

**МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
«КИЄВО-МОГИЛЯНСЬКА АКАДЕМІЯ»**

На правах рукопису

БУДЗ КАТЕРИНА МИКОЛАЇВНА

УДК 94:271.4(477.83/.86)"1946/1968"

**УКРАЇНСЬКА ГРЕКО-КАТОЛИЦЬКА ЦЕРКВА
У ГАЛИЧИНІ (1946–1968 рр.):
СТРАТЕГІЇ ВИЖИВАННЯ ТА ОПОРУ У ПІДПІЛЛІ**

Спеціальність 07.00.01 – історія України

Дисертація на здобуття наукового ступеня
кандидата історичних наук

Науковий керівник:
Шліхта Наталія Василівна,
Ph.D., кандидат історичних наук, доцент

Київ–2016

ЗМІСТ

ПЕРЕЛІК УМОВНИХ СКОРОЧЕНЬ.....	4
ВСТУП.....	6
РОЗДІЛ 1. СТАН НАУКОВОЇ РОЗРОБКИ ПРОБЛЕМИ, ДЖЕРЕЛЬНА БАЗА ТА МЕТОДОЛОГІЯ ДОСЛІДЖЕННЯ.....	12
1.1. Стан наукової розробки проблеми.....	12
1.2. Джерельна база.....	24
1.3. Методологія дослідження.....	30
РОЗДІЛ 2. ГРЕКО-КАТОЛИЦЬКЕ ДУХОВЕНСТВО І МИРЯНИ В УМОВАХ ПОВОЄННОЇ РАДЯНІЗАЦІЇ ГАЛИЧИНИ.....	43
2.1. Ліквідація Церкви, масштаби переходу у православ'я та внутрішні мотивації духовенства.....	43
2.2. Взаємини «возз'єднаних» та «невозз'єднаних» священиків після 1946 р.. 61	61
2.3. Греко-католицькі миряни під час кампанії насильницького «возз'єднання» УГКЦ з РПЦ у 1945–1946 рр.....	72
РОЗДІЛ 3. СТРАТЕГІЇ ВИЖИВАННЯ ПІДПІЛЬНИХ ГРЕКО-КАТОЛИКІВ У РАДЯНСЬКОМУ СУСПІЛЬСТВІ	84
3.1. Греко-католицьке духовенство: дилема політичної лояльності чи нелояльності до радянської влади	84
3.2. Цивільна робота підпільного духовенства та чернецтва.....	100
3.3. Родинне та шкільне виховання у спогадах підпільних українських греко-католиків.....	111
3.4. Роль Римо-Католицької Церкви для конфесійного виживання греко- католиків у підпіллі.....	121
РОЗДІЛ 4. СТРАТЕГІЇ ОПОРУ ГРЕКО-КАТОЛИКІВ У ПІДПІЛЛІ.....	131
4.1. Активізація греко-католиків та чутки про легалізацію УГКЦ (1950–1960-ті рр.).....	131
4.2. Легальні форми протесту: звернення греко-католиків до органів влади.. 139	139
4.3. Нелегальні форми протесту: відкриті греко-католицькі богослужіння	152

4.4. «Невозз’єднані» сільські громади Галичини: територія поширення та пояснення опору	166
4.5. Повсякденний спротив греко-католиків с. Надорожна.....	177
ВИСНОВКИ	188
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ	191
ДОДАТКИ	238

ПЕРЕЛІК УМОВНИХ СКОРОЧЕНЬ

- АІЦ – Архів Інституту історії Церкви
- ВЛКСМ – Всесоюзна ленінська комуністична спілка молоді
- ДАРФ – Державний архів Російської Федерації
- ЗУНР – Західноукраїнська Народна Республіка
- ІГ – Ініціативна група по возз’єднанню Греко-Католицької Церкви з Православною Церквою
- КГБ (рос.) – Комитет государственной безопасности
- КДБ – Комітет державної безпеки
- КК – Кримінальний кодекс
- Комсомол (рос.) – Коммунистический союз молодежи
- КПРС – Комуністична партія Радянського Союзу
- МДБ – Міністерство державної безпеки (1946–1954 рр.)
- НДР – Німецька Демократична Республіка
- НКВС – Народний комісаріат внутрішніх справ (1934–1946 рр.)
- НКДБ – Народний комісаріат державної безпеки
- О., о. – отець (священик)
- ОУН – Організація українських націоналістів
- ПНР – Польська Народна Республіка
- П., п. – пан, пані
- РКЦ – Римо-Католицька Церква
- РМ – Рада Міністрів
- РПЦ – Російська Православна Церква
- РСР – Рада у справах релігій
- РСРК – Рада у справах релігійних культів
- РСРПЦ – Рада у справах Російської Православної Церкви
- РСФСР – Російська Радянська Федеративна Соціалістична Республіка
- СБ – Служба безпеки ОУН
- С., с. – сестра (черниця)

УГКЦ – Українська Греко-Католицька Церква

УНКДБ – Управління Народного комісаріату державної безпеки

УПА – Українська Повстанська Армія

УРСР – Українська Радянська Соціалістична Республіка

ЦК – Центральний комітет

ЧСВВ – Чин Святого Василя Великого (василіани)

ЧНІ – Чин Найсвятішого Ізбавителя (редемптористи)

ВСТУП

Актуальність. Один із найпомітніших зламів у радянській релігійній політиці трапився 1943 р., коли у розпалі радянсько-німецької війни Йосиф Сталін дозволив обрання Патріарха Російської Православної Церкви. Згідно із тодішнім задумом радянського лідера, РПЦ мала мобілізувати православне населення для подальшої боротьби із нацистською Німеччиною. Після завершення Другої світової війни Сталін вирішив використати РПЦ для уніфікації церковного життя у Радянському Союзі та країнах соцтабору. Відповідно, у повоєнний час Греко-Католицькі Церкви були ліквідовані не лише в Українській РСР – у Галичині (1946 р.) та на Закарпатті (1949 р.), а й у Румунії (1948 р.) та Чехословаччині (1950 р.).

Українська Греко-Католицька Церква була ліквідована сталінським режимом шляхом її «возз'єднання» із РПЦ на так званому Львівському «соборі» 8–10 березня 1946 р. Заборона підпорядкованої Папі Римському УГКЦ пояснювалась зростаючою недовірою радянського керівництва до Ватикану у повоєнний час. Східна Галичина була також одним із найбільших осередків антирадянського збройного підпілля. Радянська влада вважала УГКЦ його ідеологічною базою, а тому розглядала ліквідацію Церкви як передумову успішної радянізації Галичини.

Від Львівського «собору» 1946 р. і до виходу Церкви з підпілля у 1989 р. УГКЦ у Радянському Союзі офіційно не існувало. Протягом цього періоду вона залишалася найбільшою у світі забороненою конфесією. З огляду на державний тиск більшість греко-католицького духовенства формально приєдналася до РПЦ. У свою чергу, священники і монахи, які відмовилися від «возз'єднання», разом із частиною мирян перейшли у підпілля.

Актуальність обраної теми полягає у важливості дослідження стратегій взаємодії з радянською владою, якими послуговувалися греко-католики для забезпечення виживання УГКЦ в умовах безінституційного існування. Балансуючи між вимушеним пристосуванням до нової радянської дійсності та

відкритим опором владі, греко-католики мали на меті насамперед збереження своєї конфесійної ідентичності.

Запропоноване дослідження важливе не лише в науковому, а й у суспільному вимірі. Зокрема, всебічне й неупереджене висвітлення досвіду УГКЦ у радянський період необхідне для налагодження ефективних державно-церковних взаємин та міжконфесійного діалогу у сучасній Україні.

Зв'язок з науковими програмами, планами, темами. Дисертаційне дослідження виконане на кафедрі історії Національного університету «Києво-Могилянська академія» у рамках науково-дослідної теми «Історія України в контексті історії Центрально-Східної Європи» (державний реєстраційний номер 0110U001734) та у Докторській школі імені Родини Юхименків НаУКМА за напрямком «Історія Східно-Центральної Європи».

Тему дисертаційного дослідження затверджено на засіданні Вченої ради Національного університету «Києво-Могилянська академія» (протокол № 9 від 25 листопада 2010 р.) та уточнено на засіданні Вченої ради НаУКМА (протокол № 3 від 25 лютого 2016 р.).

Мета дослідження полягає у всебічному дослідженні стратегій виживання та опору підпільних українських греко-католиків у радянський період.

Для досягнення мети було поставлено наступні дослідницькі **завдання**:

- 1) з'ясувати стан наукової розробки теми та окреслити її джерельну базу;
- 2) охарактеризувати безпосередню реакцію греко-католицького духовенства, чернецтва та вірян Галичини на «возз'єднавчу» кампанію 1945–1946 рр.;
- 3) визначити основні стратегії виживання підпільних греко-католиків у радянському суспільстві;
- 4) проаналізувати легальні та нелегальні форми протесту членів підпільної УГКЦ;
- 5) дослідити мотиви та стратегії повсякденного спротиву «невозз'єднаних» греко-католицьких громад у галицькому селі.

Об'єктом дослідження є релігійне життя в Українській РСР.

Предметом дисертації є стратегії виживання та опору греко-католиків Галичини, які відмовилися від «возз'єднання» з РПЦ та перейшли у підпілля.

Методи дослідження. Для вирішення поставлених завдань у роботі було застосовано як загальнонаукові, так і спеціально історичні методи. Загальнонауковий метод аналізу використовувався для об'єктивного опису стратегій виживання та опору підпільних греко-католиків в атеїстичному суспільстві. Метод синтезу було залучено для узагальнення теоретичних положень, використаних для обґрунтування питання. За допомогою системно-структурного методу визначалася еволюція в офіційній позиції УГКЦ стосовно радянської влади. Із спеціально історичних методів у роботі використано історико-порівняльний, просопографічний та проблемно-хронологічний. Зокрема, завдяки історико-порівняльному методу було з'ясовано особливості греко-католицького підпілля у різних західноукраїнських областях. Просопографічний метод використовувався для виявлення конкретних життєвих обставин окремих священиків. За допомогою проблемно-хронологічного методу вдалося з'ясувати точні дати деяких подій, систематизувати джерельний матеріал та уточнити структуру роботи. Крім того, для визначення репрезентативності вибірки та підрахунку числа «невозз'єднаних» священиків і громад у дисертації було використано статистичний метод. За допомогою «методу кейсів» («case study») було описано стратегії повсякденного спротиву вірян на прикладі греко-католицької громади с. Надорожна.

Дисертація ґрунтується на принципах об'єктивності, історизму та контекстуалізації.

Хронологічні межі дослідження охоплюють період з 1946 по 1968 рр. За нижню хронологічну межу було обрано ліквідацію УГКЦ у Галичині на Львівському «соборі» 8–10 березня 1946 р. Верхньою хронологічною межею став 1968 р., коли під час «Празької весни» було легалізовано Греко-Католицьку Церкву у Чехословаччині. Із відновленням Пряшівської греко-католицької

єпархії варто пов'язувати новий етап руху за легалізацію УГКЦ в Українській РСР.

Географічні межі дослідження охоплюють територію чотирьох західноукраїнських областей – Львівської, Дрогобицької (з 1959 р. – частина Львівської), Станіславської (з 1962 р. – Івано-Франківської) та Тернопільської (за винятком так званих волинських районів, де поширеним було православ'я). До ліквідації Церкви у 1946 р. ці території входили до складу Галицької митрополії УГКЦ.

Наукова новизна роботи полягає у тому, що дисертація є одним із перших досліджень, де системно проаналізовано основні стратегії виживання та опору підпільного духовенства, чернецтва та вірян Галичини у повоєнні десятиліття. У дисертації *вперше* в історіографії комплексно досліджено взаємини «возз'єднаних» і «невозз'єднаних» греко-католицьких священиків, з'ясовано відповідь мирян на примусову православізацію 1945–1946 рр., проаналізовано письмові звернення підпільних греко-католиків до радянських органів влади, виявлено мотиви та стратегії спротиву «невозз'єднаних» громад Галичини. У ході дослідження було *суттєво уточнено* стратегії виживання та опору підпільних греко-католиків у радянський період. У дисертації *набули подальшого розвитку* аналіз масштабів «возз'єднання» та з'ясування внутрішніх мотивацій греко-католицького кліру щодо переходу під юрисдикцію Московського Патріархату.

Практичне значення отриманих результатів полягає у можливості їхнього використання у спеціальних працях з історії УГКЦ у XX ст., радянізації Галичини у повоєнний час та релігійного підпілля в СРСР, а також у розробці навчальних курсів з історії Церкви та історії радянського повсякдення. Крім того, результати роботи були впроваджені у зміст навчального курсу магістерської програми «Проблеми соціорелігійної історії України XVI–XX ст.» (НаУКМА, 2014).

Особистий внесок здобувача. Дисертаційна робота є самостійно виконаним дослідженням, в якому викладено авторський погляд на стратегії

виживання та опору підпільних українських греко-католиків у Радянському Союзі. Наукові результати дисертації належать авторові особисто і становлять теоретичний і практичний внесок здобувача у розвиток історичної думки.

Апробація результатів дослідження. Основні положення дисертації було оприлюднено у доповідях на міжнародних і всеукраїнських наукових форумах, а саме: Міжнародній конференції «Релігійні практики у СРСР: виживання та опір в умовах насильницької секуляризації» (Москва, Росія, 2012), Всеукраїнському круглому столі «Усна історія в Україні: сучасність та перспективи» (Київ, 2012), Літній школі «Сталінізм у роботах молодих дослідників: нові джерела, нові підходи» (Смоленськ, Росія, 2012), Літній школі «Насильство і його наслідки у радянському і пострадянському контексті» (Житомир, 2012), Першій щорічній міждисциплінарній конференції для аспірантів на тему тоталітаризму «Міждисциплінарне дослідження центрально- та східноєвропейського тоталітаризму» (Ясси, Румунія, 2012), Міжнародній конференції «Конструюючи “радянське.” Політична свідомість, повсякденні практики і нові ідентичності» (Санкт-Петербург, Росія, 2013), симпозіумі «Агенти чи об’єкти? Переосмислюючи сторінки історії Чорноморського регіону (1812–2012)» (Бухарест, Румунія, 2013), Міжнародній конференції «Пам’ять, конфлікт, простір» (Ліверпуль, Великобританія, 2013), 67-й Міжнародній конференції молодих вчених «Каразінські читання» (Харків, 2014), Міжнародній науково-практичній конференції «Польща-Україна: спільні шляхи до свободи» (Житомир, 2014), міжнародних воркшопх «Релігійні зв’язки та поділи у Чорноморському регіоні» (Бухарест, Румунія, 2015) та «Релігія у Чорноморському регіоні» (Київ, 2015), на семінарі в Інституті соціальної антропології імені Макса Планка (Галле, Німеччина, 2015), а також на спільній конвенції Асоціації слов’янських, східноєвропейських та євразійських студій (ASEEES) та Міжнародної асоціації гуманітаріїв (МАГ) «Образи Іншого» (Львів, 2016).

Публікації. Основний зміст та результати дослідження викладені у 13 одноосібних публікаціях, із яких 5 – у фахових виданнях, визначених переліком

ДАК МОН України, 3 – у закордонних збірниках, 5 – в інших наукових виданнях. Повний обсяг публікацій складає 10,45 д. а.

Структура дослідження

Дисертація побудована за хронологічним і проблемно-тематичним принципами й складається з переліку умовних скорочень, вступу, 4 розділів, в яких виділено 15 підрозділів, висновків, списку використаних джерел та літератури (466 позицій, з них 88 іноземних) і додатків. Повний обсяг дисертації – 244 сторінки, із них – 190 сторінок основного тексту.

