфічну відповідь духівництва і мирян на ці виклики, з другого» [465, с. 189]. У збереженні/відтворенні підструктур релігійної особистості основоположна роль належить структурним елементам релігійного комплексу: конфесійній та сімейній релігійності.

Традиційне ж розуміння «віруючого» зводиться до наступного: (1) той, хто вірить в Бога чи (2) релігійна людина. Поряд з тим атеїстів також можна назвати «віруючими» (які вірять у відсутність Бога), а «віруючих» співгромадян протиставляти «релігійним» (як більш ревних прихильників конкретної віросповідної спільноти), на відміну від тих, хто «вільно шанує Бога» (Абсолют, Трансцендентне тощо.) і чию «віру неможливо обмежити рамками будь-якого віросповідання». Тому, з одного боку, термін «віруючий» сьогодні набуває широкого антропологічного сенсу, оскільки кожна людина у щось вірить [11]. З іншого ж боку, «віруючий» – це особистість, яка активно демонструє «невір'я в інші «вірування». Відтак «віруючий» для науки – це «важливий теоретичний концепт, який акумулює елементарно-індивідуальні прояви релігійності, емпіричне втілення релігії, та вимагає вироблення коректної моделі концептуального опису дійсності у межах якої і «невіруючий» респондент є «релігійним» у більш широкому контексті [11].

Окрім того, вживається й поняття «мирянин», яке здебільшого асоціюється з представниками християнських конфесій. Довідкова література визначає цю дефініцію як послідовника християнства, представника Церкви, який не є священником чи монахом, не належить до кліру, живе світським життям [309]. Згідно із вченням II Ватиканського Собору, мирянами називають усіх тих людей, які не є членами священничого чи чернечого стану. Однак завдяки прийнятому таїнству Хрещення вони разом із Ісусом Христом становлять містичне Його Тіло [378.]. У XX ст. значно активізувалась проблема ролі мирян, яких називають «передовою лінією життя Церкви», «життєдайною основою людської спільноти» [17]. Папа Іван Павло II, у своєму постсинодальному апостольському повчанні 1988 року *Christifideles laici* («Покликання і місія мирян») акцентує на богословському розумінні поняття «мирянин», яке «можна зрозуміти тільки у світлі творчої та спасаючої діяльності Бога, котрий довірив світ людям, щоб вони брали участь у справі створення, звільнялись з-під влади гріха й самі прагнули до святості чи через вибір celibату, чи через подружжя і родинне життя, трудове, а

також різноманітні форми суспільної діяльності». Відтак мирянин насамперед є «місіонером». Звісно, його місія відбувається «в миру», відтак він і є мирянином.

Радянська соціалістична система передбачала відсутність такого явища, як релігія і Церква, і, відповідно, – віруючих. Тому протягом усього існування радянської влади велася боротьба з релігією та її носіями. Таким чином, для території з релігійним устроєм, яким був Волинський регіон, почалися складні та неоднозначні процеси формування якісно іншого соціокультурного простору, ядром якого поставали нові культурні цінності. Продуктом таких процесів було виникнення радянської спільноти людей. Почались інверсійні процеси в суспільній свідомості, які передбачали докорінну зміну аксіологічних пріоритетів у тогочасному волинському суспільстві. Для простого робітника чи селянина (каркас, який був рушійною силою нової дійсності) пропаговане майбутнє ототожнювалося із тими ціннісними орієнтирами, взірцями і стереотипами поведінки, які вписувалися у нову дійсність. Остання поставала шляхом уніфікації культурного рівня, усунення культурних розбіжностей і спрощення культурної ситуації. Як наслідок, відповідність масової свідомості базовим особливостям суспільної організації забезпечували внутрішню стійкість системи.

Таким чином, у радянську повсякденність (певний каркас, що забезпечував життєздатність суспільства) вписувалася лише «нова людина» (була водночас і «своєю»), яка мала позбавитися «пережитків» попередньої епохи, насамперед релігійних. Саме останні у тогочасних публікаціях називають «найбільш живучими», «найбільш шкідливими» для свідомості людини [317, с. 3].

Співпричетність до творення «нового життя» передбачала підтримання системи міфів та ідеологем, що лягли в основу формування радянської ідентичності (усвідомлення людиною себе як частини радянської спільноти). Остання постає впродовж 1940–1980-х рр. під впливом радянської ідеології і формується як невід’ємна складова комплексу ціннісних, політичних, матеріальних стереотипів.

У післявоєнні роки концепт «радянської ідентичності» включав чотири основні складові: політичну лояльність, прийняття офіційної марксистсько-ленінської лояльності, відданість ідеї будівництва соціалізму та російськість.

Остання складова була пов'язана з тріумфом «російської моделі» повоєнного ведення політики. Тому радянська людина мала вільно володіти російською мовою і бути залученою не просто до радянської але і російської культури, що виконувало комунікативні функції у зміцненні влади. До прикладу, навчання у вузах здійснювалося в основному російською мовою, тому випускники шкіл з національним ухилом, що не мали задовільної підготовки з російської мови та літератури, володіли меншою конкурентоспроможністю порівняно з абітурієнтами, які закінчили російські школи. Фактично вся документація, що велася між уповноваженими Рад та, відповідно, служителями культів була російською мовою (хоча рівень володіння нею часто був низьким, і, відповідно, довідки, звіти тощо., написані російською мовою, у деяких випадках важко розібрати). Знаково, що у Волинській духовній семінарії – єдиному навчальному закладі, в якому проходила підготовка священиків згідно з Постановою Педагогічних зборів від 5 жовтня 1946 р., затвердженою єпископом Волинсько-Рівненської єпархії Варлаамом, окрім російської мови як предмета викладання, запроваджувалось викладання дисциплін російською мовою. Зокрема, це: катехізис, історія ранньої християнської церкви, літургіка (1 клас), катехізис, історія російської церкви, літургіка (2 клас), основне богослов'я, догматичне богослов'я, практичне керівництво для пастирів, гомілетика, основи психології (3 курс) [368, с. 100]. Резюмуючи вищезначене, підкреслимо, що таким чином російський народ визнається «головним», а Церква має лише тоді право на функціонування, коли вона послуговується російською риторикою.

«Нова людина» (яка автоматично поставала «своєю» та важливим елементом позитивної ідентифікації) могла вповні долучатися до загальних соціокультурних процесів. Тоталітарна держава мала спиратися на людей з певним типом свідомості, яких відносили до «своїх», що у нашому контексті є значимим. Поряд з тим вона намагалася знищити тих, чії особистісні структури суперечили бажаній моделі, хто не вписувався у нав'язану зверху систему цінностей.

У цьому контексті зауважимо, що умовою виправдання та функціонування такої системи стало формування специфічної культури страху. Саме атмосфера

страху та підозри лежала в основі соціалістичного ладу (зрештою вона стала і однією з причин його загибелі), духом ворожості було пронизане все радянське суспільство. Образ ворога, який конструювався офіційною пропагандою, розділяв навколишніх на «своїх» та «чужих». Останній відграв важливу роль, на думку Н. Шліхти, з якою ми цілком погоджуємося, «у становленні зв'язку між соціальними «ми», що його репрезентує влада, і своїм «я», що є складником цього «ми». Зрештою як природна (унаслідок зростання соціальної напруги), так і штучна (як результат вмілої маніпуляції влади) актуалізація образу ворога «у радянській риториці призвела до посилення/відродження архаїчних інтегративних механізмів, що посилюють почуття солідарності, колективної («ми/населення» – «влада») єдності» перед лицем рідше дійсних/уявних загроз [466, с. 39–40]. Під таким кутом зору О. Панич, солідаризуючись із думкою Д. Поспеловського та В. Войналовича, наголошує на критиці релігії науковими атеїстами релігії та яка, «по суті, призводила до нагнітання ненависті до конкретних віруючих людей, формування образу внутрішнього «ворога», «чужого в нашому соціалістичному суспільстві» [527; 93; 335, с. 26].

До розряду політично неблагонадійних відносили насамперед носіїв нематеріалістичного світогляду. Слушними у цьому контексті виглядають міркування В. Єленського: «Буцімто вони не показали своєї відданості Вітчизні в роки війни і в повоєнний період, не показали переконливо, що релігійність не заважає їм бути достойними громадянами суспільства, де починає домінувати світська свідомість. Але ж країна, яка з неймовірними труднощами скидала тягар десятиліть духовного заціпеніння, не загоїла ще рани найжорстокішої з воєн, жагуче прагнула єдності всіх верств і груп суспільства – незалежно від їхнього ставлення до атеїзму та релігії, тому їй потребувала терпимості, поваги до «неофіційних» поглядів і настроїв. Адже й тоді, як і нині, для дуже значного числа радянських людей усвідомлення ними своїх громадянських обов'язків і відповідальності перед Батьківщиною, нарешті, морального обов'язку перед своїми рідними і близькими традиційно мало релігійне оформлення» [198].

Відтак у соціальному конструюванні дійсності необхідно і життєво важливо поставало для радянської системи закріпити масові уявлення про «свого» і «чужого». Причому демаркаційні лінії були проведені досить чітко і без вагань роль «чужого» покладалася насамперед на віруючих. Віруючими у контексті нашого дослідження ми визначаємо не лише парафіян тих чи інших конфесій Волинського регіону, а й осіб, що хоча відійшли від Церкви, перестали відвідувати храми, однак зберігали віру в Бога, і також людей з індивідуальною релігійністю. На думку Є. Дулумана, віруючі – це люди «з певною системою мислення, з доволі специфічною системою уявлень, яка подеколи незрозуміла оточуючим... Релігійна свідомість яких відчуває вплив не лише релігійної ідеології, але і вплив науково-матеріалістичного світогляду, наукового і технічного прогресу» [187].

І хоча у радянській державі де-юре радянська конституція гарантувала право відправляти релігійні культу, проте у віруючих де-факто була відсутня можливість проводити релігійні практики (вести релігійну пропаганду, святкувати релігійні свята, відвідувати церкву тощо.) Цілеспрямовано втілювався стереотип віруючої людини похилого віку, неграмотної, здебільшого мешканця сільської місцевості, яка не володіє науковим знанням і матеріалістичним світоглядом. Відтак «піднесенням культурного рівня мас» та освітою намагалися «перебороти» «релігійні пережитки» у Волинському регіоні, зокрема та радянській державі в цілому [317, с. 4]. Тому релігійні обряди, віра в святих, носіння натільних хрестиків, присутність ікон подавались як приклади дій малограмотних, невігласів, маргіналізованих для суспільства людей. Отже, представники влади здійснювали постійний нагляд за їхньою поведінкою, особливо поза громадою.

Зважаючи на останній факт, у суспільстві культивувалася бінарна опозиція «міський» – «сільський». Зрештою, в основному віруючі (особливо воцерковлені) проживали у сільській місцевості. З огляду на це, головним напрямом виховної діяльності на селі (як і в місті також) було поширення атеїстичного світогляду і колективістського мислення. Саме останнє сприяло формуванню «людини у натовпі», яка «щезає як культурна особистість, стаючи істотою інстинктивною та імпульсивною, яка втрачає відчуття відповідальності за все, що вона творить разом

з усіма. При цьому маса легко піддається навіюванню, легковірна та некритична, мислить образами і не сприймає розумних доказів» [465, с. 346].

Як спосіб формування нової радянської ідентичності одним з основних завдань поставало залучення робітників і селян у загальні соціокультурні процеси. З огляду на це, головним напрямом такої діяльності стало поширення атеїстичного світогляду. За задумом партійних лідерів, атеїзм мав охопити всі сфери як суспільного, так і приватного життя. Низка зарубіжних (М. Бурдо, В. Колаж, Д. Пауел та інші) та українських науковців (Н. Шліхта, В. Войналович, Я. Стоцький, О. Панич) розглядали систему атеїстичної пропаганди в СРСР як політичний проект радянської державної еліти, спрямований на те, щоби придушити потенційні осередки інакомислення та опозиції, які могли становити релігійні спільноти. У цьому процесі видавали нові постанови про проведення атеїстичної роботи, вводили нові соціалістичні обряди, у закладах освіти впроваджували заходи з антирелігійного виховання. Важливого значення у цьому аспекті набувало і здійснення атеїстичної пропаганди. Саме за допомогою останньої, наголошує О. Панич, використовуючи методологію Б. Андерсона, – «інтелектуальна еліта створювала образ церкви як «внутрішнього ворога» для того, щоби використати його у процесі формування уявленої спільноти під назвою «радянський народ» [337, с. 123].

Відповідно, образ віруючого конструювався пропагандою як «ворог», що заважає досягнути поставленої мети – комунізму. Хоча радянські керівники заявляли, що віруючі люди не чужі, вони так само, як і решта в радянському суспільстві, перебувають у «лавах будівників комунізму». Натомість «чужою» проголошувалася система релігійних ідей, поглядів, переконань. Тому «чужість» пояснювалася шляхом дискредитації конкретних носіїв релігійних ідей [337, с. 130]. Притім, «розуміння» тогочасного віруючого відбувалося з «урахуванням подвійної природи його свідомості. З одного боку, це людина, свідомість якої перебувала під впливом релігійної ідеології. Саме тому ми і називаємо її віруючою. З іншого – це у переважній більшості чесний трудівник, який разом з невіруючими бере участь у будівництві комунізму в нашій країні».

Саме так характеризують особистість віруючого тогочасні філософи–атеїсти [187, с. 17–18]. Така бінарність фактично пояснюється ситуативною дією одночасно двох нормативних систем. Причому взаємодія і взаємне доповнення їх виконує певні важливі функції для суб'єкта, забезпечуючи або самозбереження, або пристосуванство. В кожній із таких нормативних структур, на думку Ю. Левади, «різні зони допустимого і недопустимого не просто співіснують, але і підсилюють одна одну» [282, с. 15]

Починаючи з 60–х років ХХ ст., замість релігійних обрядів радянський уряд намагався втілити «соціалістичні обряди» і «нові традиції» (вони виступали інструментом політичної релігії), до яких мали бути долучені без винятку усі. У цьому контексті обряд виконував роль раціоналізації чинного порядку. Адже марксизм–ленінізм набував рис політичної релігії (показово, що такою концепцією користуються західні дослідники для позначення радянської ідеології і за своєю суттю зводиться до політичної ідеології, яка має низку структурних і функціональних аналогій з релігією, а також вплив на маси, який прирівнюється до впливу релігії). Тому закономірно, що головним завданням запровадження системи радянської обрядовості (яка згодом перетворилася у невід'ємну частину радянського стилю життя) було витіснення релігії.

Такі маніпуляції масовою свідомістю населення здійснювалися відповідно до офіційної ідеології. Однією із складових цієї радянської комуністичної ідеологічної доктрини марксизму–ленінізму був науковий атеїзм. Власне, він і став певним культурним та історичним феноменом, який багато в чому визначив характер своєї епохи (О. Панич). Він був своєрідною «матрицею колективної свідомості» та «схематичним образом соціального порядку». Як і ідеологія, науковий атеїзм мобілізував, цементував радянське суспільство навколо спільних орієнтацій і символів боротьби проти релігії як «форми суспільної свідомості» та організованої діяльності людей [335, с. 23].

Вперше термін введено в СРСР у 1954 р. у постанові ЦК КПРС «Про значні недоліки в науково-атеїстичній пропаганді та заходи щодо її поліпшення» від 7 липня 1954 р. (не була опублікована у пресі) та «Про помилки у веденні науково-

атеїстичної пропаганди серед населення» від 10 листопада 1954 р. (на відміну від попередньої, відразу з'явилася на сторінках «Правди»). Зокрема, у першій постанові наголошувалося на необхідності «покінчити із занедбаністю антирелігійної роботи, розгорнути науково-атеїстичну пропаганду», засуджувалася політика «нормалізації та примирення» з релігією та Церквою, наголошувалося на необхідності нового наступу на релігійні пережитки. До того ж, що у контексті нашого дослідження є важливим, вперше з часу закінчення Другої світової війни між «релігійниками» та радянськими людьми була проведена чітка демаркаційна лінія. Таким чином, приналежність віруючих до радянського суспільства була поставлена під сумнів. Тому реалізація цієї директиви безпосередньо впливала на віруючих: посадові особи втручалися у внутрішні справи релігійних організацій, відверто ображаючи релігійні почуття і віруючих і духовенства. Влада намагалася кожній дії проти віруючих надати легітимного характеру та прикритися законом.

Негативний міжнародний резонанс та відкритий супротив віруючих сприяли усвідомленню у вищих ешелонах влади необхідності того, що хоча б «зовнішній вигляд антирелігійної боротьби» має бути не таким брутальним. Тому вже через декілька місяців виходить друга постанова (від 10 листопада 1954 р. «Про помилки в проведенні науково-атеїстичної пропаганди серед населення»), в якій наголошувалося на важливості проведення пропаганди на новому ідейно-науковому рівні, критикувалися образливі випадки та адміністративне втручання на адресу віруючих і духовенства. Причому, в другій постанові служителів культу та, відповідно, віруючих ідентифікували як радянських громадян.

Відтак ми бачимо, що радянська влада традиційно демонструє подвійні стандарти, диференціюючи офіційну та неофіційну релігійну поведінку. Допоки віруючі не виходили за межі, що дозволялися владою, вони мали певну «свободу совісті», коли демаркаційний кордон був порушений – їх чекали покарання: обмеження щодо вступу у вищі навчальні заклади, неможливість кар'єрного росту тощо. Хто ж із віруючих не мав та не потребував офіційного соціального статусу і тому не боявся протиставляти себе владі, на них чекали «особливо» жорстокі покарання: від психіатричних лікарень до місць позбавлення волі. Головна провина

цих людей фактично полягала в тому, що вони порушували намічений владою баланс сил, адже для них на першому місці стала реалізація власних релігійних потреб.

Були й ті, хто пішов на співпрацю з режимом. Тому Ради у справах релігії підтримували певні ініціативи, щоб контролювати Церкву в рамках чинного законодавства. Відповідно за роки радянської влади було розроблено відповідні документи. Скажімо, Президія Верховної Ради СРСР прийняла постанову «Про деякі факти порушення соціалістичної законності щодо віруючих» (січень 1965 р.), постанову з аналогічною назвою прийняла Президія Верховної Ради УРСР 13 серпня 1965 р. Окрім того, вона дала поштовх подібним рішенням місцевих рад, зокрема, і Волинського регіону.

Така система ідей, інститутів і заходів виникла у післявоєнні роки після критики помилок попередньої «антирелігійної» пропаганди. За задумом партійних лідерів, вона мала охопити широке поле суспільного і особистого життя. Але, що для нашого дослідження є дуже важливим, за допомогою цієї політичної доктрини мали бути перевиховані й переконані віруючі. Головна роль у таких заходах приділялася пропагандистським методам. У цьому сенсі великого значення надавалося створенню системи науково-атеїстичного виховання, як одного із найдієвіших антирелігійних заходів.

До того ж антирелігійна кампанія 1958 р. сприяла підвищенню інтересу до обрядотворчості. Образ ворога був домінантним у конструюванні соціальної реальності радянської системи. Отож спочатку релігія була оголошена ворогом індустріалізації, а згодом, за часів Хрущова, вона стала ворогом прогресу і будівництва комунізму. «Календар атеїста», який був декілька разів перевиданий, «щоразу розвінчував згубну сутність релігійних традицій». Оголошувались шкідливими усі екзистенційні аспекти, які донедавна мали насамперед сакральний сенс. Зокрема, «шкідливий траур, що супроводжує традиційні погребальні обряди. Великі збитки здійснює свято Різдва народному господарству з огляду багатоденного п'янства та прогулів. Шкідливість Пасхи – у стійкому втіленні ідеї покірності Богу, а шкідливість цілування хреста – в антисанітарії» [203, с. 412–413].

Утвердження кампанії з впровадження у життя радянських свят, як засобу та інструменту соціалізації населення, актуалізувалося у хрущовський період. Вона, головню, спрямовувалася проти церковних таїнств, на зменшення впливу головних церковних свят (особливо на Різдво та Великдень). Це посилювало відчуття ролі «культурного іншого» для віруючої людини, яка проживала в соціокультурному просторі радянської ідеологічної дійсності, та закріплювало у неї відчуття своєї «чужості».

Відтак, у суспільстві активно культивувався образ «радянського суб'єкта», який мав володіти мовою «нового суспільства» і концентрувати увагу на тих практиках, що були спрямовані на підтримку насамперед біологічних потреб людини (передусім їжа та одяг). Натомість релігійна віра і практика перешкоджали утвердженню своєрідного типу суспільства споживання і заважали зробити будь-яку кар'єру в радянському суспільстві.

П. Бондарчук, здійснивши аналіз 174 публікацій у республіканських і обласних газетах за період 1977–1987 р., зазначає, що «у кожній четвертій публікації віруючі зображувалися як облудні люди, з подвійною мораллю; ще 25% характеризували їх як зажерливих нероб, нечистих на руку; кожна п'ята згадувала про їх таємне минуле та їх керівників; в 16% публікацій висвітлювалися екстремістські вияви віруючих; у 18% була присутня дошкульна критика; і лише 8% відзначали, що більшість віруючих – це чесні і сумлінні працівники». Вчений наголошує, що несправедливо критичних статей було значно менше, ніж у період хрущовської антирелігійної кампанії. Навіть з'являються такі (зокрема у часописі «Наука і релігія»), в яких критикуються автори, що ведуть атаки не проти релігійної ідеології, а проти віруючих, обзиваючи їх негідниками, брехунами тощо. [53, с. 298].

Концептуалізація релігійного феномена як «пережитку» (з точки зору марксистської методології релігія осмислювалася як найбільш відсталий тип світогляду і в цьому сенсі розглядалася як «пережиток») орієнтувала вивчення релігії в соціалістичному суспільстві під кутом зору з'ясування умов, які сприяють розвиткові секуляризації суспільної свідомості (в радянській літературі

трактується як його «атеїзація»). Відтак основна увага акцентувалася на соціальних умовах і чинниках, які сприяють збереженню/послабленню/руйнації релігійного комплексу у свідомості віруючих. Під таким оглядом констатуємо, що цілеспрямована антирелігійна політика сприяла успіхам атеїзації та секуляризації. Чисельність віруючих, навіть зважаючи на упередженість соціологічних досліджень, зменшувалася. Більшість з тих, хто і надалі ідентифікував себе як віруючий змушені були обмежувати зовнішні вияви своєї релігійності. Це дало підстави дослідникам говорити про маргіналізацію віруючих.

Остання проявлялася насамперед через соціально-демографічні зміни складу помісних громад більшості релігійних конфесій: низький освітній рівень (зауважимо, що, здебільшого, стійкі релігійні переконання ставали приводом для відрахування з вузів, чи взагалі неможливості до вступу тощо.; окрім того, віруючі, які мали вищу освіту, здебільшого публічно не висловлювались з приводу релігійної належності з кар'єрних міркувань), старіння складу релігійних організацій. Такі показники склали ґрунт для однозначних оцінок пропагандистів про те, що релігія – це «прихисток малоосвіченої (відтак і малокультурної) публіки, яка схильна, зважаючи на цей факт, до пересудів, забобон, містики» [395, с. 11]. Звісно за таких обставин у групі, що заперечувала цінності офіційної світської культури утверджувалася власна система норм та цінностей. Таким чином сформувалася маргінальна позиція, як проміжна та невизначене в соціальній структурі суспільства. При цьому такий маргінальний статус з однієї сторони поставав як об'єктивно задана позиція, з іншої як набір суб'єктивних характеристик та показників.

У дослідженнях радянських релігієзнавців наголошувалось на складності й суперечливості цих процесів. Важливого значення набували вплив ідейної атмосфери суспільства, релігійного мікросередовища, інтенсивності та тривалості релігійних переконань людини, характеру трудової діяльності, регіону проживання (останній факт для нашого дослідження набуває серйозного значення, зважаючи, що Волинський регіон був одним із найвищими показниками релігійності).

Важливими для нашої розвідки є тогочасні соціологічні дослідження. Хоча вони проводилися не спеціалізованими соціологічними інститутами, проте їхні дані, хоча і не позбавлені тенденційності (радянська влада на цьому історичному етапі вимагала від дослідників певної ідеологічної підгонки отриманих результатів і відповідної інтерпретації отриманого матеріалу), є важливими для цільної картини дослідження. Відтак ці дослідження, зазвичай, ґрунтувалися на певних «канонах» – підсилювали тези, сформульовані у працях «класиків марксизму–ленінізму» та постановках компартії. Праксіологічні дослідження релігійності містили як ідеологічний, так і дослідницький характер. І у цьому аспекті наголосимо, що науковий атеїзм як культурно-історичний знаменник радянського суспільства у своїй природі містив низку суперечностей, що відображались насамперед як розбіжність між теоретичними і практичними завданнями.

Так, зокрема, дослідження релігійної проблематики ґрунтувалось на чітко визначеній ідеологічній платформі (як пережитку, від якого необхідно позбавитися) та, відповідно, вимагало часто-густо підтасовки фактів. З іншого боку – потребували об'єктивності й незаангажованості. Це спричиняло утвердження специфічних професійних відносин між представниками релігійних інституцій та академічних установ, яких останні і досліджували і «перевиховували». А на «практиці це призводило до вихолощення наукових текстів аж до словесної еквілібристики, до якої вдавалися для того, щоб приховати свою латентну незгоду з партійними формулюваннями про релігію» [335, с. 25].

В цілому соціологічне вивчення рівня релігійності (визначення співвідношення між носіями релігійної та нерелігійної свідомості) радянського суспільства стало можливим у середині 1960–х рр. з появою достатньої емпіричної бази у вигляді результатів конкретно-соціологічних досліджень [241, с. 134]. Такі дослідження було проведено на початку 1960–х років ХХ століття кафедрою атеїзму Київського державного університету та відділом світоглядних проблем релігії та атеїзму Інституту філософії АН УРСР.

Зазначимо, що застосування методів вибіркового соціологічного дослідження стало альтернативою відомчому обліку відомостей, пов'язаних з

діяльністю діючих відповідно закону релігійних громад, відтак і віруючих. Вибірковий метод вимагав проведення певної кількості бесід (у нашому випадку ця кількість доводилась до 50–80 по кожному об'єкту дослідження). Наведена статистика обґрунтовувалась переконанням у тому, що така кількість віруючих становила більшість релігійної громади, відтак і результати таких досліджень оголошувалися об'єктивними.

Для нас є важливим, що поряд із селищами західної, центральної, східної частини УРСР семінари–дослідження проводилися і у волинському селі Башуки (Кременецький район Тернопільської області) [201, с. 693]. Аналіз таких соціологічних досліджень дозволив зробити висновки, які не втратили актуальності й нині. Зокрема, наголошувалося, що віруючих можна класифікувати за ступенем їхнього переконання, характеру їхніх релігійних поглядів, впливу релігійних ідей на їхні дії та вчинки [201, с. 693].

Варто акцентувати нашу увагу на тому, що для розвитку соціологічних досліджень в СРСР важливою стала сформульована М. М. Моторіним проблема необхідності типологізації релігійних вірувань. На його думку, виокремлення типів потрібно провести відповідно до соціальної структури і культурних особливостей суспільного організму. Ці роздуми лягли в основу формування структурно-типологічного методу як міждисциплінарного і для релігієзнавства, етнології, культурології протягом усього радянського періоду та не втратили своєї актуальності й нині.

У 1960–х роках утвердилася класифікація віруючих за ступенем інтенсивності їхнього релігійного життя та місця в їхньому світогляді релігійних переконань. Власне такі дослідження активізувало як введення (з 1956–1957 н. р.) нормативного курсу у всіх вузах УРСР (відповідно, і Волинського регіону) з основ наукового атеїзму, так і створення в 1959 р. спеціалізованої кафедри на філософському факультеті Київського державного університету ім. Т. Г. Шевченка, яку очолив В. К. Танчер [257, с. 11].

Саме він класифікував віруючих на три категорії: фанатики – з виразно домінуючими релігійними поглядами; помірковані віруючі – ті, які нерегулярно

відвідують молитовні будинки та частково перебувають під впливом релігійних поглядів; віруючі, які вагаються [322, с. 7–8;].

Серед доробку радянських учених основний масив досліджень стосується вивчення насамперед особистої релігійності. До прикладу, Н. П. Алексєєв вирізняє у своїй класифікації десять типів, які включають всі категорії – від глибоко релігійних людей до активних атеїстів [4, с. 134–136]. За схожим критерієм класифікує свою типологію А. А. Лебедев – від переконаних віруючих до переконаних атеїстів [279, с. 51].

В основу більшості типологій покладено головні ознаки релігії – віра в Бога чи надприродне, магістральні ознаки релігійності – релігійна свідомість та релігійна поведінка, що передбачають беззастережне виконання цих дій. Відтак релігійна людина має відповідати цим критеріям. Якщо, за певних обставин, поведінка віруючого не вписується у цю ідеальну формулу, то це трактувалося радянськими науковцями як розлад релігійності віруючого та закономірне досягнення атеїзації [412, с. 68]. Тому не зустрічаючи під час своїх польових досліджень віруючих, які беззастережно вписувались у цю формулу, радянські вчені, насамперед соціологи релігії, висновували про те, що основна тенденція тогочасної релігійності – її закономірний занепад.

Спостереження за ступенем релігійності віруючих у 1970–х роках дали змогу виокремити групи вчених у складі Є. Дулумана, Б. Лобовика, В. Танчера наявність чотирьох типів віруючих: переконані віруючі, звичайні віруючі, ті віруючі, що вагаються, віруючі–лицеміри. Опис цих груп заснований на численних спостереженнях, якісних соціологічних дослідженнях.

Перша група характеризується крайньою прихильністю до релігії. Вони були активними членами релігійних громад, добре орієнтувалися в релігійному віровченні. Для переконаного віруючого, на думку дослідників, не прийнятне модерністське розуміння священних текстів. Таким чином, відхиляючи релігійний модернізм, вони більше схиляються до консерватизму. Переконані віруючі – це активні прихожани церкви, молитовного будинку, синагоги. Причому відвідували їх вони не рідше одного разу на тиждень [186, с. 723].

Переконані віруючі відрізнялися знанням обрядової сторони релігії, дотримувалися усіх постів. До будь-якої модернізації культу, так як і до спроб реформування вчення, вони ставилися вкрай негативно. Деколи посеред таких віруючих траплялися релігійні фанатики. На думку вчених, відсоток переконаних віруючих у релігійних громадах становив не більше 10% [186, с. 724]. Безумовно, зважаючи на тенденційність і заангажованість радянських вчених, думаємо, що у православному середовищі цей відсоток, очевидно, був більший, проте не набагато. У протестантському ж – звичайно, набагато більший. Проте цілком погоджуємось з думкою цих науковців про те, що у практичному житті поєднати і дотримуватися усіх рис, якими наділений переконаний віруючий, безумовно, важко.

Друга група – це звичайні віруючі. У них релігійні й безрелігійні уявлення займають однакове місце. У свідомості такого віруючого протистоять віра в Бога і віра в життя, свої сили, знання. З релігією звичайний віруючий знайомий більше з обрядової сторони. В церковному житті він участі майже не бере: світські справи у його житті посідають важливіше місце, ніж церковні [186, с. 724–725].

Релігійні переконання звичайного віруючого складні й суперечливі, динамічні та мінливі. Такий віруючий цілком сприймає модерністське розуміння тих чи інших постулатів віровчення, оскільки це певною мірою наближує суперечливі сфери його світогляду.

Така група віруючих є найчисленнішою в православному середовищі. На думку Є. Дулумана, Б. Лобовика, В. Танчера, яку ми поділяємо, у конфесіях баптистів, адвентистів, свідків Єгови звичайні віруючі становили близько 30%. Припускаємо, що така тенденція була характерною і для Волинського регіону.

Третю групу віруючих утворюють ті, що вагаються. До них відносяться люди, світогляд яких містить релігійні ідеї, проте місце таких ідей у свідомості є незначним. Доволі розмиту уяву вони мали і про релігійне віровчення, не завжди орієнтуються у питаннях релігійного культу, у житті громади вони жодної участі не брали [186, с. 725–726]. Релігійність такого віруючого є нестійкою, зазвичай він є байдужим до відтворення релігійного культу і не бере у цьому процесі активної

участі як прихожанин. На думку радянських вчених, кількість таких віруючих становить не більше 30% [186, с. 726].

Четверту групу склали віруючі–лицеміри [186, с. 726]. Виокремити цих людей доволі складно. Зазвичай їхнє ставлення до релігії розкривається в надзвичайних ситуаціях. Зокрема, саме такі межові ситуації виявляють корисну мету релігійної діяльності. Насправді ж, «прикриваючись релігією, такі лицеміри часто видають себе за ортодоксальних віруючих», проте вони байдужі до релігії [186, с. 726].

Поряд з тим, зауважимо, що з'являється поняття «радянського віруючого», який водночас був будівником комунізму, достойним громадянином своєї держави (радянської), захищав радянську державу у Другій світовій війні. Багато з таких людей стали повноправними членами трудових колективів, з осмисленою соціалістичною політичною свідомістю. Саме ця риса надавала специфічною ознаки віруючому Волинського регіону. Можливо, і означений факт став одним із причин підтримки церковної ієрархії (зокрема РПЦ) радянського соціалістичного ладу. Саме це, на думку В. Танчера, «істотно вплинуло на характер теоретичного рівня релігійної свідомості: у ньому мали місце, хоча і в специфічному релігійному тлумаченні, соціалістичні ідеї. Тому у свідомості, ідеології та світогляді віруючих радянської країни не могло бути місця релігійному антикомунізму» [401, с. 419]. Звичайно, стосовно останнього факту ми можемо зайти у дискусії, проте не можна не визнавати, що, вочевидь, з'явилося поняття «радянського віруючого», який у своїх характеристиках «поєднав непоєднуване». Характерно, що за такими ж критеріями, як і віруючі (ступінь інтенсивності переконань) у середині 1970–х років класифікували і атеїстів. Останніх поділяли на три типи: «індиферентні до релігії люди», «стихійні атеїсти» і «переконані атеїсти» [335, с. 28].

Аналізуючи типологію віруючих Волинського регіону, зазначимо, що наші характеристики узагальнені. Посеред різних конфесій (православні, протестанти, католики, іудеї) віруючим була притаманна іманентна лише їм специфіка. До того ж важливим для нашого дослідження є той факт, що релігійні практики

радянського періоду здійснювалися не лише віруючими (адже, до прикладу, охрещували дітей у сім'ях, які не ідентифікували себе як віруючі).

Тоталітарна система застосовувала апробований арсенал методів та засобів дискредитації віруючих. Ці категорії населення наділялися непривабливими психологічними й фізіологічними рисами. Відбувався своєрідний процес їхньої демонізації – тобто їхня ідентифікація прирівнювалася до такої, що несла загрозу. Віруючих на шпальтах місцевих ЗМІ зображували як adeptів містичних «бузувірських сект», які є «чужими» для радянського суспільно-політичного устрою. Адже попри всі атеїстичні заходи православна традиція в очах суспільства залишалась нормою, натомість «ірраціональний образ «сектанта»–іновірця пояснюється збереженням у християнізованій суспільній пам'яті глибинних архаїчних уявлень про древні язичницькі культури, в яких оргії та криваві жертвування були необхідними елементами встановлення зв'язку з богами» [337, с. 128]. Через те така міфотворчість відносно образу віруючого протестанта легко нашаровувалась на атеїстичну пропаганду. Характерні описи діяльності атеїстів–пропагандистів, яким доводилося виступати у регіоні з публічними лекціями, підтверджують те, що саме протестанти стали одними з основних об'єктів системи антирелігійної пропаганди у досліджуваному нами релігійно-культурному ландшафті.

«...Житель с. Переброди Дубровицького району (Рівненська область. – І. П.), член секти євангельських християн–баптистів К. А. Мовчанович двічі попався на крадіжці державного будівельного лісу. Його син І. Мовчанович також крав ділову деревину. А чого варті «добродійні» справи колишнього пресвітера О. Шила з с. Посники Млинівського району. Він систематично спекулював на «приношеннях» віруючих, придбав собі будинок вартістю в 30 тис. крб... Сектант Столярчук з с. Подоляни Гоцанського району (Рівненська область), працюючи в Горбаківському сільськогосподарському споживчому товаристві, продав потай з крамниці товари по підвищених цінах, розкрадав соціалістичну власність» [73, с. 17]. Так, нинішнього старшого пресвітера церков Рівненської області, заступника старшого єпископа Церкви християн віри євангельської України в Північно-

західному регіоні Віктора Боришкевича неодноразово звільняли з роботи, не дозволяли вступати до вишу лише через його релігійну належність. І такі випадки були непоодинокими.

Окрім того, антирелігійна пропаганда посеред громадян намагалася виховувати вороже ставлення до протестантів. Нагніталася своєрідна соціальна істерія, в якій культивувався образ протестанта як «злочинця» чи морально нищої людини. «Член секти ЄХБ з с. Мельниця Степанського району протягом тривалого часу переховував у себе бандитів, які вбили його сина Івана, синову дружину і двох дітей. Нерідко сектанти, проповідуючи «любов до ворогів», лицемірно забувають про своїх близьких... В с. Посники Млинівського району баптисти Софія і Павло Мельничуки оголосили рідну матір психічнохворою, хоча вона цілком здорова, відмовилися від неї, залишивши її напризволяще» [73, с. 18]. Про систематичність такої пропаганди свідчать наступні слова конфесійного історика: «На відміну від Сталіна, за Хрущова не розстрілювали віруючих, та попри це, здійснювалася ще огидніша робота... їм (віруючим. – І. П.) висувалися страшні звинувачення в убивстві дітей, статевих збоченнях, дармоїдстві, шпигунстві, зрештою їх оголошували психічно хворими, відсиляли на психіатричне 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» [332, с. 58]. Таким чином, усвідомлення тотожності протестантів відбувалося через виокремлення своїх відмінностей внаслідок їхнього закріплення у взірцях поведінки щодо інших, які водночас виступали чужими. Такі розбіжності слугували кордоном, де закінчувалися «я» і «ми» і починався зовнішній світ – «вони». Відтак приводився у дію механізм соціального стереотипу і відбувалася поступова самоідентифікація: ми – позитивні, вони – негативні. Віруючі розглядали явища і факти так званої «чужої» культурної групи крізь призму своїх цінностей. Відповідно, виникали розбіжності, які у свідомості віруючого-протестанта перетворювалися на ворожу психологічну установку по відношенню до «інших».

Оточуючий світ набував ознак ворожості. Для віруючого стало природним намагання «втечі від реальності», замкнутися у межах громади. Конфесійні правила ставали все більш суворішими, все більше стали помітні тенденції ізоляції від суспільства і замкнутості члена громади в середовищі одновірців. Такі тенденції формували в архітектоніці протестантських спільнот певні спільні риси, які дають підстави дослідникам віднести їх до релігійно-соціальних спільнот сектантського типу. Це насамперед специфічний тип організації, який ґрунтувався на строго фіксованому і неформальному членстві, належність тісних внутрішніх і міжособистісних зв'язків, суворій дисципліні, психології винятковості, несхожості, жорсткому контролю громади над усіма сферами життя віруючих. На відміну від інших (православних, католицьких, мусульманських) релігійних об'єднань в пізньопротестантських існувало фіксоване членство, в кожній громаді велися відповідні списки, кількісний склад старанно відслідковувався радянськими чиновниками.

Особливим було ставлення віруючих–протестантів до членства в комуністичній партії, комсомолі, піонерській організації та жовтєнях. З одного боку, лєвова частка волинських протестантів були лєяльними радянськими громадянами. З іншого – комуністична ідеологія насамперед передбачала дотримання атеїстичних переконань, а відтак і суперечила усьому релігійному. Звичайно, дорослі безпартійні віруючі уже не вступали в ці організації. Відомо багато випадків, коли діти із протестантських родин відмовлялися вступати у жовтєня та піонери. Сам автор, згадуючи своє навчання у Рівненській середній школі № 18 ім. В. Бєгми, пам'ятає декілька учнів, які добровільно відмовилися від членства спочатку в жовтєнях, а згодом не «вступили до лав Всесоюзної піонерської організації». Хоча варто наголосити, що це була друга половина 80–х років ХХ століття, а не період антирелігійних кампаній.

Проте якщо віруючим ставав член партії чи ВЛКСМ – він потрапляв у складну ситуацію. На нього здійснювався тиск, насамперед моральний. У випадку, якщо останній залишався вірним своїм переконанням – він міг бути виключений з цих організацій з ганьбою. Такі факти означалися як «обурливі». До прикладу, у

«сmt Клевaнь II продавець раймагу Чиж Г. А. 1929 р. н., член ВЛКСМ з 1948 р., освіта н/с, в червні 1950 р. залишила комсомольський квиток і прийняла водне хрещення за віровченням ЄХБ [130, арк. 52].

Відтак, здебільшого, віруючі залишали атеїстичні організації: вони відкрито заявляли про свій вихід з КПРС чи ВЛКСМ за релігійними переконаннями, що в ті часи було виявом громадянської мужності. Інші знаходили компроміс – змінювали місце роботи чи навчання, проте згодом їхня світоглядна позиція ставала також відомою новому оточенню.

Проте були і випадки у Волинському регіоні такого виходу, що показували зворотні процеси – відмову від релігійних переконань. Вони відразу набували публічного характеру та розцінювались як досягнення індивідуальної роботи з віруючими. Основою такої роботи був наратив щодо шкоди релігії людським можливостям та сприяння аномальному розвитку особистості. Для підняття такого суспільного градусу використовувались окремі свідчення людей, які, варто наголосити, у Волинському регіоні не були масовими. Вочевидь, такі випадки і відображали реальні події, проте вони зазнавали таких редагувань, що повністю відповідали кон'юнктурним атеїстичним вимогам. «Так, колишні члени секти ЄХБ Н. Коблюк з с. Кам'яна Верба і Т. Буханська з с. Стовець Дубнівського району пишуть: «Ми раз і назавжди скинули з себе пута сектантського дурману. Пізніше ми вступили до лав комсомолу» [73, с. 18]. У нашому контексті заслуговує на увагу розповідь санітарки Червоноармійської районної лікарні І. Потапчук. «В нашому с. Башарівка сектантів було чимало (знаходилась одна з найчисельніших протестантських громад–баптистів. – І. П.). До того ж, мій батько був активним членом місцевої секти баптистів. Коли я пішла в школу, він мені не раз говорив, що ось тільки закінчу сім класів і неодмінно мушу піти в сектантки. Чому це я, молода сільська дівчина, повинна цуратися веселоців, не ходити в кіно, не співати радісних пісень, не танцювати в клубі?.. Ні, стежка, на яку тягнуть мене батьки, аж ніяк не вабила мене. Та й чим же вона може привабити? Сумовитими піснеспівами про смерть, гріх, тлін, покору?» [352, с. 21–23].

У цілому, за сприяння прокуратури, в районних і обласних газетах було надруковано декілька десятків таких свідчень [166, арк. 26; 168, арк. 12]. Характерною рисою таких наративів була апеляція до чуттєвого, а не раціонального. Саме цей фактор дозволив їх використовувати праксіологічно. Проте публічна кампанія проти віруючих нагнітала «антисектантські» настрої у середовищі невіруючих, ніж впливала на протестантів. Відтак у свідомості цілого покоління пізніх протестантів вона залишила стійку інституційну пам'ять щодо несприйняття будь-якої державної інституції. А у свідомості віруючих інших конфесій або невіруючих людей – стереотип ставлення до протестанта як до «сектанта». Варто наголосити, що дія такої пропаганди у Волинському регіоні не була всеохоплюючою, а надлишок негативної спровокованої інформації викликав суспільну втому, а у майбутньому, навпаки, сприяв активізації інтересу до релігії та її інституцій.

Були й ті, хто публічно закликав застосовувати до «сектантів» найсуворіші покарання. Проти віруючих була розгорнута репресивна система, тому дотримання внутрішніх переконань ставало в тоталітарній державі кримінальним злочином. Відповідно, проти керівництва та активних учасників протестантських громад порушували кримінальні справи. Так, протягом 1961–1964 років було відкрито таких 29 справ у Рівненській області [396, с. 371].

Таке нагнітання у суспільстві страху та ненависті відносно віруючих–протестантів спровокувало антирелігійну екзальтацію. Приміром, у Старому Селі Рівненської області «боротьбу з релігією» очолив голова колгоспу Морозов, який підбурював своїх земляків спалити молитовний будинок громади ЄХБ. 12 червня 1959 р., коли всі віруючі були на косовиці, група в маскувальних костюмах, погрожуючи охоронцям зброєю, спалила культовий будинок. Попри те, що охоронці впізнали декого з нападників, кримінальної справи проти них порушено не було [93, с. 532].

Вважаємо за доцільне звернутись до типології православної релігійності, яка набуває особливої актуальності в дослідженні православного віруючого Волинського регіону радянського періоду. Так, зокрема, у цьому контексті

логічним є звернення до теоретичних надбань матері Марії (Скобцової). Адже її праця емпірично ґрунтується на аналізі віруючих РПЦ. Зокрема, дослідниця виділяє такі групи віруючих: із синодальним типом благочестя, статутним типом, естетичним, аскетичним та євангельським. Перший тип починає формуватися у межах російської православної традиції часів Петра I, коли Православна церква потрапила в «систему державних установок і ввібрала в себе ідеї, навички і смаки влади», а православ'я стало атрибутом російської «великодержавності». Звісно, у такій ситуації індивідуальна релігійність «має не церковний, а національний характер» з усім арсеналом покарань як державного права за усі церковні провини.

Відтак держава призначала церковних ієрархів, стежила за їхньою діяльністю за допомогою обер-прокурора, Церква виступала сподвижником втілення політичних сподівань та ідеалів. За таких обставин протягом двох століть відбуваються трансформації у самій Церкві. Духовне життя відійшло на задній план, а на поверхні було лише формальне: необхідність виконання насамперед обрядів. На думку М. Скобцової: «З покоління в покоління люди привчалися до думки, що Церква є необхідною, обов'язковою, але все ж лише атрибутом держави. Благочестя є якась державна чеснота, потрібна лише в міру державної потреби в благочестивих людей» [307]. З'являється поняття «російської вірнопідданої людини», а функції священника зводяться до контролю за правильністю виконання її релігійних функцій.

Головною особливістю духовного змісту статутного типу індивідуальної релігійності є його «жага абсолютної духовної улаштованості, повне підпорядкування внутрішнього життя зовнішньому, розробленому до найдрібніших подробиць ритму... Він знає твердо, що від Великодня до Вознесіння злочинно встати на коліна, він знає, скільки разів на рік він піде до сповіді, і головне, він до тонкощів вивчив богослужбовий статут, він сердиться і обурюється, якщо що-небудь в церковній службі пропущено, тому що це не годиться. І разом з тим йому майже все одно, якщо читається незрозуміло, якщо воно читається скоромовкою... Форма, конструкція служби часто затемнює у нього внутрішній зміст окремих молитов. Він, звичайно, фанатичний поборник слов'янської мови.

Російська мова в Церкві здається йому майже блюзнірством... Він не хоче навіть виправлення явно невдалих, неписьменних і незрозумілих перекладів. Багатогадинне читання псаломщика занурює його в відому атмосферу благочестя, створює певний ритм його духовного життя – це головне, чого він хоче, зміст його не так вже цікавить.» [307].

Варто наголосити, що як і в тоталітарний період, так і в сьогоденні цей тип релігійності є поширеним типом православної релігійності Волинського регіону. Адже, як слушно зауважує Г. Кулагіна–Стадніченко, він має тенденцію для чисельного зростання в умовах особливих страждань, коли людина неспроможна більше розчаруватись. «Статусність перетворюється на світське ідолопоклонство, коли замість живого Бога, розіп'ятого і воскреслого Христа маємо суперечки про статути, стилі, правила, заборони» [269, с. 153–154].

Віруючий з превалюванням естетичного типу релігійності вважає, що основне в церковному житті є його краса. Такий віруючий приймає естетизм єдиним критерієм належного та єдиною мірою речей. Він, як і уставщик, організовує свій особливий побут і в ньому бачить свою найбільшу чесноту. Естету іманентне витончене милування окремими місцями Богослужіння. Люди в Церкві починають сприйматися або як натовп тих, хто молиться, декоративно необхідних для правильного ритму богослужіння, або як докучливі і нудні профани, які своїм невмінням, незручністю, а часом і особистими скорботами і потребами порушують загальний налагоджений стиль. Естетичному типові релігійного життя властиві формалізм, а не прояви сильних почуттів. Цей тип індивідуальної релігійності став особливо затребуваний посеред православних віруючих Волинського регіону. Звісно, це пов'язано з специфічними умовами функціонування Православної церкви, коли їй заборонялося займатися соціальною, місіонерською, благодійною діяльністю, залишаючи за нею лише требовиконавство.

Аскетичний тип індивідуальної релігійності (властивий усім релігійним традиціям, не лише православ'ю). Релігійне життя завжди аскетичне, тому що вимагає від людини жертви всім в ім'я вищих духовних цінностей, і паралельно цьому творче життя теж завжди аскетичне, адже теж вимагає від людини жертви

всім в ім'я вищих творчих цінностей. Можна сказати, що аскетизм в Церкві ніколи не вмирав. Але були періоди, коли він завмирав, коли він робився надбанням окремих особистостей.

Євангельський тип індивідуальної православної релігійності, на думку М. Скобцової, ґрунтується на вищій християнській чесноті – любові. Це жага «охристовлення» (ґрунтується на словах: «Не я живу, але живе в мені Христос!»), сенс життя ідентифікується зі здатністю людини виявити втілений у ній образ Божий), що є протилежними поняттям «оцерковлення» (життя у контексті храмового благочестя, підпорядкування своїх особистих переживань порядку проходження богослужбового кола, введення в побут певних елементів церковності, навіть церковного статуту) та «християнізація» (вплив християнської моралі на хід історії) [307].

Переорієнтація суспільства на нову систему економічних відносин (ринкових) спонукає до формування сучасного віруючого нового типу, яким постає зраціоналізована особа, що не сприймає ортодоксальні немобільні форми вияву своєї релігійності. З іншого боку, така ситуація ставить вимогу підвищення інтелектуального рівня вірян. Адже подеколи від можливості віруючих реалізувати сучасні досягнення науки у межах своєї конфесії залежить і її майбутнє.

Сучасна соціокультурна реальність, світова глобалізація, наслідки науково-технічного прогресу, зрештою криза європоцентристської цивілізації, що спирається на іудео-християнську традицію, секулярні тенденції зумовлюють трансформацію релігійної сфери у наш час. Як наслідок, з однієї сторони релігійний традиційний світ, з іншої – постмодерний, породжують перехід від традиційних форм життя до сучасних. Відповідно, формуються групи «нових» і «традиційних» віруючих. Саме ж трактування «новий тип віруючого» набуває у нашому контексті особливого значення, оскільки стосується конкретної релігійної традиції, зокрема православ'я та досліджується у контексті релігійної ситуації сучасного Волинського регіону. Питання про те, наскільки релігійність сучасних православних відрізняється від традиційної, залишається доволі дискусійним. Зрештою серед наукової спільноти триває суперечка стосовно трактування

пострадянського релігійного відродження як повернення до традиції чи як формування «нового православ'я» і відповідно «нового типу» віруючих.

У структуру типології орієнтації релігійної особистості покладено два критерії: свідомість та поведінка. Вплив релігії на свідомість і поведінку людей фіксує поняття «релігійність» (прояв суб'єкта, в ролі якого постає людина (індивід, група, колектив, певне суспільство)). Беззаперечним є той факт, що на початок ХХІ століття релігійна свідомість набула своїх особливих рис.

Сучасний стан релігійної свідомості українців, відтак і волинян, вітчизняні науковці характеризують двозначно. З одного боку, як релігійну свідомість, характерними рисами якої є відкритість, адогматичність, демократичність, гнучкість, індивідуалістичність тощо., а з іншого – такою, що відзначається духовною ентропією, еkleктикою, невизначеністю, фрагментарністю, популізмом, конформізмом [290, с. 134]. Зрештою ця розмитість релігійної свідомості свідчить про складність та неоднозначність релігійних процесів, що відбуваються в Україні в цілому та на Волині зокрема.

Також релігійна поведінка (дотримання конфесійно-формалізованих вимог, обрядів, церемоній, участь у соціальній, просвітницькій, благодійницькій діяльності релігійної спільноти) зазнає змін. Характерно, що згідно з нашими спостереженнями мотиви переважної більшості віруючих відвідин храму полягають у констатації: «Йду до храму, бо свято», «Йду до храму, бо так потрібно», «Йду до храму, бо так роблять знайомі» тощо. Відтак ми простежуємо специфічну рису української релігійності, яку називають релігією меншості «від імені більшості», тобто ситуацію, коли релігійність маніфестує активна меншість, а більшість не просто ставиться до цього з розумінням, а й виразно підтримує те, що робить меншість (відзначає релігійні свята, виконує обряди, живе згідно традиції), але не інституалізується.

Зрештою у цій ситуації показовим є дослідження українських науковців в Україні в цілому. Зокрема, навіть серед тих, хто визначає себе як «невіруючий», 7% відвідує релігійні служби в дні релігійних свят, кожен третій вважає за необхідне відправляти релігійну службу на честь народження людини, а кожен п'ятий

перекоаний в обов'язковості поховальної служби. Загалом же згідно з аргументами доцільності обрядів посвячення в релігію та одруження, які висловили респонденти, формуються вони у багатьох на засадах еклектичності, на основі фрагментації релігійного життя, поєднання традиції і моди, визнання магичності релігійних цінностей. Лише для небагатьох релігійна діяльність є усвідомленою і цінною саме завдяки її внутрішньому змісту [290, с. 129].

У сучасному суспільстві традиційним є поділ усіх віруючих на два типи: масовий і воцерковлений. Для першої характерний поверхневий рівень релігійних переконань, слабкість релігійної віри, пасивна релігійна діяльність, повільне засвоєння релігійних ідей, норм, цінностей, виражена ритуалістичність, конформізм, декларативність. До цього типу відносять неінституційовану постмодернову релігійність як позацерковний «дифузний» вияв релігії. Воцерковлена ж релігійність вирізняється цілісністю, виваженістю, ґрунтовністю релігійних переконань і їхньою максимальною відповідністю конкретним релігійним віруванням, високою інтенсивністю релігійних почуттів та переживань [184, с. 9]. Окрім того, цей тип релігійності характеризується вимогливістю до виконання релігійних практик, усвідомленням їхньої самоцінності, замученістю до релігійних організацій, участю в соціальній, просвітницькій, благодійницькій та іншій діяльності релігійних громад. На Волині досить часто масову релігійну свідомість розглядають з позицій її регіональної специфіки, визначаючи ступінь релігійно-православної присутності через співвідношення кількості православних і не православних християнських конфесій.

Сучасні дослідники наголошують на існуванні у православній спільноті різних груп віруючих із відмінними пріоритетами у розумінні церковного життя. Такий підхід дозволяє виокремити наступні типи сучасної релігійної свідомості: культову («ритуалісти»–миряни і «требовиконавці»–священнослужителі); політичну («православні патріоти» і «християнські демократи»); аскетичну (чернецтво); естетичну (сприйняття Церкви насамперед в параметрах храмового дійства як синтезу мистецтв); ліберальну (орієнтоване на творче перетворення

церковної дійсності в руслі «духовної свободи») [243, с. 486]. Зрештою цей «внутрішньоцерковний плюралізм» призводить до виокремлення різних груп віруючих. Здобутки російських вчених ми можемо певною мірою і екстраполювати на українські терени, зокрема, Волинський регіон.

Тому підсумуємо, що виокремлені групи віруючих мають різне бачення шляхів до вирішення актуальних проблем сучасного православ'я в Україні. Приміром: як Церква має ставитися сьогодні до сучасного суспільства і як впливати на нього, як ставитися до тих соціокультурних процесів, що відбуваються на Заході і на Сході? Неоднозначність і поліваріативність відповідей на ці запитання різними православними конфесіями свідчить про кризу ідентифікаційних процесів сучасного українського православ'я.

Низка проблемних питань виникає під час інтерпретації типологізації форм православної релігійності. Спираючись на результати досліджень українських та зарубіжних вчених та наші власні спостереження, виокремимо певну типологію православних віруючих, які присутні на Волині:

- глибоко віруючий; віруючий, віруючий відповідно до родинних цінностей; церковно-віруючий або ритуаліст; віруючий–конформіст; байдужий або індіферентний віруючий [290, с. 132–133];
- віруючі з пріоритетом на релігійну орієнтацію; віруючі з релігійною орієнтацією, яка не є провідною; віруючі з релігійною орієнтацією, яка підпорядкована нерелігійним мотивам; ті, що вагаються між вірою і невір'ям [243, с. 149–150];
- переконаний віруючий; формальний віруючий; віруючий проміжного типу; бездіяльний віруючий [243, с. 149–150];
- індивіди із зовнішньою (нерозвинутою релігійною орієнтацією); індивіди із внутрішньою (справжньою) релігійною орієнтацією [243, с. 130];
- віруючі, як активні члени релігійних громад; віруючі, які дотримуються релігійних обрядів; віруючі, які регулярно відвідують богослужіння; віруючі, які рідко відвідують церкву і дотримуються православних обрядів; віруючі, які не

приймають офіційну церкву; ті, які вагаються між вірою і невір'ям [243, с. 149–150];

- глибоко набожні; віруючі за традицією; формальні (для іміджу) парафіяни; конфесійно невизначені, випадкові богошукачі [182];

Окрім того, у наукових дослідженнях здійснюються спроби типологізації форм внутрішньоцерковної православної релігійності. Зокрема, класифікацію воцерковлених віруючих подає М. Митрохін. Вчений поділяє останніх на три категорії – вікову, традиційну, світоглядну. До першої він відносить переважно пенсіонерів та «хранителів» православних традицій. Другу складають вихідці з православних сімей, що зберігали (навіть у радянську добу) і зберігають віру й належний православній традиції спосіб життя. Третю категорію, за М. Митрохіним, становлять активні та ініціативні групи людей, духовні пошуки яких сприяли до навернення у православ'я. Останні поділяються на модерністів і фундаменталістів [311, с. 52]. Зрештою таку класифікацію також можна екстраполювати на реалії сучасного Волинського регіону.

Безумовно, вивчаючи форми релігійного самовираження, які об'єднують людей у православні громади, необхідно акцентувати увагу на системі релігійної соціалізації, принципах соціокультурного розвитку, релігійному вихованні тощо. Процес «оцерковлення» (як залучення віруючого до релігійної громади, засвоєння норм та цінностей поведінки) у православній традиції ототожнюється з процесом релігійної соціалізації. З точки зору Православної церкви, процес оцерковлення передбачає залучення людини до церковних віроповчальних знань, досвіду церковно-статутної дисципліни й молитовно-євхаристійного богослужбового життя, духовного керівництва, особистого духовно-морального життя в родині. Характерно, що в масовій свідомості укорінено образ «справжнього православного віруючого», який послідовно виконує всі релігійні приписи, беззастережно вірить у фундаментальні положення своєї Церкви, регулярно відвідує богослужіння, має ґрунтовні релігійні знання і демонструє високоморальну поведінку. Зрозуміло, що цей «ідеальний тип» віруючого недосяжний.

За сучасних умов інформатизації суспільства активного розвитку інформаційних технологій інформація із життя православних конфесій стає доступною. Зовсім не обов'язковим є для людини прояв власної релігійної ідентичності через конкретні практики (насамперед відвідування храму та участь у спільній молитві та інших релігійних практиках), а увімкнувши телевізор можна бути присутнім на богослужінні в режимі телевізійної трансляції. Так, наприклад, щонеділі такі телевізійні та онлайн-трансляції відбуваються на одному із рівненських телеканалів із Свято-Покровського собору м. Рівного. До того ж, із доступних безкодових телевізійних супутникових каналів декілька мають релігійне спрямування. Таким чином, на зміну храмовому приходять телевізійне або віртуальне сприйняття відправ і богослужінь.

Відтак констатуємо, що сьогодні той шлях, що приводив людину до сповідування православної традиції, уже не спрацьовує. Релігійні традиції не завжди транслюються від батьків до дітей, а навпаки, можуть конструюватися особою залежно від власних вподобань (політичних, економічних, культурних). Момент вибору при цьому супроводжується релігійною творчістю. Світ здійснив «крок від долі до вибору» (П. Бергер). На думку західних соціологів, така переорієнтація характерна для сучасного протестантизму та католицизму. На нашу думку, такі явища властиві і сучасному православ'ю.

Безсумнівно, сучасне суспільство вимагає нових, мобільних форм вияву своєї релігійності. Особливо такі процеси характерні для молодіжного середовища. Вони охоплюють сумніви, пошуки, переходи із однієї конфесії до іншої. Нерідкісним сьогодні на Волині є факти, коли можна зустріти молоду людину, яка відвідує поряд із православною й інші релігійні конфесії (за нашими спостереженнями, здебільшого протестантські).

Причини цього явища можуть бути різними: від відсутності довіри до традиційних інститутів світської й духовної влади, до невпевненості і невизначеності людського існування. Досить часто такі процеси відбуваються як наслідок падіння авторитету духовних лідерів православних конфесій. Таким чином, низка людей не мають чітко вираженої релігійної ідентичності, здебільшого

остання стає розмитою і фрагментарною. У Волинському регіоні дедалі стійкіше утверджується «атомізований» тип релігійного життя: є віруючі, є храм, проте власне громада відсутня. Релігійна поведінка, у цьому випадку характеризується відсутністю участі в спільнотно-парафіяльному житті. Для більшості парафіян особисті зв'язки із священником не потрібні: вони приходять на богослужіння, моляться, беруть участь у таїнствах, часто при цьому відвідують декілька різних храмів. Жодної потреби в будь-яких відносинах з іншими членами приходу вони не відчують. Для духовенства такий уклад також стає природним.

Таким чином, одним із головних трендів розвитку релігійності Волинського регіону (як і в Україні) стає так звана релігійна конверсія, в результаті якої індивід втрачає традиційний конфесійний статус (здебільшого православного віруючого) і набуває нових релігійних і квазірелігійних ідентифікацій. Тому якщо мешканці Волинського регіону (як до слова й інших регіонів теж) все ж ідентифікують себе з належністю до певної релігійної традиції – у нашому випадку православної, вони не завжди розділяють її віровчення, приймають участь в її обрядах, є активними членами релігійної громади, переймаються її життям. За умов, коли великі групи людей отримують неефективну релігійну соціалізацію, суб'єктивна релігійність схильна бути різномірною, ніж організована релігійна діяльність.

У Волинському регіоні в сучасну епоху постмодерну православні віруючі, для збереження власної ідентичності та відтворення її звертаються до православного фундаменталізму, який базується на православній традиції, виокремлює з неї вибір певних притаманних їй символів. На цій основі створюється насамперед ідеологічний конструкт, який претендує на відродження ядро релігійної традиції. Загальними основами сучасного православного фундаменталізму оголошуються: безкомпромісний антиекуменізм, антикатолицизм, антисектантство, антилібералізм, антиіндивідуалізм, критика «західних цінностей». Зокрема, на Волині такі тенденції характерні для віруючих Української Православної Церкви Московського Патріархату. Замість конструктивної політики в церковній сфері патріарх Кирил через прагнення зберегти українські території у лоні РПЦ МП (до слова, волинські території – це

один з найчисельніших регіонів наявності віруючих цієї юрисдикції) перейшов на позиції крайнього фундаменталізму. Причому першоєрарх РПЦ заявляє, що між Європою та цивілізаціями православною і «руською» існують відмінності через суттєві світоглядні розбіжності у сприйнятті фундаментальних цінностей. Патріарх наполягає на необхідності антизахідної ідентифікації для Росії та сусідніх країн (насамперед України та Білорусії). Відтак православна цивілізація і «русский мир» мають знайти себе у багатополюсному світі у результаті протистоянь західному стилю життя. Причому, православні звільняються від обов'язку прийняття загальноєвропейських цінностей. А таким критерієм прийняття/неприйняття європейських цінностей має стати Традиція.

Проте, поряд із вищезначеними тенденціями, на початок XXI століття відбувається процес формування образу сучасного віруючого з новими типологічними рисами: він «помолодшав», став більш освіченим, соціально активним, чужим політичному індиферентизму, намагається поповнити свої знання, використовуючи досягнення сучасної науки і техніки, використовувати у своїй діяльності найновіші інформаційні засоби. Це дає підстави стверджувати, що «новий тип» долає стереотип того, що віруючі у своїй більшості – це соціально-пасивна маса пенсіонерів і домогосподарок, далека від проблем, які хвилюють суспільство.

Безумовно, що неоднозначність думок українських і зарубіжних науковців відображають різноманітний спектр типологізації православної релігійності. Проте ці типи, виділені різними авторами, описують одні й ті ж соціальні реальності. Тому, на нашу думку, саме вони є поширеними і необхідними складовими картини сучасного «православного світу» Волині. Хоча існування різних груп віруючих із відповідними пріоритетами у розумінні церковного життя, говорить про неоднакове сприйняття Православної Церкви. Тому очевидним сьогодні є пошук Церкви як цілісності, активної суспільної і духовної сили, в якій є що запропонувати суспільству, яке переживає кризовий стан.

Суспільні зсуви та зрушення нині характерні для всіх сфер соціального життя. Такі процеси посилюють відчуття випадковості, нестабільності людського

буття, зневіру та апатію щодо перспектив майбутнього розвитку. Як наслідок потреби реалізації у таких умовах життєвих програм актуалізується антропологічна проблематика в релігієзнавчих дослідженнях. Адже сучасні стрімкі процеси секуляризації, урбанізації, глобалізації зумовлюють формування антропологічно орієнтованої теології. Зосередження на проблемі людини та її потребах особливо властиве для протестантизму. Така гуманізована зорієнтованість дозволяє протестантським конфесіям не лише наблизитися до проблем сучасної людини, але й часто успішно їх вирішувати.

В умовах задекларованої свободи совісті у Волинському регіоні, на тлі перетворення православ'я у символ національної ідентичності, досить стійкі позиції в регіоні займає, по суті ще одна християнська сила – протестантизм. Таким процесам сприяє: активне просування протестантизму зі сторони його послідовників; збіг протестантської етики та цінностей, що сприяють формуванню моделей поведінки у суспільствах з ринковою економікою; бажання реалізувати свою колективну суб'єктність (цей фактор успішно реалізується, насамперед, у протестантських громадах).

Поняття «віруючий-протестант» визначає людину, яка переконалася в існуванні Бога і стверджує, що врятуватися людина може тільки особистою вірою і приймає винятково авторитет Біблії. Така людина акцентує увагу на присутності Божої волі у реалізації особистих потреб та програм життєдіяльності. Стиль життя вона намагається узгодити із положеннями Священного писання. При цьому індивід глибоко переконаний, що Бог допомагає набувати все необхідне для його щасливого життя. Зауважимо, що протестанти відрізняються твердими віросповідними переконаннями: демонструють чітке знання Біблії, переконанні в єдиноістинності свого конфесійного вибору, тому свою релігію розглядають як єдине джерело знань про Бога. Ми солідаризуємося із думкою М. Черенкова, що «в сучасному українському євангельському протестантизмі відбувається перехід від досвіду маргінальності до свідомої соціалізації в пострадянському та постхристиянському суспільстві» [449]. Такі процеси зумовлюють

інституціональні трансформації у всіх пізньопротестантських конфесіях Волинського регіону.

В умовах глобалізації, постмодерністських тенденцій у Волинському регіоні саме протестантські церкви – одні з тих, хто намагається опанувати мову сучасного суспільства та дати адекватну відповідь на наболілі/гострі питання сучасності. Цей факт надає протестантським конфесіям в умовах Волинського регіону особливої привабливості. Окрім того, провідну роль у сучасному сприйнятті протестантизму, його доступності та живучості відіграє жива реакція протестантської теології на наболілі суспільні запити.

Під протестантизмом ми розуміємо сукупність самостійних конфесій, пов'язаних з ідеями Реформації. Ця «євангельська спільнота, відновлюючи історико-культурні та богословські зв'язки з парадигмою європейської Реформації, тим самим свідомо обирає європейську модель церковно-суспільних відносин. Релігійний та культурний плюралізм як світосприйняття, особистісно-індивідуальний підхід до питань віри й духовності» [449]. Без сумніву, протестантська ідентичність в українській національній культурі займає свою нішу. Проте «колективна ментальність оперує стереотипами масової релігійності, в яких протестанти є сектою західного християнства» [449]. Попри упередженість таких міркувань, нині протестантські конфесії мають свій погляд на суспільно-політичний розвиток, соціальне служіння, місце і роль вірян у різних сферах суспільного буття. Будучи традиційним елементом духовного життя Волинського суспільства, вони мають певні спільні риси і, найголовніше пропонують свій варіант бачення світу, основою якого є спільні майже для всіх пізньопротестантських течій аксіологічні пріоритети – сімейні цінності, здоровий спосіб життя, трудова етика, благодійна справа. Хоча така уніфікація дещо деформує багату картину українського протестантизму. Під таким оглядом важливим є те, що в усьому різноманітті підходів, форм, течій українського протестантизму виражається, на думку М. Черенкова, «невпинний богословський пошук, трансформації місіонерських парадигм, активний діалог церкви і суспільства» [448, с. 150]. І, зрештою, як вважає П. Яроцький: «Усі

пізньопротестантські церкви і релігійні організації України ґрунтують своє світобачення, зокрема щодо ролі і місця релігії в сучасному секуляризованому суспільстві, на антропологічній парадигмі, надаючи пріоритетного значення громадянському суспільству» [499, с. 181].

Акцент на антропологічній парадигмі вченого є не випадковим. Адже саме вона є ціннісною мовою не монологічного, а діалогічного спілкування протестантських релігійних лідерів із сучасним релігійним/секулярним соціумом. І, зрештою, саме в протестантській теології чи не найбільше простежується взаємовплив антропологічних уявлень із соціокультурними детермінантами. Насамперед низка теологів намагаються спільно застосувати загальнохристиянську відповідь на наболілі питання антропологічної кризи.

Протягом останніх двох десятиліть євангельські громади Волинського регіону поповнилися тисячами новонавернених віруючих, для яких належність чи то до баптистської, чи адвентистської, чи п'ятидесятницької церков стала важливою складовою та вплинула на подальше життя. Зокрема, основний склад усіх без винятку протестантських громад досліджуваного нами релігійного регіону, сформований з людей, які у недалекому минулому вважали себе невіруючими/номінально віруючими, або ідентифікували себе із православ'ям. Проте така ідентифікація мала здебільшого культурний сенс. Адже з кінця 80-х років ХХ століття для більшої частини населення Волинського регіону характерний був знак рівності між культурною, національною ідентичністю та православ'ям як носієм національної традиції. Проте вже тоді відчутним було те, що, з одного боку, позиціонувалась присутність православ'я у публічній сфері та високий рівень православної ідентифікації, а з іншого – доволі невелика кількість практикуючих православних віруючих. За більш як двадцятилітню історію незалежності України такі процеси стають дедалі відчутнішими. Тому сьогодні такий дещо суперечливий характер української релігійності є радше нормою. Більше того, саме православні інституції у Волинському регіоні є найвпливовішими, і почасти саме вони користуються підтримкою влади.

На такому тлі протестантські конфесії регіону відрізняються високою активністю та залученістю у всі види релігійних практик у межах громади, глибоким проникненням в догмати релігії. У такому аспекті протестантська громада виступає окремим соціально-релігійним середовищем, в якому відбувається формування світогляду віруючого, характеризується наявністю спільних інтересів та колективного духу.

Для усіх релігійних пізньопротестантських громад Волинського регіону характерні наявність діючої адміністративної структури, а також численних відділів: освіти, молодіжних, жіночих та дитячих, видавничих, інформації, здоров'я, суботніх та недільних шкіл, в рамках функціонування яких поєднується релігійна і соціальна життєдіяльність віруючих. Всі ці структурні компоненти у своїй соціальній діяльності керуються основними догматичними принципами протестантського віровчення. Висока консолідація одновірців, що підтримують між собою постійні неформальні зв'язки, зумовлює релігійну активність і визначає конфесійну ідентичність. Саме остання створює світоглядні та соціально-психологічні передумови інтеграції віруючих–протестантів в релігійні громади.

Релігійні інституції протестантів є найдинамічнішим сегментом релігійного поля Волинського регіону. Реалізацію своєї життєвої програми вірянин отримує і як член релігійної громади, і як член суспільства. При цьому, чим більше соціальних зв'язків акумулює у своєму досвіді особистість, тим її програма – насиченіша, яскравіша, багатопланова. Зважаючи на це, механізми соціокультурної детермінації особистості віруючого-протестанта Волинського регіону ми розглянемо в трьох головних аспектах: генетичному (пов'язані насамперед з процесами релігійної соціалізації особистості), функціональному (описують основні форми життєдіяльності особистості як члена релігійної громади), теологічному (ціннісні орієнтації, що визначають сенс і мету життя віруючого).

Значне навернення та, як наслідок, оновлення протестантського середовища регіону інтенсивно відбувалося протягом 90–х років. Відтак фактично 90% усіх протестантів є віруючими у першому поколінні і проходять початковий етап соціалізації у межах громади. Як наслідок, індивід долучається до протестантської

спільноти. Причому, зауважимо, що цей процес є двостороннім: з одного боку, це передача індивіду релігійного досвіду, а з іншого – процес його засвоєння. Саме релігійний досвід, який набувається віруючим протягом духовного шляху, є тим критерієм, за допомогою якого відрізняють справжню релігійність від її девіантних форм. Релігійний досвід у цьому сенсі виступає ідентифікаційним фактом щоденного повсякденного життя. Зважаючи на це, П. Бергер визначає стратегічну роль релігії при конструюванні людиною соціальної реальності, поясненні та підтриманні соціального порядку, сприйняття існуючого порядку як єдино правильного. До того ж, на думку вченого, «ні релігійний досвід, ні релігійна рефлексія в сучасній ситуації не виникають так легко, як це відбувалося протягом попередніх історичних періодів» [33, с. 347]. Тому процес релігійної соціалізації доволі довготривалий, що відбувається протягом усього життя (зазначимо, що виділяють два типи релігійної соціалізації: первинна (пасивна) та вторинна (активна)).

У цьому аспекті особливість соціалізації віруючого-протестанта, в силу особливостей культурно-історичної ситуації, розпочиналася не в дитинстві, а уже в дорослому віці. Порушення роками радянської влади внутрішньосімейних традицій передачі релігійного досвіду сприяло тому, що лише частина (причому не значна) віруючих усіх протестантів Волинського регіону переживали процес релігійної соціалізації традиційним шляхом (насамперед через сім'ю) в дитинстві паралельно з іншими аспектами соціалізації – культурним, національним. Переважна ж більшість сучасних віруючих прийшла в Церкву уже в дорослому віці, внаслідок духовних пошуків чи місіонерської діяльності протестантських пасторів/пресвітерів.

Характерною особливістю соціалізуючих механізмів у протестантських громадах є вплив стилізованого механізму соціалізації (механізм соціалізації який проявлявся у радянський період легального/напівлегального/нелегального функціонування протестантських громад). Зокрема, він виявляється у рамках субкультури (до слова зазначимо, що українські протестанти в радянському соціумі утворювали субкультурну групу типу всеохоплюючої інституції), де вона

представляла собою сукупність норм, цінностей, поведінкових стереотипів, що обумовлювало відмінний від інших соціальних груп стиль життя. Фактично, хоча українські протестанти нині активно «входять у світ», а не «втікають від нього», проте цей вплив ще відчутний, особливо у низці незареєстрованих громад. Відтак, сучасний український євангельський протестантизм, «входячи в простір протестантизму європейського, приймає виклик власним традиціям та перетворюється із стабільної маргінальної культури меншості в альтернативну релігійну культуру, а то й навіть у контркультуру, що намагається стати головним вектором суспільного розвитку» [449].

Очевидним виявом соціалізації релігії у цілому є соціальна діяльність релігійних організацій. Тому на функціональному рівні характерною особливістю віруючих протестантів є насамперед їхня активна соціальна робота. Місцеві громади й регіональні організації п'ятидесятників, адвентистів, баптистів, свідків Єгови надають допомогу потребуючим. До прикладу, баптистська церква м. Луцька «Фіміам» проводить різноманітні заходи для людей з особливими потребами. На сьогодні трирівнева реабілітація здійснюється шляхом наступних підрозділів служіння для неповносправних: реабілітаційний кабінет; щоквартальні святкові зустрічі; літні табори; рекреаційні (спортивні) ігри; групи з вивчення Біблії; особисте навчання, семінари; інтеграція неповносправних у домашні групи спільності; транспортування неповносправних на недільні богослужіння, домашні групи, будівництво складу та майстерні для ремонту візків; роздача візків; вирішення побутових проблем [190]. Фактично така робота є іманентною для кожної протестантської церкви регіону, про що свідчать сайти місцевих громад та суспільна думка в регіоні.

Відтак активно включаючись у соціокультурні процеси, пізньопротестантські церкви в Україні створюють різноманітні форми організації громадського життя. В цілому ці релігійні інституції ставлять собі за мету сприяти розвитку активності та підприємництва серед християн, надавати консультативну допомогу з економічних та юридичних питань, брати участь у реалізації благодійницьких програм, сприяти розвитку християнської освіти та організації

бізнесу, проводити євангелізацію підприємницького середовища. Так скажімо, Церква Християн Віри Євангельської України має відділ християн-підприємців. У кожній області цей відділ очолює обласний керівник, який координує роботу на місцевому та загальноукраїнському рівнях.

Окрім того, важливою особливістю таких процесів є той факт, що соціальна діяльність протестантських церков поєднується фактично із наверненням у протестантизм потенційних об'єктів цього процесу. Тому ми солідаризуємося із думкою П. Яроцького, що «конфесійна соціальна діяльність як обов'язок служіння ближнім все ж таки є однією з поширених форм євангелізаційної місії, яку здійснюють у сучасному світі всі релігійні організації» [499, с. 240].

Відтак для окремо взятої особистості віруючого релігійна чи соціальна діяльність, пов'язані з функціонуванням громади, почасти стають місцем, в якій вона знаходить себе і своє призначення. Адже спочатку людина стає членом громади, втікаючи від самотності, шукаючи психологічну опору та потребу спілкування. Згодом для вірянина релігійна громада стає місцем спілкування та самореалізації. Це є своєрідний механізм компенсації слабкості соціальних зв'язків, а відтак і одночасно постає виявом соціальної активності. Тому для більшості віруючих Волинського регіону пізньопротестантські громади є засобом задоволення духовних, естетичних, моральних потреб. Адже, до прикладу, на запитання: «Чому Ви є активним членом релігійної громади?» (опитування проводилося посеред п'ятидесятників та баптистів Волинського регіону) більшість вірян (респонденти саме називали себе так, заперечуючи термін «прихожани») відповіли наступним чином: служіння Богу та пізнання істини, духовне спілкування та збагачення, можливість спілкування з однодумцями, можливість надавати підтримку та бути потрібним для когось. Далі були варіанти відповідей: участь у спільних колективних практиках тощо.

Важливим показником внутрішнього життя релігійної громади є характеристика методів роботи з парафіянами і специфіка побудови внутрішніх (між представниками однієї або різних церков) і зовнішніх (між Церквою і суспільством) комунікацій. Демонстративним є широкий спектр проблем, який

визначається ЗМІ: релігійна освіта, соціальна сфера, вдосконалення, богословське тлумачення актуальних процесів у політиці, суспільстві, економіці, проблеми геополітики, військова проблематика, здоровий спосіб життя, сімейна тематика і ін. Без сумніву, оптимізація комунікативної діяльності пізньопротестантських конфесій збагачує повсякденне життя віруючих, полегшує функціонування церкви і повертає громадський інтерес до неї. Важливо відзначити, що ці конфесії здатні будувати успішну комунікацію при будь-яких соціальних умовах і таким чином активно впливати на суспільне життя соціуму в цілому [70, с. 56].