РОЗДІЛ 1. СТАН НАУКОВОЇ РОЗРОБКИ ПРОБЛЕМИ, ДЖЕРЕЛЬНА БАЗА ТА МЕТОДОЛОГІЯ ДОСЛІДЖЕННЯ

1.1. Стан наукової розробки проблеми

Релігійне життя у Радянському Союзі зазвичай описується як конфронтація між державою та конфесійними групами. На думку американської дослідниці Кетрін Воннер, надмірний інтерес науковців до релігійних репресій та антирелігійної політики витікає з притаманного науці XX ст. розумінню політики і релігії як двох окремих сфер [458, р. 2]. Однак зосередження винятково на інституційному вимірі державно-церковних взаємин суттєво обмежує поле для досліджень релігійного життя в СРСР.

Повоєнну ліквідацію Греко-Католицьких Церков в СРСР та країнах соціалістичного табору дослідники розглядають у контексті національної (Богдан Боцюрків [289]; Віктор Войналович [291]; Альбіна Носкова [346, с.163]; Сабріна Рамет [431, р. 5]) та антиватиканської (Елла Бистрицька [279, с.111]; Філіп Волтерс [456, р. 18–19]; Михайло Одинцов [347, с. 49]; Татьяна Чумаченко [389, р. 42] політики Кремля. Загалом історіографію про підпільну УГКЦ можна розділити: 1) хронологічно: до і після 1991 р.; 2) географічно: в УРСР/Україні та за кордоном; 3) тематично: про радянську релігійну політику та державно-церковні взаємини, з одного боку, та виживання Церкви у підпіллі, з іншого.

Очевидно, що у Радянському Союзі не могло бути й мови про неупереджене дослідження історії УГКЦ. Наскрізним мотивом псевдонаукових робіт радянських авторів була радше «антинародна» суть «унії» [271]. Відповідно до радянської риторики, кульмінацією споконвічної співпраці УГКЦ з іноземними імперіалістами (насамперед польськими та австрійськими) стала колаборація «уніатів» із «німецько-фашистськими загарбниками» під час Другої світової війни (наприклад, Сергій Даниленко «Дорогою ганьби і зради: історична

хроніка» [307] або Клим Дмитрук «Свастика на сутанах» [312]). Класичною була теза про пов'язаність УГКЦ з «українським буржуазним націоналізмом» [342; 364], яку Клим Дмитрук окреслив як «уніато-націоналістичний альянс» [311, с.290]. Дискредитація УГКЦ мала на меті легітимізувати Львівський «собор» 1946 р. як відновлення давнього порядку та нібито добровільне повернення греко-католиків до «віри своїх батьків» – православ'я.

Попри значне розмаїття антиуніатської літератури, описувані у ній сюжети стосувалися передовсім періоду до 1946 р. Однак, приміром, у виданій 1986 р. колективній монографії авторів з Інституту філософії Академії наук УРСР йшлося про «поодинокі прояви релігійного екстремізму», які західні радіостанції представляли як «масовий протест», та «залишки уніатства» – «окремих греко-католицьких священиків, монахів і монахинь, церковних активістів» [364, с. 227, 238]. Хоча радянські пропагандисти не згадували про існування у Галичині греко-католицького підпілля, вони писали про «уніатів-покутників» – представників маргінальної течії, яка виникла в УГКЦ на початку 1950-х рр. навколо «об'явлення» у с. Середньому на Станіславщині. Появу течії «покутників» радянські автори вважали якраз «результатом краху уніатської церкви і глибокої кризи уніатства в соціалістичних умовах» [364, с. 231].

У той же час, ліквідація УГКЦ та повоєнні арешти духовенства стали предметом зацікавлення на Заході, передовсім у середовищі української діаспори. До теми зверталися такі північноамериканські науковці українського походження як, наприклад, Богдан Боцюрків [382] та Василь Маркус [422, р.143–153]. Видана 1996 р. монографія Б. Боцюрківа (поява українського перекладу датується 2005 р.) [289] і по сьогодні залишається одним із найбільш фундаментальних досліджень на тему державно-церковних взаємин у період з 1939 по 1950 рр. У роботі проаналізовано релігійну політику радянської влади щодо УГКЦ у роки Другої світової війни та у повоєнний час. Підпільному ж періоду присвячена стаття автора «Українська Греко-Католицька Церква в катакомбах» (1993), де розглянуто серед іншого невдалі спроби легалізації Церкви у 1960-х рр., московсько-ватиканські взаємини та внутрішні

суперечності всередині підпільної Церкви [288]. Крім того, Б. Боцюрків звертає увагу на різницю у ставленні до радянської влади поміркованішого старшого та радикально налаштованого молодшого покоління духовенства [288, с. 131–134]. У свою чергу, Василь Маркусь зосередився на традиційному для УГКЦ переплетенні національного та релігійного [422].

У виданій 1993 року англomовній праці північноамериканський дослідник Серж Келегер детально розглядає задекларовані у назві «страсті та воскресіння», тобто ліквідацію УГКЦ 1946 р. та вихід з підпілля 1989 р. [413]. Поряд з тим, власне про «катакомбний» період йдеться здебільшого у двох коротких підрозділах, присвячених єпископам Василю Величковському та Володимиру Стернюку [413, р. 83–98].

Відкриття архівів наприкінці 1980-х – на початку 1990-х рр., зокрема фонду уповноваженого Ради у справах РПЦ, а також Ради у справах релігійних культів та Ради у справах релігій, викликало підвищений інтерес дослідників до радянської релігійної та церковної тематики. Однак, опрацювавши матеріали фонду уповноваженого у Москві, республіканських чи обласних центрах, більшість авторів у 1990-х рр. писали доволі фактографічні праці. Російський дослідник Микола Мітрохін діагностував цю пострадянську історіографічну тенденцію як «хворобу під назвою “фонд уповноваженого”», пояснивши її стилем роботи радянського «класичного історика», коли дослідження виходило з джерельного матеріалу, а не з дослідницького питання [343, с. 506–507].

«Хвороба під назвою “фонд уповноваженого”» проявилася й в українських працях з історії підпільної УГКЦ. Йдеться, насамперед, про обмежену тематику (радянська релігійна політика, каральні заходи з боку державних органів, опір вірян тощо), прив’язаність радше до матеріалу конкретного архіву, аніж до дослідницького питання, а подекуди і про відсутність досвіду критичного прочитання джерел.

Першою українською монографією з історії підпільної Церкви є робота полтавського історика Володимира Пащенка «Греко-католики в Україні (від 40-х років XX століття до наших днів)» (2002). У першому розділі книги йдеться про

ліквідацію УГКЦ, у трьох наступних – про власне підпільний період, в останньому ж – про становище УГКЦ в незалежній Україні [350]. Робота базується на великому масиві архівних джерел, більшість з яких відбивають погляд державних функціонерів на «уніатську проблему». Хоча монографія носить назву «Греко-католики в Україні», йдеться у ній здебільшого про державну політику щодо Церкви, заходи РПЦ із православізації західноукраїнського регіону та опір останній з боку частини «возз'єднаного» духовенства. Можна з певністю ствердити, що поміркований інтерес автора до проблем власне підпільного життя українських греко-католиків пояснюється особливостями джерел, а саме: зверненням до конкретних тем уповноважених у справах РПЦ, релігійних культів чи релігій. Попри перераховані обмеження, робота В. Пашенка й досі залишається одним із найбільш повних досліджень про УГКЦ у радянський період.

Однак тема ліквідації УГКЦ порушувалася задовго до появи дослідження В. Пашенка, зокрема у п'ятому розділі монографії «Церковне життя в Україні. 1943–1946» (1998) Олександра Лисенка [338, с. 245–363]. Автор не лише зупиняється на подієвій історії ліквідації УГКЦ у Галичині та на Закарпатті, а й розглядає мотиви голови Ініціативної групи о. Г. Костельника та реакцію, зокрема негативну, значної частини греко-католицького духовенства, чернецтва та мирян на «возз'єднання» Церков.

Про релігійну політику радянської влади щодо УГКЦ йдеться й у монографії Віктора Войналовича (2005), а саме у четвертому розділі «Нищення Української Греко-Католицької Церкви як складова політики сталінських трансформацій в Західній Україні» [292, с. 339–491]. Цікаво, що В. Войналович вступає в історіографічну дискусію з Б. Боцюрківим, але лише на рівні фактографії. Так, подану Б. Боцюрківим дату арешту підпільних єпископів Івана Слезюка та Симеона Лукача (4 квітня 1963 р.), яка не узгоджується з архівними джерелами (квітень 1962 р.), В. Войналович називає «помилковим твердженням дослідника», однак не опонує ідеям канадського автора [292, с. 490 (пос. 265)]. Загалом праця В. Войналовича дає змогу глибше зрозуміти політичний контекст

1940–1960-х рр., хоча майже не порушує проблем церковного підпілля. Про вплив на підпільну УГКЦ ватикано-московських взаємин та хрущовської антирелігійної кампанії йдеться, однак, у статті дослідника під назвою «Українська Греко-Католицька Церква в умовах антирелігійної кампанії кінця 50-х – початку 60-х років ХХ ст.» (2001) [293].

Якщо В. Войналович, О. Лисенко та В. Пащенко розглядали релігійне життя на матеріалі Галичини та Закарпаття, деякі автори зосереджувалися на окремих областях. Так, праця Ігоря Андрухів «Галицька Голгофа» (1997) присвячена процесу ліквідації УГКЦ на Станіславщині [266]. У роботі наводиться багато витягів з джерел, статистичних даних, імен священників і назв населених пунктів, де вони підпільно служили, однак бракує їх аналізу. Так, автор некритично переймає запропонований обласним уповноваженим РСРПЦ поділ «возз'єднаних» священників на три категорії: тих, хто перейшов з переконання, з матеріальних мотивів і нібито за завданням греко-католицького єпископа та ОУН [266, с. 58].

Тему церковного підпілля на Станіславщині І. Андрухів глибше й у ширшій хронологічній перспективі дослідив у монографії «Релігійне життя на Прикарпатті: 1944–1990 роки» [268]. У книзі не лише з'ясовуються обставини «возз'єднання» УГКЦ з РПЦ, а й приділяється значна увага православним та протестантським громадам. Що стосується висвітлення «катакомбного» періоду, то І. Андрухів зосереджується здебільшого на спробах легалізації УГКЦ, починаючи з 1950-х рр. Окрему монографію автор присвятив політиці радянської влади щодо релігійних конфесій регіону [267]. Про ліквідацію УГКЦ, рух за відновлення Церкви у 1950-х рр. і наслідки політики «возз'єднання» УГКЦ з РПЦ йдеться й у спільній монографії І. Андрухіва та о. П. Кам'янського (2005), присвяченій в основному національно-визвольному руху [270].

Про спроби легалізації Церкви у хрущовський період йдеться й у статті Ярослава Стоцького (2009) [360]. Спираючись на документи з державних архівів Львівської, Івано-Франківської та Тернопільської областей, автор слушно пов'язує активізацію підпільних греко-католиків у добу «відлиги» із

поверненням більшості греко-католицького кліру із заслання. Заслугує на увагу спостереження дослідника, що радянська влада вважала Тернопільщину периферійною порівняно з іншими галицькими областями, а тому рівень репресій серед місцевого греко-католицького духовенства був нижчим [360, с.16].

У монографії «Греко-Католицька Церква і релігійне становище Тернопільщини (1946–1989 рр.)» (2003) Ярослав Стоцький розглядає становище не лише підпільної УГКЦ, а й інших конфесій області: православних, греко-католиків, римо-католиків і протестантів [361]. Монографія побудована за хронологічним принципом, так що перший розділ присвячено етапу делегалізації УГКЦ на Тернопільщині (1946–1953 рр.), другий – «хрущовському» періоду (1954–1964 рр.), а третій – етапу «від активізації до відродження» УГКЦ (1965–1989 рр.). Крім опису державних методів «возз'єднання» Церков, автор окреслює, наприклад, і мотиви переходу греко-католицького духовенства у православ'я [361, с. 63–64].

Підважити достовірність висновків уповноважених можна було б за допомогою спогадів самих греко-католиків. Однак Я. Стоцький, який свого часу брав безпосередню участь у зборі усних свідчень підпільних греко-католиків для Архіву Інституту історії Церкви (м. Львів), використовує 35 інтерв'ю не у самому дослідженні, а для укладення вибіркової «Біограми духовенства підпільної УГКЦ, котре служило на Тернопільщині у 1946–1989 роках».

З одного боку, через зосередження Я. Стоцького та І. Андрухів на конкретній області: Тернопільській чи Станіславській, – для їхніх досліджень характерні, по-перше, переважання географічного чинника над тематичним (розглядаються усі конфесії в одній області) та, по-друге, брак порівняльного аналізу та ширших узагальнень. З іншого боку, такий підхід дозволяє відійти від інституційної парадигми та зосередитися на конкретних дійових особах.

Попри інтерес сучасних дослідників до антропологічно зорієнтованих сюжетів, зокрема реакції греко-католиків на «возз'єднання» УГКЦ з РПЦ, перевага і далі надається документальних свідченням як нібито більш

достовірним. Так, Роман Бойко, автор кандидатської дисертації про опір підпільних греко-католиків радянській релігійній політиці, не піддає сумніву вочевидь базовані на доносах судові вироки про «антирадянську пропаганду» підпільних священиків [282, с. 228]. Ба більше, історик некритично цитує опублікований документ про виявлене на Львівщині у 1963 р. озброєне «угруповання» з чотирьох осіб, яке начебто виникло під впливом підпільного священика Михайла Винницького і мало на меті «зміну існуючого ладу» [282, с.230].

Загалом, навряд чи можливо скласти уявлення про релігійне підпілля винятково на основі радянських документів. Як слушно зауважив Мітрохін, релігійне життя відбувалося здебільшого поза прямим контролем влади [343, с.507]. Тому для цього дослідження було опрацьовано роботи, що базуються на інших джерелах, зокрема спогадах та усних свідченнях. У цьому контексті варто відзначити біографічні нариси про життя і діяльність митрополита Йосифа Сліпого, єпископів та духовенство підпільної Церкви [298; 313; 370].

Історіографія греко-католицького підпілля суттєво збагатилася завдяки залученню джерел усної історії. Зокрема, деякі історики використовували інтерв'ю для дослідження стратегій виживання та опору «возз'єднаних» та «невозз'єднаних» греко-католиків після 1946 р. Київська дослідниця Наталія Шліхта, наприклад, присвятила окремий розділ своєї монографії виживанню «Церкви в Церкві», тобто «возз'єднаних» греко-католицьких священиків і мирян у межах Українського екзархату РПЦ [373, с. 251–382]. Значну увагу авторка присвятила мотивам, що спонукали греко-католицьке духовенство перейти у лоно РПЦ [373, с. 319–366]. Н. Шліхта доходить висновку, що «возз'єднавча» кампанія у Західній Україні привела до результату, зворотного від задуманого владою. Так, замість очікуваної православізації Західної України «возз'єднані» священики привнесли греко-католицькі практики у релігійне життя Українського екзархату РПЦ [373, с. 367–382].