У протестантських громадах особливу роль надають процесам міжособистісної комунікації, орієнтованої на розуміння. Можливість «спілкування з одновірцями за поглядами і світовідчуттям створює умови для обґрунтування людиною власної релігійної віри і впевненості в ній, а також сприяє реалізації конкретних факторів, що визначають ідентифікаційну поведінку віруючих та впливають на їх життя» [23, с. 202].

Тому всі члени пізньопротестантських громад здатні захищати своїх «братів» незалежно від їхнього соціального статусу, національної належності. Як наслідок – відчуття загальної безпеки: члени громади стають принаймні ззовні позитивно налаштованими один до одного «братами і сестрами». Будучи об'єднаними спільною доктриною, цінностями, культовою практикою та маючи трансцендентну ціль, релігійна громада надає певні можливості для самореалізації у різних сферах діяльності. Реалізуючи свій потенціал, насамперед, через певні форми соціальної діяльності та керуючись основними принципами протестантського віровчення, віруючий-протестант, отримує можливості для самореалізації в різних сферах діяльності. Таким чином, релігійна громада у цьому сенсі стає важливим елементом соціальної структури суспільства. До того ж, що, на нашу думку, є надзвичайно важливим, утверджуючись насамперед у богоугодних справах, віруючий отримує ствердну відповідь щодо правильності обраного шляху.

Соціокультурна регуляція людської життєдіяльності здійснюється через призму цінностей. Наявність єдиної системи ціннісних орієнтацій постає основним

інтегруючим суб'єктоутворюючим чинником релігійної громади. На шляху до пізнання духовних устремлінь індивіда ціннісні орієнтації відіграють роль аксіологічної підстави вибору потреб, життєвих інтересів, планів і способів їхньої реалізації.

В основі формуванні ціннісних орієнтацій віруючого-протестанта лежить цінність буття – істина, яка включає три поняття: 1) Особистість Бога; 2) Закон Божий; 3) Слово Боже (Священне Писання). Специфіка діяльності та особливості релігійної громади детермінуються насамперед системою поглядів, що включають знання про Бога, його відношення до світу, майбутнє світу та окремо взятої людини. Відтак спільні цінності, спільна доктрина, культова практика та спільна трансцендентна мета перетворюють групу віруючих у релігійну громаду, що має спільні інтереси та яку об'єднує дух колективізму.

Ціннісні орієнтації протестантів Волинського регіону мають свою специфіку. Фактично усі протестанти вважають себе носіями цінностей європейської християнської традиції. Проте важливо зазначити, що ціннісна свідомість віруючих протестантських громад Волинського регіону диференціюється від ліберально-демократичних (прозахідних) цінностей індивідуалізму та раціоналізму до традиційних національних орієнтацій соборного та альтруїстичного характеру. Зокрема, проведене нами опитування серед представників п'ятидесятницьких та баптистських громад, а також релігійної організації свідків Єгови дає підстави стверджувати наступне. Яскраво вираженою рисою усіх без винятку протестантських громад є превалювання цінностей, які визначаються, насамперед релігійним світоглядом – служіння Богу, допомога людям, віра, любов. Також усі протестанти високо цінують цінності суспільного та особистого блага, не останнє місце посідають цінності матеріального благополуччя.

Відтак у Волинському регіоні склався особливий тип віруючого для якого в цілому стали іманентними діалогічні форми співіснування релігійного та світського типів свідомості, що демонструє межову контрастну взаємодію таких різних сенсів і способів розуміння, цінностей та моделей поведінки. А тому сьогодні, в часи постмодерну, загострюються найбільш фундаментальні

суперечності світогляду сучасного віруючого досліджуваного нами культурно-історичного ландшафту. Але посилення впливу світських елементів світогляду не руйнує загальних основ релігійної свідомості віруючого. Навіть при відсутності фундаментальних знань, релігійні цінності та практичні настанови відіграють певну роль для конституювання ідентичності особистості як саме віруючої і навіть конфесійно визначеної.

5.2. Волинське священство у контексті інституалізаційних трансформацій релігійно-церковного комплексу

Священнослужитель (у православних конфесіях, протестантських, католицьких, іудейських громадах) відігравав особливу роль у волинському суспільстві: відповідав за духовний стан своєї пастви, був моральною опорою для своїх парафіян, місіонером, просвітителем. Тому розуміння інституційних трансформацій релігійно-церковного комплексу неможливе без вивчення образу клірика.

Радянська модернізація регіону розпочалася 1939 р. значно менше зачепила Волинський регіон порівняно з Центральною та Центрально-Східною Україною. Цей чинник став сприяв збереженню елементів традиційної аграрної культури з яскравою етнічною конотацією, в якій особливе місце належало храму та священнику. Священнослужителі в досліджуваному нами культурному ландшафті були поряд із вчителями, групою сільської інтелігенції, а тому і їхній вплив на освітню та релігійно-моральну сферу подеколи був визначальним та безальтернативним. Відтак, опинившись у нових соціокультурних реаліях, духовенство змушене адаптувати свої поведінкові практики, стратегії, стиль життя до тогочасних реалій.

В рамках реалізації радянського секулярного та атеїстичного проекту діяльність священнослужителів, або служителів культу (священиків, пресвітерів, пасторів, ксьондзів) розглядалась як непотрібна, а часто й небезпечна. Відтак тисячі співвітчизників Волинського регіону, «служителі культу» (саме такою дефініцією означило останніх радянське законодавство) розцінювалися як пасив

суспільства. По суті, таке суспільне переструктурування в своїй основі містило поділ на «своїх» та «чужих», причому наслідком цієї «соціальної хірургії» постало витіснення на маргінес суспільного буття всіх, хто не вписувався у формат нового соціально-політичного устрою.

Таким чином, ці особистості або групи отримали «прикордонне становище» відносно будь-якої соціально-культурної спільності. Це підкреслювало особливе соціальне місце (зазвичай – низьке), приналежність до меншості, яка знаходиться на кордоні або поза соціальною структурою, адже носії такого способу життя сповідували цінності, що кардинально відрізнялися від загальноприйнятих норм, тобто фактично отримували статус соціальних маргіналів. Адже боротьба з релігією та її агентами міцно вкорінювалася в концепцію побудови соціалізму/комунізму. Тому релігія розглядалася як дуже небезпечний пережиток капіталізму, оголошувалася явищем суто аномальним, ставилася на один щабель з такими антиподами моралі, як пияцтво, хуліганство, здирництво тощо.» [198].

Окрім того, у соціальній стратифікації радянського волинського суспільства виокремлюються так звані «класи–стигмати» – «недоторкані соціальні елементи» до яких відносили куркулів, священників та інших «позбавленців». Саме представники цих груп під час усіляких акцій, чисток зазвичай ставали першими підозрюваними. Проте, якщо, скажімо від «куркулів» вдалося «очистити» суспільств в перше післявоєнне десятиліття, то священники залишались «аномальним класом» протягом усього радянського періоду. Навіть свій соціальний статус їхні діти мали зазначати як «із сім'ї священника» [467, с. 100].

Таким чином, священнослужителі... «списуються» новою владою на маргінес суспільного життя як «класово чужі». С. Красильніков, який активно займається процесами маргіналізації постжовтневого суспільства слушно зауважує про те, що маргіналізація була усвідомленою політикою більшовицького режиму, спрямованою на ліквідацію низки соціальних прошарків і груп попереднього суспільства, на те, щоб принизити представників таких груп та прошарків, а також щоб встановити тотальний контроль на ними [302]. З огляду на вищевикладене, зазначимо, що в радянській державі відбулася спроба маргіналізації віруючих та

релігійних організацій, а відтак і священнослужителів. Солідаризуючись із думкою Л. Сосковець, такі міркування ми обґрунтуємо наступним:

По-перше, антирелігійні заходи радянської влади спричинили масову втрату представниками священства всіх конфесій суспільного авторитету, свого попереднього соціального статусу. Адже релігійні служителі різних рангів і різних віросповідань потрапили під особливий контроль радянської влади. По-друге, священнослужителі входили до складу практично всіх тих соціальних груп, які «списувалися» в розряд соціальних аутсайдерів (В. Єленський). Таким чином, релігійні служителі були однією з тих категорій суспільства, яка потрапила під «особливий контроль» органів державної влади і фактично відчували цей контроль на собі до початку демократичних змін у суспільстві.

У радянській державі соціальний (класовий) поділ «винаходився» через підлаштування практики під (Марксову) теорію чи то підганяння теорії під практику, класова належність визначалася не на соціально-економічних підставах, а зважаючи на вимоги класової боротьби. Ті групи населення, які не вписувалися у суспільний ідеал (фактично канонізована формула «2+1» на позначення класової структури радянського суспільства. Згідно зі Сталінською Конституцією 1936 р. закріплювався легальний принцип рівності радянських громадян. Відтак у суспільстві існували три соціальні групи: робітничий клас, клас колгоспного селянства, інтелігенція. Причому останній мав статус «прошарку між класами») «робітничого класу, селянства і пролетарської інтелігенції», «призначалися» «маргіналами», відчужувалися, затавровувалися, ставали уособленням усього «пережиткового», «колишнього», «буржуазного», а інколи й визначались як класові вороги. Продуктом такого дискурсу став створений у суспільній свідомості образ священнослужителя як зайвого елемента у соціальній стратифікації суспільства.

Відразу з початком радянзації Волинського регіону влада вживала різних заходів, щоби розділити Церкву, її служителів з рештою суспільства. Насамперед, проповідники нематеріалістичного світогляду потрапили до розряду політично неблагонадійних. Відтак ізоляція від суспільства цієї категорії, поставала одним із

першочергових завдань проекту «радянiзацiя». Апробованим методом такої iзоляцiї поставали репресiї. За перiод першої радянiзацiї Волинського рeгiону зникли безвiстi або були заарештованi: посол до Сейму i церковний композитор о. М. Тележинський (м. Володимир–Волинський), о. М. Євчук (с. Лаврiв Луцького повіту), о. М. Боруцький (с. Дружкополь Горохiвського повіту), о. В. Козицький (с. Сураж Кременецького повіту), о. О. Сайкович (с. Баїв Луцького повіту), о. І. Майборода (с. Скурчeб Луцького повіту). На мiсцi були розстріляні: о. Іларiон Денисевич (с. Острожець Дубенського повіту), о. С. Яроцький (с. Загiрцi Крем'янецького повіту), о. Р. Костанович (с. Колодна Крем'янецького повіту). Арештовано церковних дiячiв: А. Рiчинського (м. Володимир–Волинський), посла М. Буру (м. Рiвне), сенатора М. Маслова (м. Луцьк) [178, с. 163]; вчитель релiгiї Михайло Вишневський (заарештований у 1939 р, засуджений на 5 р. позбавлення волi), о. Олімпій Денисенко (заарештований у 1939 р, засуджений на 8 р. позбавлення волi), о. Йосип Грушевський (заарештований у 1940 р., засуджений на 8 р. позбавлення волi), о. Олександр Гордасевич (священик с. Бистричi, с. Яполоть – заарештований напередоднi нiмецько-радянської вiйни, з ув'язнення не повернувся, помер у в'язницi Комi АРСР у 1941 р.), о. Сергій Борщевський (заарештований у 1940 р., невдовзi пiсля арешту помер у в'язницi), церковний дяк Микола Бруховський (заарештований у 1941 р., засуджений на 10 рокiв позбавлення волi) [див Реабiлітованi iсторiєю Рiвненська область].

Окрім того, репресiї стосувалися i римо-католицького духовенства. Так, у першi ж мiсяцi пiсля приходу Червоної армiї було заарештовано 57 церковнослужителiв, 14 iз них розстріляно [230, с. 154]. Через масову депортацiю польського народу з Волині за iнiцiативою єпископа А. Шельонжека був утворений у 1940 р. Комiтет допомоги, що мав на метi матерiальну та моральну опiку над переселенцями [526, с. 41]. Пiсля вторгнення до м. Володимира–Волинського радянських вiйськ там була заснована визвольна конспiрацiя, пов'язана зi Службою Перемоги Польщi (польська пiдпiльна воєнно-полiтична органiзацiя створена пiд час Другої свiтової вiйни, головною метою якої була боротьба за звiльнення Польщi вiд окупацiї та вiдновлення держави у межах

1939 р.). У ній діяли священники із римо-католицьких парафій на чолі з настоятелями. Активно до неї прилучилися священники з парафії Іоакима та Анни – настоятель С. Галіцький і вікарій Й.-К. Чурко. Вони матеріально допомагали воєнним втікачам, дітям, старшим особам. Тим, котрі були під загрозою арешту, допомагали здобути фальшиві документи. Подібні дії чинив і парох другої Володимирської парафії о. С. Кобилецький. Цей священник, що походив з Поділля, прибув до м. Володимира–Волинського в жовтні 1939 року. Раніше, будучи доктором теології, викладав у Духовній семінарії Луцької дієцезії й був церковним асистентом Католицького товариства молоді. Після закриття семінарії став настоятелем Володимиро-Волинської парафії. Виконуючи цю функцію, організовував допомогу для втікачів із центральної Польщі, інспірував акцію посилок із продуктами харчування для колишніх жителів Володимира–Волинського, депортованих радянською владою до Сибіру і Казахстану. Зрозуміло, що такі дії не пройшли повз органи державної безпеки, і невдовзі, навесні 1940 р. священники С. Галіцький, Й.-К. Чурко і С. Кобилецький були заарештовані, після триденного процесу засуджені на смерть за утворення організації і задум змови, що мала на меті збройне від'єднання Волині від СРСР. С. Галіцький і Й.-К. Чурко загинули під час відступу радянських військ (1941 р.) у в'язниці в Луцьку, С. Кобилецький дивом залишився живим під завалами трупів [526, с. 41].

Репресії проти католицьких священників здійснювали і німці. Католицьких священників німці розстрілювали: відомо, що лише на Західній Волині було розстріляно 17 ксьондзів [38, с. 22]. Частина було ув'язнено. Заарештували о. С. Кобилецького, який від осені 1942 р. до лютого 1943 р. перебував у німецькому ув'язненні. Його звільнили лише тоді, коли парафіяни зібрали чотири тисячі марок викупу. Така ситуація помітно контрастувала із ситуацією в Генерал-губернаторстві, де нацисти толерували Католицьку церкву й навіть надавали дотації греко-католикам та іншим церквам [38, с. 22]. Польський дослідник Л. Попек зазначає, що в гітлерівських концтаборах Дахау, Грос-Росен, Бухенвальд, Освенцім, Заксенхауз та інших перебувало 36 ксьондзів з Луцької єпархії. Із загальної кількості 44 репресованих 17 загинуло, серед них 3. Хмельницькі

(номинал Житомирський), Л. Раєвський, В. Плоскевич, П. Оринт, З. Грабовський, Б. Гутка, Ю. Сліва, С. Іваніцкі [526, с. 42]. В. Буковинський, що перебував у Луцьку в 1945 р., був заарештований радянською владою. Втрати серед духовенства Луцької єпархії у роки Другої світової війни були наступними: серед загальної кількості 240 ксьондзів репресовано було 188 [526, с. 42].

Зазначимо, що священство у Волинському регіоні періоду першої радянської краю становило хоча і незначну, проте порівняно з іншими категоріями освічену частину суспільства. Архівні дані засвідчують, що лєвова частина православних священників мали щонайменше середню духовну освіту (Кременецька духовна семінарія, Варшавський богословський ліцей, Віленська духовна семінарія), а то й вищу (Варшавський університет, Вища духовна семінарія). Окрім того багато священників закінчили Рівненську українську гімназію. Католицьке духовенство мало достатньо високий освітній рівень. Так, зокрема у арсеналі закладів, які закінчували ксьондзи Волинського регіону були випускники Люблінського Католицького Університету, Житомирської вищої духовної семінарії, семінарій в Дубно та Луцьку, Інституту вищої релігійної культури (м. Луцьк). Останній заклад було відкрито у м. Луцьку у 1938 р. Навчання у ньому тривало три роки. Слухачі цього закладу мали змогу вивчати курси: апологія католицької віри, історія філософії, католицька догматика, вивчення Старого та Нового Заповітів, теологія порівняння, вступ до науки католицького права, соціологія католицизму, теорія та організація Католицької акції [524, s. 540]. Скажімо, єп. Адольф Шельонжек (Духовна семінарія у Полоцьку, духовна академія м. Санкт-Петербурга, захистив докторат з канонічного права, працював над створенням «Католицької енциклопедії»), о. Адольф Кукурудзінський (Житомирська вища духовна семінарія, Люблінський Католицький Університет, захистив докторат з канонічного права), о. Антоній Хоміцький (Луцька духовна семінарія), о. Кароль Галензовський (Житомирська вища духовна семінарія) та інші. Матеріальна підтримка з боку закордонних центрів дозволяла а партнерські контакти із закордонними організаціями майбутні пастори та проповідники Волинського регіону отримували можливість навчатися у провідних протестантських школах

Європи та Америки. Це, зокрема, біблійні школи у Варшаві, Російський Біблійний Інститут у м. Філадельфія тощо. Варто наголосити, що найбільшою баптистською духовною школою Східної Європи, де навчалися і представники Волинського регіону була семінарія у м. Лодзь, що готувала пасторів і місіонерів, а також освітян, видавців, керівників гуртків молоді, хорového співу, рукоділля.

Тому закономірно, що духовні наставники регіону мали значно вищий освітній рівень і часто більш широкий культурний кругозір, що відіграло провідну роль у національно-культурних процесах Волинського регіону. Фактично це був один із аргументів, який пояснював, чому духовенство потрапило у першу хвилю арештів та репресій радянської влади. У цьому контексті показовою виступає доля Кульчинської Ірини Євгенівни, яка навчалася в Рівненській українській гімназії, дочка відомого на Волині священика о. Євгена Кульчинського, була членом ОУН, у 1940 р. її заарештували, у червні 1941 р. засудили до розстрілу та виконали вирок [364, с. 236].

Так, при відступі радянських військ після нападу Німеччини на СРСР почались масові розстріли ув'язнених, які перебували у місцевих в'язницях (м. Дубно, м. Рівне, м. Луцьк). Посеред багатьох трупів мешканці міст виявили тіла о. В. Степановича із с. Пустиня і дяка Б. Буткевича з Олександрії [58, с. 44]. Чудом залишився живий, після червневого розстрілу у Дубенській в'язниці, проте став інвалідом проповідник Української Євангельсько-Реформованої Церкви Потап Чирва [364]. Як вказують дослідники, до червня 1941 р. 53 священики були заарештовані, із них 37 зникли безвісти, 6 розстріляні, кількість монахів Почаївської Лаври зменшилась від 300 до 80, при цьому за лояльність яких мали стежити 2 монахи, прислані для цього із Москви [430]. До першої хвилі арештів потрапили також римо-католицькі священнослужителі у Волинському регіоні. Зокрема, було заарештовано 57 церковнослужителів, 14 із них розстріляно [227, с. 154]. Така сама доля спіткала і протестантів. Так, 20 жовтня 1939 р. у м. Олександрії пройшли арешти пасторів та церковного активу УЄРЦ. Арештували пасторів Теодосія Довгалюка, Теодосія Семенюка, Хому Довгалюка.

Як бачимо, знищенню підлягали насамперед усі фактори, котрі сприяли зміцненню почуття національної окремішності та які суперечили трактуванню суті «радянської людини». Тому закономірно, що для радянського керівництва, насамперед, потрібно було позбавитися духовних лідерів, які виступали консолідаторами, інтеграторами, самоідентифікаторами регіональної спільноти. Таку практику підтверджують і радянські документи. «В своїй більшості попи і ксьондзи в минулому були активними учасниками націоналістичних партій... церковні підпільні організації, що діяли на території прикордонних ...областей, були пов'язані з бувш[ими] польськими розвідувальними органами і різними націоналістичними формуваннями» [310, с. 30–31].

Посилились антиукраїнські явища в середовищі самої церкви. Тривога за власне життя посилила антиукраїнські явища у середовищі церкви. Саме це змушувало духовенство переходити на церковнослов'янську мову богослужінь з російською вимовою. Ми вважаємо, що це стало засобом денаціоналізації з метою інтеграції волинських територій до єдиного суспільного радянського організму. І до сьогодні мовне питання в богослужінні, користуючись фактом його «невиписаності» в канонах, використовують зі спекулятивною метою. Якихось вагомих аргументів (окрім суб'єктивних міркувань), які б заперечували можливість використання національних мов у богослужбовій практиці церков, немає.

Репресивні заходи радянської влади не припинились і після звільнення волинських територій, незважаючи на перелом у державно-церковних відносинах 1943 р., адже волинські терени фактично були форпостом УАПЦ. Відтак каральні органи розгорнули широкомасштабні репресивні заходи, насамперед, проти духовенства Автокефальної церкви. На підставі статистичного (неформалізованого) методу дослідження констатуємо, що станом на 1 січня 1945 р. по Волинській області православні церкви автокефальної орієнтації відсутні, по Рівненській області станом на жовтень 1944 р. простежується аналогічна ситуація.

Ведучи боротьбу з УПА, радянський режим вдавався до підступних методів, результатом реалізації яких стало знищення православного духовенства Волині.

Втіленням такої практики була ліквідація о. І. Тарнавського, настоятеля с. Глинськ Здолбунівського району Рівненської області, замаскованою під вояків УПА однією з груп НКВС. Через деякий час загинув і псаломщик цієї ж церкви В. Адашинський [364, с. 446]. У районі с. Межирічі НКВД арештувало водночас 8 священників. Окремі факти самосуду над симпатиками УПА посеред духовенства стали відомими з партизанських документів. Так 30 жовтня 1944 р. в с. Смордва Млинівського району група працівників НКВС та міліціонер Шваб і дільничний уповноважений Клименко «вивели священника Пребитовського (Олексій Пребитовський – І. П.), його дружину, сина 11-ти років, батька 70-ти років і доньку на вулицю... Клименко відвів священника у бік і розстріляв його» [364, с. 48–49].

Окрім того, були ув'язнені та заарештовані духовні лідери Волинського регіону: о. Леонід Гордасевич (священик м. Дубровиця, с. Городок, заарештований у 1946 р., засуджений до 10 років таборів), о. Яким Гаюк (заарештований у 1944 р., засуджений на 10 р. позбавлення волі та 5 р. позбавлення прав), о. Олексій Гуменюк (заарештований у 1944 р, засуджений до розстрілу), о. Лука Грищук (заарештований у 1944 р, засуджений на 10 р. позбавлення волі та 5 р. позбавлення прав), о. Григорій Герус (благочинний Демидівського району, заарештований у 1945 р., засуджений на 15 р. каторжних робіт і 5 р. позбавлення прав), о. Федот Гончарук (заарештований у 1946 р., засуджений на 10 р. позбавлення волі та 5 р. позбавлення прав), о. Леонід Барановський (заарештований у 1946 р., засуджений на 10 р. позбавлення волі), о. Анатолій Белецький (заарештований у 1945 р.), церковний староста Митрофан Дацюк (заарештований у 1946 р, засуджений на 5 р. позбавлення волі), пресвітер Севастіан Бричук (заарештований у 1948 р, засуджений на 25 років позбавлення волі), о. Гервась Вижевський (заарештований у 1947 р., засуджений на 10 р. позбавлення волі і 5 р. позбавлення прав), церковний староста Микола Вітрук (заарештований у 1946 р., засуджений на 10 р. позбавлення волі та 5 р. позбавлення прав), о. Аркадій Волощук (заарештований у 1944 р., засуджений на 10 р. позбавлення волі та 5 р. позбавлення прав), місіонер Костянтин Гаврілков (заарештований у 1946 р., засуджений на 10 р. позбавлення волі та 5 р. позбавлення прав), церковний староста Никон Гарбарук (заарештований у 1950 р.),

о. Євдоким Демчишин (заарештований у 1949 р., засуджений на 25 р. позбавлення волі та 5 р. позбавлення прав). Цей перелік далеко не є вичерпним.

Загалом у 1944–1951 рр. було ув'язнено, вивезено та розстріляно, за попередніми підрахунками, 133 священно- та церковнослужителів [364, с. 450]. Часто-густо доля багатьох для рідних і близьких залишалась невідомою. Так, зокрема, дізнаємось про те, що в облвиконком поступила скарга від громади віруючих с. Городище Межиріцького району про те, що в грудні 1944 р. із цього села працівниками НКДБ і НКВС був заарештований місцевий псаломщик... і відправлений у Рівненську в'язницю. Але під час запиту рідних тюремна адміністрація відповіла, що такого в'язня немає [113, арк. 58].

Ієрархія РПЦ намагалась дистанціюватись від репресій, показати свою непричетність. Фактично ступінь радянської священників набрав загрозливих форм, коли лояльність до режиму ставилась вище від християнських моральних норм, не говорячи вже про архіпастирські [364, с. 448]. Відтак одним із видів покарання були духовні репресії. Згідно з вченням Православної церкви, навіть єретики приймалися у давнину, після покаяння, в суцтоту сані, над ними не здійснювались повторні хіротонії. Зокрема, без пересвяти приймалися у лоно церкви єретики–іконоборці. Навіть факт приєднання до РПЦ греко-католицьких священників без повторних висвячень говорить про політичне підґрунтя подібного кроку єпископів Московського патріархату, спрямованого, в першу чергу, проти ідеї створення самостійної Української церкви.

Як зазначає В. Борщевич, перевисвяти, як репресивний захід, почав застосовувати на Волині єпископ Волинський і Рівненський Микола (Чуфаровський) у 1944–1946 рр. Саме він перевисвятив близько сотні священнослужителів, рукопокладених єпископом Полікарпом [364, с. 450]. Проте, на нашу думку, нині звинувачувати чи докоряти єпископа у цьому ми не можемо, адже по суті він став заручником обставин. Натомість у його активі спроби налагодити парафіяльне життя у надзвичайно складних повоєнних обставинах та сприяння богословській освіті – відкриття курсів у Луцьку, що згодом були реорганізовані у Волинську духовну семінарію. Одначе, наголосимо, у низці

випадків керівництво Московського патріархату визнавало хіротонії арх. Полікарпа (Сікорського). Зокрема, ті висвяти, які владика здійснив до березня 1942 р. визнавалися канонічними (митрополит Сергій та церковний суд у березні 1942 р. позбавили його сану) та приймалися до РПЦ без канонічних покарань під тим приводом, що окремі священики були «дезорієнтовані воєнним сум'яттям» [465, с. 129]. Проте повторне рукопокладення прийняли о. Олександр Волошин, о. Всеволод Рибачук, о. Семен Говдій, о. Ананій Сегейда. До того ж, щоб автокефального священика було прийнято у лоно РПЦ, останній мав скласти іспит перед екзаменаційною комісією, яка була при єпископах. Таким чином, ми бачимо як була залучена так звана ідеологія морального терору. Вона спрямовувалася як проти окремо взятих священнослужителів, так і у цілому проти священства як соціальної одиниці та передбачала зневагу до цінностей, традицій та звичаїв, обмеження честі та гідності окремо взятих осіб та прошарку суспільства у цілому.

Одним із найефективніших репресивних засобів проти священнослужителів стала економічна політика. На підставі компаративного підходу констатуємо, що економічні важелі впливу на духовенство були застосовані як під час першої радянської країни, так і відразу після звільнення волинських територій від німців. Арсенал економічних засобів тиску на духівництво був незмінною складовою курсу тоталітарного режиму.

Наприкінці війни податки духовенства регулювались циркулярним листом Наркомфіну СРСР № 198 «Про порядок обкладання прибутковим податком служителів релігійних культів та інших осіб, які отримують прибутки від релігійних громад» (1944 р.) та листом начальника управління податків і зборів НКФ УРСР від 25 квітня 1944 р, згідно з яким оподаткування не охоплювало пресвітерів малих парафій, які за здійснення релігійних обрядів та таїнств не брали грошей і натуральних пожертвувань [109, арк. 58]. Спочатку оподаткування служителів культів, які отримували прибутки від релігійних громад, здійснювалось на загальних засадах.

Штучну стратифікацію суспільства та міру «соціальної ворожості» певних категорій населення юридично унормовував Указ Президії Верховної Ради СРСР

«Про прибутковий податок з населення» (30 квітня 1943 р.). Саме цей закон кодифікував систему оподаткування «осіб вільних професій» (до цієї категорії відносилися релігійні служителі), які поділялися на дві групи. Для першої групи визначався податок у розмірі 69% від приватної практики. Для другої – 81%. Служителів культу віднесли до другої групи (згідно із Постановою Ради Міністрів СРСР від 3 грудня 1946 р. «Про порядок оподаткування служителів релігійних культів» і супровідного циркуляру Міністерства фінансів від 13 грудня 1946 р. та продубльованого згодом листом Міністерства фінансів до РС РПЦ від 16 червня 1948 р.) [465, с. 65–66,]. Тому значна частина скарг від священиків до уповноваженого мала насамперед економічне підґрунтя. Емпіричним підтвердженням таких теоретичних міркувань є нарікання православних священиків с. Грушвиця (прот. Ф. Соболевський), с. Моквин Березнівського району (свящ. М. Янцевич) Рівненської області щодо «неправильного накладення прибуткового податку» [121, арк. 5, 7, 18, 24]. Подібний підхід застосовувався щодо виплат допомоги по інвалідності. Адже, «священики–інваліди, які втратили працездатність під час виконання обов’язків священика... правом на отримання допомоги від держави через інвалідність не користуються» [118, арк. 1].

Новий етап економічного впливу на духовенство розпочався із виходом постанови «Про порядок обкладання податками служителів релігійних культів» (3.12.1946 р.) у якій передбачалося диференційоване оподаткування служителів [118, арк. 43–44]. Відтак чітко розмежовувалися прибутки, що їх отримували архієреї від власне релігійної діяльності та з інших джерел. Така система мала на меті заохочувати служителів культу насамперед до нерелігійної діяльності і таким чином «жертвувати своїми прямими обов’язками заради світських занять» [118, арк. 43–44]

Уповноважений особисто клопотався перед завідувачем обласного фінвідділу про обкладання податками понад норму незареєстрованих священиків. Розрахунок був простий – позбавити засобів існування непокірних, а також створити юридичну підставу для покарання. Доповнювали репресивну кампанію акції на рівні районної та сільської влади. Відомі випадки, як вказує В. Борщевич,

коли уповноважені райвиконкому, голови сільрад тероризували сільських священиків, пропонували їм відректись від церкви, погрожували фізичною розправою, знищенням храму. Такі дії відображали загальну позицію режиму щодо церкви, а репресії, передусім, загрожували національно свідомим священикам [364, с. 447]. Схожі засоби економічного тиску застосовувалися стосовно керівників легальних протестантських організацій закритого типу. Так, старший пресвітер ЄХБ по Рівненській області М. Ничипорук звертається до «Брата у Христі Макарія (пресвітер церкви ЄХБ м. Красноармійська), що не має змоги заплатити накладених на ЄХБ податків» (1950 р.) [133, арк. 62]. Ще важче було заплатити податки пресвітерам дрібних громад.

Духовенство платило також так званий «культурний збір» – платежі на потребу житлового і культурно-побутового будівництва, військовий податок та податок на польовий посів чи робочу худобу, «добровільні» внески у Фонд охорони пам'яток архітектури та Фонд миру. Крім того, існувала система штрафів для священиків, що стягувалась за присутність дітей у храмі під час богослужіння, здійснення треб на квартирах. Власне, такі заходи державного керівництва стали непосильними поборами і податками та фінансовим розоренням Церкви.

Не було у післявоєнний час і спеціальних законодавчих актів щодо пенсійного забезпечення духовенства. Воно здійснювалося на загальних підставах, про що практично не знали на місцях. Навіть обласним і республіканським уповноваженим доводилось звертатися за консультаціями в Москву з цього приводу. На такі запити приходили відповіді, що церковнослужителі не позбавлені виборчих прав, тому за ними зберігається право на пенсію, призначену за трудову діяльність, що передувала виконанню обов'язків священнослужителів [114, арк. 48].

Після звільнення волинських територій радянська влада взагалі не визнавала за служителами релігійного культу права на загальнодержавне пенсійне забезпечення. Проте після масових звернень до правлячого архієрея, як виняток, релігійним об'єднанням було дозволено створити корпоративні пенсійні фонди за принципом колективної солідарності. Утім, у Волинському регіоні ситуація з

пенсійним забезпеченням православних священників набула особливого драматизму. Останнім офіційно відмовляли у соціальних гарантіях через їхню юрисдикційну належність протягом 1924–1939/44 рр. до ПАПЦ (канонічність останньої не визнавала Московська патріархія). Цю проблему часто-густо вирішували за рахунок внутрішніх єпархіальних ресурсів шляхом виплати одноразових грошових коштів. Таку практику застосовував єпископ Волинський та Рівненський Миколай (Чуфаровський). У відповідь на прохання поширити на духовенство Волинсько-Рівненської єпархії пенсійне обслуговування Московської патріархії керуючий господарським управлінням при Синоді РПЦ єпископ Макарій 8 жовтня 1948 р. повідомив, що «поважаючи працю духовенства... [Волинської] єпархії на добро Святої церкви, патріархія не має однак можливості у теперішній час поширити на вашу єпархію дію Положення про пенсії та одноразові допомоги священно- та церковнослужителям Російської православної церкви, оскільки протягом тривалого часу до останніх років ваша єпархія не входила до складу Російської церкви, перебувала в юрисдикції інших православних церков...» [59]. Відтак у єпархії фактично не було священників, котрі мали двадцятип'ятирічний пенсійний стаж в Московській патріархії (адже Пенсійний фонд Московської патріархії утворено у 1948). Лише в 1950 р. фактично все духовенство Волинсько-Рівненської єпархії отримали право на пенсійне забезпечення з правом визнання служби волинських священників у міжвоєнній Другій Речі Посполитій та німецькій окупації. «Відзначаючи тяжкі умови праці православного парафіяльного духовенства на Волині під час польської окупації з 1924 по 1939 рік і німецького нашестя з 1941 по 1944 роки, а також зауважуючи те, що минулої Вітчизняної війни було окуповано території інших єпархій Російської православної церкви, духовенству яких ця обставина не перешкоджає отримувати пенсію, – не вважати це перепорою для пенсії і священнослужителів Волинсько-Рівненської єпархії» [60, с. 74]. В. Борщевич вважає, що Московська патріархія таким чином уникнула незадоволення й погасила конфлікт з однією із великих регіональних груп духовенства.

Отже, духовенство опинилося за межами загальнодержавної системи соціальних гарантій і ще стосовно виплати заробітних плат. Так, лише в жовтні 1962 р. духовенство РПЦ переводилось на фіксовані оклади і введено квитанційні книги, що контролювали обрядовість [52]. Такі нововведення уповноважений РС РПЦ проаналізував негативно, констатує, що останнє змушує «кожне об'єднання укріпити склад двадцятки...так як це питання обов'язково повинно обговорюватись на зібранні членів двадцятки...узаконить та укріпить кожного служителя культу на одному місці на довгий небажаний для нас період часу, оскільки він зможе міцно «обрости» церковним активом... тому переведення служителів культу на тверді грошові ставки, ми штовхаємо керівників релігійних об'єднань на примусові стягнення зборів і обкладень з віруючих, на користь релігійних об'єднань та їх служителів» [156, арк. 234–235]. Таким чином, під впливом неадекватної практики, вкрай вульгаризованої схеми побудови соціалізму в СРСР, релігія та її агенти розглядалися як дуже небезпечний пережиток. Використовуючи потенціал державно-управлінських структур та суспільних організацій, влада цілеспрямовано здійснювала комплекс заходів, спрямованих на маргіналізацію релігійних служителів та організаторів духовного життя.

Після 1958 р. ідеологи нової світської релігії («наукового комунізму») стверджували, що нове покоління радянських людей в умовах комуністичного суспільства буде безбожним, а наука остаточно восторжествувала над «релігійним мракобіссям». Такі ідейні установки широко розповсюджувалися радянськими ЗМІ, надавали певний вплив на свідомість і умонастрої населення, в тому числі і віруючого. Ейфорія безрелігійного майбутнього захопила і частину православних християн. Таким чином, застосування інформаційно-психологічного тиску як на особистість, і таким чином на індивідуальну свідомість, так і на групову, масову та суспільну свідомість ставали засобами утвердження суспільного ладу.

Звісно, усіма можливими прийомами влада намагалася подавити вільнодумство/інакомислення, налаштувати світогляд людей на сприйняття єдино правильного учення «марксизму–ленінізму», створити монолітне ідеологічне суспільство. Одним із інструментів, що мали дискредитувати релігійних

служителів в очах віруючого населення, поставало ренегатство (термін, що означає людину, яка змінивши свої переконання стала відступником). Найодіозніші заяви про відмову від віри було зроблено на початку хрущовських гонінь священиком м. Ленінграда, кандидатом богослов'я П. Дерманським та професором Ленінградської Духовної Академії магістром богослов'я О. Осіповим. Мета, яку переслідували автори публічних звернень, була наступною: якщо такі люди – духовні авторитети, вчені, професори, «столичне духівництво» розчаровуються у вірі, визнають, що науковий світогляд вищий релігійного, то, звичайним людям також потрібно відмовитися від «релігійного дурману».

Аналогічні випадки мали місце і у Волинському регіоні. Некритично сприймаючи інформацію, роблячи неправильні висновки з досвіду життя, під впливом «духу часу», окремі православні клірики покидали Церкву. Причому таким фактам, надавали публічності через насамперед ЗМІ. Так, зокрема, місцева науково-популярна література публікувала інтерв'ю людей, які не стали служителями культу, або покинули Церкву. І хоча друковані розповіді пояснювались, насамперед, ідейним обґрунтуванням своїх дій, проте у своїй основі – це був духовний конфлікт, який мав духовно-моральний підтекст. До прикладу житель с. Переброди Дубровицького району Григорій Євсович, розповідаючи про свій життєвий шлях, аналізує своє навчання у Віленській духовній семінарії за рекомендацією місцевого священика Симоновича (православний навчальний заклад, що функціонував у м. Вільно впродовж 1939–1941 рр. та у 1946–1947 рр. – І. П.), проте, змінивши свої переконання пішов із Церкви. Хоча такі публічні звернення, безумовно, у Волинському регіоні не стали масовим явищем, проте й поодинокі випадки сприяли зменшенню авторитету Церкви та активізації атеїстичної пропаганди. Характерно, що всі публікації змістовно повторюються. Зокрема, акцентується увага на моральний та побутовий занепад посеред духовенства, успіхи соціалістичного безрелігійного/антирелігійного будівництва, досягнення науково-технічного прогресу.

Протягом 1958–1964 рр. на шлях віровідступництва стало біля 200 священнослужителів Московської патріархії. Що призводило до їхнього розриву з релігією? Стосовно аргументації відповіді на запитання, то низка дослідників вважає, що це «малодушність та цинізм, внутрішня роздвоєність та безпринципність, які приводили «нестійких у вірі людей» до духовної катастрофи – вони ставали інформаторами спецслужб. А потрапивши в «розробку», вже не могли бути вільними у своїх діях, а виконували лише волю своїх господарів» [374]. Проте зауважимо, що публічне віровідступництво посеред і православного духовенства, і протестантського середовища у Волинському регіоні мало епізодичний характер та зрештою не виправдало очікувань місцевої влади як серйозного аргументу у боротьбі з релігійним світоглядом. Хоча дозвіл на співпрацю з органами держбезпеки стало єдиною можливою умовою збереження релігійних громад віруючих та своєрідним компромісом у їхніх відносинах держави та релігійних інституцій.

Окрім того, серед кліриків Православної церкви з'явилося таке явище як «священики-ізгої». Вони хоча і не зреклися духовного сану, проте і не служили. Так, за даними В. Борщевича, лише у Волинській області станом на 20 квітня 1964 р. їх нараховувалося 24 особи. До прикладу, о. Леонтій Коровицький після в'язниці не служив, мешкав у Камінь-Каширському, де працював малярем у райпромкомбінаті і неофіційно підробляв дантистом. Диякон Йосип Холодюк залишивши сан у 1946 р., не зрікся його, працюючи керівником самодіяльного хору гарнізонного будинку офіцерів, вчителював у школах м. Луцька. Прот. Микола Вінцукевич 25 травня 1964 р. уже після закриття Волинської духовної семінарії, був на прийомі у владики та уповноваженого, бажаючи повернутися до служби [59].

У післявоєнний час зустрічаємо явище самозванства у священничому середовищі. Так, на запит уповноваженого РСРПЦ по Рівненській області щодо підтвердження сану священників, керуючий єпархією єп. Варлаам (Борисевич) відповідає: «Ставлю Вас до відома, що Андрій Маєвський і Григорій Павловський не є церковнослужителями і нічого спільного з духовним відомством не мають, у

зв'язку з чим можна припустити, що вони є дезертирами з Донбасу. Зовнішній їхній вигляд священнослужителів ними самовільно присвоєно» [117, арк. 13].

Окрім того, низка кліриків та церковний актив намагалися врятувати ту чи іншу релігійну громаду від закриття. У Волинському регіоні такі священники були не рідкістю. Насамперед їхній моральний авторитет у суспільстві не дозволяв владі вдатися до відкритих репресій щодо них та зняття з реєстрації. Емпіричним підтвердженням цього є низка прикладів. Зокрема, від закриття храму Преображення Господнього у с. Решнівка (Малий Почаїв), за свідченням Н. Зеленко, вчительки Решнівецької школи, свідка тогочасних подій врятував «його тодішній настоятель, о. Ісидор Черватюк, староста храму Дмитро Бабовал» [368, с. 143]. Від закриття Свято-Успенську церкву (єдину діючу у м. Рівному парафію) врятував її настоятель о. Михайло Носаль. Він мав незаперечний духовний авторитет не лише у своєї пастви, але й серед місцевих жителів, як один з найвідоміших травників, співпрацював з краєзнавчим музеєм як ботанік та спеціаліст із лікарських рослин. Написав книгу про цілющі властивості волинської флори.

Ще одним із засобів кампаній проти духовенства стало зняття останніх з реєстрації та боротьба з «порушенням» законодавства про культу. Зокрема, під цим розумілися дії духовенства, спрямовані на зміцнення матеріальної бази церкви, благодійна діяльність, надання допомоги фінансово неспроможним релігійним громадам і віруючим, залучення молоді віком до 18 років до участі у церковних службах, здійснення обряду хрещення дітей на квартирах у громадян, обслуговування парафій за сумісництвом, ухилення священників від виконання рекомендацій радянських та партійних органів, відмова архієреїв від участі у скороченні мережі церковних громад [93, с. 114]. Фактично, у контексті таких норм кожний священник потрапляв під загрозу опинитися у категорії потенційних «порушників». Так, у період 1959–1961 р. було знято з реєстрації у Рівненській області 26 чол. Окрім того, не лише державні чиновники сприяли таким діям, але й самі архієреї [60, с. 114]. Для контролю та повного підпорядкування собі церковного життя, завдяки посередництву Рад офіційна влада усіляко передбачала

послаблення Церкви зсередини, стимулюючи й використовуючи конфлікти між духовенством та між кліром і духовенством.

Актуальною проблемою, що постала перед православним духовенством 1961 р. – втілення у життя нових норм типового парафіяльного уставу, що були затверджені в липні 1961 р. на Архієрейському соборі). Новий устав поставив священика у залежність від парафіяльної ради (входило до її складу 20 мирян). Зрозуміло, що до складу цієї «двадцятки» входили здебільшого ті, кого «підбирали» місцева влада та затверджував уповноважений. Як результат, священнослужителі стали фактично найманими працівниками. Згідно зі уставом, клірик не мав права без дозволу місцевої влади чи уповноваженого відвідувати своїх парафіян, навіть помираючих (ні вдома, ні в лікарні, ні відспівувати вдома). Священику заборонено допускати до храму дітей, причащати та сповідати їх; священик повинен вимагати документи у батьків, які принесли хрестити дитину, і у молодої пари, яка бажає повінчатися, а потім він зобов'язаний на першу вимогу уповноваженого віддати йому списки тих, хто охрестився, обвінчався, кого відспівали. Таким чином, замість пастирських обов'язків духівник ставав донощиком по відношенню до своїх парафіян, так як часто ці відомості використовувалися для переслідувань людей, які зверталися до церкви на роботі, за місцем навчання тощо.

Священиків, які будь у чому порушили ці жорсткі вимоги, уповноважений негайно позбавляв реєстраційної довідки, що приводило до втрати приходу. Патріархія зазвичай не заступалася за тих священиків, що стали безробітними. Розпорядження реєстраційною довідкою фактично дає можливість уповноваженим цензурувати проповіді кожного священика, і знову—таки патріархія не відстоює право священика хоча б в храмі вільно говорити зі своєю паствою. Як наслідок, проповіді в РПЦ стали рідкісним явищем. Як правило, для них обирали нейтральні, не пов'язані з інтересами віруючих теми. До того ж дуже низький рівень викладання в духовних навчальних закладах не сприяв підготовці хороших проповідників, не розвивав у священиків смак до проповідництва, і діяльність більшості священиків звелася до требовиконавства.

Відтак проблема, що постала перед всіма єпархіальними архієреями, а відтак і Волинсько-Рівненської єпархії – дефіцит духівництва, а також низький рівень його богословської освіти. Хоча з середини 1950–х рр. Рада не раз звертала увагу на те, що священники і єпископи, до яких долучали прикметник «радянський» є випускниками семінарій та академій, що зрештою, заперечило провал офіційної констатації щодо підготовки у богословських закладах освіти лише требовиконавців. Проте, безумовно, число священнослужителів із суспільно активною позицією було мізерним. Радянські органи контролювали призначення кадрів у зареєстрованих релігійних громадах. Посеред духовенства загальновизнаним був факт, що влада відсіює «фанатиків» із числа охочих навчатися в духовних навчальних закладах, навчання там здійснювалось під контролем Ради, впроваджувались агенти КДБ в середовище студентів. Місцеві уповноважені визначали, чи особи, які виявляли бажання навчатись на біблійських курсах, підходять на цю роль [51, с. 297].

Надію на періодичне поповнення кадрів Волинсько-Рівненської єпархії пов'язували з відкриттям Волинської духовної семінарії (1946 р.) [117, арк. 4] за ініціативою єпископа Волинського і Рівненського Миколая (Чуфаровського). Саме останній для реалізації цієї місії обирає настоятеля Гориньградської церкви Тучинського деканату (Рівненська область) прот. Миколая Тучемського та призначає його ректором Богословсько-пастирських курсів в Луцьку, одночасно залишаючи за сумісництвом настоятелем Гориньградської церкви. Прот. Микола Тучемський – магістр богослов'я дореволюційної Санкт–Петербурзької духовної академії, педагог й адміністратор з багаторічним стажем, який у своїй особі поєднав педагогічний багаж дореволюційних духовних семінарій і академій, польської православної богословської школи міжвоєнного періоду. Він був, за словами свого учня, згодом ректора Волинської духовної семінарії прот. Петра Влодека, людиною дуже освіченою і мудрою, «яка могла дати відповідь на будь-яке запитання» [77]. Окрім того, в активі ректора було вільне володіння польською, німецькою і французькою мовами. Ось як характеризував його Уповноважений Ради у справах Православної Церкви по Волинській обл. М. Діденко у листі до уповноваженого

РСРПЦ по Україні П. Ходченка від 30 жовтня 1945 р.: «Протоієрей Тучемський Миколай Михайлович – ректор. 1918 р. емігрував від Радянської влади у Польщу, де і знаходився весь час. Безсумнівний прихильник автокефальної польської православної церкви, прихильник колишнього Варшавського митрополита Діонісія. Допущений як спеціаліст. Практична робота визначить його поведінку щодо нашої держави і в залежності від цього буде вирішено питання про його перебування на постійній роботі ректором» [355, с. 173–178].

Прот. Миколай Тучемський уже мав досвід керівництва навчально-богословським закладом, адже з 1926 р. до 1940 р. виконував обов'язки ректора Віленської духовної семінарії, з 1939 р., прийняв юрисдикцію Московського Патріархату [358]. Нині, у документах КДБ знайдено запис про співробітництво отця ректора з КДБ під агентурним ім'ям «Вікентій». Проте зважаючи на тогочасні обставини, найвірогідніше, якби він не дав згоди на такий формат «співпраці», його б ніколи не призначили на цю посаду. Окрім того, нині ніхто не має права засуджувати тих служителів, перед якими постала складана дилема та обставини вибору. А з огляду на компрометуючу кампанію, що розгорнули органи держбезпеки проти ректора Волинської духовної семінарії у 1959 р. (звинувачення у націоналістичній діяльності, співпраці з польською та німецькою владою, суд над водієм Волинської духовної семінарії) «агентурне співробітництво» не вдалося та не принесло для КДБ очікуваних результатів.

Формуванням викладацького складу займався єп. Миколай, Навчальний комітет РПЦ не прислав спеціалістів через відсутність таких резервів. Тому вибір владики випав на настоятеля Свято-Троїцького собору м. Луцька, прот. Стефана Грушка, секретаря єпархіального управління прот. Олексія Сокорловського, Луцького районного благочинного, настоятеля Хрестовоходвиженської церкви прот. Василя Осташевського, священника Івана Брука, Євгена Семеновича Богуславського, Миколу Олександровича Самохваленка [431]. Аналізуючи освітній рівень новосформованого викладацького складу, зазначимо, що І. Брук – випускник Львівського університету, О. Соколовський, В. Осташевський закінчили богословський факультет Варшавського університету, Є. Богуславський – Київську

духовну академію, М. Самохваленко – професійний музикант. Лише С. Грушко був випускником Холмської духовної семінарії. Ці факти слугують емпіричним підтвердженням високого рівня професійної підготовки волинського духовенства.

Окрім того, серйозне занепокоєння у місцевого куратора релігійного життя Волинської області викликав факт перебування підібраних єпископом кандидатур на окупованій території. Тому невдовзі, після перетворення курсів на семінарію, була здійснена ротація викладацьких кадрів. Серед новоприбулих були: настоятель луцької Свято-Покровської церкви прот. Михайло Варжанський, священник Дем'ян Ясенчук, директор та вчитель історії Луцької середньої школи Д. Т. Грачов, викладач курсів при облвиконкомі Й. М. Мамчур, прот. Микола Сагайдаковський, прот. Григорій Коршун. Незабаром очільник Волинського обласного інституту удосконалення учителів Ілля Хорунжий (викладав Конституцію УРСР), його наступник Д. Грачов, викладач російської мови Й. Мамчур, з огляду на неоднозначність громадської думки (засудження діяльності радянських учителів у духовній семінарії), звільнилися попри підвищену заробітну платню.

Якщо протягом перших повоєнних років функціонування Волинської духовної семінарії викладачами були місцеві, то на початку 1950–х рр. Навчальний комітет мав у своєму розпорядженні спеціально підготовлених богословів з різних регіонів країни. Частина випускників Волинської духовної семінарії, здобувши вищу богословську освіту, згодом стали її викладачами: П. Влодек, В. Васильцев, О. Вислоцький, В. Негода, С. Патій.

Волинська духовна семінарія була однією з–поміж восьми діючих у Радянському Союзі та готувала кадри православних священнослужителів не лише для Волинського регіону. Хоча здебільшого цей духовний навчальний заклад готував духовенство для трьох єпархій – Волинсько-Ровенської, Житомирської та Кам'янець–Подільської. Протягом двадцятиріччя свого функціонування зі стін цього навчального закладу вийшло близько 500 священників. З–поміж них її майбутній ректор о. Петро Влодек, о. Володимир Медвідь, о. Феодосій Васечко, о. Сергій Дячук, о. Ніканор Шимко, о. Іван Кардаш, о. Анатолій Наюк, о. Петро Гавура [308] та інші. Зокрема, о. Володимир Медведю (був настоятелем Свято-

Воскресенського собору м. Рівне) та о. Феодосію Васечку (був настоятелем Свято-Троїцького храму с. Басів Кут Рівненського району, згодом священиком Свято-Воскресенського собору м. Рівного) довелося згодом відроджувати православне життя на Рівненщині у незалежній Україні. Під час нашого інтерв'ю з прот. Олександром Трофимлюком (проректор Київської православної богословської академії, доктор богословських наук, професор), він, будучи семінаристом Рівненської духовної семінарії, пам'ятає харизматичних особистостей посеред викладачів – о. Володимира Медведя, о. Феодосія Васечка [215].

Особлива роль у відпрацюванні механізмів контролю над функціонуванням семінарії належала уповноваженим. Так, останні мали право переглядати положення й навчальні програми богословських закладів, мати повну інформацію про викладачів та семінаристів. Приміром, вони наглядали за вступною кампанією, моніторили кандидатів у семінаристи, втручались у результати іспитів. Молодих людей викликали у військомати, комсомольські організації, прагнучи не допустити їх до іспитів. За свідченням прот. Миколи Цапа (завідувач кафедри церковно-історичних та гуманітарних дисциплін Волинської православної богословської академії, канцлер Волинської єпархії УПЦ КП) прот. Петро Влодек – останній ректор повоєнної Волинської духовної семінарії намагався віднайти бодай хоч найменшу слабину в адміністративних тонкощах радянської системи та допомогти абітурієнтам стати студентами Волинської духовної семінарії. Так, він радив приїхати завчасно до Луцька, влаштуватися поблизу на роботу, отримати прописку і таким чином отримати максимальні шанси для вступу [223].

Крім того, РСРПЦ затверджувала навчальні програми, таким чином контролюючи навчальний процес. Так, у програмі Волинської семінарії зазначалося, що семінаристи мають бути «істинними християнами, залишаючись органічною частиною сучасного світу. Ставши представниками християнської культури, наші вихованці будуть носіями культури загалом» [465, с. 71]. Відтак цей заклад готував не лише майбутніх кліриків та богословів, а й націлював семінаристів на життя в радянському соціумі. Тому низка дисциплін, які були

включені до програми, поряд із фаховою підготовкою (богословські, еклезіологічні, літургійні навчальні дисципліни), надавали й суспільно-гуманітарну освіту. Окрім історичних курсів (церковна історія, радянська, світова), до навчальних програм включали наступні предмети: «Конституція СРСР», «Практичне керівництво для пастирів», «Основи психології», «Огляд філософських учень». Проте, 1948 р., Міністерство вищої освіти, посилаючись на декрет Раднаркому від 1918 р. видалило із навчальних програм семінарів «Основи психології» та «Огляд філософських учень». Фактично, це був один із кроків перетворення священнослужителя на требовиконавця, що передбачав знизити загальноосвітній рівень духовенства. Тому спочатку було вилучено дисципліни, що допомагали майбутньому клірику інтегруватися у радянське суспільство, згодом зникли ті предмети, які мали забезпечити практичні навички для позалітургійної практики. Адже, на думку М. Шкаровського: «Власті остерігалися усебічно підготованих священнослужителів» [471, с. 85]. Позаяк, як продовжує такі теоретичні міркування Н. Шліхта, «слід докладати значно менше зусиль, аби маргіналізувати «традиціоналістичних требовиконавців», аніж у випадку з високоосвіченими «сучасними» священиками» [465, с. 75].

Основу семінарської книгозбірні становила бібліотека Луцького кафедрального собору, проте з її фондів було вилучено усі богослужбові книги українською мовою. Окрім того, у 1946 р. значну частину книг передали з Кременецького історичного музею – цінні стародруки та богословську літературу. Частину фондів становили книги, випущені в Польщі православними богословами.

Функціонування Волинської духовної семінарії ускладнювалося фактором її прикордонного географічного розташування. Окрім того, від Західної України вимагали радикальних заходів на подолання «рецидивів українського буржуазного націоналізму». Останнє твердження було використано як аргумент при закритті цього навчального закладу. Адже, як слушно зауважує В. Войналович, керуючись архівними джерелами (лист секретаря Волинського обкому партії І. Грушецького на ім'я першого секретаря ЦК КП України М. Підгорного від 25 березня 1960 р.), що значна частина викладацького складу семінарії вважалася послідовниками

«махрового націоналіста Полікарпа (Сікорського)», яка виховувала семінаристів у дусі «негативного ставлення до радянської дійсності, релігійного фанатизму й реакційного світогляду». Як правило, до семінарії, на думку офіційної влади, «линуть всілякі покидьки суспільства, серед яких є багато націоналістично налаштованих осіб». Що ж стосується випускників, то основна їхня маса представляла собою «політично ворожу категорію осіб», «служителів церкви з націоналістичними поглядами, носіїв політично ворожих тенденцій, які є небезпечними для... прикордонної області, де ще повністю не ліквідоване підґрунтя для поширення націоналістичних поглядів і релігійного дурману» [93, с. 283]. Уже навесні 1946 р. відбулося перше звільнення серед викладачів священника І. Брука, якого 1947 р. було заарештовано за антирадянську агітацію, приналежність до ОУН та шпіонаж на користь Німеччини й засуджено на десять років ув'язнення [431, с. 87]. 1948 р. уповноважений РСРПЦ по Волинській області, звільняючи з роботи в семінарії Євгена Богуславського (в минулому голову петлюрівського військово-польового суду), називав останнього «ідеологічним носієм церкви», а відтак його діяльність в семінарії і серед священників була небажаною. Він досконало знав грецьку мову, за часів Другої Речі Посполитої був сенатором та редактора часопису «Шлях», а у перші повоєнні роки навіть був головним редактором обласної газети «Радянська Волинь» [357]. Звільненого з роботи викладача, історика, кандидата богослов'я було заарештовано та засуджено до 25 років позбавлення волі. Хоча він так і не відбув у місця покарання, адже згодом, після винесення вироку, помер у лікарні м. Луцька.

В результаті проведення низки заходів з семінарії усунено, як «націоналістично налаштовані елементи», викладачів С. Васильцева, С. Грушко, Г. Римарчука. Готувалася справа до звільнення М. Сагайдаковського, М. Дикуна, О. Вислоцького, І. Колобова, що «висловлювали антирадянські погляди», а також викладача В. Негоди, «вихідця з націоналістично-куркульської сім'ї, який у період літніх канікул проводив серед молоді західних областей активну вербувальну роботу до вступу в семінарію» [93, с. 284]. Керівника семінарського хору – Миколу Самохваленка запідозрили у націоналізмі та «попросили» залишити заклад. Адже,

окрім церковних піснє співів, семінаристи співали «Козака несуть», «Зашуміла ліщинонька», «Вечірній дзвін» та інші пісні української класики та патріотичного спрямування [357]. Таким чином, придушування будь-яких виявів національного начала у сфері релігії, «витравлювання самої навіть згадки про будь-які релігійні джерела української культури – все це призводило до маргіналізації Церкви й нищило те церковне середовище, в якому зберігалися елементи етнічної ідентичності й формувалася ідентичність національна» [193, с. 378].

Безумовно, статус кожного навчального закладу визначається рівнем викладацького складу, а також і активністю її вихованців. За спогадами прот. Петра Влодека: «Всі викладачі мали вищу духовну освіту ще з царських часів. Були учителі й з інших навчальних закладів. Їхня доля в подальшому склалась трагічно – одного арештували, другого вигнали...» [77]. Частина викладацького складу Волинської духовної семінарії здобула наукові ступені у дореволюційних духовних академіях, а молодше покоління мало «варшавську теологію» – тобто були випускниками відділення православної теології Варшавського університету ще до війни. Протягом останніх двох років функціонування семінарії усі мали вищу богословську освіту. На час відкриття семінарії переважали викладачі з варшавською теологічною школою, а згодом Волинська духовна семінарія поповнилася молодими кандидатами богослов'я після закінчення Московської духовної академії, серед яких був останній ректор повоєнної Волинської духовної семінарії прот. Петро Влодек.

На закриття Волинської духовної семінарії влада пускає арсенал давно апробованих засобів: відмова в оренді навчальних та житлових приміщень (варто зазначити, що до хрущовської антирелігійної компанії Волинська духовна семінарія мала актову залу, просторі аудиторії, кімнати та господарчі приміщення), обмеження щодо вступу (найперше необхідно для вступу було мати паспорт, який отримати було надзвичайно важко, військкомат також висував свої умови), вимоги «громадськості міста» та партійних органів щодо припинення діяльності. Відтак закриття семінарії було питанням часу. З офіційною конотацією недоцільності існування духовної семінарії у Луцьку як самостійного закладу та об'єднання її з

Одеською духовною семінарією (1964 р.) Навчальний комітет Московської патріархії заклав цей навчальний заклад – єдину православну духовну навчальну інституцію Волинського регіону. Її ректор, прот. П. Влодек (1962–1964 рр. перебував на посаді ректора семінарії) згодом був призначений першим священиком Луцького кафедрального собору, викладачі, які мали духовний сан, разом з ректором перейшли у розпорядження єпископа Волинського і Рівненського Мефодія (ректора Волинської духовної семінарії протягом 1959–1962 рр.).

Протоієрей Петро Влодек один із найвідоміших випускників Волинської семінарії та представників волинського духовенства. З початком Великої Вітчизняної війни він стає слухачем пастирських курсів при Почаївській Свято-Успенській Лаврі, згодом здає екзамени на священика. З 1946 по 1948 – студент Волинської духовної семінарії, до якої вступив відразу на третій курс, а з 1948 по 1952 рр. навчався у Московській духовній академії разом з нинішнім патріархом УПЦ КП Філаретом (Денисенко), де здобуває вищу богословську освіту та ступінь кандидата наук. Після закінчення МДА зі ступенем кандидата богословських наук, направлений викладачем у Волинську духовну семінарію. П'ять років був викладачем історії Церкви згодом стає її інспектором. З 1962 по 1964 – ректор семінарії. На початку 90-х років ХХ ст. він відроджував Київську духовну семінарію, став її ректором, а пізніше ректором та почесним ректором Волинської духовної семінарії. Протоієрей Петро Влодек відомий в нашій державі як перший автор «Закону Божого», написаного українською мовою. У 2003-му році ним упорядковано новий підручник для дітей молодших класів, багато конспектів та посібників з історії Церкви, що сьогодні використовуються у духовних школах УПЦ. За спогадами прот. Миколи Цапа (завідувач кафедри церковно-історичних та гуманітарних дисциплін Волинської православної богословської академії, канцлер Волинської єпархії УПЦ КП), який особисто зустрічався із прот. Петром Влодеком, він ще у 80-х роках ХХ ст., у своїх публікаціях з історії церкви єдиний з-поміж православного духовенства використовував літературний доробок української діаспори, зокрема, праці Івана Огієнка, публічно посилаючись на них [223]. Безумовно закриття семінарії поглибило і до того відчутну кадрову кризу

православного духовенства. Однією із тенденцій останньої стало чисельне скорочення духівництва. Кадрову кризу поглиблювала і відмова священнослужителів від церковної діяльності.

Попри труднощі, як волинське православне духовенство, так і протестантські пресвітери та пастори, зберігали бажання виконувати свої обов'язки. Інстинкт самозбереження змушував їх пристосовуватись до «нових» умов. Перед ними поставав «вибір без вибору»: або священнослужителі ідентифікували себе радянськими громадянами, а відтак і намагалися віднайти формулу співіснування з соціалістичною реальністю, або вони, демонструючи позицію несприйняття, ставали «ворогами народу», зазнавали морального терору, інформаційно-психологічних переслідувань.

Життя парафії чи протестантської громади залежало насамперед від священника/пресвітера/ксьондза. Перед останніми поставали надзвичайно важливі завдання: забезпечити культово-обрядову діяльність й знайти формулу співіснування Церкви у радянському суспільстві. Низка дослідників, а також релігійні дисиденти частку провини за те становище, в якому опинилася Православна церква у Радянській державі покладають на її ієрархію. Тому православних єпископів звинувачували в тому, що вони відкрито не виступали проти антирелігійної політики режиму й «угодовської» позиції церковної влади, за їхній партикуляризм, а також за готовність «пристосуватися до комунізму» [465, с. 135].

У цьому аспекті важливого значення набуває проблема «практичного пристосування» (В. Флетчер) церковних ієрархів та відповідно усього священства до радянських умов. Адже до проекту побудови радянської дійсності залучалися усі без винятку соціальні верстви, посеред них були і «служителі культу». Зрештою така стратегія спонукала до виникнення складного соціально-антропологічного феномена, здатного до адаптації та збереження власної стабільності в єдиноможливій «чужій» системі цінностей. Відтак священнослужителі ідентифікували себе радянськими громадянами, приймали радянську риторику та відповідно свою співпричетність до тогочасного соціально-

політичного ладу. Релігійними дисидентами таке явище засуджувалось насамперед як вияви опортунізму та конформізму, безпринципне і некритичне ставлення до ворожої ідеології. Варто наголосити, що таке явище стало предметом критики як у самому церковному середовищі так і викликало серйозне занепокоєння з боку офіційної влади. Проте, на думку Н. Шліхти, «вибір Церкви на користь цієї стратегії не можна назвати унікальним». Адже солідаризуючись із міркуваннями Фірсова, дослідниця наголошує, що «питання «(не)щирості», «лицемірства», «лукавства», «двомислення», неодмінно постають під час студіювання цього явища, позаяк вони... є невід'ємними складниками дослідження культури радянського суспільства загалом» [465, с. 191–192]. Хоча зазначимо, що така бінарність може бути властивою будь-якій соціокультурній системі, її універсальність є іманентною різним суспільним системам. Притім важливість аналізу цього феномена набуває практичного значення у контексті розуміння монолітного тоталітарного суспільства. Формат «виживання» служителів культу в умовах тоталітарної системи трактується її ідейними теоретиками як виключно «тактика пристосування служителів церкви», викликана насамперед зміною умов життя та свідомості пересічних віруючих [187, с. 113–114]. Звідси і офіційний погляд на цей феномен як на «форму самозахисту релігії, що суттєво ускладнює нашу боротьбу з релігійною ідеологією і потребує випрацювання більш досконалих і дієвих форм протидії релігії» [465, с. 191].

Сімдесяти роки стали періодом своєрідного застою в духовному житті волинського православного духовенства. Духовенство здебільшого лояльно і доброзичливо ставилося до усього радянських. Адже найбільш активна частина православних священнослужителів отримала вже радянська освіту і виховання і, як правило, походили не з спадкового духовенства. Натомість частина православного кліру після радянських чисток, або загинула, або була ув'язнена, або виїхала за кордон. Частина духовенства, рукопокладена в дореволюційні часи, пішла з життя. Духовенство, виховане за радянської влади, розуміло Церкву по-іншому, ніж дореволюційне: воно виховувалося в середовищі не просто безрелігійному, а антирелігійному. Тому у звіті за 1982 р. рівненський уповноважений Є. Сулима

фіксував зміни в свідомості православних священиків. Вони вже ототожнювали себе із радянським ладом, а в казаннях звучали мотиви громадянської свідомості, радянського патріотизму, особливо, з вуст молодого духовенства [60]. Тому «не дивно, – як зазначає В. Борщевич, – що 14 листопада 1982 р. у церквах Волинської області священики відправили панахиду по померлому Л. Брежневу, а в проповідях наголосили на могутності Радянського Союзу» [60].

Часто-густо, відчуваючи брак кадрів священнослужителів, архієреї рукопокладали людей, позбавлених спеціального духовного виховання та культури. Адже зважаючи на слабку підготовку духовенства, вороже ставлення держави, відсутність суспільної підтримки штовхали кліриків на радикальні рішення. Це наклало відбиток на їхню віру, світогляд, соціальну орієнтацію. Частина кліриків цієї вікової групи через свої релігійні переконання і настрої не були твердими і послідовними. Їх гнітило ізольоване становище Церкви, перебування в умовах соціальної ізоляції спустошувало деяких служителів культури і викликало внутрішні протестні настрої.

Непростими складались взаємовідносини духовенства. Скандали, інтриги не оминули і до того позбавлену належного соціокультурного статусу Церкву. В. Борщевич, аналізуючи аксіологічні орієнтири православного духовенства Волині у 1940–1980–х рр., використавши значний масив архівних матеріалів, зазначає, що офіційна влада всіляко підтримувала, а подеколи й підігрівала конфліктогенний потенціал міжособистісних відносин кліру. Так, зокрема, місцеві священики не гребували доносами на ім'я уповноваженого, намагаючись чи то звести порахунки один з одним, чи шляхом наклепу прибрати своїх конкурентів, чи торгувати для себе вигідний прихід.

Пресвітери мали посередницькі функції між Президією ВРЄХБ, владою та віруючими. З одного боку, старші пресвітери отримали адміністративні повноваження відносно місцевих громад: вони мали виводити громади на реєстрацію, рукопокладати пресвітерів для місцевих громад, брати участь у вирішенні конфліктних ситуацій в громадах, контролювати та опікати пресвітерів у їх служінні, виключати членів громад із церкви; саме старшим пресвітерам

доручався основний адміністративний контроль, облік та обліковість за діяльністю громад на певній території. При цьому з початку 1960–х років старші пресвітери не могли займатися проповідництвом та богослужбовою діяльністю в громадах, спілкуватися на релігійні теми з віруючими на молитовних зборах, організовувати молодіжне служіння та інші види діяльності.

Після запровадження системи Рад одним із першочергових завдань став всебічний контроль за кадрами священнослужителів, їх скрупульозні перевірки та багатоступеневі узгодження з органами держбезпеки. Особливого значення державні апарати надавали системі суворого контролю за призначенням і перестановкою кадрів пресвітерського корпусу. Приміром, старший пресвітер ВРЄХБ по УРСР О. Андрєєв неодноразово звертався до уповноваженого РС РК по УРСР «з проханням хоча б дещо переглянути тотальність контролю за кадрами служителів, безапеляційність у ставленні до них з боку місцевих властей, практику цілковитого ігнорування позиції керівництва релігійного центру та управлінь» [93, с. 526].

Так, зокрема, пресвітерів багатьох громад західних областей України примушували виконувати трудові повинності на користь держави. За їхнє невиконання вони засуджувалися до багаторічних примусових робіт. Такі заходи до православного духовенства не застосовувались [396, с. 350].

Соціальний портрет служителів протестантських церков був наступним. За невеликим винятком служителі культу ЄХБ не мають спеціальної духовної освіти і в більшості є селянами–колгоспниками (у сільських місцевостях) або кустарями і службовцями (в міських громадах), які суміщають роль служителя культу з роботою в колгоспі, на підприємстві або установі, що відрізняє їх від професійних служителів культу інших віросповідань (православного, католицького та т. д.) Із 1217 пресвітерів тільки 316 закінчили так звані Біблійні курси. Понад 90% пресвітерів мають початкову освіту [433]. Багато з пресвітерів під час Великої Вітчизняної війни перебували на окупованій німцями території, і питання їхньої поведінки та політичної налаштованості час від часу вивчалось з акцентуацією на

ті висновки, що були необхідні для здійснення антирелігійних заходів чи політики лібералізації у релігійній сфері.

Час від часу релігійні лідери протестантів поставали об'єктами інформаційних наклепів з боку ЗМІ. Так, у Волинській обласній газеті (1940 р.) з'явився фейлетон, в якому автор зображував пастора А. Мащака (АСД) як «продажного полякам колишнього ОУНівця, котрий учинив наругу над вірою своїх предків, зрадив Україні і нині критикує священнослужителів традиційних церков, не маючи при цьому належної богословської освіти».

Особливо велика увага у протестантських громадах надавалась підвищенню ролі духовного лідера. Так, п'ятидесятники наголошували на тому, що пресвітери «поставлені на служіння самим Богом, виконують його волю». У спеціальній настанові «Про служителів у церкві Христовій» підкреслювалось, що «пресвітер має бути: блюстителем та пастирем Церкви, лікарем та хірургом, вчителем та наставником, будівничим та матір'ю Церкви» [301, с.159].

Окрім того, офіційною владою була ініційована широкомасштабна кампанія з «викриття» небезпечної діяльності протестантських священнослужителів. У цілому образ протестантського (сектантського) лідера публічно офіційною владою подавався у спотворених асоціаціях. Йому вішали ярлик людини, яка має психічні збочення, звинувачували у бузувірствах та ритуальних жертвопринесеннях. А якщо такі констатації сіяли сумнів не лише у рядових громадян, але працівників «ідеологічного фронту», то відразу знаходились інші аргументи, що виправдовувались пошуками «ворогів» («зрадник Батьківщини»).

Окрім того, підтриманню таких міфів про «сектантів» сприяла і Православна церква, будучи зацікавленою у позиціонуванні їхньої культурної «інакшості». Утім, і на рівні буденної свідомості відбувалося протиставлення православного священника протестантському пастиреві за принципом бінарної опозиції «свій – чужий». Зрештою такі звинувачення здебільшого торкалися керівників (як і звичайних вірян) нелегальних релігійних організацій, тобто так званого релігійного підпілля. У Волинському регіоні це стосувалося насамперед п'ятидесятників, які протягом 1940–1960-х рр. не мали права на легальне існування саме як

«бузувірська секта» (хоча офіційно така заборона пояснювалась суспільним ізоляціонізмом, певними релігійними практиками цього віросповідного напрямку – «шкідливої для здоров'я» глосолалії, пацифічними настроями тощо.). Звичайно, не всі могли витримати такий моральний та фізичний тиск з боку радянської влади. Тому, як вважає Франчук: «Хитрили навіть багато хто з тих давніх, визнаних і заслужених працівників євангельських християн і баптистів, яких знало все братство. Деякі ставали просто відступниками і Іудами, продовжуючи лицемірно бути керівниками. Деякі слухняно виконували вимоги влади – і саме їх руками намагалися задушити будь-яку духовне життя в церкві. Деякі сиділи в тюрмах. Деякі сушили сухарі в очікуванні, коли за ними прийдуть» [433].

Протягом усієї радянської історії Волинського регіону офіційна влада контролювала діяльність пресвітерів, членів виконавчих органів, активістів протестантських громад. На них збирали докладні досьє. Від пресвітерів вимагають відомостей про членів громад, наближених. За найменший непослух уповноважених чи за дії, які суперечили чинному законодавству, їх відразу знімали з реєстрації. Так, В. Войналович, керуючись архівними свідченнями зазначає, що «в середині 1958 р. у Рівненській області було знято з реєстрації сорок п'ять баптистських пресвітерів». Серед причин – «проведення бесіди на релігійні теми по квартирах», «організація ювілейного свята релігійних громад ЄХБ», «організація та проведення масової ходи й молитовного зібрання просто неба», «здійснення хрещення за великої кількості віруючих», «організація виступу молоді з декламацією віршів на молитовних зібраннях» [93, с. 531–533].

Паралельно зусилля влади завжди були спрямовані на мінімізацію влади священнослужителів у релігійних громадах, а також зменшення пастирського зв'язку між релігійними громадами та церковним керівництвом. Так, у протестантизмі заборонялися виїзди протестантських пасторів/проповідників і спільні богослужіння представниками різних релігійних громад. У православ'ї заборонялось фінансово-адміністративне втручання духовного очільника («Положення про управління РПЦ»). Влада вкрай негативно ставилися до проведення соборів, з'їздів, форумів.

Підсумовуючи, можемо зробити загальний висновок, що священнослужителі та віруючі у тоталітарному суспільстві були віднесені до соціальної периферії, були втіленням соціальної аномалії, у значній мірі були перетворені на маргінальний соціальний прошарок, якому відводилась чіткі демаркаційні кордони «церковної резервації». Безумовно, що така політика психологічно травмувала духовенство пострадянського періоду, а історична пам'ять про неї негативно впливало на ідентичність священнослужителів на початках незалежності, оскільки вони відчували себе переважно як ті, хто задовільняє потреби віруючих в релігійних культових діях. Нині ж еталонний образ священика поєднує фізичні (сила і витривалість), духовні (смирення, терпіння, готовність до страждання, любов) та професійні якості, він проявляє себе як представник релігійної громади, і як активний член соціуму та суспільного життя. Відбувається формування лідерського типу ідентичності як керівників громад, так і рядових вірних, які не просто відповідають на виклики часу, а пропонуються суспільству власний порядок денний.

Висновки до п'ятого розділу

На основі системного аналізу ролі священнослужителів та віруючих у релігійно-церковному комплексі досліджуваного історико-культурного ландшафту можна зробити такі висновки:

Головним суб'єктом релігійно-церковного комплексу є віруючий як особистість, складні трансформації ідентичності якого перебувають в центрі уваги релігієзнавчих досліджень.

Радянська соціалістична система передбачала відсутність такого явища, як релігія і Церква, і, відповідно, – віруючих. Тому протягом усього існування радянської влади велася боротьба з релігією та її носіями. Таким чином, для території з релігійним устроєм, яким був Волинський регіон, почалися складні та неоднозначні процеси формування якісно іншого соціокультурного простору, ядром якого поставали нові культурні цінності. Продуктом таких процесів було виникнення радянської спільноти людей. Почалися інверсійні процеси в суспільній

свідомості, які передбачали докорінну зміну аксіологічних пріоритетів у тогочасному волинському суспільстві. Для простого робітника чи селянина (каркас, який був рушійною силою нової дійсності) пропаговане майбутнє ототожнювалося із тими ціннісними орієнтирами, взірцями і стереотипами поведінки, які вписувалися у нову дійсність. Остання поставала шляхом уніфікації культурного рівня, усунення культурних розбіжностей і спрощення культурної ситуації. Як наслідок, відповідність масової свідомості базовим особливостям суспільної організації забезпечували внутрішню стійкість системи.

Відтак у соціальному конструюванні дійсності необхідно і життєво важливо поставало для радянської системи закріпити масові уявлення про «свого» і «чужого». Причому демаркаційні лінії були проведені досить чітко і без вагань роль «чужого» покладалася насамперед на віруючих.

Теперішні умови життя віруючих зумовлюють переоцінку цінностей, переосмислення на біблійних основах всіх сфер життя – від політики та економіки до питань виховання та зовнішнього вигляду. Як наслідок «християнізації» цих сфер, віруючий може вільно брати участь у житті цього світу. Проте, безумовно, в силу конфесійних та особистісних особливостей широта цих сфер для кожної релігійної спільноти має свою специфіку.

Опинившись у нових соціокультурних реаліях, духовенство змушене адаптувати свої поведінкові практики, стратегії, стиль життя до тогочасних реалій. Використовуючи потенціал державно-управлінських структур та суспільних організацій, влада цілеспрямовано здійснювала комплекс заходів, спрямованих на маргіналізацію релігійних служителів та організаторів духовного життя. Паралельно зусилля влади завжди були спрямовані на мінімізацію влади священнослужителів у релігійних громадах, а також зменшення пастирського зв'язку між релігійними громадами та церковним керівництвом. Так, у протестантизмі заборонялися виїзди протестантських пасторів/проповідників і спільні богослужіння представниками різних релігійних громад. У православ'ї заборонялось фінансово-адміністративне втручання духовного очільника («Положення про управління РПЦ»). Влада вкрай негативно ставилася до

проведення соборів, з'їздів, форумів. Нині ж соціальний образ священнослужителя поєднує фізичні, духовні та професійні якості, він проявляє себе як представник релігійної громади, і як активний член соціуму та суспільного життя.

ВИСНОВКИ

Здійснений у дисертаційній роботі філософсько-релігієзнавчий аналіз інституціональних трансформацій релігійно-церковного комплексу історичної Волині з 1939 року до сьогодні, що дозволило створити концептуалізацію характерних особливостей інституціональних трансформацій у релігійно-церковному комплексі Волинського регіону, як системної множини організаційно-структурованих церковних і релігійних інституцій у контексті суспільно-політичних змін на інституціональному й особистісному рівнях.