У статті «“Образ сили духу”: греко-католицьке духовенство Львівської архієпархії після Другої світової війни і проблема персоніфікації релігійних

переконань та ідентичності» львівська дослідниця Світлана Гуркіна проаналізувала значення джерел усної історії для дослідження мотивації переходу чи не переходу греко-католицького духовенства у православ'я у 1945–1946 рр. [304]. При аналізі усних свідчень «возз'єднаних» і «невозз'єднаних» священиків авторка застосувала підхід Алессандро Портеллі про три рівні наративу: колективний, інституційний та персональний. С. Гуркіна відзначила, що якщо «возз'єднані» священики зазвичай покликалися на колективний вибір (колективний або інституційний рівні наративу), то «невозз'єднані» брали відповідальність за свій вчинок на себе (персональний рівень наративу)) [304, с.109]. Спираючись на усні свідчення, авторка схематично окреслює основні «напрямки долі» як «возз'єднаних», так і «невозз'єднаних» священиків. Для останніх це, наприклад, категорична відмова від переходу у православ'я із продовженням душпастирської діяльності, відмова від священства (самостійна чи на вимогу влади) та перехід на світську працю із подальшим таємним служінням або ж без нього [304, с. 105–106]. Позиції греко-католицького священиків у справі «возз'єднання» та мотиваціям їхньої поведінки присвячено й один із підрозділів кандидатської дисертації С. Гуркіної [299, с. 178–193].

У статті «Дві долі: греко-католицьке духовенство і радянська влада» на основі біографічних інтерв'ю із двома священиками – «возз'єднаним» Олександром Бодревичем-Буцем та «невозз'єднаним» Володимиром Сеньківським – С. Гуркіна демонструє різні шляхи взаємодії греко-католицького духовенства з владою [301]. У підсумку дослідниця зазначає, що, попри різне ставлення до влади, жоден із цих священиків так і не став «радянською людиною» [301, с. 279]. В іншій статті С. Гуркіна простежила тяглість греко-католицького єпископату в підпіллі та окреслила специфіку церковної юрисдикції підпільних ієрархів [302].

Чіткий огляд чернечих чинів і згромаджень підпільної УГКЦ зроблено у статті Ярослава Глистяка та Олега Турія [296]. На основі джерел усної історії автори описують особливості підпільного чернечого життя, коли монахи чи монахині носили світський одяг і мешкали по дві–три особи на квартирах греко-

католиків-мирян [296, с. 368]. Варта уваги теза дослідників про вагомий вплив на прийняття чернечих обітів у підпіллі «національно-політичної опозиційності до існуючого режиму» та «неприйняття його ідеологічних та світоглядних засад» [296, с. 373].

Чільне місце в українському історієписанні займає й тема опору підпільних греко-католиків радянській владі. Боротьба вірян УГКЦ за свої права є темою одного із розділів монографії авторства Юрія Данилюка та Олега Бажана [308]. У свою чергу, автор докторської дисертації про роль УГКЦ у суспільному житті України у ХХ ст. Василь Марчук окреслив діяльність підпільної УГКЦ як «національно-духовну опозицію тоталітаризму» [341]. Пропонуючи розглядати опір «возз'єднавчій» кампанії у категоріях активного/пасивного опору, В. Марчук вважає проявами активного опору відмову духовенства від переходу у РПЦ та агітацію серед вірних, пасивного – офіційну відмову священників від нових парафій та підпільні греко-католицькі відправи [340, с. 21]. На думку ж Романа Бойка, опір підпільних греко-католиків державній релігійній політиці виявлявся в антирадянських висловлюваннях, негативному ставленні до православ'я, підпільних богослужіннях, створенні «нелегальних угруповань» та написанні заяв про реєстрацію парафій УГКЦ [282, с. 237]. Відповідно, історики класифікують певні дії підпільних греко-католиків як активний/пасивний опір на власний розсуд, рідко послуговуючись чітким категоріальним апаратом.

У свою чергу, деякі дослідники роблять спроби концептуалізувати проблему пристосування греко-католиків до влади. Канадський історик Павло-Роберт Магочій запропонував концепцію «пристосування без асиміляції» для пояснення феномену Мукачівської греко-католицької єпархії [339, с. 162–169]. У свою чергу, ужгородський дослідник Володимир Фенич підважив концепцію П.-Р. Магочія, вказавши на неможливість її застосування у радянському контексті [365]. На думку В. Фенича, після ліквідації УГКЦ священники мали обрати шлях або «пуризму», або ж «асиміляції» [365, с. 25]. Автор також зазначає, що

адаптація до нової суспільно-політичної норми неминує призводити принаймні до часткової втрати еклезіальної та національної ідентичності [365, с. 28].

Попри критичне ставлення до запропонованої Магочієм схеми, В. Фенич все ж не відмовляється від неї, а лише дещо коригує під конкретні обставини підпільного періоду. Враховуючи, що канадський дослідник писав в основному про ХІХ ст., то навряд чи доречно йому закидати, що схема у чистому вигляді не підходить для типології способів поведінки підпільних греко-католиків в СРСР. Утім, наприклад, авторка статті «Між опором і пристосуванням: Греко-католицьке підпілля в системі радянського тоталітаризму» Наталія Дмитришин майже беззастережно застосовує Магочієву формулу про «адаптацію без асиміляції» щодо греко-католицького підпілля. Дослідниця зазначає, що пристосування греко-католиків у радянський час відбувалося без «суттєвих затрат власної тотожності» [309, с. 258].

Спираючись на біографічні інтерв'ю та архівні документи, Н. Дмитришин запропонувала типологію пристосування та опору греко-католицького духовенства у чотирьох вікових групах (1900, 1920, 1940 і 1960 років народження). Представники першої вікової когорти (1900 р. н.), які були сучасниками ліквідації УГКЦ, не мали можливості пристосуватись до сталінського режиму без втрати свого конфесійного «я». Серед них авторка виділяє три групи – так званих «упірних» католиків (які були знищені або репресовані), «потенційних підпільників», чи «уніатів в душі» (які спочатку «возз'єдналися», але потім відмовилися від свого рішення), а також священиків, які повністю пристосувалися до радянського режиму та РПЦ [309, с. 267–268].

Н. Дмитришин пише, що, у свою чергу, духовенство з когорти 1920-х рр. народження (серед них майбутні єпископи Павло (Василик), Іван (Семедій), Софрон (Дмитерко)) зазнали менше репресій з боку сталінського режиму й шукали стратегій пристосування [309, с. 269]. У третій віковій групі (1940 р. н.) священиками часто ставали родичі підпільних отців або ж вихідці з греко-католицьких сімей [309, с. 273]. Представники четвертої вікової когорти

приймали свячення вже у 1980-х рр., коли політичні зміни сигналізували про можливість легалізації УГКЦ [309, с. 273].

Запропонована типологія дає можливість простежити залежність греко-католицького підпілля від політичних обставин і виділити типові риси для кожного з поколінь. Однак поділ на вікові когорти не варто абсолютизувати. Наприклад, о. Павло Василик, який провів загалом близько 14 років в ув'язненні й на засланні, відзначався доволі безкомпромісним ставленням до влади. Однак священник належав до другої вікової когорти, представники якої, згідно з типологією Дмитришин, зазнали менше репресій та більше пристосовувалися. Зрештою, різниця між поколіннями у ставленні до влади впливала не так зі світоглядних настанов священників різних поколінь, як із конкретних обставин. Так, у представників першої вікової когорти, імена яких були добре відомі преставникам радянських органів влади, було набагато менше шансів влаштуватися на світську роботу, аніж у тих, хто на час «возз'єднавчої» кампанії ще не був священником. Оскільки при описі «катакомбного» періоду у категоріях пристосування й опору Н. Дмитришин зупиняється більше на характеристиках вікових груп, ніж на взаєминах священників зі світською владою, постає потреба глибше дослідити ставлення підпільного духовенства, а також чернецтва і вірян, до радянського режиму.

Назагал підпільний період існування Церкви досліджений в сучасній історіографії ще недостатньо. Згадуваний вище Р. Бойко присвятив свою дисертацію проблемі опору греко-католиків радянській релігійній політиці протягом підпільного періоду [283]. Підпільній діяльності греко-католиків у 1960-ті рр. присвячено окремі розвідки, зокрема статтю Оксани Боруцької [287]. Поряд з тим, ліквідація Церкви у повоєнні роки стала предметом багатьох праць, проаналізованих в історіографічних оглядах Василем Жупником [315] та Іваном Мищаком [345]. Тематику кандидатських досліджень на греко-католицьку тематику зазвичай також стають сюжети, пов'язані з репресіями проти греко-католицького духовенства у 1940-х–1950-х рр. (Наталія Сердюк [356], Світлана

Гуркіна [299]) або ж, навпаки, виходом Церкви з підпілля у 1980-х рр. (о. Тарас Бублик [290]).

У запропонованій дисертації досвід виживання підпільних українських греко-католиків у радянській Галичині розглядається у контексті суспільно-політичних змін, що відбувалися в СРСР та країнах соцтабору у перші повоєнні десятиліття. Такий підхід зумовив необхідність широкого залучення праць, які не досліджують безпосередньо підпільну УГКЦ. Насамперед маються на увазі загальні роботи про інакодумство та опозиційні настрої у Радянському Союзі (Людмила Алексєєва [265], Володимир Козлов [323], Ерік Кулевіг [326], Борис Фірсов [366]). Оскільки більшість з них базуються на російських матеріалах, додатково було опрацьовано відповідну літературу про Радянську Україну, зокрема про реакцію населення республіки на події в Угорщині (1956 р.) та Чехословаччині (1968 р.) (Олег Бажан [274; 277], Володимир Дмитрук [310]). У свою чергу, для кращого розуміння ситуації у радянській Галичині цінною виявилася література про західне пограниччя Радянського Союзу загалом (Єлена Башкірова [380], Амір Вайнер [459, 461], Александр Статєв [447]) та Львів зокрема (Галина Боднар [281], Вільям Ріш [432]).

Також було взято до уваги дослідження про релігійну політику в СРСР та країнах соцтабору (Джон Андерсон [377], Вальтер Коларж [416], Сабріна Рамет [429–430], Станіслав Стемпень [448] тощо). Аби з'ясувати особливості виживання підпільних українських греко-католиків у СРСР, було опрацьовано дослідження про ставлення до світської влади інших Церков та конфесій: православних (Олексій Бєглов [278], Дімітрій Поспєловський [426], Михайло Шкаровський [369; 439], Наталія Шліхта [371; 373; 440; 442]), євангельських християн-баптистів (Майкл Бурдьйо [385], Олександр Лахно [330]), п'ятидесятників (Вільям Флетчер [404]), Свідків Єгови (Детлеф Гарбе [405], Аннегрет Дірксен [393], Ганс-Герман Дірксен [394], Зої Нокс [415], Джолін Чу [388]) тощо.

Корисними у методологічному плані виявилися роботи, що стосуються інших хронологічних і географічних контекстів. Для вивчення стосунків між

«возз'єднаними» і «невозз'єднаними» священиками, зокрема явища доносів, бралися до уваги наукові розробки про міжособистісні взаємини у тоталітарних суспільствах (Ян Гросс [408] та Шейла Фіцпатрик [400–401; 403]). У свою чергу, при аналізі звернень підпільних греко-католиків до радянських органів влади цінними виявилися дослідження Стівена Коткіна [417], Віктора Крупини [327–328], Ендрю Стоуна [449] та Алексея Юрчака [463]. При розгляді шкільного досвіду підпільних греко-католиків використовувалися наукові розробки Катріони Келлі [414], Дейвіда Пауелла [428] та Мерле Файнсода [399]. Дослідження стратегій опору підпільних греко-католиків у галицькому селі у багатьох аспектах спирається на емпіричні й теоретичні напрацювання Лінн Віюлі [454–455], Джеймса Скотта [435; 438] та Гленніс Янг [462].

Аналіз стану наукової розробки теми засвідчив, що у радянській історіографії греко-католицьке підпілля практично не вивчалось. Більшість радянських авторів завершували хронологічний розгляд «антинародної» діяльності «уніатської церкви» її «саморозпуском» у 1946 р. Поряд з тим, на підневільне становище УГКЦ у Радянському Союзі звертали увагу західні дослідники радянської церковної політики та релігійного дисидентства, серед них і представники української діаспори. Після розпаду СРСР греко-католицьке підпілля широко вивчається на базі розсекречених архівних документів та джерел усної історії.

1.2. Джерельна база

Джерельну базу дослідження становлять неопубліковані архівні матеріали, опубліковані документи та джерела усної історії.

З *неопублікованих* джерел у роботі використано архівні документи із описів 1, 2 і 5 фонду 4648 («Рада в справах релігії при Міністерстві у справах міграції і національностей України та її попередники (об'єднаний фонд)» Центрального державного архіву вищих органів влади та управління України (м.Київ) та описів 1, 2 і 6 фонду Р-6991 («Комітет у справах релігій при РМ

СРСР») Державного архіву Російської Федерації (м. Москва), а також деякі документи з описів 1 і 2 фонду Р-1332 (Уповноважений Ради у справах релігій при Раді міністрів УРСР у Львівській області, 1944–1964) Державного архіву Львівської області (м. Львів).

У цих фондах знаходиться документація Ради у справах РПЦ, Ради у справах релігійних культів, а з 1966 р. – Ради у справах релігій, що у 1965 р. об'єднала обидві згадані структури. Йдеться здебільшого про: 1) інформаційні звіти і доповідні записки уповноважених обласного та республіканського рівнів про релігійну ситуацію на місцях; 2) заяви і скарги вірян про відкриття храмів, а також дотичну до них переписку між чиновниками Ради обласного, республіканського та союзного рівнів. Як правило, уповноважені обласного рівня надсилали свої звіти у Київ та Москву, в той час як постанови московського керівництва РСРПЦ, РСРК чи РСР доходили до обласного рівня через республіканський центр – Київ. З огляду на таку ієрархічну систему документи часто дублювалися, відповідно, один і той же документ часом можна знайти у кількох архівах. Поряд з тим у ДАРФ міститься й чимало унікальних документів.

Значну частину джерельної бази роботи становлять *опубліковані* матеріали. По-перше, йдеться про партійні та урядові документи. Сюди відносяться радянські законодавчі акти, зокрема постанови щодо регламентації релігійної діяльності, вміщені у працях деяких дослідників [230], Кримінальний кодекс УРСР [240], деякі рішення з'їздів КПРС, зокрема «Моральний кодекс будівника комунізму» [238] тощо. Напрочуд цінним для дослідження повоєнної радянзації Західної України виявився двотомник «Культурне життя в Україні. Західні землі» (1995, 1996) [241]. Володимир Сергійчук упорядкував збірник «Нескорена Церква» (2001) [248], який містить багато важливих архівних матеріалів із фондів Центрального державного архіву громадських об'єднань України, як і підбірку документів про діяльність РКЦ в Українській РСР [256]. У свою чергу, Ігор Андрухів опублікував низку документів із Державного архіву Івано-Франківської області у додатку до своєї монографії «Політика радянської влади

у сфері релігії та конфесійне життя на Прикарпатті в 40–80-х роках ХХ століття: історико-правовий аналіз» (2006) [229]. Чимало документів, що стосуються релігійної опозиції, з'явилися у роботі Олега Бажана «Випробування вірою» (2000) [230]. Вплив подій «Празької весни» на Україну увиразнюється завдяки уривкам зі щоденника першого секретаря ЦК КПУ у 1963–1972 рр. Петра Шелеста та документам з опису 25 фонду 1 ЦДАГОУ, опублікованим Марком Крамером в англійському перекладі [259–260]. Важливі документи з російських архівів з'явилися у збірнику «Власть и церковь в Восточной Европе» (2009) [232]. Упорядкований Володимир Козловим збірник документів «Крамола: Инакомыслие в СССР при Хрущеве и Брежнев. 1953–1982 гг. Рассекреченные документы Верховного суда и Прокуратуры СССР» (2005), хоч і не містить матеріалів про релігійну опозицію, все ж дозволяє з'ясувати вирішальну роль влади в окресленні певних дій громадян як інакодумства [239].