Досліджувана нами проблематика знаходить відображення в працях класиків українського світського і конфесійного релігієзнавства Б. Лобовика, І. Огієнка, В. Танчера, О. Онищенка. Так, Б. Лобовик і В. Танчер зауважили, що під впливом економічних і політичних факторів у релігійній свідомості відбуваються трансформації, які зумовлені змінами в буденній свідомості віруючих під впливом складних процесів суспільного життя, що впливає на релігійно-церковний комплекс. На змінах у свідомості вірян, її еkleктичному характері під впливом наукового й соціального прогресу акцентував увагу О. Онищенко. Здійснений українськими релігієзнавцями радянського періоду комплексний аналіз структури та змісту релігійної свідомості та її вплив на релігійно-церковний комплекс не втратив актуальності в сучасних наукових розробках.

У радянській історіографії сутність релігії зводилася до ілюзорно-компенсаційної функції, що виражалось в характеристиці її як «опіуму для народу» і відтворенні її історії саме як такого явища. З того часу, в силу об'єктивних обставин, змінювалися й дискурси їхнього осягнення, і методологічні підходи. Проте саме радянська історіографія, спираючись на певну групу архівних матеріалів, вперше до наукового обігу вводить фактологічний матеріал, який розкриває окремі аспекти інституційних трансформацій релігійно-церковного комплексу. Зрештою, термін «релігійний комплекс» системно почав з'являтися у роботах радянських релігієзнавців Д. Е. Мануйлової «Церква як соціальний інститут», О. Є. Баграновського «Релігійні відносини: сутність та структура», К. І. Ніконова «Критика антропологічного обґрунтування релігії».

Якісно нові підходи до суті феномена релігійно-церковного комплексу, його трансформації, ролі і впливу на духовно-культурний аспект процесу переходу суспільства від тотального атеїзму до визнання релігії та Церкви репрезентують у своїх роботах вітчизняні українські філософи, релігієзнавці, філософи, соціологи, політологи, історики, культурологи. Особливо значущими є фундаментальні доробки А. Арістової, М. Бабія, В. Бондаренка, В. Бодак, І. Богачевської, В. Вайналовича, Л. Виговського, О. Горкуші, В. Єленського, В. Климова, А. Колодного, Н. Кочан, П. Кралюка, І. Остащука, В. Паценка, О. Сагана, В. Титаренко, Л. Филипович, М. Черенкова, Ю. Чорноморця, Л. Шугаєвої, Н. Шліхти, С. Шкіль, М. Шкрібляка, П. Яроцького та ін.

Зокрема, ці вчені приділили особливу увагу питанню співвідношення релігії та нації, релігії і політики, історії релігії в Україні в її конфесійних виявах, проблемам свободи буття релігії й міжконфесійних відносин. Їхні наукові доробки свідчать, що відбувається перегляд, здавалося б, усталених поглядів на існуючі конфесії, з відмовою від негативістського сприйняття до прагнення зрозуміти, дотримуючись права кожного на свободу совісті. Ці напрацювання характеризуються кореляцією окремих сфер дослідження з процесами глобальних соціокультурних змін в Україні та світі.

Комплексний аналіз особливостей інституціональних трансформацій релігійно-церковного комплексу Волинського регіону вимагає всебічного дослідження множини архівних джерел, які постають емпіричним матеріалом дослідження. Вони переважно зосереджені у державних архівах Волинської, Рівненської й Тернопільської областей та дають змогу описати динаміку відносин між державою і Церквою.

Отже, наявна джерельна база позначена відсутністю комплексного вивчення досліджуваного нами феномена, проте створила можливість широкого і поглибленого аналізу для дослідження окресленої проблематики і стала підґрунтям для аналізу особливостей інституціональних трансформацій релігійно-церковного комплексу Волинського регіону означеного хронологічного відтинку.

Волинський регіон – це територія прикордоння між Україною та Європою. Як

і в минулому, так і нині цей факт, безумовно, впливає на тенденції розвитку релігійно-церковної сфери регіону. Варто наголосити, що у радянський період самостійно регіональна релігійна проблематика фактично не розглядалася з ідеологічних позицій. Підходи ж, які передбачають системний, комплексний аналіз процесів інституалізації релігійно-церковного комплексу, почали окреслюватися лише протягом останніх десятиліть.

Оперування у нашому дослідженні поняттям релігійно-церковний комплекс дозволяє поєднати філософський, історичний, психологічний аспекти дослідження релігійних інституцій. Таке семантичне значення дозволяє синтезувати в єдине ціле як системний, так і структурний аспекти дослідження релігійних інституцій. Таким чином дослідження під таким оглядом релігійно-церковного комплексу дозволяє вирішити низку проблем: визначити центральні/основоположні аспекти релігійного життя різних конфесій; поєднати структурні компоненти релігійно-церковного комплексу в ціле та простежити їхню взаємодію протягом означеного періоду; визначити трансформаційні тенденції у релігійних інституціях під дією різних чинників – політичних, економічних, соціокультурних; проаналізувати вплив інституціональних трансформацій релігійно-церковного комплексу на повсякденне життя вірянина/парафіянина/служителя культу. В основі означених процесів лежить насамперед динамічність, що дозволяє вибудувати динаміку зміни структурних компонентів та елементів, загального та одиничного у релігійно-церковному комплексі при збереженні рівноваги між спадковістю та розвитком нового. У контексті дослідження домінуючим компонентом релігійно-церковного комплексу виступає діяльна складова, що має насамперед інституціональний характер.

Базовими у комплексному методологічному підході дослідника виступали засади та принципи загальнонаукового і спеціального наукового аналізу; академічного релігієзнавства (об'єктивності, історичності, позаконфесійності та світоглядного плюралізму, релігієзнавчої компаративістики, синтезу ретроспективного та перспективного дослідження релігійних процесів), розроблених та впроваджених у релігієзнавчій дослідницькій практиці

А. Арістовою, В. Бондаренком, І. Богачевською, І. Васильєвою, В. Єленським, А. Колодним, І. Остащуком, О. Саганом, Р. Соловієм, Л. Филипович, Л. Шугаєвою, Ю. Чорноморцем, М. Черенковим, П. Яроцьким та іншими ученими.

Так, зокрема, методологічні новації феноменологічного підходу виявляються ефективними при з'ясуванні сутностей та конотацій світоглядної складової релігійно-церковного комплексу як релігійного, соціально-історичного й культурного феномену. У цілому в працях західних дослідників, прибічників феноменологічного підходу, визначальною є концепція релігії як комплексу. Адже методологія феноменологічного підходу сприяє не просто класифікації релігійних феноменів, а дозволяє виокремити сутнісні характеристики їхніх структур. Екзистенціальний підхід дозволяє проаналізувати фактори буття віруючої людини за умови інституціональних трансформацій релігійно-церковного комплексу під дією суспільно-політичних чинників. Історико-антропологічний підхід дає змогу з'ясувати мотиви і стратегії поведінки суб'єктів релігійно-церковного комплексу регіону, їхню ментальність у конкретний хронологічний період. Історико-генетичний метод дозволяє виявити ментальні особливості Волинського суспільства, які відіграли важливу роль у процесах інституалізації релігійно-церковного комплексу.

Інституціональний підхід до дослідження релігії набув значного поширення в соціології. Ця традиція йде ще від Е. Дюркгайма. Чималу увагу інституціональним аспектам релігії приділяли М. Вебер, Р. Белла, Дж. Інгер. У цьому контексті важливими постають праці таких дослідників, як М. Бабій, Г. Беккер, Б. Джонсон, П. Бергер, Т. Лукман, Р. Старк, М. Мчедлов, П. Яроцький, К. Елбакян, В. Бачинін.

Методи впливу на релігію та її агентів (насамперед релігійних інституцій) партійно-державної політики, з одного боку, були підпорядковані ідеологічно-партійним програмам КПРС, а з іншого – здійснювалися заходи, спрямовані на приховування перед світовою громадськістю комуністичного наступу на релігію та Церкву. Цей формат обґрунтовувався насамперед ідеологічною концепцією. На практиці вищезначений дискурс у Волинському регіоні впроваджувався через реалізацію системи державно-церковних відносин. Попри «коливання» у церковній

політиці протягом усієї історії тоталітарної держави, завдання ізоляції Церкви від суспільства залишалась офіційною світоглядною парадигмою та одним з основоположних задач державної політики у релігійній сфері, яка впроваджувалась завдяки використанню широкого спектра методів та засобів. Це надавало векторної спрямованості інституційним змінам, що вимушено відбувалися у релігійно-церковному комплексі досліджуваного нами культурно-історичного ландшафту, визначаючи ендогенні детермінанти інституціональних трансформацій релігійно-церковного комплексу.

Специфіка радянської релігійної політики мала певну циклічність, що у Волинському регіоні виявилася через наступну етапність. 1) Період першої радянської Волинської регіоналізації, що характеризується намаганням абсорбувати західноукраїнські території, а відтак і Волинський регіон до радянського політичного конструкту. 2) Окупація України, а відтак і Волинського регіону, німецькою владою, що спричинила істотні трансформації релігійно-церковного комплексу. Це пов'язано, по-перше, з тим, що тактика «релігійної свободи» Другої світової війни викликала соціальну ейфорію серед населення Волинського регіону. По-друге, розруха, страждання, втрата рідних і близьких поставили перед населенням регіону низку екзистенційних запитів, відповіді на які могла дати лише релігія. 3) 1943/1944–1954 рр. Створюється система державного регулювання релігійно-церковного комплексу, яка функціонувала до кінця 1980-х років. 4) 1953/54–1957/58 рр. Після приходу до влади М. Хрущова так звана «лібералізація» церковного життя була розкритикована. Цей період називають перехідним етапом, зміни релігійної політики сталінського «офіційного російського патріотизму» на хрущовський «ортодоксальний марксистський інтернаціоналізм». 5) 1957/1958–1965 рр. – період, коли вище партійне і державне керівництво через систему економічних, ідеологічних, організаційних заходів (фактичне повернення до найодіозніших форм і методів антирелігійної боротьби) намагалось нейтралізувати вплив релігійно-церковного комплексу Волинського регіону. 6) 1965–1980-ті рр. – період орієнтаційної кризи (В. Єленський) в радянській релігійній політиці. У цей час діяльність релігійних інституцій

піддається суворому контролю з боку державних органів, проте режим відмовляється від «хрущовської» форсованої ліквідації інституційної релігії.

З встановленням радянської влади на території Волинського регіону істотно звужувались сфери, де донедавна релігія та її агенти відігравали роль суспільного регулятора. З цієї позиції секуляризація поставала як наслідок втрати релігією регулятивної функції у суспільстві, а відтак і своєї соціальної значимості. Натомість релігія мала перейти у сферу приватних інтересів, залишивши при цьому публічну сферу. Де-юре це було так, хоча де-факто поняття приватної сфери у радянському соціумі було обмежено прагненням режиму встановити контроль над буттям своїх громадян, стерти, хоча й хитку, проте демаркаційну лінію між приватним і публічним, що позбавляло громадян радянської держави привілею оберігати, а часто-густо і обирати можливість жити у «своєму приватному просторі».

Попри це, релігійний фактор продовжував відігравати важливу роль у світському суспільстві, а релігійні інституції постали обов'язковим елементом радянського суспільства. Важливим аспектом секуляризаційної моделі, що реалізувалася у межах радянського модерністського проекту, стало використання потенціалу релігійних об'єднань у зовнішній політиці з метою розширення міжнародних зв'язків та зміцнення авторитету радянської держави. Це відбувалось за умов ідеологічної, адміністративної, організаційної діяльності комуністичної партії й держави, спрямованої на обмеження діяльної складової релігійно-церковного комплексу.

На підставі компаративного аналізу джерел встановлено, що об'єктивна детермінованість секуляризації робить її потенційно можливою, проте перехід в актуальний стан визначався у волинському суспільстві часів тоталітарного минулого насамперед суб'єктивним фактором. Зважаючи на це, саме йому належить визначальна роль у процесі позбавлення впливу релігії усіх сфер життя, суспільної та індивідуальної свідомості. Аналізуючи визначальність у радянському соціумі суб'єктивного фактору, варто наголосити, що під ним ми розуміємо цілеспрямовану, організовану діяльність комуністичної партії та радянської

держави (ідеологічну, адміністративну, організаційну, виховну), спрямовану на формування науково-матеріалістичного світогляду соціалістичного суспільства. У цьому аспекті ми наголошуємо на специфіці секуляризації радянського суспільства, яка мала насильницький характер.

Радянський секуляризаційний проект передбачав також релігійну деідентифікацію (втрату релігійної ідентичності та пов'язаних з нею традицій). Оскільки «єдино правильна» суспільно-політична ідентичність була радянською, яка базувалася на прийнятті марксистсько-ленінської атеїстичної ідеології, несумісної з релігійним світоглядом. Відтак підлягали ретельній стерилізації компоненти релігійної ідентичності – віра в догми, знання Писання, релігійні переживання, здійснення обрядів і ритуалів.

Усі сакральні об'єкти на Волині створювалися для того, щоб стати частиною конкретного сакрального простору регіону та поставали уособленням цього простору, були основними компонентами, які створювалися спеціально для його виникнення або заповнення.

Показано, що релігійні практики Волинського регіону зазнали трансформацій під дією наступних факторів. Ідейно-теоретична основа та її обґрунтування – вони включали марксистсько-ленінські погляди на релігію, Церкву, атеїзм, програмні установки комуністичної партії з цих питань, постанови її керівних органів. Законодавчо-правова база – регулювала державно-церковні відносини, становище релігійних організацій в країні, визначала права віруючих та атеїстів. Інституціональна складова – всі ті структури, партійні, державні, суспільні органи та заклади, що займалися вирішенням «релігійного питання» в країні.

На основі релігієзнавчого аналізу встановлено, що специфіка релігійного життя в досліджуваному нами регіоні зумовила перебудову структурної організації РПЦ, яку комуністична влада успішно використовувала для розповсюдження радянського впливу на підконтрольних територіях та перетворила на слухняний елемент своєї внутрішньої і зовнішньої політики. Але штучне юрисдикційне підпорядкування православних конфесій Західної України Московському патріархату спричинило розкол в українському православ'ї, який негативно

позначився на подальшому розвитку православного руху в Україні та призвів до незворотних інституційних трансформацій.

Принципово нова суспільна атмосфера, яка склалась з початком Другої світової війни і регіоні, сприяла кардинальним змінам у сфері релігійного життя як у кількісному, так і в якісному вимірах. Відтак становлення релігійно-церковного комплексу досліджуваного регіону характеризувалося, з одного боку, динамікою зростання кількості насамперед православних громад, а з іншого – напластуванням старих проблем та нових труднощів у середовищі православних конфесій. У визначальних суспільних координатах під дією релігійно-церковних чинників – ієрархів, кліру, віруючої спільноти, церковно-конфесійних структур та їхніх елементів – склався деструктивний, конфліктний характер відносин між православними конфесіями Волинського регіону. Встановлено, що Волинсько-Ровенська єпархія за кількістю парафій стала однією з найбільших у Радянському Союзі. Першочерговим завданням для тогочасних ієрархів Волинсько-Ровенської єпархії було «позбавлення» від будь-яких проявів національного у Православній церкві. На інституціональні процеси релігійно-церковного комплексу впливали також спроби зайняти певну соціальну нішу у соціалістичному суспільстві та утримання привабливості Церкви, що змусило православних богословів модернізувати бачення релігійних ідей.

У дослідженні на основі релігієзнавчого аналізу тенденцій розвитку православ'я Волинського регіону тоталітарної доби встановлено, що релігійне життя православних Волинсько-Ровенської єпархії формувала еклезіальна спадщина території та офіційна релігійна політика. Їхнє поєднання стало причиною серйозних викликів, які постали перед Українським Екзархатом та Московською Патріархією; у цілому протягом усієї тоталітарної доби радянська влада намагалася використати вплив Православної церкви в регіоні для вкорінення свого впливу та інструменталізувати авторитет Церкви у своїх цілях.

Протестантське обличчя Волинського регіону другої половини ХХ століття визначали радикальні течії, котрі вийшли з церковно-опозиційної традиції. В силу історичних і соціальних причин віросповідні доктрини, культова практика,

місіонерська діяльність протестантських спільнот пристосувались до місцевих умов Волинського регіону.

Важливим висновком досліджень є те, що баптисти, п'ятидесятники, адвентисти, свідки Єгови, «євангелики» протягом радянського періоду сформувалися як корпорації, базовані на фіксованому членстві, суворій дисципліні, позначені психологією винятковості; з дієвим контролем громади над усіма сферами життєдіяльності віруючих, критичною дистанцією щодо «світу», наявністю яскраво виражених ознак групової самосвідомості й пам'яті, спрямованістю на активну місіонерську працю.

На основі релігієзнавчого аналізу встановлено, що на інституціональні процеси у релігійних громадах пізніх протестантів впливали наступні чинники. По-перше, спрямування на цілковиту ліквідацію окремих релігійних напрямів, найбільш численними серед яких були адвентисти сьомого дня та свідки Єгови. По-друге, об'єднання євангельських християн з баптистами та асиміляція п'ятидесятництва у новому союзі. На нашу думку, така акцентуація була особливо небезпечна для віруючих-п'ятидесятників Волинського регіону, адже саме на території цього історико-культурного ландшафту склалися сприятливі умови для розвитку та поширення п'ятидесятницького руху. Це втручання істотно трансформувало функціонування цього віросповідного напрямку та полегшило контроль над віруючими і розширювало можливість маніпулювання ними. По-третє, як наслідок хрущовської «відлиги» виникає релігійне дисидентство. Головною метою цього релігійного руху було відновлення релігійної свободи, припинення переслідування людей за релігійними переконаннями. Проте, цей рух мав яскравий політичний підтекст: небажання миритися із несправедливим відношенням до віруючих у суспільстві, намагання втручатися у межі їх особистих духовних шукань. Власне у Волинському регіоні релігійні дисиденти породили певну соціокультурну спільноту. На основі аналізу проведених досліджень, з'ясовано, що протестантські дисиденти, маючи досвід підпільної діяльності, здебільшого акцентували увагу на «просвітницькому» дисидентстві – поширювалася література релігійного змісту (листівки, брошури, журнали, що

друкувалися в нелегальних типографіях, а також розповсюджувалися такі, які надходили із-за кордону), займалися забороненими офіційною владою формами служіння: організовувалися драматичні групи, хорові колективи, оркестри. Проте магістральною лінією у діяльності дисидентів-протестантів був супротив зняттю з реєстрації молитовних будинків або прохання про реєстрацію релігійних громад.

Встановлено, що наслідком втручання радянської влади у інституалізаційні процеси протестантів Волинського регіону постало функціонування релігійного підпілля, яке за різноманітністю та кількістю віруючих не поступалося легальним осередкам. Воно об'єднувало частину євангельських християн-баптистів та п'ятидесятників, адвентистів і свідків Єгови. Про конкретний кількісний склад таких громад говорити важко, зважаючи на їхній нелегальний статус і бажання приховати будь-яку інформацію про себе від місцевих органів влади. Зрештою, у цьому процесі небажання реєструвати такі громади не лише диктувалося офіційною владою, але й самі релігійні лідери розглядали цю процедуру як акт втручання держави у внутрішньоцерковні справи, що оцінювався віруючими як відхід від чистоти віри. Обмежуючи таким чином можливості для соціальної активності, регламентуючи спільнотний устрій життя, змушуючи до «підпільної діяльності» віруючих, партійні функціонери прагнули зруйнувати цей устрій міноритарних церков.

Показано, що головною причиною функціонування релігійного підпілля стало блокування офіційною владою можливості відтворення власної релігійної традиції. Фактично, глибокі релігійні переконання більшості віруючих-протестантів неможливо було викорінити ні насильницьким шляхом (репресії), ні ідеологічним (образ «ворога-сектанта»), ні адміністративно-організаційним (функціонування у межах дозволеного легального релігійного союзу з впровадженням все більших обмежень з релігійної діяльності).

Доведено, що протестанти (баптисти, адвентисти, п'ятидесятники, свідки Єгови) намагалися сформувати/сформували власну субкультуру. Остання представляла собою соціальний простір, у якому члени протестантської субкультури жили замкнуто, відокремлено, намагалися працювати разом з

однодумцями. Це була своєрідна «втеча від суспільства». Подеколи це і була єдино можлива реакція на безвихідь. В організаційному плані пізньопротестантські громади ґрунтувалися на принципі членства, якого суворо дотримувалися. Прийом нових adeptів у громадах суворо регламентувався статутом.

Показано, що у суспільстві створювався за допомогою атеїстичної пропаганди негативний міф про «сектантів», особливо їхніх лідерів. Зокрема, це яскраво виявлялось у Волинському регіоні у шквалі антирелігійних публікацій у місцевих ЗМІ, лекціях, виставках, публіцистичних брошурах. У цих публікаціях підкреслювався фанатизм віруючих, який часто-густо призводив як до фізичних, так і психічних хвороб. Таким чином, сприйняття протестантів, особливо п'ятидесятників, міфологізувалося і вони ставали «іншими», джерелом загрози і хаосу.

Встановлено, що однією із важливих проблем інституційного розвитку Римокатолицької Церкви був дозвіл її духовенству з Ватикану щодо відхилення від канонічних правил. Відтак було скорочено майже наполовину літургію, спрощено деякі релігійні обряди (освячення житлових будинків, колодязів, пасок), 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. Запроваджувалися й інші зміни задля порятунку РКЦ в Україні. Влада, стурбована такою живучістю культу, намагалася обмежити кількість ксьондзів, дискредитувати їх в очах віруючих. Діяльність католиків на території Волинського краю, виражалась у намаганні відновити власну структуру, веденні місійної діяльності та збереженні впливу на паству.

Наприкінці 1980-х років у зв'язку з низкою демократичних, а відтак і світоглядних трансформацій волиняни в пошуках нової ідентичності звернулись до своїх витоків, насамперед релігійних. Адже збереження у тоталітарний період серед значної частини населення Волинського регіону латентної релігійності або належності до релігійного підпілля та, зрештою відчуття духовного вакууму,

внаслідок нівелювання попередніх світоглядних орієнтирів спричинили релігійне піднесення. Проте суперечливість та неоднозначність релігійного буття радянського періоду сприяли формуванню суперечливої сучасної релігійної ситуації в регіоні. Від початку 1990-х років релігійні інституції у Волинському регіоні відновлюють свої попередні соціальні ролі та стають активними суб'єктами соціокультурного буття.

Встановлено, що тенденції трансформації релігійної сфери є іманентними для сучасного соціорелігійного середовища Волинського регіону. Такі процеси активізують загальноцивілізаційні трансформації – перехід до нової соціокультурної реальності (постмодерне, інформаційне, постіндустріальне суспільство), процеси світової глобалізації; наслідки науково-технічного прогресу, криза європейської цивілізації, процеси плюралізації внаслідок поєднання секуляризації та розвитку до постсекулярного стану. Показано, що хоча плюралізм, релятивізм та фрагментація культурного життя створюють якісно нові умови для переформатування релігійного простору, проте самі по собі кардинально не змінюють його. Віруючі все більше намагаються не лише реагувати на суспільні виклики, а творити соціальну реальність для себе та всієї нації.

Суспільні трансформації, що відбуваються сьогодні в Україні, супроводжуються інтенсивним розвитком релігійних конфесій, з-поміж яких у Волинському регіоні першість утримують християнські – православні (Українська Православна Церква (Московський Патріархат), Українська Православна Церква Київського Патріархату, Українська Автокефальна Православна Церква), протестантські (баптисти, п'ятидесятники, адвентисти, свідки Єгови та інші), католицькі (Римо-Католицька Церква, Українська Греко-Католицька Церква).

Констатуємо, що жодна із конфесій, незважаючи на активні заходи пропаганди, достатню фінансову підтримку, не може претендувати на абсолютне духовне лідерство. На тлі кризи ідентичності, що охопила значну частину волинського соціуму, однією із провідних форм ідентичностей стало традиційне православ'я, що є домінуючим сегментом релігійного простору регіону. На тенденції розвитку православних церков Волинського регіону вагомий вплив має

історичний контекст. Під дією цього фактору православних регіону можемо диференціювати на прихильників модерністського чи традиціоналістського проектів розвитку релігійних інституцій. Така бінарність сприяє релігійній конфліктності у Волинському регіоні та ідентифікаційній невизначеності значного числа віруючих, які не бажають бути причетними до конфлікту. На підставі емпіричного матеріалу доведено деструктивний вплив православного фундаменталізму на соціорелігійні процеси у регіоні. Аналіз риторики православних фундаменталістів підтверджує, що у суспільній думці ці кола, презентуючи себе «поборниками благочестя», демонструють безкомпромісний антиекуменізм, що блокує всі форми релігійного діалогу.

Впродовж останніх років позиції церков у міжправославному конфлікті продовжується практика унеможливлення їхнього діалогу, тривають суперечки щодо шляхів набуття автокефалії. Тут проявляється складність релігійного феномена, суперечливість його функцій, адже, з одного боку, в рамках православ'я відбувається соціальна інтеграція, об'єднання індивідів, з іншого – православ'я виконує дезінтегруючу роль. Практика засвідчує, що сторони, індиферентно налаштовані одна до одної, після невдалого, перерваного або непродуктивного діалогу здатні змінювати від толерантного до полярно-негативного ставлення.

Аналіз тенденцій розвитку пізньопротестантських конфесій у соціокультурному просторі Волинського регіону визначається необхідністю осмислення найбільш значних змін, що сьогодні відбуваються у релігійному ландшафті досліджуваного нами історико-культурного регіону. Ці зрушення свідчать про можливість переорієнтації цього краю у бік протестантизму, який розвивається у межах декількох течій та рухів: баптистів, адвентистів, п'ятидесятників, свідків Єгови тощо. Хоча дискусійним залишається питання, наскільки у сучасних умовах можна говорити про протестантів як цілісний образ соціальної спільноти. Проте незважаючи на розрізненість, всі ці конфесії представляють певний простір, мають схожі погляди на суспільно-політичний розвиток, соціальне служіння, місце і роль вірян у різних сферах суспільного буття.

До того ж, що є досить значимим, на нашу думку, всіх протестантів об'єднує колишній статус переслідуваної релігійної меншості радянського періоду.

Встановлено, що реалії кінця XX – початку XXI століття, перетворюють українських протестантів у дієвих суб'єктів соціорелігійного буття. Відтак сучасні протестанти в Україні у цілому та Волині зокрема намагаються сформувати потужну субкультуру, складниками якої є досвід вільної конкуренції, ділова хватка, акцент на індивідуальній ініціативі та передбачає діяльність у суспільстві. Таким чином, будучи традиційним елементом духовного життя волинського суспільства, українські протестанти уже не позиціонують себе відчуженою від решти суспільства групою, яка всіма силами прагне зберегти свої потенції навіть ціною ізоляції від інших членів суспільства. На підставі емпіричних даних зазначимо, що характерною особливістю церков означених конфесій є відкритість до співпраці з різними суспільними інститутами, лояльність в оцінці виконання віруючими релігійних обрядів і правил. У цілому, найбільш інтенсивно кількісно зростають ті конфесії, які характеризуються більшим демократизмом внутрішньо церковного влаштування і є менш консервативними. Зрештою, пізньопротестантські церкви на Волині створюють своє сучасне світобачення щодо ролі релігії в секулярному, глобалізованому світі, надаючи пріоритетного значення громадянському суспільству, позаконфесійному облаштуванню українського суспільства. Усі пізньопротестантські церкви на Волині мають спільний погляд щодо ролі релігійного фактору в політичному й духовному житті суспільства та реалізації принципів свободи совісті.

Наголошено, що такі тенденції й зумовлюють внутрішні кризи, які притаманні всім течіям пізнього протестантизму. Адже виникають певні непорозуміння між традиціоналістами і консерваторами, які цінують у пастирській роботі не стільки освіту та культурний рівень, скільки життєвий і духовний досвід та протестантами «нового типу», які завершили навчання в богословських (одночасно і у світських) навчальних закладах. Саме останні складають покоління пасторів «нової формації».

Кардинальні трансформації українського суспільства ХХ–ХХІ ст. ознаменували зміни і в релігійній сфері Волинського регіону. У цьому регіоні формується власна регіональна релігійна, духовна культурна традиція. Вона, безумовно, має християнське забарвлення, проте в умовах глобалізації та постмодерну, релігійної свободи та плюралізації релігійного життя набуває якісно нової специфіки.

Сучасні реалії засвідчують, що релігія і Церква для населення цього регіону залишається/залишатиметься вагомим складовим способом його буттєвості. Причому регіональна конфесійна модель є системою різних релігійних об'єднань, в якій хоча і домінує православ'я, проте протестантизм демонструє стійку та стабільну тенденцію активного росту. Ці конфесії демонструють свою здатність швидко адаптуватися до місцевих умов та соціальних потреб суспільства (особливо це характерно для п'ятидесятників, адже Волинський регіон нараховує третину усіх п'ятидесятників України), не втрачаючи при цьому своїх іманентних ознак. Успішний розвиток протестантизму у регіоні забезпечується динамічними формами місіонерської, інформаційної, соціальної, підприємницької діяльності. Хоча, актуальними проблемами в регіоні є відсутність стійкого діалогу між представниками православних конфесій та політизація релігійного життя. Остання тенденція є особливо небезпечною, оскільки посилює конфліктогенний потенціал міжконфесійних відносин.

Головним суб'єктом релігійно-церковного комплексу є віруючий як особистість, складні трансформації ідентичності якого перебувають в центрі уваги релігієзнавчих досліджень.

Радянська соціалістична система передбачала відсутність такого явища, як релігія і Церква, і, відповідно, – віруючих. Тому протягом усього існування радянської влади велася боротьба з релігією та її носіями. Таким чином, для території з релігійним устроєм, яким був Волинський регіон, почалися складні та неоднозначні процеси формування якісно іншого соціокультурного простору, ядром якого поставали нові культурні цінності. Продуктом таких процесів було виникнення радянської спільноти людей. Почалися інверсійні процеси в суспільній

свідомості, які передбачали докорінну зміну аксіологічних пріоритетів у тогочасному волинському суспільстві. Для простого робітника чи селянина (каркас, який був рушійною силою нової дійсності) пропаговане майбутнє ототожнювалося із тими ціннісними орієнтирами, взірцями і стереотипами поведінки, які вписувалися у нову дійсність. Остання поставала шляхом уніфікації культурного рівня, усунення культурних розбіжностей і спрощення культурної ситуації. Як наслідок, відповідність масової свідомості базовим особливостям суспільної організації забезпечували внутрішню стійкість системи.

Відтак у соціальному конструюванні дійсності необхідно і життєво важливо поставало для радянської системи закріпити масові уявлення про «свого» і «чужого». Причому демаркаційні лінії були проведені досить чітко і без вагань роль «чужого» покладалася насамперед на віруючих.

Теперішні умови життя віруючих зумовлюють переоцінку цінностей, переосмислення на біблійних основах всіх сфер життя – від політики та економіки до питань виховання та зовнішнього вигляду. Як наслідок «християнізації» цих сфер, віруючий може вільно брати участь у житті цього світу. Проте, безумовно, в силу конфесійних та особистісних особливостей широта цих сфер для кожної релігійної спільноти має свою специфіку.

Опинившись у нових соціокультурних реаліях, духовенство змушене адаптувати свої поведінкові практики, стратегії, стиль життя до тогочасних реалій. Використовуючи потенціал державно-управлінських структур та суспільних організацій, влада цілеспрямовано здійснювала комплекс заходів, спрямованих на маргіналізацію релігійних служителів та організаторів духовного життя. Паралельно зусилля влади завжди були спрямовані на мінімізацію влади священнослужителів у релігійних громадах, а також зменшення пастирського зв'язку між релігійними громадами та церковним керівництвом. Так, у протестантизмі заборонялися виїзди протестантських пасторів/проповідників і спільні богослужіння представниками різних релігійних громад. У православ'ї заборонялось фінансово-адміністративне втручання духовного очільника («Положення про управління РПЦ»). Влада вкрай негативно ставилася до

проведення соборів, з'їздів, форумів. Нині ж соціальний образ священнослужителя поєднує фізичні, духовні та професійні якості, він проявляє себе як представник релігійної громади, і як активний член соціуму та суспільного життя.

В цілому, кінець ХХ – початок ХХІ століття позначається бурхливим розвитком усіх сфер буття в Україні. Такі процеси не минули і релігійну сферу. У цьому контексті дієвість та значимість релігійного чинника у Волинському регіоні є незаперечною. Різноманітні виклики сучасності, що постали нині перед релігійно-церковним комплексом Волинського регіону, спонукають до комплексного дослідження інституційних трансформацій релігійно-церковного комплексу. Історична Волинь як релігійний регіон характеризується власними специфічними рисами, серед яких головні: висока релігійність населення; поліконфесійність; складність, динамічність, мозаїчність конфесійної структури; регіональна етнокультурна традиція. Також для історичної Волині властивим стало протистояння народного, відкритого до суспільства типу релігійності, що знайшло своє вираження у широкому розповсюдженні громад УАПЦ та фундаменталістичного типу церковності, представленого «почаївським феноменом». Між цими двома полюсами знаходився широкий спектр релігійних офіційних та неофіційних течій, чия ідентичність значно змінювалося протягом всього ХХ століття. З огляду на це, у проведеному дослідженні актуалізуються особливості інституалізаційних процесів релігійно-церковного комплексу в умовах суспільно політичних трансформацій від початку Другої світової війни до сучасності: проаналізовано інституалізаційні процеси у релігійно-церковному комплексі Волинського регіону в умовах соціополітичних трансформацій тоталітарного періоду; стан, тенденції і перспективи розвитку релігійно-церковного комплексу досліджуваного нами культурно-історичного ландшафту наприкінці ХХ – на початку ХХІ століття; спосіб життя вірянина та священнослужителя в умовах соціополітичних трансформацій означуваних хронологічних рамок. Хоча наше дослідження не претендує на вирішення усіх проблем у сфері вивчення релігійно-церковного комплексу, а є певним етапом у їхній розробці, систематизації та артикулює подальші перспективи їхнього

вивчення. Зважаючи на те, що наукове дослідження здійснено у контексті практичного релігієзнавства та має міждисциплінарний характер, ми вважаємо, що поняття релігійно-церковного комплексу варто застосовувати не лише щодо історичних типів релігії або феноменологічних структур, але й для означення конкретного історико-культурного простору регіону (сутнісну основу якого становить певна система цінностей, причому релігійні цінності виступають складовою «культурного ядра» волинянина), якому іманентне співфункціонування різних релігійних інституцій в певний історичний відтинок часу. Зрештою це формує сучасну регіонально-релігійну специфіку та дозволяє розглядати регіональну соціорелігійну структуру та її елементи та має насамперед практичне значення. Проведений аналіз інституційних трансформацій релігійно-церковного комплексу тоталітарного періоду дозволив нам з'ясувати, що вони стали наслідком реальних масштабів секуляризації у межах радянського модерністського проекту. Радянський секуляризаційний задум, що намагалися втілити насильницьким шляхом у Волинському регіоні, ґрунтувався на ідеології, в якій світське було рівнозначне антирелігійному. Тому «амбітна програма секуляризації» у своїй основі не була закономірним соціальним процесом, а мала форму державної політики та передбачала ідеологічну, адміністративну, виховну, організаційну діяльність комуністичної партії та державних органів, спрямовану на атеїзацію суспільства. Відтак у межах існуючого соціально-політичного контексту релігійні інституції змушені були або виробити якісно нові форми соціальної адаптації (норми, традиції, взірці поведінки) та взаємодії із соціумом, або припинити своє функціонування. У релігійно-церковному комплексі в умовах суспільно-політичних змін тоталітарного періоду досліджуваного нами соціокультурного простору істотних трансформацій зазнає насамперед діяльнісний компонент – релігійні відносини, основою яких постають релігійні практики, що виражаються через посередництво предметів сакрального простору. Звісно, для віруючих Волинського регіону релігійні практики та об'єкти сакрального простору становили смисловий зміст релігійної діяльності. З початком першої радянської краю, а відтак і радикальних суспільно-політичних переформатувань

функціональність цієї сфери зазнає якісно іншої інтерпретації. Саме через систему антирелігійних заходів тоталітарний режим намагався обмежити діяльну сферу релігійно-церковного комплексу. За таких обставин основні прояви унікальності індивідуального та універсального (реалізується у релігійних практиках) відособились від визнаних державою релігійних інститутів і наблизились до неінституалізованого статусу, а відтак і набули більш ситуативних форм, перемістились в індивідуальний простір та основним ініціативним суб'єктом цих процесів стали не священнослужителі, а миряни. Проте результативність антирелігійних практик радянської держави та її втілення у Волинському регіоні часто мало суперечливі наслідки. Адже, з одного боку, ми не можемо резюмувати, що вони жодним чином не вплинули на функціонування релігійно-церковного комплексу, а з іншого – їхній підсумок був не такий, як очікували. Звісно, не можна заперечувати, що вони стали ефективним / дієвим інструментом у протистоянні світської ідеології релігійній та призвели до істотного скорочення об'єктів сакрального простору, модифікації/заборони низки релігійних практик, які мали як індивідуальне, так і суспільне значення. Це все призвело до трансформації індивідуальної й суспільної свідомості, що супроводжувалося важкими переживаннями, психологічними стресами, відчуттям власної незатребуваності. Такі зміни, у контексті нашого дослідження, стосувалися насамперед віруючих та священнослужителів. Адже індивідуальний світогляд віруючого апріорі не міг сприйняти радикальні трансформації соціокультурної буттєвості, тому і часто вступав у протистояння/примирення/адаптацію до неї/з нею. Проте потягом кількох десятків років радянській владі у Волинському регіоні так і не вдалося сформувати «нову людину» світогляд якої збігся би з проєктованим та відповідним проголошеному. Сьогодні, в наш динамічний час, відбувається постійні зміна тематичних і концептуальних орієнтацій релігійних спільнот, з'являються все нові інституції одних і тих же конфесій. Наслідком інституціональних трансформацій релігійно-церковного комплексу Волинського регіону стало конфесійне багатоманіття, що сформувалося за рахунок виходу з підпілля чи відновлення діяльності низки конфесій, які раніше не мали офіційного визнання;

дезінтеграційних процесів, що мають місце в сучасному православному середовищі; за рахунок активної місіонерської діяльності зарубіжних релігійних центрів, а також поширення релігійних новоутворень вітчизняного походження. Аналіз інституціональних трансформацій релігійно-церковного комплексу в регіоні прогнозує, що на сучасному етапі релігійні інституції стають дієвими учасниками суспільних процесів, активно, хоча і не без труднощів внутрішнього розвитку, долучаються до соціокультурних процесів. Вважаємо, що в найближчому майбутньому за кількісними показниками інституційної мережі жодна з діючих конфесій Волинського регіону не буде зберігати абсолютну перевагу. Водночас спостерігатиметься достатній вплив історичних церков, однак буде простежуватися невідповідність їх релігійної практики запитам «нового віруючого». Тому навіть будучи вірянном певної конфесії, сучасна людина перебуває і буде перебувати у стані духовних пошуків, вагаючись, змінює і здатна змінити свою конфесійну і подеколи релігійну належність.

Отже, релігійно-церковний комплекс Волинського регіону є складним феноменом, релігієзнавчий аналіз якого неможливий без розуміння його як системної сукупності організаційно-структурованих церковних і релігійних інституцій, що має іманентну лише визначеному історико-культурному ландшафту релігійну специфіку.

На підставі комплексного релігієзнавчо-філософського аналізу доведено, що секуляризаційні процеси у Волинському регіоні поставали, з одного боку, як «насильницькі», а з іншого – і природним процесом, що відбувався паралельно і в інших європейських країнах. Звісно, паралелі, з одного боку, очевидні, а з іншого – очевидним є радикальний, насильницький, ідеологічно-запрограмований характер цих заходів.

Утім, якими б радикальними не були зміни, принесені у Волинський регіон радянською владою, місцеве населення, здебільшого сільське, залишалося у переважній більшості прив'язаним до традиційних обрядів народного благочестя, які сприймалися насамперед як обов'язок, який необхідно виконати. Тому радянський секуляризаційний проект, що намагалися втілити насильницьким

шляхом у Волинському регіоні, ґрунтувався на ідеології, в якій світське було рівнозначне антирелігійному. І «амбітна програма секуляризації» у своїй основі не була закономірним соціальним процесом, а мала форму державної політики та передбачала ідеологічну, адміністративну, виховну, організаційну діяльність комуністичної партії та державних органів, спрямованих на атеїзацію суспільства.

На основі комплексного аналізу інституціональних процесів у релігійно-церковному комплексі Волинського регіону тоталітарного періоду встановлено, що релігійні інституції були поставлені перед необхідністю визначення місця у радянському соціокультурному просторі. Наслідком впливу політичного чинника на релігійно-церковний комплекс було його обмеження релігійної та позарелігійної діяльності, відведення релігійним інституціям маргінального статусу у суспільстві.

Показано, що механізми і засади церковної політики Радянської держави передбачали надання привілейованого статусу одній із Церков – Руській православної церкві, єпархія якої стала знаряддям владного свавілля. Хоча цей чинник сприяв збереженню інституційної мережі православ'я у регіоні. Доведено, що, громадам пізніх протестантів вдалося зберегти неформальний, по-справжньому спільнотний уклад життя.

Офіційно насаджувані ціннісні настанови були «чужими і неприйнятними» для протестантського середовища. Це сприяло формуванню у пізньопротестантських спільнотах захисних соціально-психологічних та соціокультурних механізмів і специфічної субкультури, яка мала головну мету – виживання і самозбереження.

Результативність антирелігійних практик радянської держави та її втілення у Волинському регіоні у низці випадків залишається дискусійним, і проаналізувати його у дихотомічних координатах позитив-негатив досить важко. Адже, з одного боку, ми не можемо резюмувати, що вони жодним чином не вплинули на функціонування релігійно-церковного комплексу, а з іншого – їхній підсумок був не такий, який від нього очікували, а тому поставлена мета не була досягнена.

Звісно, упровадження антирелігійних заходів стало ефективним/дієвим інструментом у протистоянні світської ідеології релігійній та призвело до істотного

скорочення об'єктів сакрального простору, модифікації/заборони низки релігійних практик, які мали як індивідуальне, так і суспільне значення.

Таким чином, співвідношення релігійної та світської (у низці випадків) символічних систем, їхнє протиставлення не лише були раціональним «витісненням», але й привели до створення адаптованих конструкцій; як результат – поява великої кількості різних змішаних, проміжних форм збереження релігійності та її трансформації, що актуальними залишаються і нині у Волинському регіоні.

На основі релігієзнавчого аналізу встановлено, що у сучасному Волинському регіоні простежуються історично успадковані тенденції модернізаційного та традиціоналістського концептів розвитку релігійно-церковного комплексу. Такі процеси сприяють загальній невизначеності щодо власної ідентичності волинян.

На основі комплексного аналізу показано перспективи релігійного буття Волинського регіону, що виявляються у наступному. По-перше, релігійна сфера не може залишатися осторонь від глобальних процесів сучасного світу. По-друге, діяльність релігійних організацій Волинського регіону відбувається/відбудеться в певному полі політичних інтересів. По-третє, тривають процеси збільшення серед волинян тих, хто називає себе просто християнами. По-четверте, ми можемо і говорити про те, що одним із головних трендів розвитку релігійності на Волині (як і в Україні) стає так звана релігійна конверсія, в результаті якої індивід втрачає традиційний конфесійний статус і набуває нових релігійних і квазірелігійних ідентифікацій. По-п'яте, іншим фактом, вартим уваги, є те, що саме православна релігійність нині часто має декларативний характер. Православних віруючих, які знають віроповчальні істини, повністю виконують релігійні практики (здійснення молитви, участь у богослужінні, причастя, сповідь), як показують наші спостереження, є не так багато. З одного боку, релігійну поведінку православного-віруючого Волині активізує психологічний клімат, коли «церковність» набуває рис соціально легітимізованої й заохочуваної поведінки людини. З іншого – сучасний православний віруючий (причому таких є більшість у кількісному відношенні) не докладает жодних зусиль

для регулярного відвідування храму, молитви, погано знає церковне учення. Пошосте, тенденцією релігійного розвитку кінця ХХ – початку ХХІ століття є активізація протестантських течій у Волинському регіоні та, відповідно, збільшення кількості віруючих–протестантів. Зрештою, це дає підстави говорити про протестантизацію Волинського регіону. Ми вважаємо, що ця тенденція у найближче десятиліття буде домінантною. По-сьоме, і надалі найпроблемнішою точкою у міжконфесійних стосунках залишаються/залишатимуться міжправославні. Адже міжправославний конфлікт у Волинському регіоні, мало схожий на традиційні релігійні конфлікти, що відбуваються за усталеними моделями і в своїй основі є міжінституційним конфліктом.

Ситуація у міжправославних відносинах України в цілому та Волинського регіону зокрема продиктована наявним конфліктом ідентичностей. В аспекті нинішніх реалій та зважаючи на історичний контекст, ідентичність православних і надалі різко поляризуватиметься.

Волинський регіон як релігійний характеризується власними специфічними рисами, серед яких головні такі: висока релігійність населення; поліконфесійність; складність, динамічність, мозаїчність конфесійної структури; регіональна етнокультурна традиція.

Також для історичної Волині властивим стало протистояння народного, відкритого до суспільства типу релігійності, що знайшло своє вираження у широкому розповсюдженні громад УАПЦ та фундаменталістичного типу церковності, представленого «почаївським феноменом». Між цими двома полюсами був широкий широкий спектр релігійних офіційних та неофіційних течій, чия ідентичність значно змінювалося протягом всього ХХ століття.

Наслідком інституціональних трансформацій релігійно-церковного комплексу Волинського регіону стало конфесійне багатоманіття, що сформувалося за рахунок виходу з підпілля чи відновлення діяльності низки конфесій, які раніше не мали офіційного визнання; дезінтеграційних процесів, що мають місце в сучасному православному середовищі; за рахунок активної місіонерської

діяльності зарубіжних релігійних центрів, а також поширення релігійних новоутворень вітчизняного походження.

Аналіз інституціональних трансформацій релігійно-церковного комплексу в регіоні дозволяє прогнозувати, що на сучасному етапі релігійні інституції стають дієвими учасниками суспільних процесів, активно, хоча і не без труднощів внутрішнього розвитку, долучаються до соціокультурних процесів. Вважаємо, що в найближчому майбутньому за кількісними показниками інституційної мережі жодна з діючих конфесій Волинського регіону не буде зберігати абсолютну перевагу.

Водночас спостерігатиметься достатній вплив історичних церков, однак буде простежуватися невідповідність їх релігійної практики запитам «нового віруючого». Тому навіть будучи вірянном певної конфесії, сучасна людина перебуває і буде перебувати у стані духовних пошуків, вагаючись, змінює і здатна змінити свою конфесійну і подеколи релігійну належність.

Доведено, що священнослужителі та віруючі у тоталітарному суспільстві були зараховані до соціальної периферії, поставали втіленням соціальної аномалії, значною мірою були перетворені на маргінальний соціальний прошарок, якому відводились чіткі демаркаційні кордони «церковної резервації». Безумовно, що така політика психологічно травмувала духовенство пострадянського періоду, а історична пам'ять про неї негативно вплинула на ідентичність священнослужителів на початках незалежності, оскільки вони відчували себе переважно як ті, хто задовільняє потребу віруючих в релігійних культових діях.

Не сприяли формуванню образу харизматичних лідерів численні міжконфесійні та міжюрисдикційні конфлікти. Віруючі намагалися черпати енергію для саморозвитку у самому існування церковних громад, до служителів культу звертаючись лише як до требовиконавців.

Нині ж еталонний образ священника поєднує фізичні (сила і витривалість), духовні (смирнення, терпіння, готовність до страждання, любов) та професійні якості, він проявляє себе і як представник релігійної громади, і як активний член соціуму та суспільного життя. Відбувається формування лідерського типу

ідентичності як керівників громад, так і рядових вірних, які не просто відповідають на виклики часу, а пропонують суспільству власний порядок денний. Однак поступове перетворення церковних громад і парацерковних організацій на особливе громадянське суспільство, покликане до захисту батьківщини, розвитку капеланського і волонтерського служіння, до всебічної допомоги постраждалим під час АТО, розвиток екуменічного діалогу на місцевому рівні, сприяли пошуку оновленого ідейного лідерства в церквах та у суспільстві.

Особливо такі процеси активізували у зв'язку з відзначенням 500-річного ювілею Реформації, який спонукав віруючих до формування власного уявлення про необхідні реформи в соціальній сфері, а також до створення образу бажаного оновлення церков, яке б наближало їх до ранньохристиянського ідеалу спільнотної солідарності.

В цілому, розвиток церковно-релігійного комплексу Волинського регіону характеризується переходом від інституційного християнства корпоративного типу до харизматичного типу християнства з його мережевими структурами та механізмами солідарності. Розмивання традиційних ідентичностей супроводжується формуванням нової ідентичності віруючого доби постмодерну, чия релігійність є ще більш особистісною, персоніфікованою. Конкурентоздатність православних церков в регіоні зумовлюється їх орієнтацією на спільнотний тип християнства, на співробітництво з громадянським суспільством і державою, на розвиток партнерських відносин між релігійними організаціями. Ті з релігійних церков, які залишаються на позиціях відстоювання ідеалів традиційного або корпоративного християнства доби модерну теж не можуть залишитися в межах звичайних шаблонів світогляду та поведінки. Неотрадиціоналізм прибічників руського світу чи консервативних протестантів реалізується у постмодерних формах, породжуючи численні симулякри. Таким чином, перехід до християнства доби постмодерну є невідворотним, реалізується він у формі відкритого чи закритого християнства. Однак, саме соціальна дійсність та її виклики, численні суспільні та інституційно-церковні кризи, зумовлюють

існування закритого християнства як субкультури, а відкритого – як панівної культури, що яскраво проявляється сьогодні в регіоні.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Аверинцев С. С. Между средневековой философией и современной реальностью / С.С.Аверинцев // Заключительная статья к кн. Жильсона Э. Избранное: Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского. – СПб., 1999. – С. 471–489.
2. Академічне релігієзнавство / за наук. ред. А. Колодного. – К. : Світ знань, 2000. – 862 с.
3. Актуальні питання соціально-значущої діяльності церков і релігійних організацій в Україні : зб. / за ред. В. Бондаренка і А. Колодного. – К., 2004.
4. Алексеев Н. П. Методика и результаты изучения религиозности сельского населения (на материалах Орловской губернии) / Н. П. Алексеев // Вопр. научного атеизма. – 1967. – Вып. 3. – С. 134–136.
5. Алексеев Ю. Галицийская реакция. Почаевская Лавра под знаменем борьбы с расколом противостоит церковному модернизму / Юрий Алексеев // [Електронний ресурс] – Режим доступу : https://www.religion.in.ua/zmi/ukrainian_zmi/6937-galicijskaya-reakciya-rochaevskaya-lavra-pod-znamenem-borby-s-raskolom-protivostoit-cerkovnomu-modernizmu.html
6. Алексеева М. С. Воцерковленность как показатель религиозности / М. С. Алексеева // Социологические исследования. – 2009. – № 9. – С. 97–102.
7. о. Альбін Яноха. Отець Серафим–Алоїз Кашуба (1910–1977). Із чину оо. Капуцинів місіонер Волині, Сибіру і Казахстану / о. Альбін Яноха OFMСаp ; пер. з пол. В. Криницька. – Білий–Дунаєвець : Осередок “Воляння з Волині”, 1999. – 64 с.
8. Андрухів І. Суспільно-політичні та релігійні процеси на Станіславщині в кінці 30–х –50–х роках ХХ ст. Історико-політологічний аналіз / І. Андрухів, о. П. Кам’янський. – Івано-Франківськ : Нова зоря, 2005. – 364 с.
9. Арістова А. До питання про особливості релігійних конфліктів у перехідних суспільствах / А. Арістова // Наук. вісн. Чернів. ун–ту. Сер.: Філософія. – Чернівці : Рута, 2006. – Вип. 291–292. – С. 28–31.

10. Арістова А. Релігійні конфлікти: природа, вияви, шляхи, врегулювання / А. Арістова. – Київ : НТУ, 2007 – 336 с.
11. Аринин Е. И. Термин «верующий»: лексема, социологические факты и парадоксы интерпритации / Е. И. Аринин // Социология религии в обществе Позднего Модерна : сб. ст. по материалам четвертой Междунар. науч. конф. НИУ «БелГУ», 12 сент. 2014 г. / отв. ред. С. Д. Лебедев. – Белгород : ИД «Белгород» НИУ «БелГУ», 2014. – С. 27–37.
12. Аринин Е. И. Философия религии. Принципы сущностного анализа : монография / Аринин Евгений Игоревич. – Архангельск : Изд-во Помор. гос. ун-та, 1998. – 297 с.
13. Астахова Л. С. Динамика современных религиозных практик в структурах повседневности : автореф. дис. ... д-ра филос. наук : 09.00.14 – философия религии и религиоведение / Астахова Лариса Сергеевна. – СПб., 2013. – 39 с.
14. Бабій М. Релігійний фактор в українському суспільстві: сутність, функціональні вияви / М. Бабій // Наук. зап. Релігієзнавство. Культурологія. Філософія. – К/ : НПУ ім. М. П. Драгоманова. – 2004. – № 14. – С. 3–13.
15. Бабій М. Ю. Діалог як фактор оптимізації міжконфесійних відносин: теоретичний і практичний виміри / М. Ю. Бабій // Релігійна свобода: міжконфесійний діалог як складова становлення громадянського суспільства : наук. щоріч. – К. : Світ знань, 2007. – С. 9–13.
16. Бабій М. Ю. Теоретики–методологічні і практичні проблеми дослідження інституалізаційних процесів в сучасних релігіях М. Ю. Бабій // Українське релігієзнавство. – 2014. – № 71–72. – С. 127–131.
17. Бабінський А. Мирянин ХХІ століття [Електронний ресурс] / А. Бабінський. – Режим доступу : <http://www.patriyarkhat.org.ua/statti-zhurnalu/myryanyn-hhi-stolittya/>
18. Баграновский А. Е. Религиозные отношения: сущность и структура / МГУ им. М. В. Ломоносова. Филос.фак. – М, 1987. – 48 с.
19. Баев П. А. Религиозное и нерелигиозное сознание российского общества эпохи перемен: проблема типологизации / П. А. Баев // Вестн. Адыгейского гос. ун-та.

- Сер. 1: Регионоведение: философия, история, социология, юриспруденция, политология, культурология. – 2010. – № 1. – С. 148–159.
20. Бабінський А. Плюралізм етнічних ідентичностей як чинник утворення паралельних православних ієрархічних структур в Україні / А. Бабінський // Релігія в контексті соціокультурних трансформацій України : кол. моногр. – К/ : Укр. релігієзнавство, 2009. – № 50. – С. 229–240.
21. Балаклицкий М. После эйфории : религиозная публицистика / Максим Балаклицкий. – К. : Книгоноша, 2013. – 405 с.
22. Балаклицкий М. Медіатизація протестантизму в Україні 1991–2010 років : монографія / М. Балаклицкий. – Харків : Харк. іст.-філолог. т-во, 2011. – 379 с.
23. Балич Н. Л. Социологическое исследование идентификации верующих в религиозных громадах / Н. Л. Балич // Социолог. альм. – 2010. – № 1. – С. 196–203.
24. Барт К. Введение в евангелическую теологию [Электронный ресурс] / Карл Барт. – Режим доступа: <http://litrus.net/book/read/858?p=1>.
25. Барт К. Церковная догматика. Т. I ; пер. с нем. / Карл Барт. – М. : ББИ св. апостола Андрея, 2007. – 560 с. – (Современное богословие).
26. Бачинин В. А. Постмодернизм и христианство / В. А. Бачинин // Общественные науки и современность. – 2007. – № 4 – С. 162–171.
27. Белов А. В. Адвентизм / Анатолий Васильевич Белов. – 2-е изд. – М. : Политиздат, 1973. – 240 с.
28. Белякова Н. Коллективные практики типичной громады евангельских христиан–баптистов в позднем СССР / Н. Белякова // Государство религия церковь в России и за рубежом, – № 3–4 [30]. – 2012. – Москва : Издательский дом «Дело». – С. 284–314.
29. Безрогов В. Г. Социальное пространство личности. Религиозная социализация и осуществление права на веру в межпоколенных отношениях: XX век и перспектива [Электронный ресурс] / В. Г. Безрогов. – Режим доступа: <http://rl-online.ru/articles/4-02/206.html>.

- 30.Белякова Н. «Призываю отцов настоятелей строго соблюдать законодательство». Участие населения в таинствах Православной Церкви в позднем СССР: между церковными и государственными ограничениями / Н. Белякова // Электронный научно-образовательный журнал «История». – 2013. – Т. 4 ; Вып. 7 (23) [Электронный ресурс].
- 31.Белякова Н. Способы государственного регулирования деятельности евангельского сообщества в позднем СССР // Вітчизняний євангельський протестантизм: історія, довід, проблеми. Зб. Наук. статей / за наук. ред. д. філос. н. А. Колодного і к. і. н. О. Панич // Українське релігієзнавство – К. : УАР, 2011. – № 58. – С. 148–161.
- 32.Бергер П. Повседневная жизнь и религиозный опыт / П. Бергер, Т. Лукман // Религия и общество: хрестоматия по социологии религии / сост. В. И. Гараджа, Е. Д. Руткевич. – М. : Аспект Пресс, 1996. – С. 535–538.
- 33.Бергер П. Религиозный опыт и традиция / П. Бергер // Религия и общество : хрестоматия по социологии религии / В. И. Гараджа [и др.]. – М. : Аспект Пресс, 1996. – С. 339–364.
- 34.Бергер П. Секуляризация и проблемы убедительности [Электронный ресурс] / П. Бергер // Неприкосновенный запас. – 2003. – № 32. – Режим доступа: magazines.russ.ru/nz/2003/6/
- 35.Бергер П. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / П. Бергер, Т. Лукман ; пер. с англ. Е. Д. Руткевич. – М. : Медиум, 1995. – 323 с.
- 36.Бережко К. История Свидетелей Иеговы на Житомирщине. Регионально-историческое исследование[Электронный ресурс] /К. Бережко. – Режим доступа: <http://roman142.blogspot.com/2012/01/1.html>
- 37.Бережко К. О. Операція “Север” (1951 р.) – приклад релігійних репресій в Україні / К. О. Бережко // Актуальні проблеми вітчизняної та всесвітньої історії : наук. зап. Рівнен. держ. гуманіт. ун-ту : зб. наук. пр. – Рівне: РДГУ, 2007. – Вип. 11. – С. 53–56.

38. Беркгоф К. Чи було релігійне відродження в Україні під час нацистської окупації / К. Беркгоф // Укр. іст. журн. – 2005. – № 3. – С. 16–36.
39. Бистрицька Е. В. Східна політика Ватикану в контексті відносин Святого Престолу з Росією і СРСР (1878–1964 рр.) : монографія / Елла Володимирівна Бистрицька. – Тернопіль : Підруч. і посіб., 2009. – 416 с.
40. Білас І. Г. Репресивно-каральна система в Україні 1917–1953 рр. : суспільно-політичний та історико-правовий аналіз : у 2 кн. Кн. 1 / І. Г. Білас. – Київ : Либідь – військо України, 1994. – 432 с.
41. Богачевская И. В. Религиозный дискурс как объект философско-религиоведческой рефлексии / Ирина Богачевская // Культура народов Причерноморья. – Симферополь, 2006. – Вып. 74. – С. 210–215.
42. Богачевская И. В. Язык религии в контексте национального самосознания : монография / И. Богачевская. – Киев : Б.И., 1999 – 180 с.
43. Бодак В. Культура міжрелігійних відносин в Україні: проблема подолання радянської спадщини / В. Бодак // Наук. вісн. Чернів. ун-ту. – Чернівці : Рута. – 2006. – Вип. 291–292 “Філософія”. – С. 15–19.
44. Бодак В. А. Релігійна обрядовість в її соціальних реаліях / В. А. Бодак. – Київ : Гнозис, 2000. – 197 с.
45. Бондаренко В. Д., Косянчук А. С., Фомиченко В. В. Религиозная громада: природа и деятельность / В. Д. Бондаренко и др. – Вопросы религии и религиоведения. Вып. VI: Антология отечественного религиоведения: Религиоведения Украины [Текст]: сборник. Часть 1: Феномен советского религиоведения: украинский контекст / сост. и общ. Ред. Ю. П. Зуева, А. Н. Колодного, Л. А. Филипович, В. В. Шмидта, П. Л. Яроцького – М. : ИД «Медиа Пром», 2010. – С. 435–450.
46. Бондаренко В. Духовно-моральний потенціал Церкви і шляхи посилення його впливу на українське суспільство / В. Бондаренко // Актуальні питання соціально значущої діяльності церков і релігійних організацій в Україні : зб. матеріалів / за заг. ред. В. Бондаренка, А. Колодного, М. Новиченка, В. Любчика. – Київ, 2004. – С. 6–10.

- 47.Бондаренко В. Становлення громадянського суспільства і Церкви в Україні / В. Бондаренко // Християнство: контекст світової історії і культури : наук. зб. / ред. кол. : А. М. Колодний, П. Л. Яроцький (голов. ред.) [та ін.]. – Київ, 2000. – С. 56–62.
- 48.Бондаренко В. Д. Інституалізована православна релігійність в контексті сучасної суспільно-політичної ситуації в Україні : автореф. дис. ... д-ра філософ. наук : 09.00.06 / В. Д. Бондаренко ; АН України, Ін-т філос. – Київ, 1993. – 40 с.
- 49.Бондаренко В. Д. Міжконфесійний конфлікт на Україні: витоки, стан і шляхи подолання / В. Д. Бондаренко // Людина і світ. – 1991. – № 3. – С. 2–10.
- 50.Бондаренко В. Д. Релігійне життя в Україні: стан проблеми, шляхи оптимізації / В. Д. Бондаренко, В. Є. Єленський, В. С. Журавський. – Київ : Логос, 1996. – 328 с.
- 51.Бондарчук П. Особливості релігійної ситуації в Україні (друга половина 1960–х – середина 1980–х років) / П. Бондарчук. – 295 с.
- 52.Бондарчук П. М. Релігійна політика в Україні у 1960–х – 1980–х роках і сучасна практика міжконфесійних відносин : монографія / П. М. Бондарчук, В. М. Даниленко, В. Крупина, О. Н. Кубальський. – Київ : Ін-т історії України НАН України, 2010. – 210 с.
- 53.Бондарчук П. М. Релігійність населення України у 40–80–х роках ХХ ст.: соціокультурні впливи, особливості, тенденції змін / П. М. Бондарчук. – Київ : Ін-т історії України НАН України, 2009. – 381 с.
- 54.Борейко Ю. Повсякденність українського православного вірянина : монографія / Ю. Борейко. – Луцьк : Вежа–Друк, 2016. – 380 с.
- 55.Борейко Ю. Г. Конфесійна ідентичність інституційних виявів сучасного українського православ'я / Ю. Г. Борейко // Наук. вісн. Волин. нац. ун-ту ім. Лесі Українки. Філософські науки. – Луцьк : Східноєвроп. нац. ун-т ім. Лесі Українки, 2012. – № 15 (240). – С. 186–191.
- 56.Борейко Ю. Г. Конфесійна ідентичність православних українців в умовах сучасних викликів / Ю. Г. Борейко // Схід : аналітично-інформаційний журнал. – Маріуполь: Укр. культурол. центр. – 2016. – № 1 (141). – С. 54–58.

- 57.Борейко Ю. Г. Повсякденність у структурі життєвого світу віруючої особистості / Ю. Г. Борейко // Гілея : наук. вісн. : зб. наук. пр. / гол. ред. В. М. Вашкевич. – Київ : Вид-во «Гілея», 2016. – Вип. 104 (№ 1). – С. 131–134.
- 58.Борщевич В. Волинський пом'яник / В. Борщевич. – Рівне, 2004. – 408 с.
- 59.Борщевич В. Організація соціального захисту православного духовенства на Волині в другій половині 40–х –50–х рр. ХХ ст. / В. Борщевич [Електронний ресурс] // Інтернет-журнал “Gazeta.Ua”, Рівне. – Режим доступу: http://www.nowaukraina.org/nu_12_2012/04_Vorshchevych.pdf
- 60.Борщевич В. Т. Волинське духовенство у ХХ столітті: ідентичність, статус, еволюція: монографія / В. Т. Борщевич; Волин. нац. ун-т ім. Лесі Українки. – Луцьк: РВВ Волин. нац. ун-ту ім. Лесі Українки, 2010. – 582 с.
- 61.Борщевич В. Т. Українська православна церква на Волині у 20–40–х рр. ХХ ст. : дис. ... канд. іст. наук : 07.00.01 – історія України / Володимир Трохимович Борщевич. – Львів, 2000. – 203 с.
- 62.Бражник І. У чому шкідливість святкування «Пасхи» / І. Бражник // Блокнот агітатора. Відділ пропаганди і агітації ЦК Компартії України. – 1955. – № 10. – С. 40–49.
- 63.Братский вестник. – 1945. – № 1. – С. 11–12.
- 64.Братский листок СЦЕХБ (сборник) 1965–2000. – М. : Христианин, 2001.
- 65.Булига І. І. Особливості секуляризації й атеїзації Волинського регіону в контексті радянського модерністського проекту / І. І. Булига // Актуальні проблеми філософії та соціології : наук.–практ. журн. – Одеса, 2017. –Вип. 15. – С. 23–26.
- 66.Булига І. І. Особливості трансформації християнських конфесій в умовах тоталітарних режимів на Волині періоду Другої світової війни : автореф. дис. ... канд. філософ. Наук : 09.00.11 / І. І. Булига ; Житомир. держ. Ун-т ім. І. Франка. – Житомир, 2010. – 19 с.
- 67.Булига І. І. Перспективи релігійного буття Волинського регіону / І. І. Булига // Молодий вчений. – 2016. – № 12. – С. 73–76.

- 68.Булига І. І. Сучасний віруючий–протестант Волинського регіону: «від досвіду маргінальності до свідомої соціалізації» / І. І. Булига // *Virtus : ScientificJournal / Editor-inChief M.A. Zhurba.* – 2016. – № 10. – С. 8–13.
- 69.Булыга И. И. Новые тенденции развития пятидесятнического движения современного Волынского региона / И. И. Булыга // *AUTHORITY AND SOCIETY (History, Theory, Practice)* : науч. журн. – 2017. – № 2 (42). С. 129–138.
- 70.Булыга И. И. Познепротестантские конфессии в социокультурном пространстве современного Волынского региона // И. И. Булыга / *AUTHORITY AND SOCIETY (History, Theory, Practice)* : науч. журн. – 2015. – № 3 (35). – С. 50–60. (Грузія).
- 71.Бугайчук А. Київський патріархат проти нового вікарія Московського: церковна політика по-волинськи [Електронний ресурс] / Антон Бугайчук. – Режим доступу: <https://ar.volyn.ua/2016/02/09/kyjivskyj-patriarhat-proty-novoho-ochilnyka-moskovskoho-tserkovna-polityka-po-volynsky/>
- 72.Васильєва І. В. Людина у релігійному вимірі : монографія / І. В. Васильєва. – Київ : Книга плюс ; Херсон : Кальченко О. М., 2009. – 345 с.
- 73.Вайнер С. Хто такі євангельські християни–баптисти / С. Вайнер // *Атеїст Ровенщини. Бюлетень науково-атеїстичної інформації* – 1959. – № 2. – С. 14–18.
- 74.Ваторопин А. С. Религиозный модернизм и постмодернизм / А. С. Ваторопин // *Социс.* – 2001. – № 4. – С. 84–92.
- 75.Вебер М. Протестантська етика і дух капіталізму / Макс Вебер ; пер. з нім. О. Погорілого. – Київ : Основи, 1994. – 296 с.
- 76.Вебер М. Религия и социальный статус [Электронный ресурс] / М. Вебер // *Религия и общество. Хрестоматия по социологии религии.* – Режим доступа : http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/bogoslov/SocRelig.
- 77.Відомому богослову, ректору волинської духовної семінарії протоієрею Петру Влодеку – 80 [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://pravoslavye.org.ua/2004/02/80-rchchya_protoiereya_petra_vlodeka_rektor_volinskoj_duhovnoi_seminari_protoierey_petro_vlodek_-_80/

- 78.Виговський Л. А. Функціональність релігії: природа і вияви: Монографія / Л. Виговський – Київ–Хмельницький, 2004. – 340 с.
- 79.Виговський Л. А. Церква як чинник формування і утвердження громадянського суспільства в Україні / Л. А. Виговський // Релігійна свобода: міжконфесійний діалог як складова становлення громадянського суспільства : наук. щоріч. – Київ : Світ знань, 2007. – С. 32–27.
- 80.Вільховий Ю. Діяльність громад Церкви АСД в Україні упродовж другої половини 40–х – 50–х роках ХХ століття / Юрій Вільховий // Історія релігій в Україні : наук. щоріч. – Львів : Логос, 2004. – Кн. 1. – С. 133–138.
- 81.Волинська єпархія Української Православної Церкви Київського Патріархату. Офіційний сайт. – [Електронний ресурс] – Режим доступу: <https://www.pravoslaviavolyni.org.ua>
- 82.Волинська єпархія Української Православної Церкви Офіційний сайт. – [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://volyn.church.ua/>
- 83.Володимир–Волинська єпархія Української Православної Церкви Київського патріархату.Офіційний сайт. – [Електронний ресурс] – Режим доступу: <https://cerkva-vv.info/>
- 84.Володимир–Волинська єпархія Української Православної Церкви Офіційний сайт. – [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://xn—80a3aeu4czas.xn—j1amh/>
- 85.Всеукраїнський Союз Церков Євангельських Християн-баптистів [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://www.baptyst.com/>
- 86.Волинська єпархія УПЦ зібрала для АТО тисячу тонн продуктів і мільйон гривень [Електронний ресурс]. – Режим доступу: www.religion.in.ua
- 87.Волинська єпархія Української Православної Церкви Київського Патріархату. Офіційний сайт. – [Електронний ресурс] – Режим доступу: <https://www.pravoslaviavolyni.org.ua>
- 88.Волинський священник написав відкритого листа Патріарху Кирилові [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://m.day.kyiv.ua/uk/article/den-ukrayini/volinskiy-svyashchenik-napisav-vidkritogo-lista-patriarhu-kirilov>

- 89.Воронко С. Науково-атеїстична пропаганда в сільській бібліотеці / С. Воронько // Атеїст Ровенщини : бюлетень. – С. 49–51.
- 90.Воропаєва Т. Ідентичність українського народу в контексті соціокультурних трансформацій: теоретико-методологічні засади дослідження / Т. Воропаєва // Вісн. КНУ ім. Тараса Шевченка. Українознавство. – Київ, 2010. – № 14. – С. 15–18.
- 91.Воропаєва Т. Формування національної та релігійної ідентичності громадян України (1993–2010) [Електронний ресурс] / Т. Воропаєва. – Режим доступу : etnolog.org.ua/index.php?id=107&...
- 92.Власовський І. Нарис історії Української Православної Церкви : в 4 т. Т. 4, ч. 2 / І. Власовський. – Київ : Укр. Православна Церква Київ. Патріархату, 1998. – 416 с.
- 93.Войналович В. А. Партиїно-державна політика щодо релігії та релігійних інститутів в Україні 1940–1960-х років : політолог. Дискурс / В. А. Войналович. – Київ : Світогляд, 2005. – 741 с.
- 94.Гаврилюк Т. В. Людина в християнській антропології ХХ–ХХІ століть : монографія / Т. В. Гаврилюк. – Київ : ТОВ «НВП Інтерсервіс», 2013. – 334 с.
- 95.Гаврилюк Т. В. Протестантська антропологія: між секулярністю і постсекулярністю / Т. В. Гаврилюк // Укр. Релігієзнавство : бюл. Укр. Асоціації релігієзнавців і Від-ня релігієзнавства Ін-ту філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України. – Київ : УАР, 2015. – № 74–75. – С. 83–89.
- 96.Гаврілова Н. Релігійність української молоді: раціональний вибір чи спонтанний крок [Електронний ресурс] / Н. Гаврілова, О. Кисельов. – Режим доступу: <https://www.religion.in.ua/main/analitica/10564-religijnist-ukrayinskoyi-molodi-racionalnij-vibir-chi-spontannij-krok.html>
- 97.Гарас Л. Н. Основные направления изучения процесса секуляризации в современном мире [Электронный ресурс] /Л. Н. Гарас. – Режим доступа : // Вісник СевНТУ. Вип. 103: Філософія: зб. наук. пр. – Севастополь: Издательство СевНТУ, 2010. – С. 128 – 132.

- 98.Глистюк Я. Греко-католицьке чернецтво в релігійному житті України, 1939–2001 роки / Я. Глистюк, О. Турій // Ковчег : наук. зб. з церков. історії. – Львів : В-во Укр. катол. ун-ту, 2001. – Т. 3. – С. 360–377.
- 99.Голько О. Сибирский маршрут / О. Голько. – М. : Библиист, 2007. – 240 с.
100. Гордиенко Н. С. Либерально-обновленческое движение в русском православии начала XX в. / Н. С. Гордиенко, П. К. Курочкин // Вопр. науч. атеизма. – М., 1969. – Вып. 7. – С. 113–340.
101. Гордиенко Н. С. Гордиенко Н. С. , Курочкин П. К. Особенности модернизма современного руського православ'я. – М. Общество «Знание» РСФСР, 1978. – 64 с.
102. Гордиенко Н. С. Российские свидетели Иеговы: история и современность [Электронный ресурс] / Н. С. Гордиенко. – Режим доступа:<https://religiophobia.appspot.com/jw/rsiiis.html>
103. Горевой Д. Московський Патріархат взявся за Волинську Єпархію [Електронний ресурс] / Дмитро Горевой Режим доступу: https://risu.org.ua/ua/index/expert_thought/open_theme/64869/
104. Горкуша О. Філософія релігії як співосмислення людських пошуків релігійних сенсів / О. Горкуша // Філософія релігії в Україні: варіативність стратегії осмислення предмету : зб. наук. пр. / за ред. А.Колодного та О.Горкуш // Укр. релігієзнавство. – Київ : Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України, 2012. – № 64. – С. 95–96.
105. Гумковська С. І. Згромадження Сестер Святої Терези від Дитятка Ісус у служінні Богові та Церкві / Сабіна-Ірина Гумковська // Wołanie z Wołynia – Волання з Волині : реліг.–сусп. вид. Римо-католическої Луцької Дієцезії. – 2006. – Ч. 2 (69); А Рік 11 (берез.–квіт.). – С. 3–7.
106. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология / Э. Гуссерль ; пер. с нем. Д. В. Складнева. – СПб. : Фонд ун-та Владимир. Даль, 2004. – 398 с.
107. ДАВО – Ф. Р–605. – Оп. 1. – Од. зб. 1. – 18 арк.

108. ДАВО – Ф. Р–605. – Оп. 1. – Од. зб. 3. – 31 арк.
109. ДАВО. – Ф. Р–605. – Оп. 2. – Од. зб. 1. – 130 арк.
110. ДАВО. – Ф. Р–393. – Оп. 1. – Спр. 4. – 275 арк.
111. ДАРО – Ф. – 33. – Оп. 1. – Од. зб. 358. – 7 арк
112. ДАРО – Ф. Р–52. – Оп. 2. – Од. зб. 13. – 16 арк.
113. ДАРО – Ф. Р–204. – Оп. 11. – Од. зб. 3. – 82 арк.
114. ДАРО – Ф. Р–204. Оп. 11. – Од. зб. 4. – 50 арк.
115. ДАРО. – Р–204. – Оп. 11. – Од. зб. 7. – 284 арк.
116. ДАРО. – Ф. Р–204. – Оп. 11. – Од. зб. 9. – 40 арк.
117. ДАРО. – Ф. Р–204. – Оп. 11. – Од. зб. 11. – 39 арк.
118. ДАРО. – Ф. Р–204. – Оп. 11. Од. зб. 12. – 44 арк.
119. ДАРО. – Ф. Р–204. – Оп. 11. – Од. зб. 15. – 37 арк.
120. ДАРО. – Ф. Р–204. – Оп. 11. – Од. зб. 16. – 47 арк.
121. ДАРО. – Ф. Р–204. – Оп. 11. – Од. зб. 17. – 46 арк.
122. ДАРО. – Ф. Р–204. – Оп. 11. – Од. зб. – 233 арк.
123. ДАРО. – Ф. Р–204. – Оп. 11. – Од. зб. 81. – 186 арк.
124. ДАРО. – Ф. Р–204. – Оп. 11. – Од. зб. 82. – 284 арк..
125. ДАРО. – Ф. Р–204. – Оп. 11. – Од. зб. 83. – 264 арк.
126. ДАРО. – Ф. Р–204. – Оп. 11. – Од. зб. 85. – 154 арк.
127. ДАРО. – Ф. Р–204. – Оп. 11. – Од. зб. 92. – 145 арк.
128. ДАРО. – Ф. Р–204. – Оп. 11. – Од. зб. 94. – 146 арк.
129. ДАРО. – Ф. Р–204. – Оп. 11. – Од. зб. 101. – 272 арк.
130. ДАРО. – Ф. Р–204. – Оп. 11. – Од. зб. 113. – 177 арк.
131. ДАРО. – Ф. Р–204. – Оп. 11. – Од. зб. 426. – 78 арк.
132. ДАРО. – Ф. Р–204. – Оп. 11. – Од. зб. 427. – 98 арк.
133. ДАРО. – Ф. Р–204. – Оп. 12. – Од. зб. 4. – 130 арк.
134. ДАРО. – Ф. Р–204. – Оп. 12. – Од. зб. 5. – 12 арк.
135. ДАРО. – Ф. Р–204. – Оп. 12. – Од. зб. 6. – 12 арк.
136. ДАРО. – Ф. Р–204. – Оп. 12. – Од. зб. 8. – 45 арк.
137. ДАРО. – Ф. Р–204. – Оп. 12. – Од. зб. 9. – 12 арк.

138. ДАРО. – Ф. Р–204. – Оп. 12. – Од. зб. 10. – 13 арк.
139. ДАРО. – Ф. Р–204. – Оп. 12. – Од. зб. 11. – 15 арк.
140. ДАРО. – Ф. Р–204. – Оп. 12. – Од. зб. 12. – 7 арк..
141. ДАРО. – Ф. Р–204. – Оп. 12. – Од. зб. 13. – 8 арк.
142. ДАРО. – Ф. Р–204. – Оп. 12. – Од. зб. 14. – 12 арк.
143. ДАРО. – Ф. Р–204. – Оп. 12. – Од. зб. 15. – 23 арк.
144. ДАРО. – Ф. Р–204. – Оп. 12. – Од. зб. 16. – 13 арк.
145. ДАРО. – Ф. Р–204. – Оп. 12. – Од. зб. 17. – 31 арк.
146. ДАРО. – Ф. Р–204. – Оп. 12. – Од. зб. 18. – 20 арк.
147. ДАРО. – Ф. Р–204. – Оп. 12. – Од. зб. 19. – 21 арк.
148. ДАРО. – Ф. Р–204. – Оп. 12. – Од. зб. 20. – 8 арк.
149. ДАРО. – Ф. Р–204. – Оп. 12. – Од. зб. 21. – 19 арк.
150. ДАРО. – Ф. Р–204. – Оп. 12. – Од. зб. 22. – 5 арк.
151. ДАРО. – Ф. Р–204. – Оп. 12. – Од. зб. 23. 13 арк.
152. ДАРО. – Ф. Р–204. – Оп. 12. – Од. зб. 24. – 12 арк.
153. ДАРО. – Ф. Р–204. – Оп. 12. – Од. зб. 60. – 40 арк.
154. ДАРО. – Ф.Ф Р–204. – Оп. 12. – Од. зб. 78. – 78 арк.
155. ДАРО. – Ф. Р–204. – Оп. 12. – Од. зб. 106. – 96 арк.
156. ДАРО. – Ф. Р–204. – Оп. 12. – Од. зб. 123. – 56 арк.
157. ДАРО. – Ф. Р–204. – Оп. 12. – Од. зб. 145. – 73 арк.
158. ДАРО. – Ф. Р–204. – Оп. 12. – Од. зб. 179. – 106 арк.
159. ДАРО. – Ф. Р–204. – Оп. 12. – Од. зб. 218. – 78 арк.
160. ДАРО. – Ф. Р–204. – Оп. 12. – Од. зб. 231. – 38 арк.
161. ДАРО. – Ф Р–204. – Оп 12. – Од. зб. 258. – 97 арк.
162. ДАРО. – Ф. Р–204. – Оп. 12. – Од. зб. 262. – 67 арк.
163. ДАРО. – Ф. Р–204. – Оп. 12. – Од. зб. 275. – 98 арк.
164. ДАРО. – Ф. Р–283. –Оп. 2. – Од. зб. 2. – Арк. 1–29.
165. ДАРО. – Ф. Р–283. –Оп. 1. – Од. зб. 3. – Арк. 1–116
166. ДАРО. – Ф. Р–688. – Оп. 13. – Од. зб. 370. – 26 арк.
167. ДАРО. – Ф.– Р–688. – Оп. 13. – Од. зб. 392. – 78 арк.