Другу групу становлять опубліковані документи із розсекречених архівів органів радянської держбезпеки. У першу чергу йдеться про збірники під загальною редакцією В. Сергійчука, що стосуються постатей митрополитів Андрея Шептицького [247]) і Йосифа Сліпого [249], а також двотомне зібрання документів про ліквідацію УГКЦ у Галичині («Ліквідація УГКЦ (1939–1946). Документи радянських органів державної безпеки», 2006 р.) [242].

До третьої групи опублікованих матеріалів входять документи церковного походження: пастирські послання, офіційне листування, звіти греко-католицького духовенства, документи Католицької Церкви тощо. Особливу джерельну цінність становить чотиритомне видання пастирських послань митрополита Андрея Шептицького за період з 1899 по 1944 рр., завдяки якому можна простежити еволюцію у ставленні УГКЦ до світської влади. Упорядкований о. Богданом Прахом двотомник документів [250], крім біографічних даних про 900 священників і семінаристів Перемишльської єпархії та Апостольської адміністрації Лемківщини у період з 1939 по 1989 рр., містить також звіт генерального вікарія Перемишльської єпархії о. Василя Гриника, надісланий до Риму у березні 1948 р. У звіті «Церква в рідному краю і в Польщі»

о. Гриник подає деталі перебігу «возз'єднавчої» акції у Галичині, зокрема на Тернопільщині [250, с. 725–817]. Важливим є документ «Головні правила сучасного душпастирства», який слугував порадником з пристосування до радянських умов життя у підпіллі, опублікований разом із коментарями у сьомому числі «Ковчега» (2015) – наукового збірника із церковної історії [237]. Крім того, у ході дослідження було опрацьовано документи Другого Ватиканського Собору [235].

Четверту групу опублікованих матеріалів складають спогади, насамперед митрополита Йосифа Сліпого [253] та колишнього підпільного духовенства, зокрема о. Павла Василика [231] та о. Йосафата Каваціва [465]. Було також використано спогади представника радянських спецслужб Павла Судоплатова [255].

До п'ятої групи входять опубліковані на Заході джерела, в тому числі мартирологи та матеріали самвидаву. Йдеться, наприклад, про видання «Перші жертви комунізму. Біла книга релігійних переслідувань в Україні» (1953) («First Victims of Communism. White Book on the Religious Persecution in Ukraine») [257] та спеціальний звіт № 159 Держдепартаменту США («Радянські репресії Української Католицької Церкви» («Soviet Repression of the Ukrainian Catholic Church») за січень 1987 р.) [258]. У свою чергу, деякі листи греко-католицьких вірян з Української РСР містяться у другому томі збірника «Мартирологія українських церков» (1985), упорядкованому Осипом Зінкевичем та о. Тарасом Лончиною [245]. Попри неточність багатьох наведених там даних, ці матеріали допомагають простежити західну реакцію на ліквідацію УГКЦ та релігійні переслідування в СРСР.

Усні джерела, використані у роботі, представлені інтерв'ю з учасниками греко-католицького підпілля з фондів Архіву Інституту історії Церкви Українського Католицького університету у м. Львові. Протягом 1990–2000-х рр. у рамках проекту «Жива історія підпільної Церкви» було зібрано понад дві тисячі інтерв'ю із підпільним духовенством, чернецтвом і мирянами Галичини та Закарпаття. У цій роботі використані усні свідчення насамперед із таких

тематичних розділів архіву: «Зміна статусу УГКЦ у 1944–1950 рр.», «Пристосування-Опір» та «Миряни, народна побожність». З огляду на тематичний (взаємодія з радянською владою), географічний (Східна Галичина) та хронологічний (1946–1968) фокуси дослідження детальнішу увагу було приділено близько 100 свідченням. Хоча вимога репрезентативності стосується кількісних, а не якісних досліджень, обрана кількість інтерв'ю свідчить про репрезентативність вибірки згідно із прийнятою у соціології нормою (5 %).

Усі вказані види джерел, особливо радянські документи та усні свідчення підпільних греко-католиків, мають як переваги, так і недоліки. Радянські спецслужби та уповноважені РСРПЦ, РСРК чи РСР насамперед акцентували увагу на опорі греко-католиків радянській атеїстичній політиці. Відповідно, некритичне прочитання цих документів може мати наслідком гіперболізацію масштабів релігійного спротиву в радянській Галичині.

На відміну від офіційних радянських джерел, як-от брошур чи статей в атеїстичній чи православній пресі, «антиуніатська» риторика яких мала відверто пропагандистський характер, архівні документи з грифом «таємно» чи «цілком таємно» видаються більш правдивими. Однак немає жодних підстав беззастережно довіряти їм. Як і офіційні документи, вони ретранслюють радянську «антиуніатську» риторику, що може свідчити як про переконання самих авторів, так і про їхнє бажання вислужитися перед вищим керівництвом. Сучасні дослідники висунули аргументовану гіпотезу про причетність радянських спецслужб до смертей основних ініціаторів «возз'єднання», зокрема о. Гавриїла Костельника (20 вересня 1948 р.) та «новоправославного» єпископа Михаїла Мельника (9 жовтня 1955 р.). Однак у таємній документації РСРПЦ знаходимо лише офіційні версії – від рук українських націоналістів чи від серцево-судинних проблем відповідно [13, арк. 2; 19, арк. 164–165, 240].

Крім того, джерельна цінність звітів уповноважених стає сумнівною, якщо взяти до уваги низький освітній рівень цих чиновників і той факт, що вони лише зрідка виїжджали на місця, а свої повідомлення зазвичай писали на основі непрямих свідчень інформантів. Що стосується освітнього рівня, то, наприклад,

у 1957 р. єпископ Дрогобицький і Самбірський Григорій (Закаляк) охарактеризував уповноваженого РСРПЦ у Дрогобицькій області Сивохіпа як «особу, недостатньо розвинуту інтелектуально» [26, арк. 13]. До того ж уповноважених цікавили лише деякі аспекти діяльності «упірних уніатів», а з огляду на високий рівень конспірації у середовищі «катакомбної» Церкви їхні знання про підпілля могли бути досить обмеженими.

Інтерв'ю з підпільними греко-католиками дозволяють глибше описати уже традиційні державно-церковні сюжети та суттєво розширити тематику досліджень. Часто вони допомагають верифікувати чи спростувати наведену у радянських документах інформацію. Крім того, усноісторичні свідчення слугують важливим джерелом для вивчення повсякдення, методів конспірації та ціннісних установок підпільних греко-католиків. Джерела усної історії дають змогу дослідити серед іншого ставлення респондентів до радянської влади на теоретичному (прийняття чи неприйняття радянської ідеології) та практичному (членство у радянських організаціях) рівнях, як і можливу невідповідність між ними (наприклад, формальне членство у комуністичній організації без прийняття норм комуністичної ідеології).

Оскільки 99 % інтерв'ю з Архіву Інституту історії Церкви біографічні [304, с. 100], вони дають змогу простежити життєвий шлях респондентів і виявити особистісні чинники (вік, досвід репресій тощо), які справили вплив на їхнє ставлення до радянської влади. Як зазначає Оксана Кісь, «біографія постає як соціальний конструкт, у межах якого має значення не так точність та правдивість змальованих подій, як ті смисли і значення, що оповідач їм приписує» [322, с.15]. Через високу суб'єктивність та емоційний заряд джерел усної історії, їхню хронологічну «розмитість» та фактографічну ненадійність, вплив офіційного дискурсу на пригадування, а також самоцензурування респондентів варто порівнювати ці інтерв'ю як між собою, так і з радянськими документами. Оскільки збір усних свідчень у рамках проекту «Жива історія підпільної Церкви» проводився за стандартним опитувальником, ці інтерв'ю не завжди можуть дати відповідь на поставлені у дисертації дослідницькі питання.

Більшість інтерв'юерів були добре обізнані із «катакомбним» періодом, а тому мали власні думки і гіпотези з цього приводу, що суттєво вплинуло як на формулювання запитань, так і на відповіді респондентів.

Запропонований у дисертації підхід ґрунтується на перехресному аналізі офіційних, неофіційних та усноісторичних матеріалів та максимальному врахуванні специфіки джерельного матеріалу. Зокрема, при розгляді дослідницьких питань значну увагу приділено тому, аби, за висловом Лінн Віюлі, «зняти ідеологічний фільтр» [455, р. 30] із документів радянського походження (наприклад, звітів агентів НКВС/МВС/КДБ та уповноважених РСРПЦ, РСРК чи РСР), та уникати традиційних пасток усних джерел, насамперед їхньої ненадійності та впливу сьогодення на пригадування минулого.

Цитати з джерел наводяться в оригіналі або (у випадку російськомовних документів) в українському перекладі, однак зі збереженням стилістичних та граматичних особливостей оригіналу. Цитати з Біблії наведено за перекладом проф. Івана Огієнка.

1.3. Методологія дослідження

Крім використання вище вказаних загальнонаукових та спеціально-історичних методів, у роботі було також застосовано теоретичні розробки інших дисциплін. Явища виживання та опору викликають особливий науковий інтерес у соціологів, антропологів, політологів, соціальних істориків тощо. Під «стратегіями виживання» зазвичай розуміють фізичне чи матеріальне виживання людей в умовах суспільних катаклізмів та трансформацій, як, наприклад, під час чи після завершення Другої світової війни [319; 349; 362] або ж після розпаду Радянського Союзу [334]. Дослідники підпільної УГКЦ частіше послуговуються терміном «пристосування», який зазвичай виступає у бінарній опозиції з «опором». Якщо застосувати до підпілля підхід соціології адаптацій, то адаптацію підпільних греко-католиків до радянського суспільства можна охарактеризувати як вимушену та захисну [324, с. 138–139].

Концепція повсякденного (пасивного) опору, первісно сформульована американським політологом Джеймсом Скоттом для опису класових відносин у малайзійському суспільстві [437] з часом стала пояснювальною моделлю для селянства [438], а згодом – усіх дискримінованих груп загалом [435]. Крім того, що сам автор заклав розмитість у поняття, концепція пасивного опору значно постраждала від її некритичного застосування багатьма іншими авторами, у тому числі й дослідниками радянської доби. Зокрема, російський соціальний історик Єлена Осокіна іронічно зауважила з цього приводу: «В «пасивний опір» історики зачисляють всі наново відкриті форми соціального непослуху і способи виживання, аж до домашнього консервування овочів і фруктів» [348, с. 274].

Дж. Скотт підкреслював важливість наміру для окреслення певних дій суб'єкта як опору [438, р. 290]. Поряд з тим, теоретик усвідомлював проблематичність такого підходу: порушники скоріш за все заперечуватимуть свою причетність до скоєного і тим паче не розкриватимуть своїх мотивів [438, р. 290–291]. Якщо після 1991 р. колишні «катакомбники» схильні описувати своє релігійне життя у категоріях «опору», у радянський період вони зазвичай наголошували на своїй лояльності до влади.

Питання, чи вважати релігійну діяльність заборонених конфесій опором, неодноразово ставили перед собою дослідники релігійного підпілля у Радянському Союзі. Американська дослідниця українських євангельських християн-баптистів Кетрін Воннер вважає недоречним вживати Скоттів термін «зброя слабких» щодо вірян. На її думку, останні не вважали себе «слабкими», адже покладалися на Бога, і не мали наміру завдавати комусь шкоди «зброєю» чи боротися, позаяк дотримувалися принципу «віддати кесарево кесарю» [457, р.86]. Розвиваючи цей аргумент, інша американська дослідниця, Емілі Баран, наголошує, що Свідки Єгови в СРСР не лише не вважали себе «слабкими», а й не поводитися як слабкі [379, р. 6]. Як доказ, Е. Баран наводить приклади їхньої релігійної діяльності у підпіллі [379, р. 6].

На позначення ставлення євангельських християн до радянської влади К. Воннер запропонувала термін «опірне пристосування» («defiant compliance»)

[457, р. 66, 81]. На переконання Емілі Баран, поняття не підходить для опису позиції Свідків Єгови, адже вони чітко розуміли, що їхні переконання йдуть урозріз із державною ідеологією, а тому їхні дії варто вважати опором, навіть якщо вони керувалися релігійними, а не політичними мотивами [379, р. 6–7].

Дистанціювання Воннер та Баран від доробку Скотта та їхні новаторські спроби концептуалізувати досвід маргінальних конфесій цілком виправдані. Утім, на наш погляд, при вивченні релігійного підпілля у Радянському Союзі не варто повністю відмовлятися від концепції пасивного опору. Незалежно від того, як поводитися віряни чи якими були їхні наміри, становище нелегальних груп в СРСР було аналогічним до описаної Скоттом ситуації: безвладні проти влади.

Зрештою, спроби концептуалізувати опір вірян на прикладі однієї конфесійної групи теж не можуть претендувати на універсальність. Сприйняття вірянами себе як «слабких», а своїх дій – як «зброї» було неоднаковим не лише для різних релігійних груп, а й для представників однієї спільноти. Так, приміром, серед підпільних греко-католицьких священиків не бракувало ні тих, хто чітко усвідомлював свої дії як опір режиму, принаймні пост-фактум, ні тих, хто вважав свою поведінку політично нейтральною. Подібним чином, якщо відкриті греко-католицькі богослужіння у 1950–1960-х рр. були проявом «сили» підпільної Церкви, то масові арешти підпільного духовенства часто змінювали цю динаміку у бік «слабкості». Ймовірно, що подібна динаміка між «силою» і «слабкістю», як і різні трактування усталеної релігійної доктрини, були характерні й для інших конфесій.

Спираючись на напрацювання істориків Баварського проекту (1970-ті рр.), Єлена Осокіна пропонує говорити не так про опір (нім. «Widerstand»), як про опірність (нім. «Resistenz»), або ж, за її визначенням, «соціальний імунітет» [348, с. 284, 296, 298]. На думку Осокіної, щоденний непослух часто був способом виживання, а не формою протополітичного протесту, а тому його слід вважати антропологічним, а не політичним явищем [348, с. 295–296]. Фактично Осокіна пропонує відмовитися від терміну «опір» на користь більш аполітичних інтерпретацій. Подібної точки зору притримується й Ерік Кулевіг, автор книги

«Народний протест в хрущовську епоху: Дев'ять розповідей про непослух в СРСР [326].

Джеймс Скотт натомість свідомо політизує опір. Він стверджує, що позаяк дискриміновані групи були позбавлені політичних інструментів опору, то навіть їх, здавалося б, аполітичні дії могли мати політичний підтекст [435, р. 198–199]. Спираючись на аргументацію Скотта, нелегальні дії підпільних греко-католиків також можна інтерпретувати як політичний опір. Власне, такого погляду дотримувалася радянська влада, яка, за спостереженням Лінн Віоли, була схильна вбачати опір навіть у «стратегіях виживання» та «релігійних традиціях» [454, р. 14]. З іншого боку, якщо услід за порадою Осокіної розглядати підпільне існування УГКЦ лише як стратегію виживання, то доведеться знехтувати значною кількістю політичних конотацій релігійної опозиції греко-католиків.

У свою чергу, Шейла Фіцпатрик у дослідженні про колективізацію 1930-х рр. у Радянській Росії оперує обома поняттями – «стратегіями опору» та «стратегіями виживання». Спираючись на Скоттове розуміння повсякденного (пасивного) опору, дослідниця виділяє такі «стратегії опору» російських селян як безініціативність, відмову працювати, дрібні крадіжки, втечі, поширення «апокаліптичних та антиурядових чуток» та дотримання релігійних обрядів в атеїстичній державі [367, с. 12–14]. Під «стратегіями виживання» Фіцпатрик розуміє «спосіб підтримати своє існування» [367, с. 270], що у випадку колишніх куркулів часто означало нелегальне придбання та обробіток земельних ділянок, підкуп радянських чиновників, самовільне захоплення державних земель, переїзди в інші населені пункти, роботу за іншим фахом, фіктивні розлучення, підробку документів тощо [367, с. 270–273].

Варто відзначити, що поділ на стратегії виживання та опору досить умовний. Наприклад, у підрозділі «Стратегії виживання» III. Фіцпатрик зазначає: «Щоби вижити, колишні куркулі просто змушені були так чи інакше порушувати радянські закони, і, зрозуміло, регулярно їх порушували» [367, с. 270–271]. У випадку підпільних греко-католиків це твердження повною мірою описує не лише їхнє фізичне чи соціальне, а й конфесійне виживання. Аби зберегти греко-

католицьку віру, вони були змушені порушувати радянське законодавство про культу. Відповідно, за логікою Фіцпатрик, проведення греко-католицьких богослужінь було не лише стратегією опору, а й стратегією виживання.

Запропоновані вище концепції варто адаптувати під дослідження греко-католицького підпілля в СРСР. У дисертації під «стратегіями виживання» маються на увазі способи збереження фізичного існування та конфесійної ідентичності особи чи групи. У свою чергу, під «стратегіями опору» розуміються легальні та нелегальні форми протистояння з владою.

Поряд з тим, обмежуючи себе категоріями виживання, пристосування та опору, ми ризикуємо спростити складну картину існування підпільної української Церкви в СРСР. Свідомо чи несвідомо, усі громадяни Радянського Союзу пристосовувалися до радянської дійсності. Однак для більшості вірян пристосування було допустимим лише до тієї міри, до якої воно не суперечило їхнім засадничим християнським переконанням. Межі компромісу визначалися богословською доктриною, конкретними вказівками церковної ієрархії, досвідом переслідування релігійної групи та індивідуальними переконаннями окремих вірян. Тому замість того, аби концептуалізувати досвід «катакомбної» Церкви у категоріях опору, пристосування чи виживання, варто зосередитися на взаєминах підпільних греко-католиків із державною владою.

Запропоноване дослідження спирається на методологію так званої нової історії. Інтелектуальні витоки цього напрямку зазвичай пов'язують із часописом «Аннали», заснованим у Франції у 1929 р. Послідовники руху пропагували серед іншого проблемний підхід в історичних дослідженнях замість подієвого викладу, відмову від політичної історії та міждисциплінарність [387, р. 1–2]. У 1970-х–1980-х рр. у середовищі «Анналів» відбувся так званий антропологічний поворот [387, р. 79–85]. Якщо одні історики запозичували з культурної, чи символічної антропології лише певні поняття, інші пропонували говорити про історичну антропологію, або ж антропологічну історію [387, р. 79–80, 113]. Позаяк послідовники цього напрямку використовують традиційні для історії методи, російський дослідник М. Кром вважає історичну антропологію не методом, а

підходом [325, с. 188]. З огляду на значний акцент на реакціях та уявленнях підпільних греко-католиків запропоноване дисертаційне дослідження можна охарактеризувати саме як антропологічно-історичне.

Ще одним напрямом «нової історії», який використовується у цій дисертації, є історія знизу. Інтерес до життя та побуту простолюду виник у 1960-х рр. у середовищі британських істориків-марксистів як протиположності традиційному розумінню історії як опису «діянь великих людей» [368, с. 40, 44]. Класичними прикладами цього напрямку є також праці Еммануеля Ле Руа Ладюрі «Монтайю» (1975 р.) та Карло Гінзбурга «Сир і хробаки» (1976) [368, с. 44–46]. На сьогодні історія знизу широко застосовується для вивчення тих соціальних груп, які раніше не потрапляли у поле зору істориків [368, с. 52–54].

У рамках цього дослідження погляд знизу має подвійне значення. По-перше, йдеться не про погляд радянської влади на представників забороненої Церкви, тобто «згори», а навпаки. По-друге, значну увагу приділено підпільним мирянам, а не лише священикам та ієрархам, хоча як архівні, так й усні джерела пропонують більше матеріалу саме про останніх.

Згадані вище дослідження Ле Руа Ладюрі та Гінзбурга вважаються також класичними зразками мікроісторії – підходу, який зародився у 1970-х рр. у відповідь на загальну кризу гуманітаристики, пов'язану із втратою віри у прогрес [333, с. 119–120]. Мікроісторія реанімувала наратив, одночасно включивши в оповідь гіпотези й сумніви самого історика [406, р. 204]. У центрі мікроісторії – явища не типові, а унікальні [406, р. 212–213]. Мікроісторія не означає відмови від узагальнень, намагаючись натомість досягти їх через розгляд певних подій або життєвих шляхів конкретних людей [333, с. 136]. Як зазначив Берк, мікроісторичне дослідження дозволяє краще побачити деталі, невидимі для ока дослідника при глобальнішому підході [333, с. 140].

Так, реконструкція опору мешканців с. Надорожна, запропонована у четвертому розділі дисертації, дозволяє детально проаналізувати стратегії опору місцевих греко-католиків. Позаяк критики мікроісторії зазвичай порушують питання про типовість описаних випадків та коректність узагальнень,

мікроісторичний кейс про греко-католиків Надорожної не претендує на статус узагальнювальної моделі стратегій опору галицьких селян. Хоча за активністю греко-католицького підпілля Надорожна була доволі нетиповим селом, подібні стратегії опору застосовувалися й у багатьох інших населених пунктах Галичини.

Як слушно зауважив Гвін Принс, дослідник сучасної історії не може використовувати лише офіційні документи, ігноруючи джерела усної історії [352, с. 168]. Усноісторичні свідчення незамінні й при дослідженні порушених у дисертації проблем. Британський соціальний історик Пол Томпсон у хрестоматійній книзі «Голос минулого: усна історія» («The Voice of the Past: the Oral History») (1978) визначає усну історію як «історію, побудовану навколо людей» [363, с. 34]. Варто погодитися із тезою соціологів Вікторії Середи та Людмили Малес, що за своїм ґносеологічним статусом усна історія є методом, а не методологією [357, с. 159].

Події минулого завжди актуалізуються у світлі сьогодення, тому колективна пам'ять значною мірою впливає на індивідуальні спогади її окремих членів [376, р. 175]. Про залежність індивідуальної пам'яті від колективної писав ще у першій половині XX ст. засновник студій пам'яті, французький соціолог Моріс Гальбвакс у праці «Соціальні рамки пам'яті» (1925) та посмертно виданій «Колективній пам'яті» (1950). У статті «Колективна та історична пам'ять» Гальбвакс зазначив: «Колективні спогади накладаються на спогади індивідуальні, забезпечуючи нам набагато зручніший і надійніший контроль над останніми» [466]. Великий масив історіографії про ліквідацію УГКЦ, що побачила світ після 1991 р., не міг не вплинути на особливості «пригадування» подій колишніми підпільними греко-католиками. Наприклад, деякі респонденти свідомо чи несвідомо видають уривки з історичних праць про переслідувану Церкву за свої власні спогади [304, с. 103].

Таким чином, особливості джерел усної історії вимагають від дослідника більшої виваженості. Однак саме усні свідчення дають змогу відповісти на низку специфічних запитань, які цікавлять соціальних істориків та історичних

антропологів. Для аналізу інтерв'ю у роботі використовуються методи як звуження (втрата особистісного), так і розширення інтерпретації (зокрема аналіз наративу та дискурс-аналіз) [357, с. 164].

У свою чергу, при дослідженні мотивації духовенства у справі «возз'єднання» з РПЦ чи відмови від нього у роботі використано теорію раціонального вибору релігії американських соціологів Родні Старка та Роджера Фінке [445].

Ключові терміни. У дисертації використовуються сучасні назви Церков: Російська Православна Церква та Українська Греко-Католицька Церква. З одного боку, назва «Руська православна церква», яку часом можна зустріти в історіографії, передає відображені у титулі «патріарх Московський і всієї Русі» амбіції [336, с. 208]. З іншого боку, з огляду на наявність в українській мові слова «російський» для перекладу обох термінів та вживання назви «Російська Православна Церква» в офіційних документах РПЦ, на що вказала Е. Бистрицька, ми послуговуватимемося саме цією назвою [280, с. 5].

Після об'єднання з Римом у 1596 р. Православна Церква Київської митрополії називалася Унійною. Наприкінці XVIII ст. австрійська імператриця Марія Терезія перейменувала її на Греко-Католицьку. Остання назва використовувалася й у міжвоєнній Польщі [374, с. 113]. Назва «Українська Католицька Церква», що почала вживатися перед Другою світовою війною, стала офіційною у діаспорі з 1959 р. [321, Т.4, с. 521]. Як свідчать деякі самвидавні документи, термін «УКЦ» використовувався й у підпіллі [321, Т.4, с. 521]. Однак загалом ця назва більше асоціюється з діаспорою, тож щодо «катакомбної» Церкви у роботі ми послуговуватимемося сучасною назвою – «УГКЦ».

Що стосується радянської сторони, ми вважаємо за доречне використовувати термін «влада» на протигагу поняттю «державна». Такий підхід підтверджується застереженням В. Козлова про те, що визначення певних дій громадян як опору державі справляє неправильне враження осмисленості й конкретної направленості поведінки суб'єктів опору [323, с. 43]. Дослідник

масових заворушень у СРСР в 1950–1960-х рр. зауважує, що більшість тогочасних протестів були направлені проти «поганих» керівників вгорі чи на місцях, а не проти підвалин комуністичного ладу [323, с. 42].

Західна, в тому числі й діаспорна, історіографія та публіцистика запропонували термін «катакомбна Церква» або «Церква мовчання» для окреслення становища підпільних греко-католиків у Радянському Союзі. Як зауважив Василь Маркус, ці емоційно забарвлені новотвори не відображали ситуації УГКЦ у 1980-х рр. На думку ж російського історика Олексія Бєглова, автора монографії про православне церковне підпілля у СРСР у 1920–1930-х рр., запропонований публіцистами термін «катакомбний» навряд чи придатний для академічного вжитку. З огляду на умовність цього поняття ми вживатимемо його у лапках. Найбільш оптимальним видається термін «підпільний» – як з огляду на його відносну нейтральність, так і на використання колишніми членами забороненої Церкви. Власне, в історіографії про УГКЦ у 1946–1989 рр. дослідники найчастіше послуговуються саме цим терміном.

Уже згаданий Олексій Бєглов використовує термін «підпілля» в юридичному сенсі: на позначення того, «що було радянською владою заборонено, оголошено поза законом, стало нелегальним» [278, с.12]. Відповідно, греко-католицькі священники та вірні, які після 1946 р. задовольняли свої релігійні потреби у рамках офіційно дозволеної РПЦ, не належали до греко-католицького підпілля. Якщо ж після ліквідації УГКЦ миряни переставали ходити до церкви через зміну юрисдикції священника на православну або ж відвідували лише римо-католицькі храми, то їх можна назвати «невозз'єднаними». Саме ті греко-католики, які відмовилися від «возз'єднання», стали осердям підпільної Церкви.

Однак термін «підпілля» теж не позбавлений двозначності. По-перше, з огляду на великий масив досліджень про ОУН та УПА у контексті повоєнної Галичини під «підпіллям» часто розуміють антирадянську збройну боротьбу українських націоналістичних організацій. Позаяк багато галичан були членами як націоналістичного, так і церковного підпілля, часом може дійти до

термінологічної плутанини. Тому у цій роботі слово «підпілля» вживається у стосунку до забороненої УГКЦ, а «націоналістичне підпілля» – у стосунку до діяльності ОУН та УПА.

Позаяк УГКЦ перебувала на нелегальному становищі протягом майже усього радянського періоду, вона була підпільною в юридичному розумінні. Однак якщо молитовні зібрання у приватних помешканнях у нічний час були безсумнівно підпільними у звичному сенсі цього слова, відкриті греко-католицькі богослужіння у деяких селах, часом за участі кількох тисяч вірян, важко назвати підпільними. Власне, навіть радянські чиновники називали їх «легальними» чи «напівлегальними».

У дисертації йдеться насамперед про підпільних греко-католиків. При цьому за критерій було узято не так самоідентифікацію духовенства чи вірян, як їхню церковну юрисдикцію. Наприклад, більшість духовенства і вірян, які під силою державного тиску та обставин змушені були офіційно приєднатися до РПЦ, й надалі вважали себе греко-католиками, однак вочевидь вони не були підпільними. Щодо священиків, які перейшли під юрисдикцію РПЦ, у роботі використовуються терміни «возз'єднані», оскільки вони «возз'єдналися» з РПЦ, чи «підписані», позаяк вони «підписали православ'я».

Натомість духовенство, яке відмовилося від зміни церковної юрисдикції, окреслюється термінами «невозз'єднаний» та «підпільний». Попри те, що ці поняття часто використовуються як синоніми, вони не є ідентичними. Чимало священиків, які відмовилися від «возз'єднання» у післявоєнний час, перейшли на світську роботу чи пенсію і не займались надалі душпастирством. Багато з тих, хто не «возз'єднався» у 1945–1946 рр., зробили це після повернення з ГУЛАГу у середині 1950-х рр. З іншого боку, не всі підпільні священики були «невозз'єднаними», зокрема коли йдеться про молодші генерації греко-католицького духовенства, висвяченого уже в «катакомбах». Підпільними можна назвати і тих священиків, які приєдналися до РПЦ, але відкликали «возз'єднання» і надалі душпастирювали у підпіллі. Отже, до підпільних священиків можна віднести такі категорії активного греко-католицького

духовенства: 1) «невозз'єднаних»; 2) тих, які відмовилися від «возз'єднання», приєднавшись до підпілля і припинивши служіння у РПЦ; 3) висвячених після 1946 р.

Уповноважені РСРПЦ чи РСРК здебільшого використовували терміни «возз'єднані» на позначення греко-католицьких священиків, що перейшли під юрисдикцію РПЦ, та «невозз'єднані» – стосовно тих отців, які відмовилися від переходу. Крім того, в офіційній документації Ради «возз'єднані» священики часто окреслюються як «колишні уніати», а «невозз'єднані» – як «упірні уніати» чи просто «уніати». Утім, варто зауважити, що у радянських документах термін «уніати» позначає не лише підпільне духовенство, а й греко-католиків загалом.

Критерій визначати підпільне греко-католицьке духовенство за церковною юрисдикцією проблематичний у стосунку до священиків подвійного підпорядкування. Так, у 1950-х рр. деякі підпільні ієрархи приймали у лоно УГКЦ «возз'єднаних» священиків, часто дозволяючи їм служити на православних парафіях. Попри те, що вони виконували розпорядження греко-католицьких єпископів, ці отці не були підпільними ні в юридичному, ні у звичному сенсі цього слова. З погляду радянської влади вони були легальними священиками, і лише частина підпільної спільноти вважала їх «своїми».

Що стосується чернецтва, то, за небагатьма винятками, більшість греко-католицьких монахів та монахинь були «невозз'єднаними» і «підпільними». Під час «возз'єднавчої» кампанії радянська влада зробила основний акцент не на монахів, а на парафіяльне духовенство, яке мало авторитет серед сільського населення і могло посприяти швидшій радянізації Галичини. З огляду на чернечі обітниці та відсутність сім'ї саме монашество виявилось найбільш витривалим в опорі насильницькій православізації.

Чи не найважче окреслити категорію підпільних мирян. Вживати щодо них термін «возз'єднані»-«невозз'єднані» не зовсім коректно, оскільки їхній вибір не був пов'язаний з необхідністю приймати присягу на вірність РПЦ чи реєструватися в уповноваженого, як це мали робити «возз'єднані» парохі та ієромонахи. Відповідно, перехід у РПЦ чи відмова від нього відбувалися

стихійно – найчастіше услід за парафіяльним священиком. Тому уповноважені частіше говорять про «возз'єднання» громад, а не конкретних мирян.