168. ДАРО. – Ф.–Р–688. – Оп. 13. – Од. зб. 397. – 12 арк.
169. ДАРО. – Ф.–Р–688. – Оп. 13. – Од. зб. 426. – 106 арк.
170. ДАТО. – Ф.–3239. – Оп. 2. – Од. зб. 1. – 46. арк.
171. ДАТО. – Ф.–3239. – Оп. 2. – Од. зб. 2. – 9 арк.
172. ДАТО. – Ф.–3239. – Оп. 1. – Од. зб. 4. – 16 арк.
173. ДАТО. – Ф.–3239. – Оп. 1. – Од. зб. 8. – 25 арк.
174. Декрет о свободе совести, церковных и религиозных обществах 20 января (2 февраля) 1918 г. // Русская православная церковь и коммунистическое государство. 1917–1941 : документы и фотоматериалы. – М., 1996. – С. 25–27.
175. Джулай В. Дом на камне / В. Джулай. – Київ, 2003. – 192 с.
176. Декларація принципів толерантності // Толерантність: теорія і практика. Роздуми філософів і релігієзнавців. Міжнародні правові документи (витяги) / упоряд., автор передм. М. Ю. Бабій. – Київ, 2004. – С. 87–93.
177. Дещинський Л. Індивідуальна робота з віруючими приносить відрадні плоди / Л. Дещинський // Атеїст Ровенщини : бюлетень. – С. 53–54.
178. Добрий пастир / упор. С. П. Думенко, С. М. Чокалюк. – К., 2007. – 231 с.
179. Домбровський О. Нарис історії Українського Євангельсько-Реформованого руху / О. Домбровський // Віра і наука. – Нью Йорк ; Торонто, 1979. – 622 с.
180. Докаш В. Основні форми соціально значущої діяльності християнських конфесій в Україні / В. Докаш, С. Бочулинський // Релігія та соціум : міжнар. часоп. – Чернівці : Чернів. нац. ун-т, 2012. – № 1 (7). – С. 71–77.
181. Докаш В. Проблеми соціалізації віруючої особистості в сучасному суспільстві / В. І. Докаш // Наук. вісн. Чернів. ун-ту : зб. наук. пр. – Чернівці : Чернів. нац. ун-т, 2012. – Вип. 602–603: Філософія. – С. 101–106.
182. Докаш В. Релігійність українського суспільства в її сучасних соціологічних вимірах Взаємовідносини Церкви і суспільства в умовах соціально-політичної кризи в Україні / В. Докаш // Держава і Церква: форми взаємодії в умовах трансформації українського суспільства : матеріали Міжнар. наук.–практ. Інтернет–конф. 28–29 трав. 2014 р. / за заг. ред. проф. Докаша В. І. – Чернівці : Чернів. нац. ун-т, 2014. – С. 67–76.

183. Докаш В. І. Інституціалізація адвентизму в Україні / В. І. Докаш, І. Г. Чернушка // Світогляд–філософія–релігія : зб. наук. пр. – Суми : Світдрук, 2015. – Вип. 8. – С. 156–162.
184. Дудар Н. П. Релігійність в українському соціумі: детермінанти і характеристика сучасного стану : автореф. дис... канд. соціол. наук : 09.00.11 – релігієзнавство / Дудар Наталія Павлівна ; Ін-т філос. ім. Г. С. Сковороди НАН України, 2002. – 20 с.
185. Дудченко А. Виклик секуляризації в Україні та наша можлива відповідь [Електронний ресурс] / А. Дудченко. – Режим доступу: <http://archivorthodoxy.com/page-2424.html>.
186. Дулуман Е. К. Образ верующего: степень, мотивы и уровни религиозности / Е. К. Дулуман, Б. А. Лобовик, В. К. Танчер // Вопросы религии и религиоведения. Вып. VI: Антология отечественного религиоведения: Религиоведение Украины [Текст]: сборник. Часть 1: Феномен советского религиоведения: украинский контекст / сост. и общ. ред. Ю. П. Зуева, А. Н. Колодного, Л. А. Филипович, В. В. Шмидта, П. Л. Яроцкого – М. : ИД «МедиаПром», 2010. – с. 719–737.
187. Дулуман Е. К. Современный верующий: Социально-психологический очерк / Е. К. Дулуман, Б. А. Лобовик, В. К. Танчер. – М. : Политиздат, 1970. – 176 с.
188. Дюркгейм Е. Социология религии и теория познания [Электронный ресурс] / Е. Дюркгейм // Религия и общество : хрестоматия по социологии религии. – Режим доступа: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/bogoslov.
189. Евлогий (Георгиевский), митр. Путь моей жизни: Воспоминания. – М. : Моск. рабочий; ВПМД, 1994. – 619 с.
190. Євангельська церква «Фіміам» [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://ecsocman.hse.ru/data/020/174/1217/001.lapin.pdf>
191. Євангельські протестантські Церкви активізують діяльність у соціальній сфері [Електронний ресурс] // Уніан–релігії. – 26.02.2010. – Режим доступу: <http://religions.unian.ua/holidays/329830-evangelski-protstantski-tserkviaktivizuyut-diyalnist-u-sotsialniy-sferi.html>.

192. ЄвроМайдан – EuroMaydan [Електронний ресурс]. – Режим доступу: www.facebook.com/EuroMaydan/posts/559664494129892:0
193. Єленський В. Велике повернення: релігія у глобальній політиці та міжнародних відносинах кінця ХХ – початку ХХІ століття / В. Єленський. – Львів : Вид-во Укр. катол. ун-ту, 2013. – 504 с.
194. Єленський В. Глобальний харизматизм в Україні: перші двадцять років [Електронний ресурс] / В. Єленський. – Режим доступу: <http://www.religion.in.ua/main/analitica/761-globalnij-harizmatizm-v-ukrayini-pershi-dvadcyat.html>
195. Єленський В. Католицизм як цивілізація: зміни початку ХХІ ст. / В. Єленський // Україна і Ватикан в контексті культурно-цивілізаційного діалогу: історія і сучасність : серія наук. зб. № 3 / за заг. ред. д-ра філос. наук П. Яроцького, д-ра філос. наук Л. Филипович, д-ра філос. наук С. Кияка. – Київ, 2009. – С. 34–38.
196. Єленський В. Релігія «нульових»: підсумки десятиліття [Електронний ресурс] // Релігійно-інформаційна служба України / В. Єленський. – Режим доступу: risu.org.ua/ua/index/expert_thought/analytic/40964/.
197. Єленський В. Релігія після комунізму. Релігійно-соціальні зміни в процесі трансформації центрально- і східноєвропейських суспільств: фокус на Україні / В. Єленський. – Київ : НПУ ім. М. П. Драгоманова, 2002. – 419 с.
198. Єленський В. Суворя «відлига». Замітки про антицерковну кампанію кінця 50-х – початку 60-х років / В. Єленський // Людина і світ. – 1990. № 6. – С. 20–26 ; № 7. – С. 24–29.
199. Єленський В. Є. Моделі релігійно-суспільного розвитку і державно-церковних відносин у процесі трансформацій посткомуністичних країн / В. Є. Єленський // Держава і церква: уроки минулого і проблеми сьогодення. Регіон. студії : матеріали Міжнар. наук.–практ. конф. – Ужгород : Ліра, 2003. – Спецвип. – С. 23–34.
200. Єленський В. Є. Повстання релігій : міжрелігійні відносини і толерантність у глобалізованому світі / В. Є. Єленський // Релігійна свобода. Міжконфес.

- відносини в умовах суспіл.-політ. трансформацій в Україні : наук. щоріч. / за заг. ред. А. М. Колодного, М. Ю. Бабія]. – Київ : Знання, 2005. – С. 18–27.
201. Ефименко М. Н. Религиозная традиция как предмет социально-философского анализа : автореф. дис. ... д-ра филос. наук : 09. 00. 11 – социальная философия / Ефименко Марина Николаевна. – М., 2001. – 36 с.
202. Ефименко М. Н. Религия. Традиция. Общество. Опыт социально-философского анализа российского регионального развития : монография / М. Н. Ефименко. – Оренбург : Изд-во ОГПУ, 2001. – 298 с.
203. Жидкова Е. Советская гражданская обрядность как альтернатива обрядности религиозной / Е. Жидкова // Государство-религия–Церковь. – С. 408–429.
204. Жукалюк Н. А. Вспоминайте наставников ваших (История Церкви адвентистов седьмого дня в личностях) / Николай Арсентьевич Жукалюк. – Київ : Джерело життя, 1999. – 672 с.
205. Жукалюк М. Кризь бурі, шторми лихоліття / М. Жукалюк. – К : «Джерело життя», 2009. – 544 с.
206. Журнал Московской Патриархии. – 1981 . – № 5. – С. 40.
207. Заватски В. Евангелическое движение в СССР после Второй мировой войны. – М. : «ИЦ–Гарант», 1995. – 558 с.
208. Зайцев Е. Без прошлого нет будущего. История организационного и доктринального становления Церкви адвентистов седьмого дня / Евгений Владимирович Зайцев. – Заокский : Источник жизни, 2013. – 384 с.
209. Закон України «Про свободу совісті та релігійні організації» [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://risu.org.ua/ua/index/resources/goverments_doc/major/43715.
210. Здиорук С. И. Этнические и религиозные изменения православия на Украине / С. И. Здиорук // Вопросы религии и религиоведения. Вып. VI: Антология отечественного религиоведения: Религиоведения Украины : сборник. Ч. 2. – М. : ИД «МедиаПром», 2010. – С. 460–468.
211. Здіорук С. Конституювання Помісних Церков як інструменту захисту національних інтересів українського народу / С. Здіорук // Християнство доби

- постмодерну : кол. моногр. – Київ : Від-ня релігієзнавства Ін-ту філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України, Укр. Асоціація релігієзнавців, 2005. – С. 207–219.
212. Здіорук С. І. Суспільно-релігійні відносини: виклики Україні XXI століття : монографія / С. І. Здіорук. – Київ : Знання України, 2005. – 552 с.
213. Зуев Ю. П. Институт научного атеизма (1964–1991) / Ю. П. Зуев // Антология отечественного религиоведения. – М. : Изд-во РАГС, 2009. – Ч. 1. – С. 9–34.
214. Інтерв'ю з Пуліковським Володимиром Івановичем. – З особистого архіву К. Бережка.
215. Інтерв'ю з протоієреєм Трофимлюком Олександром. – З особистого архіву автора.
216. Інтерв'ю з митрополитом Михаїлом (Зінкевичем). – З особистого архіву автора.
217. Інтерв'ю з архієпископом Іларіоном (Проциком). – З особистого архіву автора.
218. Інтерв'ю з архієпископом Нестором (Писиком). – З особистого архіву автора.
219. Інтерв'ю з єпископом Митрофаном (Бутинським). – З особистого архіву автора.
220. Інтерв'ю з протоієреєм Романом (Довбетюю). – З особистого архіву автора.
221. Інтерв'ю з протоієреєм Петром (Мартинчуком). – З особистого архіву автора.
222. Інтерв'ю з єпископом Віктором Боришкевичем. – З особистого архіву автора.
223. Інтерв'ю з протоієреєм Миколаєм Цапом (УПЦ КП). – З особистого архіву автора.
224. Інтерв'ю з Марією Гуменюк. – З особистого архіву автора.
225. История евангельских христиан–баптистов в СССР. – М. : ВСЕХБ, 1989. – 624 с.
226. Історія релігій в Україні : пр. Х-ї Міжнар. наук. конф., 16–19 трав. 2001 р. / Ін-т релігієзнавства. – Львів : Логос, 2001. – 467 с.

227. Історія релігії в Україні : навч. посіб. / [А. М. Колодний, П. Л. Яроцький, Б. О. Лобовик та ін.] ; за ред. А. М. Колодного, П. Л. Яроцького. – К. : Т-во “Знання”, КОО, 1999. – 735 с. – (Вища освіта ХХІ ст.).
228. Історія релігії в Україні : у 10 т. / [редкол. : А. Колодний (голова) та ін. ; ред. П. Яроцький]. – К. : Укр. Центр духов. культури, 1996–1999.
Т. 3: Православ'я в Україні / [ред. : А. Колодний, В. Климов]. – 1999. – 560 с.
229. Історія релігії в Україні : у 10 т. / [редкол. : А. Колодний (голова) та ін. ; ред. П. Яроцький]. – К. : Укр. Центр духов. культури, 1996–2001.
230. Історія релігії в Україні : у 10 т. / [редкол. : А. Колодний (голова) та ін.] ; ред. П. Яроцький]. – К. : Світ Знань.
Т. 5: Протестантизм в Україні / [ред.: П. Яроцький]. – 2002. – 424 с.
231. Історія релігії в Україні : у 10 т. / [редкол. : А. Колодний (голова) та ін.]. – Київ ; Дрогобич : Коло, 2007. Т. 6: Пізній протестантизм в Україні / [ред. : П. Яроцький]. – 2007. – 632 с.
232. Казьмина О. Е. Русская Православная Церковь и новая религиозная ситуация в России: этноконфессиональная составляющая проблемы / О. Е. Казьмина. – М. : Изд-во Моск. ун-та, 2009. – 304 с.
233. Каргина И.Г. Новые религиозности: социологические рефлексии / И.Г. Каргина // Вестн. МГИМО-Ун-та. – 2012. – № 2 (23). – С. 186–194.
234. Каргина И. Г. Российские протестанты в условиях религиозного плюрализма: анализ современных тенденций (по результатам социологических исследований) / И. Г. Каргина // Пространство и время в мировой политике и международных отношениях
235. Каргина И.Г. Новые формы сакрализации светского и секуляризации сакрального в христианских обществах // Социологические исследования. 2010. № 6. С. 52–62.
236. Каргина И. Г. Влияние кризиса на протестантские конфессии в современной России [Электронный ресурс] / И. Г. Каргина. – Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/v/vliyanie-krizisa-na-protestantskie-konfessii-v-sovremennoy-rossii-1>

237. Киридон А. Втілення радянської моделі державно-церковних відносин в Україні / А. Киридон // Проблеми історії України: факти, судження, пошуки: Міжвід. зб. наук. пр. – 2005. – Вип. 13. – С. 274–294.
238. Іщук О. Про що говорять цифри: динаміка розвитку релігійної мережі в Рівненській області / О. Іщук // Рівненщина релігійна : інформ.–аналіт. вид. – 2011. – № 2. – С. 3–7.
239. Карасева С. Г. Многомерный кроссконфессиональный подход к исследованию религиозности в Беларуси: актуальность и концептуализация / С. Г. Карасева, Е. В. Шкурова // Социология. – 2012. – № 3. – С. 123–133.
240. Киселев Г. С. Современный мир и “новое” религиозное сознание / Г. С. Киселев // Вопр. философии. – 2000. – № 6. – С. 18–33.
241. Кияк С. Ідентичність Українського католицизму: генезис, проблеми, перспективи : монографія / С. Кияк. – Івано-Франківськ, 2006. – 632 с.
242. Київський Патріархат – Помісна Українська Православна Церква Історико-канонічна Декларація Архієрейського Собору Української Православної Церкви Київського Патріархату – [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: https://parafiya.io.ua/s87988/istoriko-kanonichna_deklaraciya_arhiereyskogo_soboru_u_p_c_kievskogo_patriarhatu.
243. Кырлежев А. И. Феномен «православной идеологии» // Вопросы религии и религиоведения. Вып. 1: Антология отечественного религиоведения : сборник / сост. и общ. ред. О. Ю. Васильева, Ю. П. Зуева, В. В. Шмидта. – Ч. 4: Кафедра государственно-конфессиональных отношений РАГС. – С. 485–500.
244. Климов В. В. Межконфессиональный диалог как составляющая культурно-цивилизационных отношений / В. В. Климов // Вопросы религии и религиоведения. Вып. VI: Антология отечественного религиоведения: Религиоведения Украины : сборник. Ч. 2: Религиоведения Украины конца XX – начала XXI в. / сост. и общ. ред. А. Н. Колодного, Л. А. Филипович, В. В. Климова, В. В. Шмидта. – М. : ИД «МедиаПром», 2010. – С. 313–324.
245. Кметь В. Архиепископ Палладій: єрарх РПЦ на сторожі «націоналістичних» обрядів [Електронний ресурс] / В. Кметь. – Режим доступу:

https://risu.org.ua/article_print.php?id=63963&name=studies_of_religions&_lang=ua

246. Коваль Д. Християни віри євангельської Володимирецького району Рівненської області: становлення та розвиток (1920–1988 роки) / Дмитро Коваль; за заг. Ред.. О. Підлужної. – Рівне Дятлик М. С., 2018. – 584 с. (у друці).
247. Казанова Х. По той бік секуляризації: релігійна та секулярна динаміка нашої глобальної доби / Хосе Казанова. – К. : Дух і літера, 2017. – 264 с.
248. Колодний А. Релігійна мережа України в її проблемах і перспективах / А. Колодний // Українське релігієзнавство. Українській Асоціації релігієзнавців двадцять років : зб. пр. та інформативок / за ред. проф. А. Колодного. – Київ, 2013. – № 65. – С. 55– 62.
249. Колодний А. Проблеми толерантизації міжконфесійних відносин в Україні / А. Колодний // Укр. релігієзнавство. – 2008 – № 47. – С. 5–12.
250. Колодний А. М. Історизм як принцип релігієзнавчого пізнання / А. М. Колодний // Укр релігієзнавство. – 1999. – №.12. – С. 6–14.
251. Колодний А. М. Поліконфесійність України – умова необхідності релігійної толерантності / А. Колодний // Толерантність: сфера міжконфесійних відносин. Релігієзнавчий аналіз. – Київ, 2004. – С. 31–46.
252. Колодний А. М. Релігійне сьогодення України: роздуми, оцінки, прогнози / А. Колодний. – Київ, 2009. – 450 с.
253. Колодний А. М. Трансформаційні процеси на конфесійній карті України / А. М. Колодний / Релігія – Світ – Україна : кол. моногр. : в 3–х кн. / [за наук. ред. проф. А. Колодного і Л. Филипович]. – Кн. II: Міжконфесійні відносини поліконфесійної України // Укр. релігієзнавство. – Київ, 2011. Спецвипуск 2011–1. – С. 258–282.
254. Колодний А. М. Україна в її релігійних виявах : монографія / А. М. Колодний. – Львів : СПОЛОМ, 2005. – 336 с.
255. Колодний А. М. Феномен християнського постмодерну / А. М. Колодний [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.univer.km.ua/visnyk/1395.pdf>

256. Колодный А. Н. Атеизм как форма мировоззренческого знания и самосознания личности / А. Н. Колодный // Вопросы религии и религиоведения. Вып. VI: Антология отечественного религиоведения: Религиоведение Украины : сборник. – Ч. 1: Феномен советского религиоведения: украинский контекст / сост. и общ. ред. Ю. П. Зуева, А. Н. Колодного, Л. А. Филипович, В. В. Шмидта, П. Л. Яроцкого – М. : ИД «МедиаПром». – 2010. – С. 21–40.
257. Колодный А. Н. Религиоведение Украины в советское время / А. Н. Колодный, Л. А. Филипович, П. Л. Яроцкий // Вопросы религии и религиоведения. Вып. VI: Антология отечественного религиоведения: Религиоведение Украины : сборник. Ч. 1: Феномен советского религиоведения: украинский контекст / сост. и общ. ред. Ю. П. Зуева, А. Н. Колодного, Л. А. Филипович, В. В. Шмидта, П. Л. Яроцкого – М. : ИД «Медиа Пром», 2010. – С. 9–18.
258. Климов В. Толерантність міжконфесійних відносин як культура нового тисячоліття / В. Климов // Релігія – Світ – Україна : кол. моногр. : в 3-кн. Кн. 1: Релігія у світі культурно-цивілізаційного діалогу // Укр. релігієзнавство. – Київ, 2010. – № 56. – С. 179–191.
259. Климов В. Толерантність міжрелігійних відносин в її досвіді, проблемах і перспективі / В. Климов // Релігія – Світ – Україна : колективна моногр. : в 3-кн. Кн. III: Релігійні процеси в перспективі їх виявів // Укр. релігієзнавство. – Київ, 2012. – № 61. – С. 418–439.
260. Конфесіологія релігій : кол. моногр. / за заг. ред. А. Колодного, Л. Филипович. – Київ : Світ знань, 2009. – 217 с.
261. Костенко Н. А. Атеизм и нравственность / Н. А. Костенко. – М., 1982. – С. 32–34.
262. Костина Н. Б. Религиозная общность: институционально-доктринальный аспект социологического исследования : автореф. дис. ... д-ра социол. наук : 22.00.04 – социальные институты и процессы / Костина Наталия Борисовна. – Уфа, 2001. – 47 с.

263. Костюк М. П. Євангелічно-лютеранська кірха в Луцьку : іст.– архіт. нарис / М. П. Костюк. – Луцьк : ПВД «Твердиня», 2010. – 58 с.
264. Кочан Н. Етноконфесійні стереотипи сучасної УГКЦ: РКЦ як “Польська церква” в Україні / Н. Кочан // Наук. зап. Ін–ту політ. і етнонац. досліджень ім. І. Ф. Кураса НАН України : збірник. – Київ : Ін–т політ. і етнонац. досліджень ім. І. Ф. Кураса НАН України, 2006. – Вип. 29. – С. 300–327.
265. Кралюк П. Принцип свободи совісті в контексті націогенезу й національної ідентифікації / П. Кралюк // Релігійна свобода: свобода релігії і національна ідентичність – світовий досвід та українські проблеми : наук. щоріч. / за заг. ред. д–ра філос. наук А. Колодного і канд. філос. наук М. Бабія. – Київ, 2002. – С. 71–73.
266. Красевич Юрій, протопресвітер. Від ОУН, УПА до Святого Престолу : документальна повість, публіцистика, листування / Ю. Красевич. – Тернопіль : Накладом автора, 2001. – 300 с.
267. Кулагіна–Стадніченко Г. Антропологічні виміри індивідуальної релігійності православного віруючого у реаліях сьогодення / Г. Кулагіна–Стадніченко // Україна–Ватикан: християнство в контексті його включення в різноманітні сфери суспільного буття : наук. зб. / за ред. Л. Филипович і П. Яроцького. – Київ : УАР, 2015. – Укр. релігієзнавство. – 2015. – № 73. – С. 204–211.
268. Кулагіна–Стадніченко Г. Індивідуальна релігійність віруючого у її предметному полі та об’єктивних виявах / Г. Кулагіна–Стадніченко // Укр. релігієзнавство. – Київ : УАР, 2. – 2015. – № 74–75. – С. 13–23.
269. Кулагіна–Стадніченко Г. Форми прояву індивідуальної релігійності та їх типологізація в контексті православ’я / Г. Кулагіна–Стадніченко // Укр. релігієзнавство. – Київ УАР. – 2015. – № 76. – С. 148–158, С. 153–154.
270. Курилов В. А. Секуляризация и атеизация в советском союзе в 60–е и 80–е гг. XX в / [Электронный ресурс] / В. А. Курилов – Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/sekulyarizatsiya-i-ateizatsiya-v-sovetskom-soyuze-v-60-e-i-80-e-gg-hh-v>

271. Курочкин П. К. Эволюция современного русского православия / П. К. Курочкин. – М., 1978. – 273 с.
272. Кырлежев А. Пост–секулярное в пост–атеистической России [Электронный ресурс] / А. Кырлежев, А.Шишков– Режим доступа : www.pesob.eu/flex/cm/pages/ServeAttachment.php/L/
273. Кырлежев А. Постсекулярная эпоха: заметки о религиозно-культурной ситуации / Александр Кырлежев // Континент. – 2004. – № 2. – С. 252–264.
274. Кюннг Г. Во что я верю / Ганс Кюннг. – М.: ББИ, 2013. – 288 с.
275. Кюннг Г. Куда идет христианство? / Ганс Кюннг ; пер. с нем. А. Б. Григорьева // Путь. – 1992. – № 2. – С. 144–159.
276. Кюннг Г. Христианский вызов / Г. Кюннг. – М. : ББИ, 2012. – 465 с.
277. Ламанская Н. Б. Государственная политика по отношению к религии и верующим в 1954–1964 гг. (на материалах Красноярского края) : автореф. дис. ... канд. ист. наук / Н. Б. Ламанская. – Абакан, 2004. – 26 с. ; С. 17–18.
278. Лапин Н. И. Социокультурный подход и социетально-функциональные структуры [Электронный ресурс] / Н. И. Лапин – Режим доступа: <http://ecsocman.hse.ru/rubezh/msg/18520274.html>
279. Лебедев А. А. Секуляризация населения социалистического города / А. А. Лебедев // К обществу, свободному от религии (Процесс секуляризации в условиях социалистического общества). – М. : Изд-во «Мысль», 1970. – С. 132–159.
280. Лебина Н. Б. Повседневная жизнь советского народа: нормы и аномалии. 1920–1930–е годы / Н. Б. Лебина // Нева. – СПб. : Изд.–торговый дом «Летний сад», 1990. – С. 144–157.
281. Левада Ю. А. Социальная природа религии / Ю. А. Левада. – М. : Наука, 1965. – 261 с.
282. Левада Ю. А. Возвращаясь к феномену «человека советского»: проблемы методологии анализа / Ю. А. Левада // Информационный бюллетень мониторинга, ноябрь–декабрь 1995. – С. 14–18.

283. Лешан В. Релігія і політика: специфіка взаємодії та українські реалії / В. Лешан // Релігія та соціум : часопис. – Чернівці : Чернів. нац. ун-т. – 2008. – № 1. – С. 92–96.
284. Лисенко О. Є. Політика гітлерівського й сталінського режимів щодо українських національних церков / О. Є. Лисенко, В. А. Гриневич // Україна і Росія в історичній ретроспективі. Радянський проект для України. – Київ : Ін-т історії НАН України, 2004. – № 2. – С. 165–178 ; С. 282–307.
285. Лобовик Б. О. Буденна релігійна свідомість: гносеологічний аналіз / Борис Олександрович Лобовик. – Київ : Київ. універ., 1971. – 235 с.
286. Лобовык Б. А. Критика философской апологии религии / Б. А. Лобовык // АН УССР. Ин-т философии. – Київ : Наук. думка, 1985. – 282 с.
287. Лобовык Б. А. Религиозное сознание и его особенности / Б. А. Лобовык. – Київ : Наук. думка, 1986. – 246 с.
288. Лобовык Б. А. Религия как социальное явление / Борис Александрович Лобовык. – Київ : Наук. думка, 1982. – 247 с.
289. Локк Дж. Послание о веротерпимости / Локк Дж. Сочинения : в 3-х т. Т. 3 / ред. и сост., авт. примеч. А. Л. Субботин ; пер. с англ. и лат. – М. : Мысль, 1988. – С. 91–135.
290. Ломака І. Між інтеграцією і модернізацією. Політологічний аналіз інтеграційної ролі релігії в умовах модернізації українського суспільства : монографія / І. Ломака. – Івано-Франківськ : Лілея–НВ, 2009. – 196 с.
291. Лопаткин Р. А. Процесс секуляризации в условиях социализма и его социологическое исследование / Р. А. Лопаткин // К обществу, свободному от религии (Процесс секуляризации в условиях социалистического общества) : сб. ст. – М. : Мысль, 1970. – С. 7 – 24.
292. Лопаткин Р. А. Религиозность в социалистическом обществе [Электронный ресурс] / Р. А. Лопаткин. – Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/religioznost-v-sotsialisticheskom-obschestve>

293. Лункин Р. Пятидесятники и харизматы: единство в многообразии. [Электронный ресурс] / Р. Лункин. – Режим доступа: <http://www.invictory.com/news/story-3923.html>.
294. Луман Н. Теория общества (вариант San Foca'89) / Н. Луман // Теория общества: фундаментальные проблемы / под. ред. А. Ф. Филиппова. – М. : Канон–Пресс–Ц–Кучково Поле, 1999. – С. 196–235.
295. Любащенко В. Протестантизм в Україні: створення стереотипів триває [Електронний ресурс] / В. Любащенко // Незалежний культурологічний часопис “Ї”, 2001. – № 22. – Режим доступу: <http://www.ji.lviv.ua/n22texts/lubasch.htm#pp2>
296. Любащенко В. Українські реформати: відновлення традицій / В. Любащенко // Людина і світ. – 2001. – № 9. – С. 38–41.
297. Мадуляк В. С. Конфесійні особливості СЦЄХБ (середина 1960–1970–х років / В. С. Мадуляк [Электронный ресурс] / В. С. Мадуляк – Режим доступа : <http://praci-history.kpnu.edu.ua/article/view/53466/49520>
298. Мануйлова Д. Е. Церковь как социальный институт / Д. Е. Мануйлова. – М.: Знание, 1978. – 64 с.
299. Майдан і Церква. Хроніка подій та експертна оцінка / Укр. асоціація релігієзнавців ; за заг. ред. д-ра філос. наук Л. О. Филипович і канд. філос. наук О. В. Горкуші. – Київ : Самміт–Книга, 2014. – 656 с.
300. Максимова Н. В. Ватикан и Вторая мировая война / Н. В. Максимова, Б. А. Филиппов // Наука и религия. – 2005. – № 5. – С. 12–17.
301. Мануїл, єпископ. До всечесного Духовенства, Преподобного Монашества і Боголюбивих Православних Християн Володимир–Волинської Епархії / єпископ Володимир–Волинський Мануїл // Ковел. вісті. – 1942. – 15 жовт. – Рік I, ч. 35.
302. Маргиналы в советском обществе 1920–1930–х годов. – Новосибирск : Ин–т истории СО РАН, 2001. – 135 с.
303. Мартирологія українських церков : у 4 т. / [упоряд. О. Зінкевич, Тарас Р. Лончина]. – Торонто ; Балтимор : Укр. вид–во “Смолоскип” ім. В. Симоненка, 1985. – (Документи, матеріали, християн. самвидав України).

304. Мартирологія українських церков : у 4 т. / [упоряд. О. Зінкевич, О. Воронин].— Торонто ; Балтимор: Укр. вид-во “Смолоскип” ім. В. Симоненка, 1987. — (Документи і матеріали, християн. самвидав України).
305. о. Марчук Валентин. Тенденція переходів парафій УПЦ до т.зв. УПЦ КП на Волині – штучно перебільшена [Електронний ресурс] / о. Валентин Марчук. — Режим доступу: <http://pravlife.org/ru/content/o-valentin-marchuk-tendenciya-perehodiv-parafiy-upc-do-tzv-upc-kp-na-volini-shtuchno>
306. Мартин Д. Пятидесятничество: транснациональный волонтаризм в глобальном религиозном хозяйстве / М. Дэвид // Государство религия церковь в России и за рубежом. — М. : Издат. дом «Дело», 2012. — № 1 [30]. — С. 165–189.
307. Мать Мария (Скобцова). Типы религиозной жизни [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://www.pravmir.ru/tipy-religioznoj-zhizni/>
308. О. Медвідь В. Син Холмщини. — З особистого архіву Софії Мартинюк.
309. Мефодій (Кудряков), митр. Один народ, одна мова, одна церква: вибрані праці до 15-річчя Предстоятельства (2000-2015). — К. : Вид. відділ Фонду пам. митр. Мефодія, 2015. — 311 с.!
310. Митрополит Андрей Шептицький у документах радянських органів державної безпеки (1939–1944 рр.) / за заг. ред. В. Сергійчука. — Київ : Укр. видав. спілка, 2005. — 480 с.
311. Митрохин Н. Русская православная церков: современное состояние и актуальные проблемы / Н. Митрохин. — М. : НЛЮ, 2004. — 648 с.
312. Митрохин Н. Философские проблемы религиоведения / Н. Митрохин. — Спб. : Изд-во РХГА, 2008. — 1046 с.
313. Мокієнко М. М. Особливості трансформації п’ятидесятницьких релігійних центрів в Україні (1988–2004 рр.) / М. М. Мокієнко // Наук. пр. іст. ф-ту Запоріж. нац. ун-ту. — Запоріжжя : Просвіта, — Вип. 21. — С. 268–274.
314. Мотузко Г. Посилувати боротьбу за подолання релігійних забобонів / Г. Мотузко // Комуніст України : теорет. і політ. журн. ЦК КПУ / ред. кол. Я. Ю. Пашко (гол. ред), М. К. Білогуров, Й. А. Вишневецький, М. З. Гетьманець, І. П. Головаха. — С. 28–39.

315. Мчедлов М. П. О социальной концепции русского православия / М. П. Мчедлов, Л. Н. Митрохин, А. В. Логинов ; под. общ. ред. М. П. Мчедлова. – М. : Республика, 2002. – 399 с.
316. На Сході України освятили каплицю [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://tomat.rv.ua/na-shodi-ukrayiny-osvyaty-ly-kaply-tsyu-u-bu/>
317. Науково-атеїстичній пропаганді – неослабну увагу // Атеїст Ровенщини : бюл. наук.–атеїст. інформ. / ред. кол. С. Коваленко (ред.), С. Вайнер (відпов. секретар), А. Комаха, Г. Михайлецька, В. Блінова, І. Тищенко, кор. Є. Садовський, 1958. – № 1. – С. 3–6.
318. Недавня О. Конфесійне життя України як вияв особливостей її культурно-цивілізаційної природи / О. Недавня [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://risu.org.ua/ua/index/studios/studies_of_religions/40886/
319. Недавня О. «Нова націєіндіфікація» українців у сучасній РКЦ / О. Недавня // Історія релігій в Україні : праці XIII Міжнар. наук.–практ. конф. – Львів, 20–22 трав. 2003 року. – Львів : Логос, 2003. – С. 183–188.
320. Недавня О. Християнські фактори в контексті культурного і громадянського вибору українців : монографія / Ольга Недавня. – Київ : Укр. видав. консорціум, 2011. – 600 с.
321. Недавня О. Доля української ідентичності в умовах поліконфесійного світу / О. Недавня // Релігія–світ Україна. Колективна монографія в 3–х книгах за науковою редакцією професорів А. Колодного і Л. Филипович. Книга III: Релігійні процеси в перспективі їх виявів // Українське релігієзнавство. – К., 2012. – № 61. – С. 112–133.
322. Некоторые вопросы методики конкретных социологических исследований современных религиозных пережитков. – Киев : [б. и.], 1965. – 39 с.
323. Никонов К. И. Критика антропологического обоснования религии / К. И. Никонов. – М.: Изд-во МГУ, 1989. – 190 с.
324. Об ошибках в проведении научно-атеистической пропаганды среди населения : Постановление ЦК КПСС (10.11.54) // Русская православная церковь

- в советское время (1917–1991). – Кн. 2. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://kpss-ru.livejournal.com/126801.html>
325. Огієнко І. І. Українська церква. Нариси з історії Української православної церкви : у 2 т / І. Огієнко. – К.: Україна, 1993. – Т. 1–3.– 284 с.
326. Одинцов М. И. Декларация митрополита Сергия от 29 июля 1927 г. и борьба вокруг нее / сост. М. И. Одинцов // Отечественная история. – 1992. – № 6. – С. 123–140.
327. Олпорт Г. В. Религиозная ориентация личности и предрассудки / Г. В. Олпорт // Личность в психологии. – СПб. : Ювента, 1998. – С. 188–210.
328. Онищенко О. С. Ідейна криза релігії і релігійний модернізм / В. І. Онищенко. – К. : Наук. думка, 1974. – 331с.
329. Основы социального учения Церкви Христиан Адвентистов Седьмого Дня в Украине [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://www.adventist.org.ua/article/social_ministry_chelovek_semia/
330. Основы соціального вчення Церкви Християн Адвентистів Сьомого Дня // Історія ЦХАСД в Україні. – Київ, 2004. – С. 8–154.
331. Основы социальной концепции Русской православной церкви // Социальная концепция Русской Православной церкви. – М. : Данилов. благовестник, 2001. – С. 29–186.
332. Опарин А. Юбилейный год: очерки истории адвентизма в Харькове А. Опарин. – Харьков, 2006. – 58 с.
333. Островская–мл. Е. А. Религиозная модель общества : социологические аспекты институционализации традиционных религиозных идеологий / Е. А. Островская. – СПб. : Изд–во С.–Петербур. ун–та, 2005. – 377 с.
334. Офіційний сайт Свято-Успенської Почаївської Лаври www.pochaev.org.ua
335. Панич О. Науковий атеїзм як культурна система / О. Панич // Укр. релігієзнавство. – К. : УАР, 2016. – № 76. – С. 21–35.
336. Панич О.І.Соціокультурні тенденції розвитку баптизму в Україні у 1960 – на початку 1990–х років // Історія релігій в Україні. Науковий щорічник. Книга II. –Львів : “Логос”, 2006. — с. 414–420.

337. Панич О.І. Міф про баптистів у радянському суспільстві 1950–1980–х рр.: марновірство і пропаганда // Український історичний журнал. – 2011. – №3. – С. 123–142.
338. Парасей А. Ф. Бедная, бросаемая бурей... : исторические очерки к 110–летнему юбилею Церкви адвентистов седьмого дня в Украине / А. Ф. Парасей, Н. А. Жукалюк. – К. : Джерело життя, 1997. – 340 с.
339. Паращевин М. Теория секуляризации в европейском научном дискурсе / М. Паращевин // Социология: теория, методы, маркетинг. – 2006. – № 2. – С. 90–102.
340. Паращевин М. Відмінності ціннісних орієнтацій православних і греко-католицьких віруючих України (дані соціологічних досліджень) / М. Паращевин // Україна–Ватикан: християнство в контексті його включення в різноманітні сфери суспільного буття : наук. зб. / за ред. Л. Филипович і П. Яроцького. – Київ : УАР, 2015. ; Укр. релігієзнавство. – 2015. – № 73. – С. 269–274.
341. Переписка с Советом по делам религиозных культов, при СМ СССР, Облсполкомом и райисполкомами по учету недействующих молитвенных зданий за 1945–1946 годы. – Оп. 1. – Од. зб. 2. – Арк. 1–42
342. Петрушкевич М. С. Релігійні комунікації: християнський контекст : монографія / М. С. Петрушкевич. – Острог : Вид–во Нац. ун–ту «Острозька академія», 2011. – 228 с.
343. Письма патриарха Алексия I в Совет по делам Русской православной церкви при Совете народных комиссаров – Совете министров СССР. Т. 1. 1945–1953 гг. / под ред. Н. А. Кривовой ; отв. сост. Ю. Г. Орлова ; сост. О. В. Лавинская, К. Г. Ляшенко. – М. : Рос. полит. энцикл. (РОССПЭН), 2009. – 847 с.
344. Павленко П. Стратегії конфесій і церков за умов глобалізації / П. Павленко // Релігія–світ Україна : кол. моногр. : в 3–х кн. Кн. I: Релігія у світі культурно-цивілізаційного діалогу / за наук. ред. проф.: А. Колодного і Л. Филипович // Укр. релігієзнавство. – Київ, 2010. – № 56. – 550 с. – С. 237–273.
345. Павленко П. Тотальнізація інституційної релігійності / П. Павленко // Релігійна панорама. – 2011. – № 6. – С. 69–71.