Підпільними варто вважати тих греко-католиків, які замість «новоправославних» храмів відвідували таємні богослужіння. Однак участь в останніх не обов'язково засвідчує приналежність особи до греко-католицького підпілля: деякі миряни поєднували регулярну участь у православних богослужіннях із епізодичними відвідинами «катакомбних» відправ. Усні джерела засвідчують, що приналежність мирян до підпільної Церкви якраз і визначалася їх невідвідуванням православних храмів, не в останню чергу через «антиправославну пропаганду» підпільних отців. Згідно з деякими свідченнями, у підпіллі існувала строга заборона на відвідини православних храмів та прийняття там Святих Тайн [194, с. 23]. Крім того, деякі підпільні священики давали розгрішення на сповіді лише за умови, що надалі миряни не відвідуватимуть православних церков [220, с. 8–9]. Хоча настанова багатьох священиків змінилася після Другого Ватиканського Собору (1962–1965) [190, с. 33], активні греко-католицькі миряни практично ніколи не відвідували православні храми. Тому саме цей критерій варто покласти в основу визначення греко-католицьких вірян як підпільних.

Наукові дослідження греко-католицького підпілля в СРСР не проводилися. Радянські автори витворили квазінауковий телеологічний дискурс, згідно з яким логічним завершенням багатовікової «антинародної» діяльності УГКЦ, зокрема її співпраці з «фашистами» та «українсько-буржуазними» націоналістами під час Другої світової війни, стала її ліквідація через «повернення в лоно» РПЦ у 1946 р. У той же час протягом 1940–1980-х рр. про «мовчазну» Церкву писали на Заході: не лише публіцисти, а й дослідники радянської релігійної політики.

Найбільшого поштовху студії про підпільну УГКЦ отримали після розпаду СРСР та відкриття радянських архівів. Однак з огляду на специфіку джерел греко-католицьке підпілля вивчалось здебільшого у контексті державної церковної політики. Чимало авторів несвідомо переймали радянську риторiku,

ретранслюючи погляд радянських чиновників на опір підпільних греко-католиків радянській владі. Утім, завдяки використанню усних джерел та застосуванню нових методологічних підходів історіографія про підпільну УГКЦ поповнилася низкою нових сюжетів, зокрема про мотиви опору «возз'єднанню», відмінності між поколіннями та стратегії виживання «катакомбних» греко-католиків.

Однак, попри численність, особливо на Заході, історичних та антропологічних праць на тему виживання заборонених конфесій в атеїстичних державах, досі немає подібного дослідження стосовно підпільних греко-католиків у Радянському Союзі. Тому запропонована дисертація має на меті заповнити цю історіографічну прогалину. Дослідження ґрунтується на документальних та усних свідченнях, які аналізуються у ключі «нової історії» – історичної антропології, історії знизу та мікроісторичного підходу.

РОЗДІЛ 2. ГРЕКО-КАТОЛИЦЬКЕ ДУХОВЕНСТВО І МИРЯНИ В УМОВАХ ПОВОЄННОЇ РАДЯНІЗАЦІЇ ГАЛИЧИНИ

2.1. Ліквідація Церкви, масштаби переходу у православ'я та внутрішні мотивації духовенства

До вересня 1939 р. на території Другої Речі Посполитої, в основному у Галичині та на Волині, мешкало 5,5 млн. українців [294, с. 373]. Майже усі українці Галичини належали до УГКЦ, яка напередодні Другої світової війни об'єднувала 3040 парафій та 4 млн. 283 тисячі вірних [335, с. 73]. Тому від позиції греко-католицької ієрархії значною мірою залежало й ставлення населення до нової влади.

Відновивши контроль над Галичиною влітку 1944 р., радянське керівництво вдалося до широкомасштабних депортацій з метою подолати дійсну та можливу опозицію населення та пришвидшити колективізацію сільського господарства [447, р. 983]. Одним із радянізаційних заходів стала ліквідація УГКЦ, в межах якої передбачалося «возз'єднати» парафіяльне духовенство з РПЦ. Найбільш стійкими до примусової православізації виявилися представники чернецтва. Як зазначав уповноважений РСРПЦ у Станіславській області Бельнов в інформаційному звіті за другий квартал 1946 р., ніхто з насельників чи насельниць монастирів на території Станіславщини не погодився перейти під юрисдикцію Московського Патріархату [6, арк. 18]. Відповідно, пізніше радянська влада вирішила подолати вплив чернецтва через закриття греко-католицьких монастирів. У свою чергу, оскільки миряни не реєструвалися в уповноваженого, то у стосунку до них варто говорити не так про «возз'єднання», як про реакцію на нього.

Що стосується масштабів переходу греко-католицького духовенства у православ'я, то тут зустрічаються різні, часом доволі суперечливі статистичні дані. Згідно з підрахунками, здійсненими 1948 р. василіанами у Римі, «возз'єдналося» 48 % греко-католицького духовенства [289, с. 214]. Богдан

Боцюрків вбачав хибу у тому, що звіт порівнював післясоборову статистику з даними шематизмів 1938, 1939, 1944 рр., не враховуючи скорочення числа священиків внаслідок воєнних втрат, територіальних змін, примусового обміну населення між УРСР та ПНР, а також припинення багатьма отцями душпастирської діяльності через їхнє небажання «возз'єднуватися» [289, с. 214].

Подібний статистичний прорахунок знаходимо і в «Білій книзі релігійних переслідувань в Україні» (1953). Попри те, що вона також була видана василіанами у Римі, відсоток «змушених перейти у схизму» тут дещо інший – 30 % [257, р. 64]. Як і в попередньому випадку, пропорція вираховувалася від загального числа священиків УГКЦ станом на 1939 р. – 2950 представників білого та 520 чорного духовенства [257, р. 64]. У спеціальному звіті Комітету з прав людини і гуманітарних питань Держдепартаменту США також зазначається, що у православ'я перейшло менше половини від 2638 парафіяльних священиків – числа духовенства УГКЦ на 1939 р. [258]. За офіційними церковними даними, на 1939 р. в УГКЦ нараховувалось 2352 єпархіальних священики [305, с. 436]. Незначна розбіжність у цифрах може бути пов'язана з тим, що підрахунок проводився у різні місяці 1939 р.

Навіть перебуваючи на засланні, митрополит Йосиф Сліпий підтримував зв'язок із греко-католицьким кліром в УРСР. Базуючись на повідомленнях духовенства, 12 грудня 1954 р. митрополит Сліпий розповів приставленому до нього таємному агенту про арешти 8 єпископів та двох тисяч священиків УГКЦ [249, с. 88]. Подана главою УГКЦ цифра заарештованих виглядає неправдоподібно і швидше за все вираховувалась відніманням числа «возз'єднаних» від довоєнного числа духовенства. Тим не менше, принаймні до початку 1990-х рр. подібна пропорція «возз'єднаних» і заарештованих не викликала серйозних застережень у дослідників. Зокрема, Мирослав Татарин наводить цитату зі звернення митрополита Сліпого до конгресу «Kirche in Not» («Церква в потребі», Кьонігштайн, Німеччина) за липень 1980 р., де вказано, що більшість греко-католицького духовенства обрали в'язниці і табори [451, р. 293].

За наведеними Наталією Сердюк даними, протягом 1945–1951 рр. в Україні було заарештовано 556 греко-католицьких священиків [Цит. за: 286, с. 39]. На наш погляд, наведена Сердюк статистика включає також і «возз'єднаних» священиків, яких почали арештовувати за звинуваченнями у націоналізмі після вбивства радянського публіциста Я. Галана у жовтні 1949 р. [46, арк. 140]. За припущенням Світлани Гуркіної, Наталія Сердюк зараховує до числа 556 священиків репресоване духовенство Закарпаття [299, с. 117].

У свою чергу, Михайло Одінцов зазначає, що за політичні злочини до суду були притягнені більше половини із 600 греко-католицьких священиків та ченців, що відмовилися від переходу у РПЦ [347, с. 49]. Подана Одінцовим статистика вочевидь базується на радянських даних про 344 греко-католицьких священиків, репресованих протягом 1945–1950 рр. [248, с. 289, 297]. Як слушно зауважив о. Прах у передмові до упорядкованого ним двотомного видання документів про греко-католицьке духовенство Перемишльської єпархії та Апостольської адміністрації Лемківщини, єдиний спосіб визначити число священиків, заарештованих радянським керівництвом, – це простежити долю кожного конкретного священика [250, Т. 1, с. ix].

На допиті 8 серпня 1958 р. митрополит Йосиф Сліпий вказував, що із трьох з половиною тисяч греко-католицьких священиків близько півтори тисячі перейшло під юрисдикцію РПЦ [249, с. 285]. Як впливає із документу КДБ від 10 вересня 1956 р., о. Степан Ратич з Хабаровського краю, спираючись на дані о. Андріана Зофієвського зі Львова, у метафоричній формі писав митрополиту, що 1088 з більш ніж 3000 «дерев» «зіпсувалося», а 450 з 1083 «засохли» [249, с. 168]. Якщо у першому випадку маються на увазі «возз'єднані» священики, то в другому – священики, що хоч і не «підписали православ'я», але припинили душпастирську діяльність.

Інший погляд на масштаби «возз'єднавчої» кампанії пропонують радянські джерела. У березні 1946 р. голова Ініціативної групи о. Гавриїл Костельник звітував про формальне приєднання до групи 997 із 1270 священиків з Дрогобицької, Львівської, Станіславської та Тернопільської областей, тобто

78 % духовенства УГКЦ, що на той час знаходилося у Галичині [5, арк. 192]. За даними голови РСРПЦ Г. Карпова, станом на 3 квітня 1946 р. йшлося вже про 1001 заяву про «возз'єднання» від 1304 священиків [279, с. 114]. Хоча цілком вірогідно, що протягом наступних тижнів ще 4 священики приєдналися до РПЦ, незрозуміло, яким чином збільшилося їхнє загальне число. Зрештою, «Єпархіальний вісник» за травень–червень 1947 р. наводив дані про 1106 «возз'єднаних» із 1267 греко-католицьких священиків Галичини [299, с. 149].

Таким чином, оперуючи приблизно однаковим уявленням про число «возз'єднаних» священиків, організатори та жертви насильницької православізації доходили до різних висновків про відсоток «підписаного» духовенства. Втім, не лише радянська статистика, а й спогади підпільних греко-католиків не залишають сумнівів, що «невозз'єднані» були в меншості, а активних душпастирів серед них було ще менше. Як зазначалось у «Пропозиціях щодо уніатської церкви», надісланих РСРПЦ на адресу ЦК КПРС 4 січня 1957 р., у повоєнний час від «возз'єднання» відмовилось 590 греко-католицьких священиків Галичини та Закарпаття, з них 344 були засуджені [241, Т. 2, с. 230]. Так, у серпні 1958 р. митрополит Сліпий зазначав, що у підпіллі активно працювали близько 500 священиків [249, с. 285]. За даними ж радянських органів, із 350 «невозз'єднаних» греко-католицьких священиків, що проживали на території УРСР станом на 1962 р., активно діяли у підпіллі лише третина, тобто близько сотні отців [34, арк. 23]. Однак остання цифра вочевидь применшена, позаяк уповноважені часто помилково вважали світську роботу священиків несумісною із виконанням душпастирських обов'язків або ж не володіли повною інформацією.

Попри масштабність переходу греко-католицького духовенства у православ'я, ще у жовтні 1945 р. о. Костельник зізнавався у листі до патріарха Московського і всієї Русі Алексія (Симанського), що «дуже невеликий відсоток» духовенства приєднався до Ініціативної групи «з переконання» (менше 50 священиків), решта ж зробила це з розуміння безвихідності ситуації [242, Т. 2, с. 287]. Поряд з тим, підпільний священик Маркіян Когут визнає, що в той час

багато греко-католицьких священників дійсно «думали, що православ'я – то є наша віра, а то що унія – то є спольщення» [189, с. 72].

Вже під час першої радянської окупації Галичини (1939–1941) органи держбезпеки намагалися розколоти УГКЦ, використовуючи серед іншого тертя між «восточниками» та «западниками», тобто прихильниками візантійського та латинського обрядів в УГКЦ [242, Т. 1, с. 100]. Не випадково головою Ініціативної групи по возз'єднанню Греко-Католицької Церкви з Православною Церквою було обрано одного з найвідоміших «восточників» – о. Гавриїла Костельника. У міжвоєнні роки він виступав проти celibату, вороже ставився до відомого своєю прозахідною обрядовою орієнтацією Чину василіан та відкрито висловлював свої «радикальні почуття некатолицькі» [189, с. 31], за що був звільнений з посади професора Львівської Богословської Академії. Утім, у таємному рефераті від 10 лютого 1941 р. сам о. Костельник вказував на помилковість думки, «начеб «восточники» в душі, укрито були православні» [242, Т. 1, с. 128].

На думку Богдана Боцюрківа, у 1945 р. о. Костельник погодився очолити «возз'єднавчу» кампанію через шантаж радянської влади прикладами його націоналістичної та антирадянської діяльності [289, с. 106]. Примусом пояснював дії священника і його сучасник – о. Ковальчук із с. Купче Буського району Львівської області: «Щоб так швидко Костельник перейшов у православ'я, ми не очікували. *Відчувається більшовицький натиск і швидкість* [виділено нами – К.Б.]» [242, Т. 2, с. 22]. Однак таке бачення видається дещо одностороннім, адже о. Костельник з ентузіазмом підходив до багатьох «возз'єднавчих» ініціатив. Зі свідчень секретаря Ініціативної групи Сергія Хруцького випливає, що о. Костельник оплачував пов'язані з «возз'єднавчою» кампанією видатки з власної кишені, витративши, наприклад, 7 000 рублів на видання брошури про папство [5, арк. 99]. Республіканський уповноважений РСРПЦ П. Ходченко навіть запропонував керівництву компенсувати витрати о.Костельника [338, с. 282].

Причетність радянських органів до ліквідації УГКЦ спричинила значний опір «возз'єднавчій» кампанії з боку антирадянського підпілля. Українські націоналісти сприймали «возз'єднання» як акт конфесійної та національної зради. Так, у датованому липнем 1945 р. зверненні ОУН до українських греко-католиків вони таврували «підписаних» священників за те, що ті «в ім'я земного страху перед енкаведівським злодієм і розбійником і в ім'я рабського спокою і теплої посади *продають себе, віру, церкву, народ*» [виділено нами – К.Б.] [242, Т.2, с. 62]. Автори звернення також запевняли, що «зрадникам» і «перевертням» загрожує розправа відповідно до «повстанського звичаю» [242, Т. 2, с. 63].

М. Одінцов доволі некритично цитує К. Дмитрука, який згадує про 50 священників – жертв оунівського терору на території Львівської, Станіславської та Дрогобицької єпархій [347, с. 50]. Позаяк публікації агента держбезпеки Дмитрука доволі тенденційні, таємні дані РСРПЦ, яка ретельно фіксувала прояви оунівського терору щодо «возз'єданого» духовенства, виглядають більш переконливо. У документах РСРПЦ йдеться загалом про 9 священників, убитих у Галичині протягом 1946–1948 рр. Зокрема, оунівцям приписувались вбивства отців Миколи Бобиляка і Теодора Німиловича з Дрогобиччини, о. Івана Ящишина з Тернопільщини, отців Костельника та Щирби із Львівської області [13, арк. 2], а також отців Михайла Шовали та Андрія Хашівського зі Станіславщини [6, арк. 13]. Поряд з тим, у 1952 р. єпископ Станіславський і Коломийський Антоній (Пельвецький) згадував не про двох, а про чотирьох священників, убитих націоналістами на території його єпархії [16, арк. 57]. Можливо, одним з них є «підписаний» священник Степан Білий, розстріляний влітку 1946 р. у с. Княжолука Долинського району Станіславської області [250, Т. 1, с. 186]. Хоча вбивство приписувалося українським повстанцям, деякі мешканці села стверджують, що йшлося про переодягнених в упівців представників МДБ області [250, Т. 1, с. 186]. Варто відзначити, що повстанці нерідко самі перевдягалися у форму НКВС, аби у такий спосіб виявити, чи приєднався священник до Ініціативної групи [336, с. 218].

Загалом дані про вбивства священників представниками УПА не завжди узгоджуються з іншими джерелами. Так, «колишній священник-уніат» Андрій Хашівський з Івано-Франківщини згадується у документі РСРПЦ за 1964 р. як священник, що 1960 р. відмовився від сану [72, арк. 21]. У свою чергу, парох с.Унятичі Дрогобицького району Львівської області о. Теодор Німилович (1889 р. н.), вбитий націоналістами у 1947 р. [13, арк. 2], згідно із даними «Мартирології» був вивезений на Сибір у 1950-х рр. [245, с. 138]. Утім, зібрані останнім часом документи та свідчення виразно вказують на те, що о. Теодора Німиловича, його дружину, наймита та наймичку дійсно було застрелено 25 жовтня 1947 р. [250, Т. 1, с. 189]. У повідомленні ОУН від 6 лютого 1949 р. вбивство родини, як і подальша смерть у лікарні єдиного свідка трагедії, покладаються на оперативну спецбоївку районного відділу МДБ під командуванням старшого лейтенанта Паші Лебедева (Шрамка) [250, Т. 2, с. 618–619]. Записані у березі 2001 р. свідчення доньки та племінниці о. Німиловича не дають однозначної відповіді ні щодо винуватців злочину, ні щодо «возз'єднання» о. Німиловича [250, Т. 2, с. 707–708].

Радянські штампи про причетність членів націоналістичного підпілля до убивств священників вимагають перевірки і джерельного обґрунтування. Зокрема, спираючись на свідчення родичів о. Гавриїла Костельника, Б. Боцюрків висунув тезу про вбивство лідера Ініціативної групи не українськими націоналістами, а представниками МДБ [289, с. 180]. Позаяк зрозуміло, що на усні свідчення родичів гаданих жертв оунівського «терору» не можуть не впливати теперішні тенденції таврувати радянське минуле та героїзувати УПА, варто звернутися до тогочасних документів.

Як впливає із довідки секретаря Львівського обкому КП(б)У А. Зленка на ім'я першого секретаря ЦК КП(б)У М. Хрущова від 25 вересня 1948 р., офіційна версія про вбивство о. Г. Костельника націоналістами викликала сумніви у представників місцевого населення [241, Т. 1, с. 581–582]. Зокрема, деякі представники львівської інтелігенції покладали вину на поляків, військових та «інтернаціональних агентів католицизму» [241, Т. 1, с. 581–582]. Цілком

можливо, що у Львові циркулювала й версія про причетність до вбивства МДБ, однак зі зрозумілих причин А. Зленко не наважився доповісти про неї керівництву. Цікаво, що у написаних у 1990-х рр. спогадах генерал-лейтенант НКВС Павло Судоплатов приписує вбивство о. Г. Костельника бандерівцям, однак визнає, що єпископа Теодора Ромжу було убито у 1947 р. радянськими спецслужбами з ініціативи М. Хрущова [255, с. 169–170]. Таким чином, за браком достовірних даних неможливо точно встановити вбивцю голови Ініціативної групи.

Позаяк ОУН надсило писемові погрози «возз'єднаному» духовенству [338, с. 322–323], немає підстав приписувати усі гадані злочини націоналістів радянським спецслужбам. Як зазначає О. Лисенко, зазвичай повстанці не втілювали своїх погроз у життя [338, с. 324]. Варто відзначити, що оунівський «терор» щодо греко-католицьких священників не завжди був безпосередньо пов'язаний із переходом останніх у лоно РПЦ. Так, повстанці підпалили дім священника у с. Нагуєвичі Підбузького району на Дрогобиччині, оскільки там мала розміститися військова частина [7, арк. 60–61]. У свою чергу, оунівці запевняли, що убили 68-річного о. Бобиляка не за те, що він перейшов у РПЦ, а за те, що став агентом НКВС [338, с. 321].

Крім того, УПА застосовувала подвійну стратегію – нібито вдаючись до терору, з одного боку, та готуючи подвійних агентів, з іншого. Розуміючи, що священника, котрий відмовився від переходу до РПЦ, могли замінити православним отцем не-галицького походження, повстанці часом дозволяли «возз'єднання» або навіть переконували «підписаного» священника, який хотів повернутися в УГКЦ, залишитися на православній парафії [40, арк. 27; 191, с. 2, 8, 11–12; 289, с. 116].

Суперечливість даних про ставлення націоналістичного підпілля до «возз'єднання» дозволяє зробити декілька припущень. Імовірно, що в УПА не було єдиної стратегії щодо «підписаного» духовенства або що така стратегія відрізнялася в теорії і на практиці. Цілком можливо, що органи державної безпеки використали писемові погрози ОУН, аби звинуватити у вбивствах

«новоправославних» священників саме націоналістів. Інакше важко пояснити, чому поряд зі списками жертв «бандоунівського терору» документація РСРПЦ містить чимало скептичних висловлювань щодо реальності останнього.

Так, зі слів уповноваженого Станіславської області Костюкова, протягом другої половини 1946 р. 22 священники повернули єпархіальному управлінню документи про «возз'єднання», «прикриваючись боязню банд „бандерівців“» [9, арк. 162]. За висловом республіканського уповноваженого Павла Ходченка, деякі священники використовували страх перед «бандитами»¹ як «панацею», або ж «щит», аби приховати свою нехіть до «возз'єднання» [10, арк. 71]. Як доказ необґрунтованості подібних пояснень Ходченко навів відсутність нападів на священників після публікації списку делегатів Львівського «собору» 1946 р. [10, арк. 71]. У «соборі» тоді взяло участь 216 священників та 19 мирян із чотирьох галицьких областей [244, с. 62–67].

У цілком таємній доповідній записці на ім'я секретаря Львівського обкому КПУ З. Сердюка від 26 травня 1953 р. обласний уповноважений РСРПЦ А. Вишневський також згадав про безпідставність подібної аргументації священників: «Хоча в той час банди буржуазно-українських націоналістів і становили собою реальну загрозу для осіб, з числа місцевого населення, які підтримувало заходи радянської влади, але ця загроза менш за все стосувалася місцевого духовенства, оскільки останнє, у переважній більшості, було пов'язане з бандитами, а також були натхненниками буржуазно-українського націоналізму» [250, т. 2, с. 341]. Бачимо, що у розмовах із представниками РСРПЦ священники часто покликалися на страх перед УПА, аби, з одного боку, відтягнути оформлення православної юрисдикції та, з іншого, уникнути арешту.

Хоча, як слушно зауважив А. Вишневський, переважна більшість галицьких священників були національно свідомими, у підсумку лише частина з них відмовилася від переходу у «руське православ'я». Як звітував о. Костельник

¹ У радянських документах оунівців звично називали «бандитами». На думку О. Лисенка, у такий спосіб радянська влада переводила український повстанський рух «з політичної площини в суто кримінальну» [337, с. 17].

органам держбезпеки 3 серпня 1945 р., більшість греко-католицьких священиків дійсно побоювались можливої русифікації УГКЦ внаслідок її «возз'єднання» з РПЦ [242, Т.2, с. 136]. Так, священики Буського та Новояричівського деканатів Львівської області на зборах влітку 1945 р. запитували представника держбезпеки, чи загрожує «возз'єднання» русифікацією храмів та галицьких українців [242, Т.2, с. 97–99, 124]. Попри подібні сумніви, після завершення зборів ці священики все-таки приєдналися до Ініціативної групи [242, Т.2, с. 99, 124]. Ймовірною причиною було те, що, наприклад, на зборах духовенства Буського деканату Львівської області (31 липня 1945 р.) о. Костельник запевняв, що приєднання до ІГ ще не означало переходу у православ'я [242, Т.2, с. 99].

З огляду на примусовий характер «возз'єднання» УГКЦ із РПЦ не підпадає під класичне визначення конверсії як радикальної зміни особистості [444, р. 169]. Утім, багато греко-католицьких священиків розуміли «возз'єднання» саме як конверсію. Так, деякі учасники зборів греко-католицького духовенства у м. Буську Львівської області (31 липня 1945 р.) казали: «Як можна за кілька годин чи днів переконати себе в тому, чим жив і в що вірив усе життя. Змінити віросповідання – означає почати своє життя заново» [242, Т.2, с. 100]. Звертаючись до о. Костельника на зборах духовенства Новомилятинського деканату Львівської області (4 серпня 1945 р.), о. Юліан Рудкевич зазначив, що «релігія – не рукавиці, які можна зняти, а одягнути інші» [242, Т.2, с. 107]. Таку категоричну позицію не варто пояснювати лише консервативністю священиків чи складністю їх «перевиховання» у зрілому віці. Насправді чи не найвагомішим аргументом проти приєднання до Ініціативної групи було їхнє уявлення про «правдиву віру», тобто переконання, що поза Католицькою Церквою немає спасіння [242, Т.2, с. 69, 71, 243, 453].

Саме тому перехід у РПЦ мислився багатьма священиками як зрада не лише Церкви і народу, а й Христа. Приміром, на зборах греко-католицького духовенства Яворівського деканату Львівської області (16 вересня 1945 р.) о.Юліан Присташ назвав присутнього там о. Костельника «зрадником церкви Христової і самого Христа» [242, Т.2, с. 143]. Погляд на «возз'єднання» як на

зраду Христа зустрічається і в інтерв'ю з підпільним священиком, василіанином Мар'яном Чорногою: «В той час ми мали чисто вірні католицькі засади, на яких стояли і всякий підпис чи перехід вважався найтяжчим гріхом на світі. *То була зрада самого Христа, не лише віри, а самого Христа* [курсив наш – К.Б.]. І такий священик біля престолу не мав, що робити, бо він знав, що він Юда, а не священик» [142, с. 5].

У вірші, написаному 11 квітня 1946 р. у чортківській в'язниці, «упірний» священик о. Степан Ратич описує хід «возз'єднавчої кампанії» у категоріях вірності та зради, серед іншого зазначаючи:

Українська Церква
Греко-католицька,
Правдива – Христова,
Від Петра – вселенська [251, с. 11].

Подібне ототожнення «Христової Церкви» з Католицькою ґрунтувалося на тогочасному католицькому богослів'ї. Переконавання, що спасіння можливе лише у Католицькій Церкві, було панівним серед католиків до Другого Ватиканського Собору (1962–1965). Наприклад, папська енцикліка «*Rerum Orientalium*» (1928) трактувала православних як «схизматиків» та проголошувала план їхнього «возз'єднання» [353, с. 177].

У 1900 р., ще як єпископ Станіславівський, Андрей Шептицький адресував вірним на Буковині пастирське послання «Правдива віра», де Католицька Церква представлялася як єдина Христова Церква [246, Т. 1, с. 34–40]. Про католицьку віру як єдиний шлях до спасіння йдеться й у митрополитовому посланні до вірних «Правди віри» (1901) [246, Т. 1, с. 308]. Глава ГКЦ неодноразово наголошував, що лише Католицька Церква є апостольською, через тяглість апостольської традиції від Св. Петра до теперішнього папи [246, Т. 1, с. 329, 508]. Наприклад, у пастирському посланні «О поставленню о. Д-ра Григорія Хомишина єпископом» (1904) митрополит вказував, що Православні церкви зберегли Святі Тайни і половину

апостольського передання, однак втратили апостольську духовну владу [246, Т. 1, с. 509].

Подібно й митрополит Йосиф Сліпий зазначав у посланні «Заблудшим священикам во Христі мир» (1953), що лише «ця є правдива церква, де є Петро» [54, арк. 303], додатково підкреслюючи: «Це не блага річ грати вічністю і спасенням душ. Нехай ніхто не борониться тим, що він не відрікається Христа, а тільки папи і католицької церкви, бо такої різниці нема» [54, арк. 306]. На думку богослова о. Андрія Михалейка, митрополит Сліпий спирався на еклезіологічну формулу «*Extra ecclesia nulla salus*» («Поза Церквою немає спасіння»), де під «ecclesia» розумілася вочевидь лише Католицька Церква [344, с. 375].

У свою чергу, рішення духовенства про «возз'єднання» було зазвичай результатом тривалих роздумів. В інформаційному звіті уповноваженого РСРПЦ від 5 січня 1946 р. (автор не зазначений) йдеться про «велику боротьбу серед священиків: кожного з собою, як вони кажуть, зі своєю совістю й один з одним» [248, с. 82]. Як впливає зі звіту о. Василя Гриника «Церква в рідному краю і в Польщі» (18 березня 1948 р.), надісланого єпископу Івану Бучку до Риму, під час «возз'єднавчої» кампанії в якості засобів «переконання» НКДБ широко застосовувало тортури: від залякування і фальшивих пострілів до кількаденного утримування священиків у камері зі щурами без їжі та пиття [250, Т.2, с. 727]. Особливо «упірних» священиків піддавали побоям або тортурам холодною водою чи електричним світлом [250, Т.2, с. 729–730].

Тож перехід у лоно РПЦ часто відбувався після тривалого опору священиків. Приміром, о. Йосиф Саєвич, парох с. Пиняни Самбірського району Дрогобицької області, погодився на «возз'єднання» після восьмимісячного перебування у в'язниці [250, Т. 1, с. 338, 359]. Відповідно, вагаючись між потенційним засланням у Сибір та формальним приєднанням до Ініціативної групи, більшість священиків робили вибір на користь останнього.

У вже згаданому посланні до «заблудших священиків» глава УГКЦ митрополит Йосиф Сліпий писав, що завдяки своїй освіті та душпастирській діяльності всі отці знали про заснування Христом однієї Церкви [54, арк. 301–

302]. Тому, зі слів греко-католицького ієрарха, багато «возз'єднаних» священиків «померли наглою смертю може і без жалю за гріхи» чи «сходять с ума або проводять безсонні ночі і мучаться грижою» [54, арк. 306]. Поряд з тим, богословська освіта частково допомагала «підписаним» священикам впоратися із докорами сумління. Зі слів о. Василя Гриника, вони заспокоювали «себе тим, що «negatio fidei externa» є вправді гріхом, але не є апостазією і не потягає за собою клятви» [250, Т.2, с. 728]. З погляду самих священиків, підписуючи заяву про «возз'єднання», вони вдавалися лише до зовнішнього заперечення віри, а в душі залишалися католиками [250, Т.2, с. 728].

У своєму звіті о. Гриник згадує про парохів, які, намагаючись відтягнути момент «підписання», наполягали на особистій поїздці до Львова для аудієнції з о. Костельником [250, Т.2, с. 728–729]. Одному з таких отців, який під тиском НКДБ був дійсно змушений поїхати до Львова, вдалося через підкуп Костельникового секретаря (вочевидь Сергія Хруцького) отримати фальшиву довідку про приєднання до Ініціативної групи. Згодом священик згадав, що у ранньохристиянські часи особи, які отримували фальшиві довідки про принесення ідолівських жертв, таврувалися як віровідступники. Відтак згаданий отець відправляв богослужіння сам, але для проведення сповідей і вінчань запрошував «невозз'єднаного» священика [250, Т.2, с. 728]. Зрештою, під час свого візиту до Тернополя о. Костельник виявив обман і забрав фальшиву довідку, чим, найімовірніше, підштовхнув згаданого священика до дійсного «возз'єднання» [250, Т.2, с. 729].