346. Пам'ять про Волинську трагедію: «помирить тільки молитва». – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.volynpost.com/articles/273-ramiat-pro-volynsku-tragediyu-pomyryt-tilky-molytva>
347. Пивоварова Н. Релігійність українців: тенденції десятиліття / Н. Пивоварова // Укр. релігієзнавство. – 2014. – № 71–72. – С. 77–84.
348. Пендюрина Л. Проблема толерантности: подходы и противоречия / Л. Пендюрина // Толерантність як соціогуманітарна проблема сучасності : III Міжнар. наук.–теорет. конф. (19–20 трав. 2011 року) : зб. матеріалів / за заг. ред. Сауха П. Ю. – Житомир : Вид-во ЖДУ ім. І. Франка, 2011. – С. 70–72.
349. Плечов Г. Н. Объективные условия изживания религиозности / Г. Н. Плечов // К обществу, свободному от религии (Процесс секуляризации в условиях социалистического общества). – М., 1970. – 66 с.
350. Політичні проблеми сучасної України: аналітичні доповіді Інституту політичних і етнонаціональних досліджень ім. І. Ф. Кураса НАН України. – Київ : ІПіЕНД ім. І. Ф. Кураса НАН України, 2012. – 600 с.
351. Помаз Ю. Особливості атеїстичної політики і стан об'єктів культового призначення в середині 1960–х — на початку 1970–х років в Україні / Ю. В. Помаз // Філософські обрії. – 2010. – Вип. 24. – С. 194–208. – Режим доступу: http://nbuv.gov.ua/UJRN/FiloFilo_2010_24_18
352. Потапчук І. Я не пішла в секту баптистів : розповідь санітарки Червоноармійської районної лікарні / І. Потапчук // Атеїст Ровенщини : бюлетень. – С. 21–23.
353. Православ'я: український вимір : навч. посіб. / за заг. ред. П. Ю. Сауха. – Київ : Кондор, 2008. – 384 с.
354. Приход и громада в современном православии: корневая система российской религиозности / под. ред. А. Агаджаняна, К. Русселе. – М. : Весь мир, 2011. – 368 с.
355. Прот. Миколай Цап Протоієрей Миколай Тучемський – ректор Волинської духовної семінарії в 1945–1959 рр. (120 років від народження і 50–річчя з дня смерті) // Апостольство Церкви Христової як необхідна умова виконання Її місії

- : матеріали наук.–практ. конф. (19.11.2013) / орг. ком.: ієрей Володимир Вакін (голов. орг. ком.) [та ін.]. – Луцьк : Волин. православна богослов. акад., 2013. – 208 с. . ; С. 173–178.
356. Результати загальноукраїнського соціологічного дослідження «Настрої України» [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.cvu.org.ua/>
357. Ректор Волинської духовної семінарії протоієрей Петро Влодек: “У роки хрущовських гонінь претензій до студентів і викладачів Духовної семінарії не малотільки похоронне бюро” http://pravoslavuye.org.ua/2006/07/rektor_volinskoj_duhovnoi_semnari_protoierey_petro_vlodek_u_roki_hrushchovskih_gonn_prenzenzy_do_studentv__vikladachv_duhovnoi_semnari_ne_malo_tlki_pohoronne_byuro
358. Религиозная деятельность русского зарубежья [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://zarubezhje.narod.ru/tya/T_305.htm
359. Релігійний чинник у процесах націє– та державотворення: досвід сучасної України : монографія. – Київ : Ін–т політ. і етнонац. досліджень ім. І. Ф. Кураса НАН України, 2012. – 272 с.
360. Релігійні організації в Україні (станом на 1 січня 2016 року) [Електронний ресурс] // Релігійно-інформаційна служба України. – Режим доступу : <http://risu.org.ua/ua/index/resources/statistics/ukr2016/63055/>.
361. Релігія і влада в Україні: проблеми взаємовідносин : інформ.–аналіт. матеріали до круглого столу на тему: «Державно-конфесійні відносини в Україні, їх особливості і тенденції розвитку», 8 лют. 2011 року. – Київ : Центр Разумкова, 2011. – 82 с.
362. Релігія і нація в суспільному житті України і світу / редкол.: А. Колодний та ін. ; відпов. ред. Л. О. Филипович. – Київ : Наук. думка, 2006. – 285 с.
363. Релігія у контексті соціокультурних трансформацій України : монографія / за ред. Л. Филипович. – Київ, 2009. – 280 с.
364. Решетников Ю. Обзор истории Евангельско-баптистского братства в Украине [Электронный ресурс] / Ю. Решетников, С. Санников. – Режим доступа : http://krotov.info/history/20/iz_istori/reshetn.html

365. Рівненська єпархія УПЦ КП [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://rivne-cerkva.rv.ua/>.
366. Рівненська єпархія УПЦ [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://rivne.church.ua/>.
367. Річниця Волинської трагедії: компромісна резолюція Польщі, критика української опозиції та “пас” з боку регіоналів [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://tyzhden.ua/Politics/84463>.
368. Рожко В. Печерні монастирі Волині і Полісся : історико-краєзнавчий нарис / В. Рожко – Луцьк : Волин. кн., 2008. – 256 с.
369. Рожко В. Рівненська Духовна семінарія: історико-краєзнавчий нарис. – Луцьк : Медія, 2006. – 230 с.
370. Рормозер Г. Ситуація християнства в епоху «постмодерна» глазами християнського публіциста / Г. Рормозер // Вопр. філософії. – 1991. – № 5 – С. 75–86.
371. Рязанова Л. С. Релігійне відродження в Україні: соціокультурний контекст / Л. С. Рязанова. – Київ : Ін-т соціології НАН України, 2004. – 252 с.
372. Савинский С. Н. История евангельских христиан–баптистов Украины, России, Белоруссии. Т. 2: 1917–1967 / С. Н. Савинский. – СПб., 2001.
373. Саган О. Н. Вселенське православ'я: суть, історія, сучасний стан / О. Н. Саган. – Київ : Світ Знань, 2004. – 910 с.
374. Сазонов Д. Ренегатство в Церкві: подрыв устоев или очищение? К вопросу церковно-государственных отношений в 60-х гг. XX века / протоиерей Димитрий Сазонов [Електронний ресурс]. – Богослов-ру. – Режим доступу: <http://www.bogoslov.ru/text/3802579.htm>
375. Сапеляк А. Київська церква на слов'янському сході. Кононічно-єкуменічний аспект / А. Сапеляк. – Буенос Айрес ; Львів, 1999. – 232 с.
376. Саух П. Толерантність у контексті сучасних духовно-ціннісних трансформацій / П. Саух, Ю. Саух // Історія. Філософія. Релігієзнавство : наук. журн. – Київ : Антросвіт. – 2008. – № 2. – С. 2–7.

377. Саух П. Ю. XX століття. Підсумки / П. Ю. Саух. – Вид. 2-е, допов. і переробл. – К. : Леся, 2009. – 283 с.
378. Саух П. Ю. Сучасна освіта : портрет без прикрас : монографія. / П. Ю. Саух. – Житомир : Вид-во ЖДУ ім. І. Франка, 2012. – 382 с
379. Сарненська єпархія УПЦ [Електронний ресурс]. – Режим доступа: <http://sarny.church.ua/>.
380. Священники УПЦ (МП) просят руководство Церкви отозвать благословение с украинофобского сайта Клуба православных литераторов «Омилия» [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://www.religion.in.ua/news/ukrainian_news/25536-svyashhenniki-upc-mp-prosyat-rukovodstvo-cerkvi-otozvat-blagoslovenie-s-ukrainofobskogo-sajta-kluba-pravoslavnyx-literatorov-omiliya.htm
381. Сенекс. Українська православна церква в часи Другої світової війни 1939–1945 рр. / Сенекс. – Мюнхен, 1946. – 64 с.
382. Сергійчук В. Український здвиг: Волинь. 1939–1955 / В. Сергійчук. – Київ : Укр. видав. спілка, 2005. – 840 с.
383. Сердиченко П. В. Централізація – це гарантований успіх / П. В. Сердиченко // Благовісник Часопис Союзу Християн Віри Євангельської України. – Київ, 1995. – № 1. – С. 2–4.
384. Синелина Ю. Ю. Динамика процесса воцерковления православных / Ю. Ю. Синелина // Социолог. исследования. – 2006. – № 11. – С. 89–97.
385. Синелина Ю. Ю. О критериях определения религиозности населения [Электронный ресурс] / Ю. Ю. Синелина. – Режим доступа: <http://www.synergia.itn.ru/kerigma/katehiz/stat/krit-rel.htm>.
386. Синелина Ю. Ю. Циклический характер процесса секуляризации в России (социологический анализ: конец XVII – начало XXI века) : автореф. дис. ... д-ра социол. наук : 22.00.01 – теория, методология и история социологии / Синелина Юлия Юрьевна. – М., 2009. – 54 с.

387. Складорова Т. В. Релігійозна соціалізація: проблеми і напрямлення дослідороаній [Електронний ресурс] / Т. В. Складорова. – Режим доступа: <http://www.verav.ru/common/mpublic.php?num=1095>.
388. Слєпцова В. В. «Новий атеїзм» как феномен соровременного свободомыслия // Вестник Московского университета. Сер. 7. Философия. – 2015. – № 1. – С. 107–118.
389. Смирнов М. Ю. Релігійозно-міфологічний комплекс в російському общественом сознаний : дис. ... д-ра соціол. наук : 22. 00. 01 [Електронний ресурс] / Смирнов Михаил Юрьевич ; Санкт-Петербург. гос. ун-т. – СПб., 2006. – Режим доступа: www.dissercat.com/content/religiozno-mifologicheskii-kompleks-v-rossiiskom-obshchestvennom-soznanii-istoriko-
390. Смирнов М. Ю. Соціологія релігії : словарь / М. Смирнов. – СПб. : Изд-во Санкт-Петербург. ун-та, 2011. – 416 с.
391. Смирнов М. Ю. Энциклопедический словарь социологии релігії / под ред. М. Ю.Смирнова. – СПб. : Платонов. философ. об-во, 2017. – 508 с.
392. Советов И. М. Свидетели Иеговы в России: от преследований к признанию. Свобода совести в России / И. М. Советов. – М., 2004. – 461 с.
393. Сорокин П. А. Человек. Цивілізація. Общество / П. А. Сорокин ; общ. ред., сост. и предисл. А. Ю. Согомонов ; пер. с англ. – М. : Политиздат, 1992. – 543 с.
394. Сосковец Л. Антирелігійозные практики советского государства: цели, структура, етапы, средства [Електронний ресурс] / Л. Сосковец. – Режим доступа: <http://www.gramota.net/materials/3/2013/9-2/45.html>
395. Сосковец Л. И. Верующие как маргиналы в советском обществе [Електронний ресурс] / Л. И. Сосковец // Ученые записки Российского государственного социального университета / Российский государственный социальный университет. — 2010. — Т. 10, № 1. — С. 122-127.
396. Соціальні трансформації в Україні: пізній сталінізм і хрущовська доба : кол. моногр. / відп. ред. В. М. Даниленко ; ред. упоряд. Н. О. Лаас. – Київ : Ін-т історії України НАН України, 2015. – 698 с.

397. Стоколос Н. Г. Конфесійно-етнічні трансформації в Україні (XIX – перша половина XX ст.) / Н. Г. Стоколос. – Рівне : РІС КСУ ; ППФ “Ліста–М”, 2003. – 480 с.
398. Стоцький Я. Держава і релігії в західних областях України : конфесійні трансформації в контексті державної політики 1944–1964 років / Я. В. Стоцький. – Київ : ФАДА, ЛТД, 2008. – 510 с.
399. Стоцький Я. Римо- та вірмено-католицизм в галичанських областях України у 1944–1946 р.р. / Я. Стоцький // Укр. релігієзнавство. – 2009. – № 51. – С. 168–178.
400. Танчер В. К. Религия в контексте идеологической борьбы / В. К. Танчер // Вопросы религии и религиоведения. – С. 416–425.
401. Танчер В. К. Религия и современный мир: проблемы социально-политического модернизма в русском православии / В. К. Танчер. – Київ : Знання, 1985. – 354 с.
402. Танчер В. К. Про конкретні соціологічні дослідження сучасних релігійних пережитків / В. К. Танчер // Питання атеїзму. Вип. 1: Ідеологічне пристосовництво сучасних релігій. – Київ : Вид-во Київ. ун-ту, 1965. – С. 7–8.
403. Титаренко В. Філософсько-методологічні засади прогнозування релігійної ситуації / В. Титаренко // Укр. релігієзнавство. Українській Асоціації релігієзнавців двадцять років : зб. пр. та інформативок / за ред. проф. А. Колодного. – Київ, 2013. – № 65. – С. 291–299.
404. Тейлор Е. Первісна культура [Електронний ресурс] / Е. Тейлор. – Режим доступу: <https://www.twirpx.com/file/247895/>
405. Тернопільська єпархія УПЦ КП [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://cerkva.te.ua/>
406. Тернопільська єпархія УПЦ [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://ternopil.church.ua/>
407. Теремко В. І. Релігійна громада: сутність та її історичні форми : автореф. дис. ... канд. філос. наук : 09.00.11 – релігієзнавство / Теремко Василь Іванович ; Київ. нац. ун-т ім. Тараса Шевченка. – Київ, 2007. – 18 с.

408. Тойнби А. Дж. Постижение истории / А. Дж. Тойнби ; пер. с англ. – М. : Прогресс, 1991. – 736 с.
409. Турій О. Між «симфонією» та «гармонією»: держава і Церква в Україні у пошуках моделі взаємин / Олег Турій // Україна і Ватикан. Серія збірників наукових праць. – Вип. IV: Державно-церковні відносини в контексті досвіду об'єднаної Європи / за заг. ред. О. Береговського (гол. ред.), к. і. н. С. Побуцького, д. філос. н. С. Кияка, В. Дідуха та ін. – Галич ; Івано-Франківськ, 2011. – С. 38–40.
410. Угринович Д. М. Введение в религиоведение / Д. М. Угринович. – 2-е изд., доп. – М. : Мысль, 1985. – 125 с.
411. Угринович Д. М. Принципы анализа религиозности и атеистичности в социалистическом обществе. Т. I. Советская социология. Социологическая теория и социальная практика / Д. М. Угринович ; отв. ред. Т. В. Рябушкин, Г. В. Осипов. – М.: Наука, 1982. – С. 122–236.
412. Узланер Д. А. Советская модель секуляризации / Д. А. Узланер // Социолог. исследования. – 2010. – № 6 (июнь). – С. 62–69.
413. Україна–Польща: шлях до Європейської співдружності : матеріали IV Міжнар. наук. конф. молодих вчених, 15–16 трав. 2003 р. – Тернопіль, 2003. – 304 с.
414. Україна і Ватикан в контексті культурно-цивілізаційного діалогу: історія і сучасність : наук. зб. / за ред. Л. Б. Филипович і П. Яроцького. – Київ, 2010.
415. Україна–Польща: важкі питання // Українсько-польські відносини у роки Другої світової війни : матеріали V Міжнар. семінару істориків, Луцьк, 27–29 квіт. 1999 р.) / Світовий союз воїнів Армії Крайової, Об'єднання українців у Польщі, Волин. держ. ун-т ім. Лесі Українки. – Варшава : TYRSA, 2001. – 359 с.
416. Україна релігійна. Кн. 1: Стан релігійного життя в Україні / за ред. А. Колодного. – Київ, 2008. – 435 с.
417. Україна релігійна. Кн. 2: Прогнози релігійного життя України / за ред. А. Колодного. – Київ, 2008. – 340 с.

418. Україна та проект «Русского мира» : аналітична доповідь / [В. М. Яблонський С. І. Здіорук В. В. Токман та ін.]. – Київ : Нац. ін-т стратегічних досліджень, 2014. – 95 с.
419. Українська Церква Християн Віри Євангельської [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://chve.org.ua/>.
420. Ульянов Л. Н. Изменение характера религиозности /Л. Н. Ульянов // К обществу, свободному от религии (Процесс секуляризации в условиях социалистического общества). – М., 1970. – 165 с.
421. Филипович Л. Релігійна свідомість віруючих у перехідних суспільствах як об'єкт наукового дослідження / Л. Филипович, Н. Гаврилова, Г. Єрьомічева, С. Ігнатова // Релігія та соціум : часопис. – Чернівці : Чернів. нац. ун-т, – 2008. – № 2. – С. 116–120.
422. Филипович Л. Глобалізація релігійного життя та перспективи конфесійного розвитку в Україні / Л. Филипович // Релігія та соціум : часопис. – Чернівці : Чернів. нац. ун-т. – 2010. – № 2(4). – С. 3–6.
423. Филипович Л. Трансформація функціональності релігії в сучасну добу: причини і наслідки / Л. Филипович // Укр. релігієзнавство. – Київ, 2016. – № 78. – С. 61–67.
424. Филипович Л. Неорелігійні процеси в контексті світового релігійного розвитку / Л. Филипович // Релігія – світ – Україна. Колективна монографія в 3-х книгах за науковою редакцією професорів А. Колодного і Л. Филипович. Книга III: Релігійні процеси в перспективі їх виявів // Українське релігієзнавство. – К., 2012. – № 61. – 550 с. – С. 91–104.
425. Филипович Л. О. Міжнародний досвід міжрелігійного діалогу / Л. О. Филипович // Релігія–Світ–Україна : кол. моногр. : в 3-х кн. Кн. I: Релігія у світі культурно-цивілізаційного діалогу // Укр. релігієзнавство. – Київ, 2010. – № 56. – С. 153–164.
426. Филипович Л. О. Українські релігійні стереотипи та їх вплив на процеси культурної ідентифікації сучасних українців: європейський та альтернативний

- вектори [Електронний ресурс] / Л. Филипович. – Режим доступу : <http://old.risu.org.ua/ukr/study/religstudy>.
427. Филипович Л. Християнські церкви України та стратегії їх відносин з суспільством / Людмила Филипович // Релігія та соціум. – Чернівці, 2008. – № 1. – С. 65–70.
428. Філософський енциклопедичний словник / гол. ред. В. І. Шинкарук. – Київ : Абрис, 2002. – 744 с.
429. Філософський словник / за ред. В. І. Шинкарука. – 2-ге вид., перероб. і доп. – Київ : Гол. ред. Укр. рад. енцикл., 1986. – 796 с.
430. Фирсов С. Сталинский конкордат [Електронний ресурс] / С. Фирсов. – Режим доступу: <https://www.portal-credo.ru/site/?act=monitor&id=2182>.
431. Федчук О. Динаміка змін у викладацькому складі Волинської духовної семінарії (1945–1964 рр.) / О. Федчук // Наук. вісн. Східноєвроп. нац. ун-ту ім. Лесі Українки. – Луцьк, 2016. – № 13(338): Історичні науки. – С. 86–92.
432. Фрезер Дж. Золотая ветвь: Исследование магии и религии: В 2 т. Т. 1: Гл. I–XXXIX / Пер. с англ. М. Рыклина. – М.: ТЕРРА–Книжный клуб, 2001. – 528 с.
433. Франчук В. И. Просила Россия дождя у Господа [Электронный ресурс] : электронная христианская библиотека / Евангельское движения в Евразии. Материалы и документы. Вып. 2. – Одесса, 2003. – 1 электрон. диск (CD–ROM) : цв.; 12 см. – Системные требования : Pentium–256; 32 Mb RAM; Windows 98/2000XP; MS Internet Explorer, версия 5.0 и выше.
434. Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек / Френсис Фукуяма ; пер. с англ. М. Б Левина. – М. : АСТ, 2007. – 588 с.
435. Фурман Д. Е. Религия, атеизм и перестройка / Д. Е. Фурман // На пути к свободе совести. – М. : Прогресс, 1989. – С. 7–18.
436. Хабермас Ю. Диалектика секуляризации. О разуме и религии / Ю. Хабермас, Ратцингер Й. (Бенедикт XVI) ; пер. с нем. В. Витковский. – М. : Библ.–богослов. ин-т Св. ап. Андрея, 2006. – 112 с.
437. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций / С. Хантингтон. – М. : АСТ, 2006. – 261 с.

438. Хархун В. Ідеологія к релігія: концепція «релігіє подібного комунізму» у західній і пострадянській гуманітаристиці / Валентина Хархун // Сіверян. літопис. – 2008. – № 4. – С. 116–122.
439. Ханна Арендт. Истоки тоталитаризма. «Истоки тоталитаризма / Х. Арендт»: ЦентрКом; Москва; 1996. – 672 с.
440. Християнська церква Спасіння [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://spasinnya.com>.
441. Хун У. С иконами и песнопениями, или епископ, сбежавший от своих прихожан. Массовые паломничества в России эпохи Сталина и Хрущева / Ульрихе Хун // Государство религия церковь в России и за рубежом. – М. : Издат. дом «Дело», 2012. – № 3–4. – С. 232–256.
442. Чистяков П. Г. Религиозные практики в СССР: крестные ходы и молебны в 1920–1940-е гг. [Электронный ресурс] / П. Г. Чистяков. – Режим доступа: <https://history.jes.su/s207987840000625-6-1>
443. Чорноморець Ю. Сучасні проблеми з релігійною ідентичністю: трагедія православ'я / Ю. Чорноморець. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://www.religion.in.ua/main/analitica/10102-suchasni-problemi-z-religijnoyu-identichnistyu-tragediya-pravoslavya.html>
444. Черенков М. Баптизм без кавычек. Очерки и материалы к дискуссии о будущем евангельских церквей / М. Черенков. – Черкасы : Коллоквиум, 2012. – 296 с.
445. Черенков М. Внецерковное христианство [Электронный ресурс] / М. Черенков. – Режим доступа : <https://baptist.org.ru/read/article/94386>.
446. Черенков М. Європейська реформація та український євангельський протестантизм (генетико-типологічна спорідненість і національно-ідентифікаційний виміри) : монографія / М. Черенков. – Київ, 2008.
447. Черенков М. Протестантські церкви і демократія по-українськи: соціально-релігійні наслідки політичних процесів / Михайло Черенков // Укр. релігієзнавство. – 2011. – № 60. – С. 143–150.

448. Черенков М. М. Протестантизм між Західним та Східним християнством – конфесійний трикутник / М. М. Черенков // Релігійна свобода : спецвипуск № 2 наук. щоріч. / за заг. ред. А. Колодного і В. Климова. – К. : Світ знань, 2010. – С. 149–152.
449. Черенков М. М. Соціокультурний вплив ідей реформації на соціально-богословську ідентифікацію українського євангельського протестантизму [Електронний ресурс] / М. М. Черенков. – Режим доступу: <http://r500.ua/sotsiokulturnij-vpliv-idej-reformatsiyi-na-sotsialno-bogoslovsku-identifikatsiyu-ukrayinskogo-yevangelskogo-protestantizmu>.
450. Чорноморець Ю. П. Чорноморець Ю. Українське православ'я: двадцять років на роздоріжжі [Електронний ресурс] / Юрій Павлович Чорноморець. – Режим доступу: https://risu.org.ua/ua/index/monitoring/society_digest/38295/
451. Чорноморець Ю. Пріоритети державної політики в релігійній сфері [Електронний ресурс] // День. – Режим доступу: <http://www.day.kiev.ua/uk/article/podrobici/prioriteti-derzhavnoyi-politiki-steri>
452. Чорноморець Ю. П. Перспективи релігієзнавства у ХХІ ст. / Юрій Чорноморець // Філософ. думка. – 2013. – № 3. – С. 39–54.
453. Чорноморець Ю. П. Русский мир патриарха Кирилла (с болью за судьбу РПЦ и лично Патриарха) [Електронний ресурс] / Юрий Павлович Чорноморец. – 2009. – Режим доступу: <http://arhiv.orthodoxy.org.ua/ru/2009/11/10/27713.html>.
454. Что делает приход громадой? Опыт пастырей и прихожан [Электронный ресурс] // Нескучный сад. – Режим доступа : <http://www.nsad.ru/articles/что-delaet-prihod-obshhinoj>.
455. Что такое православный приход? [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.pravmir.ru/что-такое-pravoslavnyj-prihod/>
456. Церква і «Волинська трагедія» [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://https://risu.org.ua/ua/index/blog/~chervak/51793/>.
457. Харьковченко Є. А. Духовні цінності у сучасній православно-богословській інтерпретації / Є. А. Харьковченко // Актуальні проблеми духовності : зб. наук. пр. – Кривий Ріг, 2004. – Вип. 5 (2). – С. 64–72.

458. Шапарь В. Психология религиозных сект / В. Шапарь. – Минск, 2004. – 384 с.
459. Шевченко В. Актуалізація української релігійної духовності в проблематичному зрізі внутрішньодержавного і загальноцивілізаційного поступу / В. Шевченко // Укр. релігієзнавство. – 2008. – № 48. – С. 109–135.
460. Шевченко В. Конфесійна свідомість в системі цінностей цивілізованого світу / В. Шевченко // РЕЛІГІЯ– СВІТ– УКРАЇНІ : кол. моногр. : у 3–х кн. Кн. I : Релігія у світі культурно-цивілізаційного діалогу // Укр. релігієзнавство. – Київ, 2010. – № 56. – С. 46–62.
461. Шевченко В. В. Істинність релігії і проблема налагодження міжконфесійного діалогу сучасності [Електронний ресурс] / В. В. Шевченко. – Режим доступу : <http://www.kda.org.ua/statti/236-dialog.html>.
462. Шевченко В. В. Православ'я в Україні і цивілізаційні виклики: історія та сучасність / В. В. Шевченко. – К. : Вид. від УПЦ КП, 2013. – 639 с.
463. Шкіль С. О. Ідеологічна оцінка Російською православною церквою українських подій 2013–2015 років / С. О. Шкіль // Актуальні проблеми філософії та соціології. – 2016. – Вип. 10. – С. 182–186.
464. Шкіль С. О. Наративний світ сучасного російського православ'я / С. О. Шкіль. – К. : Вид-во ПФ «Фоліант», 2016. – 320 с.
465. Шліхта Н. Церква тих, хто вижив. Радянська Україна, середина 1940–х – початок 1970–х рр. / Н. Шліхта. – Харків : Акта, 2011. – 468 с.
466. Шліхта Н. Історія радянського суспільства: Курс лекцій. – 2–ге вид., перероб. і доп. / Н. Шліхта. – Харків: Акта, 2015. – 252 с.
467. Шлихта Н. «Православный» и «советский»: к вопросу об идентичности верующих советских граждан (1940–е – начало 1970–х гг.) / Н. Шлихта // Антропологический форум. – 2014. – С. 82–107.
468. Шкрібляк М. Івано-Франківщина релігійна: релігієзнавчо-соціологічний аналіз церковно-релігійної ідентичності прикарпатців (за матеріалами соціологічних досліджень) / М. Шкрібляк. – Релігія та Соціум. – 2016. – №3–4(23–24). – С. 167–177.

469. Шкрібляк М. В. «Церковний Переяслав» на тлі унійних колізій і політико-ідеологічних стратегій ранньомодерної України-Руси : [моногр.]. – 2-ге вид., доп. / М. В. Шкрібляк. – Чернівці : Наші книги, 2015. – 400 с.
470. Шкаровский М. В. Временное "перемирие" в государственно-церковных отношениях 1943–1953 гг. / М. В. Шкаровский // Христиан. чтение. – 1996. – № 12.
471. Шкаровский М. В. Русская православная церковь и Советское государство в 1943–1964 годах: от "перемирия" к новой войне / М. В. Шкаровский. – СПб. : ДЕАН+АДИАН–М, 1995. – 216 с.
472. Шкаровский М.В. Константинопольский патриархат и Русская Православная Церковь в первой половине XX в. – М. : Индирик, 2014. – 232 с.
473. Шкаровский М. В. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве. Государственно-церковные отношения в СССР в 1939–1964 годах / М. В. Шкаровский. – М. : Крутицкое патриаршие подворье, 1999. – 400 с.
474. Шкаровский М. В. Русская православная церковь и религиозная политика Советского государства в годы войны [Электронный ресурс] / М. В. Шкаровский. – Режим доступа : <http://https://cyberleninka.ru/article/n/russkaya-pravoslavnaya-tserkov-i-religioznaya-politika-sovetskogo-gosudarstva-v-gody-voyny>
475. Шлымова Г. Е. Религиозная толерантность как фактор интеграции современного общества [Электронный ресурс] / Г. Е. Шлымова. – Режим доступа: <http://www.embkaztm.org/article/14>
476. Шмелев И. М. Понятие «религиозная личность» и классификации типов верующих людей в зарубежной и отечественной психологии // Сб. конф. НИЦ Социосфера. – 2012. – № 21. – С. 49–56.
477. Штриккер Г. Русская православная церковь в Советском государстве // Русская православная церковь в советское время (1917–1991). Материалы и документы по истории отношений между государством и Церковью. Кн. 1. М., 1995. С. 29–100.

478. Шугаєва Л. М. Духовно-моральне становлення особистості в контексті православної традиції / Л. М. Шугаєва // Держава і Церква: форми взаємодії в умовах трансформації українського суспільства. – Чернівці : Чернів. нац. ун-т, 2014. – С. 67–76.
479. Шугаєва Л. М. Православне сектантство в Україні: особливості трансформації / Л. М. Шугаєва. – Рівне, 2007. – 320 с.
480. Шугаєва Л. М. Релігії світу : навч. посіб. [для студентів вищ. навч. закл.] / Л. М. Шугаєва. – К. : Академвидав, 2011. – 253 с. – (Альма-матер).
481. Щорічник Свідків Єгови за 2002 рік : [містить звіт за 2001 служб. рік]. – Brooklyn, NY: Watch tower Bible and Tract Society of New York, Inc, 2002. – 255 с.
482. Шрамко А., священник. По поводу «усталости от церковности» [Электронный ресурс] // Релігія в Україні / священник Александр Шрамко. – Режим доступа : www.religion.in.ua/.../11873-po-povodu-ustalosti-ot-cerkovnosti.html.
483. Элбакян Е. С. Повседневность в мире религии, религия в мире повседневности [Электронный ресурс] / Е. С. Элбакян. – Режим доступа : <http://www.religiopolis.org/religiovedenie/5985-povsednevnost-religii-ili-religija-povsednevnost>.
484. Элиаде М. Священное и мирское / М. Элиаде ; пер. с фр., предисл. и коммент. Н. К. Гарбовского. – М. : Изд-во МГУ, 1994. – 144 с.
485. Элиаде М. Трактат по истории религий : в 2 т. / М. Элиаде ; пер. с фр. А. А. Васильева. – СПб. : Алетейя, 1999. – Т. 2. – 1999. – 415 с.
486. Элиас Н. Общество индивидов / Н. Элиас ; пер. с нем. – М. : Праксис, 2001. – 336 с.
487. Эсхатология, миллениаризм, адвентизм: история и современность / сост. А. Ю. Григоренко. – СПб. : Европейский Дом, 2004. – 392 с.
488. Яблоков И. Н. Социология религии / И. Н. Яблоков ; под общ. ред. М. П. Гапочки и Гараджи В.И. – М. : ИНИОН РАН, 1979. – 427 с.
489. Явдась М., прот. Українська Автокефальна Православна Церква 1921–1936 рр. – Мюнхен-Ингольштадт, 1956. – 218 с.

490. Яроцкий П. Л. Характер религиозности свидетелей Иеговы / П. Л. Яроцкий // Вопросы религии и религиоведения. Вып. VI: Антология отечественного религиоведения : религиоведение Украины : сборник. – М. : ИД «МедиаПром». – 2010. – С. 659–674.
491. Яроцький П. Інкультурація: рух до національних Церков чи клерикалізація національних культур / П. Яроцький // Укр. релігієзнавство. – 1999. – № 12. – С. 73–81.
492. Яроцький П. Інституалізація протестантизму як вихід у світ / П. Яроцький, Ю. Решетніков // Укр. релігієзнавство. – 2005. – № 3. – С. 238–261.
493. Яроцький П. Протестантизм як предмет релігієзнавчого дослідження / П. Яроцький // Укр. релігієзнавство. – 2006. – № 40. – С. 171–187.
494. Яроцький П. Релігійний фактор у сучасній Україні / П. Яроцький // Людина і світ. – 2004. – № 4. – С. 2–8.
495. Яроцький П. Стан пізньопротестанських конфесій / П. Яроцький // Укр. релігієзнавство. – 2008. — № 46. – С. 302–331.
496. Яроцький П. Л. Духовний і соціальний потенціал протестантських церков в Україні / П. Л. Яроцький // Пріоритети державної політики в галузі свободи совісті: шляхи реалізації : зб. наук. матеріалів. – К., 2007. – С. 167–171.
497. Яроцький П. Л. Євроінтеграція чи єврорехристиянізація (або ж синтез секулярного і сакрального) / П. Л. Яроцький // Україна і Ватикан. Серія збірників наукових праць. – Вип. IV. – Галич ; Івано-Франківськ ; Київ, 2011 – С. 8–15.
498. Яроцький П. Л. Кордони країн і кордони релігій / П. Л. Яроцький // Релігія – світ – Україна : кол. моногр. : в 3-х кн. // Укр. релігієзнавство. – Київ, 2012. – № 61. – 550 с. ; С. 8–34.
499. Яроцький П. Л. Релігієзнавство (Сучасні релігійні процеси у світі й Україні) : підручник / П. Л. Яроцький. – Київ : Кондор, 2013. – 442 с.
500. Яроцький П. Л. Релігійний релятивізм і міжконфесійна толерантність у контексті міжрелігійного і міжкультурного діалогу / П.Л.Яроцький // Релігія та Соціум : часопис. – Чернівці : Чернів. нац. ун-т, 2010. – № 2 (4). – С. 7–12.

501. Яроцький П. Нова «євангелізація церви та світу» в секулярному контексті / П. Яроцький // Українське релігієзнавство: науковий бюлетень. Релігія в проблемах її структури і функціональності / за наук. ред. А. Колодного,. – К., 2016 – № 78. – С. 100–107.
502. Anderson J. Religion and Politics in the Soviet Union and the Seccessor States, 1953–1993. – Cambridge University Press, 1994. – 489 p.
503. Barker E. The Opium Wars of the Millennium Religion in Eastern Europe and the Former Soviet Union // Relligion on the International News Agenda / Ed. By M. Silk. Hartford (Connecticut). – Trinity College, 2000. – P. 39–59.
504. Berger P.L. Desecularization of the World: A Global Overview // The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics. – Washington, 1999 – P. 1-18.
505. Berger P. L. The sacred canopy. Elements of a sociological theory of religion. Garden City, New York: Doubleday, 1967. – 240 p.
506. Bociurkiw B. R. Nationalities and Soviet Religion Policies // The Nationalities Factor in Soviet Policies and Society / Ed. Hajda L., Beissinger M. – Boulder. – Westview Press, 1990. – P. 149. – P. 148–174.
507. Casanova J. Public religions in the modern world. Chicago: The University of Chicago Press, 1994. – 320 p.
508. Dębowska M. Materiały do dziejów diecezji łuckiej. Relacje o stanie dekanatów i parafii 1941–1944 / M. Dębowska. – Biały Dunajec. – Ostróg. : Wołanie z Wołynia, 2005. – 212 s.
509. Dzwonkowski R. Kościół katolicki w ZSSR, 1917–1939: zarys historii / R. Dzwonkowski. – Lublin, 1997. – 321 s.
510. Drugi powszechny spis ludności z dn. 9. XII 1931 r.: mieszkania i gospodarstwa domowe, ludność, stosunki zawodowe: województwo Wołyńskie / Główny urząd statystyczny Rzeczypospolitej Polskiej. – Warszawa : nakł. Głównego urzędu statystycznego, 1938. – 361 s.
511. Glasner P. The Sociology of Secularisation. –L. : Routledge, 1977. –134 p.

512. Gross Jan T. *Revolution from Abroad: The Soviet Conquest of Poland's Western Ukraine and Western Belorussia* / Gross Jan T. – Princeton : Princeton University Press, 2002. – 396 p.
513. Hadden J. K. *Toward Desacralization Secularization Theory* // *Social Forces*, 1987. – 65(3). – p. 587–611.
514. Hadden J. K. *Religion and the Quest for Meaning and Order: Old Paradigms, New Realities*. *Sociological Focus* 28. – 1995. – P. 83–100.
515. Heyer F. *Die orthodoxe Kirche in Ukraine von 1917 bis 1945* / F. Heyer. – Koln-Braunfel : Verlagsgesellschaft Rudolf Miiller, 1953. – 272 p.
516. Jillions J. A. *Orthodox Christianity in the West: the ecumenical challenge* / John A. Jillions // *The Cambridge companion to Orthodox Christian theology* / ed. by Mary B. Cunningham and Elizabeth Theokritoff. – Cambridge : Cambridge University Press, 2008. – P. 276–292.
517. Kolarz W. *Religion in the Soviet Union* / W. Kolarz. – London : Macmillan & Co Ltd, 1961. – 518 p.
518. Ks. Kumor B. *Historia Kościoła. Czasy współczesne 1914–1992* / Ks. Kumor B. – Część 8. – Lublin. – 236 s.
519. Lane C. *Christian religion in the Soviet Union: a sociological study* / C. Lane. – Albany: State University of. New York Press, 1978. – 256 p.
520. Lane C. *Legitimacy and power in the Soviet Union through socialist ritual* / C. Lane // *British Journal of Political Science*. – 1984. – Vol. 14, issue 2. – P. 207–217.
521. Luckmann T. *Shrinking transcendence, expanding religion? The Paul Hanly Furfey lecture* // *Sociology of Religion*. – Volume 51. – Issue 2. – 1 July 1990. – P. 127–138.
522. Luckmann T. *The invisible religion: The problem of religion in modern society*. New York: The Mackillan Company, 1967. – 128 p.
523. Madajczyk Cz. *Faszyzm I okupacje 1938–1945. Wykonywanie okupacji przez państwa Osi w Europie. T. 1. : Ukształtowanie się rządów okupacyjnych* / Cz. Madajczyk. – Poznac, 1983. – 791 s.
524. *Miesięcznik Diecezjalny Łucki*. – 1938. – № 11–12.

525. Popek L. Straty Kościoła rzymskokatolickiego na Wołyniu w latach 1939–1945 / L. Popek // *Polskie Państwo Podziemne na Wołyniu w latach 1939–1944.* – Sandomierz : Wydawnictwo Diecezjalne, 2006. – S. 98–122.
526. Popek L. Diecezja łucka w okresie międzywojennym i podczas II wojny światowej (1918–1944) / L. Popek // *Polacy i Kościół rzymskokatolicki na Wołyniu w latach 1918–1997.* – Lublin : Towarzystwo Przyjaciół Krzemieńca i Ziemi Wołyńsko–Podolskiej, 1999. – S. 23–46.
527. Pospelovsky D. A history of Soviet atheism in theory and practice, and the true believer. – New York: St. Martin's Press, 1987. – 289 p.
528. Sawatsky W. The Re-Positing of Evangelical Christian-Baptists and Sister Church Union between 1980 and 2005 // *Eastern European Baptist History: New Perspective,* Praha: International Baptist Theological Seminary, 2007. – p. 187–209.
529. Smolkin–Rothrock V. «A Sacred Space is Never Empty»: Soviet Froese, Poul. – Forced Secularization in Soviet Russia: Why an Atheistic Monopoly Failed in *Journal for the Scientific Study of Religion*, 43:1(2004), pp. 35–50.
530. Stark W. *The Sociology of Religion: A Study of Christendom.* Vol. 1: Established Religion. – London: Routledge & Kegan Paul, 1966. – 235 p.
531. Wanner C. Introduction / Catherine Wanner// *State Secularism and Lived Religion in Soviet Russia and Ukraine* / Ed. by C. Wanner. – N.Y.: Oxford University Press, 2012. – P. 1–26.