Формальна процедура приєднання до РПЦ складалася із канонічного оформлення у єпископа із призначенням на парафію та наступної реєстрації в обласного уповноваженого РСРПЦ [6, арк. 53; 9, арк. 214–215]. З огляду на те, що у травні 1946 р. у Дрогобицькій області заповнення анкет в уповноваженого практикувалося в той же або наступний день після канонічного «возз'єднання», місцеві священики небезпідставно сприймали акцію як урядову [7, арк. 59].

Не без допомоги «новоправославних» єпископів Михаїла (Мельника) та Антонія (Пельвецького) священики вдавалися до найрізноманітніших способів

нівелювати акт присяги на вірність РПЦ: змінювали формулювання, ставили підписи один замість одного, не повторювали слів присяги вголос тощо [373, с. 326]. Приміром, єпископ Дрогобицький Михаїл не вимагав від о. Богдана Щура «ніякої ісповіді віри», а тому священник «з чистою совістю працював» і далі [164, с. 8]. Цікаво, що деякі священники, підписуючи заяву про приєднання до Ініціативної групи, усно чи письмово додавали, що не зрікаються насправді католицької віри [250, Т.2, с. 730].

Спільним у наративах багатьох «новоправославних» священників є акцентування на формальності їхнього переходу до РПЦ. Зокрема, після легалізації УГКЦ «возз'єднаний» священник Онуфрій Гончар безуспішно намагався переконати греко-католицьку ієрархію, що він завжди був «католицьким священником» і «пропагував католицьку віру» [132, с. 7, 25]. Зрештою, значна частина «возз'єданого» духовенства ретроспективно пояснювала свій конфесійний вибір бажанням «врятувати Церкву» та забезпечити мирянам духовний провід [373, с. 319].

Теоретики раціонального підходу до релігії Родні Старк і Роджер Фінке стверджують, що за нормальних обставин більшість людей не схильні ні до конверсії (зміни релігії), ні до реафіліації (зміни релігійної організації) [445, р.119]. Однак, на думку американських соціологів релігії, цілком природно, що «люди пристосовують релігійний вибір до того, що відбувається навколо них» [445, р. 138].

Серед колишніх підпільних греко-католиків побутує думка, що вирішальну роль при переході чи не переході священників у православ'я зіграли відповідно наявність родини [198, с. 2] та сила/характер релігійних переконань [155, с. 30]. У самвидавній статті «З життя Української Католицької Церкви», яка з'явилася 1982 р. на Заході, зазначається, що жоден греко-католицький єпископ або чернець не перейшов до РПЦ, в той час як більшість одруженого парафіяльного духовенства зі страху за долю родини «підписали православ'я» [245, с. 710–711].

Однак кореляція між сімейним станом священника і його рішенням «возз'єднатися» вочевидь перебільшена. Відзначаючи, що більшість

«невозз'єднаних» священників – celibси, уповноважений РСРПЦ у Львівській області А. Вишневський все ж пов'язував це у першу чергу з їхньою прозахідною обрядовою орієнтацією, і лише в другу – з відсутністю родини [27, арк. 3]. Крім того, в умовах руйнування церковної структури багато висвячених у целібаті священників скористалися «возз'єднанням», аби створити сім'ю.

Загалом одруження після ієрейських свячень заборонене канонами як Католицької, так і Православної Церков [373, с. 321–322]. Якщо обидві Церкви забороняють продовження духовного служіння після такого шлюбу, то Католицька Церква навіть не визнає таке вінчання дійсним [338, с. 287]. Утім, о. Костельник розраховував заручитися підтримкою близько 500 celibсів, тож вніс прохання про дозвіл на одруження після свячень на розгляд патріарха Московського Алексія (Симанського), одночасно повідомивши про свою ініціативу голові РСРПЦ Г. Карпову [5, арк. 100; 338, с. 287–288].

На те, що скоріш за все така практика була схвалена, вказують численні випадки, коли висвячені у целібаті греко-католицькі священники одружувалися – як до «возз'єднання», так і після нього. Зокрема, «підписаний» отець Ярослав Остап Бурдяк, котрий у 1946–1951 рр. перебував у таборах, після повернення до УРСР у 1952 р. одружився, а у 1957 р. – «возз'єднався» з РПЦ й отримав парафію. У свою чергу, «возз'єднаний» священник Корнило Беренда-Чайковський безперервно душпастирював до свого арешту у 1950 р., що скоріш за все свідчить про його перехід у РПЦ ще під час «возз'єднавчої» кампанії. Одружившись вже після повернення із виправно-трудового табору у 1956 р., о. Беренда-Чайковський тим не менше продовжив служіння на православних парафіях Львівщини [250, Т. 1, С. 197]. Іншим прикладом священника-celibса, котрий одружився після повернення із заслання і «возз'єднання» з РПЦ, є о. Михайло Греділь, котрий з 1956 по 1977 рр. служив на парафії у с. Шоломиничі Городоцького району Львівської області [250, Т. 1, С. 232].

З іншого боку, чимало одружених священників відмовилися від «возз'єднання» з РПЦ. Так, із 49 «упірних» отців Перемишльської єпархії та Апостольської адміністрації Лемківщини, що опинилися в УРСР та уникли

репресій, було 19 celibsів та 30 одружених священиків [250, Т. 1, с. 353–355, 357, 359–360, 430–466]. Варто відзначити, що, наприклад, заарештований 1948 року о. Ігнатій Федеркевич протягом шести років перебував на спецпоселенні у м. Комсомольськ-на-Амурі (Хабаровський край) разом із дружиною Марією [250, Т. 1, с. 359].

Одружені священики були й серед активних підпільних душпастирів. Приміром, парох с. Мшана Городецького району на Львівщині, о. Микола Хмільовський, з 1946 р. і до свого арешту у 1950 р. виконував обов'язки підпільного глави УГКЦ. Зі слів с. Марії (Ірини) Дикої, «отець Хмільовський був дуже високої чесноти і святості» [146, с. 16]. Серед інших одружених підпільних священиків варто згадати отців Романа Кияка [194, с. 4] та Петра Городецького [219, с. 12].

Найбільш стійкими до «возз'єднання» виявилися представники чернецтва. Якщо у листі до патріарха Московського Алексія (Симанського) від 27 липня 1945 р. о. Гавриїл Костельник передбачав, що «з чернецтвом буде багато клопоту» [242, Т. 2, с. 159], то його лист до патріарха від 3 жовтня 1945 р. виразно підтверджував попередній прогноз: «Все ж там, де наші парафії знаходяться під впливом василіанських монастирів, священики, що приєдналися до нашої групи, стикаються з труднощами, тому що василіани (а також редemptористи і студити) агітують проти нашої справи. *Всі наші монастирські чини, чоловічі й жіночі, міцно стоять за унією, нема надії, що це зміниться* [виділено нами – К.Б.] [242, Т. 2, с. 286]».

Утім, поодинокі випадки «возз'єднання» траплялися й серед монахів – як василіан [189, с. 58], так і студитів [179, с. 2–3]. На переконання підпільного отця-василіанина Маркіяна Когута, єдиною мотивацією для «возз'єднання» його співбратів по Чину, зокрема оо. Борси та Дзьоби, було одруження [189, с. 32]. Колишній ігумен Крехівського василіанського монастиря (1942–1944 рр.), о. Методій (Михайло) Борса відбував покарання у Магадані з 1945 по 1953 рр., а після повернення в Україну одружився і перейшов у лоно РПЦ [250, Т. 2, с. 340]. Утім, деякі греко-католицькі монахи, що одружилися після повернення із

заслання, не стали православними священиками, а працювали на світській роботі [137, с. 20–21, 23–24].

Випадки переходу сестер-монахинь у православ'я в опрацьованих нами джерелах усної історії не зустрічаються. Греко-католицькі черниці зазвичай пояснювали свою відмову від «возз'єднання» переконанням у правдивості своєї Церкви. Приміром, сестра-василіанка Будзинська зі Львова стверджувала, що позаяк Апостол Петро був вибраний Христом, вірні мають підпорядковуватися Папі Римському [242, Т. 2, с. 105]. Подібно й сестра Галина Ходунович пояснювала «недійсність» православ'я відсутністю зв'язку з Римом: «До православних... Чого я до православних? Вони Папи Римського не визнають, то не є важне» [152, с. 27].

У довідці про монастирі в УРСР від 1 січня 1949 р. зазначено, що у Станіславській області у чоловічих та жіночих монастирях різних чинів і згромаджень проживало загалом 84 насельники [84, арк. 94]. Конкретно у Станіславі на той час мешкали 31 монахиня Згромадження сестер служебниць Непорочної Діви Марії й 11 сестер милосердя св. Вінкентія [84, арк. 94]. На 1964 р. в Івано-Франківську проживало 18 служебниць й 9 вікентіанок [72, арк. 19]. Зі свідчень сестри Дарії Градюк випливає, що 33 сестри служебниці зі Станіслава були вислані до Сибіру за відмову перейти до РПЦ, однак згодом усі вони нібито повернулися [213, с. 24]. За даними на 1966 р., в Івано-Франківській області мешкало близько 100 греко-католицьких ченців та черниць [120, арк. 94].

Якщо розглядати перехід чи не перехід греко-католицького духовенства й чернецтва у православ'я у світлі запропонованої Старком і Фінке теорії раціонального вибору релігії, то високий відсоток «возз'єднаних» серед одружених священиків, і, відповідно, низький серед celibatів і чернецтва не повинен дивувати. Оперуючи категорією соціального капіталу, тобто міжлюдських взаємин, американські соціологи стверджують, що при здійсненні релігійного вибору люди намагатимуться максимально зберегти соціальні зв'язки [445, р. 118–119]. Відповідно, наявність родини і масовий перехід більшості парафіяльних священиків у православ'я полегшили релігійний вибір

загалу духовенства. У свою чергу, монаші обітничі послуху, чистоти й вбогості, а також зв'язки із чернечою спільнотою зробили перехід чернецтва у православ'я малоймовірним. Приєднуючись до РПЦ, парафіяльні священики повторювали шлях більшості білого духовенства, у той час як представники чернецтва втрачали у разі «возз'єднання» практично увесь свій соціальний капітал – монашу спільноту.

Однак раціональний аналіз віри – явища, по суті, ірраціонального – не може претендувати на вичерпність. Називаючи своїх колишніх співбратів «фанатиками», «підписані» ієрархи та священики тим самим позиціонували себе як більш «раціональних». Усвідомлюючи пейоративність поняття «релігійний фанатизм» у радянській риториці, «новоправославне» духовенство використовувало контраст з греко-католицькими «фанатиками» для ствердження своєї радянськості. Характеристики «невозз'єднаних» священиків як фанатиків напрочуд часто зустрічаються у документах, надісланих до РСРПЦ «новоправославним» єпископом Йосифом (Саврашем) [60, арк. 285; 74, арк. 408; 75, арк. 182]. Подібно й «возз'єднаний» священик Олександр Буць-Бодревич зізнавався у зверненні до РСРПЦ у жовтні 1958 р.: «Релігійним фанатиком я ніколи не був» [57, арк. 281 (зворот)]. У своєму ж «Докладі про деякі аспекти «православної свідомості» у боротьбі з «католицьким підпіллям» (1958), надісланому на адресу уповноваженого РСРПЦ у Станіславській області, о. Буць-Бодревич зазначав: «Таємні кнування наших фанатиків з гатунку «папської теократичної України» є витвором хворого мозку. «Релігія Івана без хати» прагне доказати своє «більш папський, ніж сам папа» навіть тоді, коли в даних справах і сам папа ще не знає – на котру ногу йому стати» [57, арк. 237]. Стійкість у вірі «невозз'єднаних» священиків викликала натомість захоплення у членів підпільної Церкви, однак останні називали її не «фанатизмом», а «святістю» [200, с. 4, 6].

Таким чином, на рішення священиків стосовно «возз'єднання» впливали насамперед міркування конфесійного та особистого характеру. Поряд з тим,

загроза репресій суттєво нівелювала вплив внутрішніх переконань священників на їхнє рішення про зміну церковної юрисдикції.

2.2. Взаємини «возз'єднаних» та «невозз'єднаних» священників після 1946 р.

Проблема руйнування соціальних зв'язків у тоталітарних суспільствах привертала увагу багатьох дослідників. У 1951 р. Ганна Арендт запропонувала тезу про «соціальну атомізацію» – спричинену «розпадом класового суспільства» ізоляцію індивідів, які тоді легше підпадали під вплив тоталітарних ідеологій [378, р. 315, 318]. На думку Яна Гросса, до соціальної атомізації призводять «взаємні страх і недовіра, викликані у людських умах системою соціального контролю в їхньому суспільстві» [468, р. 72]. У свою чергу, Шейла Фіцпатрик та Альф Людтке дійшли висновку, що хоча тоталітарні режими і руйнували деякі соціальні зв'язки, люди все ж вступали у видозмінені старі або й нові форми взаємин [400, р. 298–299].

На практиці ці теоретичні розбіжності менш суперечливі. Так, у матеріалі про стосунки «возз'єднаного» і «невозз'єднаного» духовенства можна знайти підтвердження тезам представників як «тоталітарного» (Арендт, Гросс), так і «ревізійністського» (Фіцпатрик, Людтке) підходів. Серед «возз'єднаних» священників були і такі, що писали доноси, і такі, що допомагали своїм колишнім співбратам, і мовчазна пасивна більшість.

Витоки відчуження між греко-католицькими священниками слід вбачати у державній кампанії примусового опрацювання 1945–1946 рр. Більшість інтерв'ююваних підпільних священників згадують про брак або й відсутність контактів із «підписаним» духовенством після Львівського «собору». Упереджене ставлення багатьох «невозз'єднаних» священників до «підписаних» отців впливало насамперед із сприйняття першими «возз'єднання» як зради віри. Зокрема, підпільний священник-василіанин Йосиф Данилович так пояснював своє небажання зустрічатися із «новоправославними» священниками:

«Раз ти відступив, то я не маю що тобі більше говорити» [131, с. 6]. Із прикрістю згадує про «строге» і навіть «вороже» ставлення колишніх товаришів «підписаний» священник Богдан Щур: «Знаю, що один священник, то навіть не хотів мені руки подати. [...] Просто нас називали, я не знаю, зрадниками чи Бог чим, хоч ми собі на то не заслужили» [164, с. 15].

На заваді стосункам між священниками стояли не лише особисті упередження, а й державний контроль. Так, «возз'єднані» трималися осторонь підпільних отців, аби уникнути звинувачень у зв'язках із «уніатами». Зі слів о. Богдана Щура, він «не мав нагоди бути ні з єпископами, ні з тими підпільними священниками», оскільки в той час «кожний крок слідкували» [164, с. 6]. Страх «підписаних» отців був небезпідставним: так, у доповіді за 1965 р. очільник Івано-Франківської та Коломийської єпархії РПЦ Йосиф (Савраш) зазначав, що покарав (не уточнено, як саме) священника Ст. Білінського «за активну дружбу з уніатами» [75, арк. 184].

У свою чергу, «катакомбні» священники боялися доносів з боку «підписаного» духовенства, про що згадує, приміром, підпільний отець Володимир Пальчинський (ЧСВВ): «Вони доносили і ми більше боялися деяких православних священників ніж КГБ [виділено нами – К.Б.]. КГБ, як їм не було поручено, вони не рухали» [186, с. 11]. У свою чергу, для отця-василіанина Йосафата Каваціва саме доноси були найбільшою проблемою підпільного служіння: «Сама праця – то одна сторона монети, але найбільша – ці страхи і доноси православних попів Російської православної церкви, які кожного місяця і кожного кварталу доносили в органи про нелегальні богослужіння вірних».

Практика доносів сприймалася членами підпільної Церкви як особливо аморальна і гідна Божої кари. Так, підпільний священник Павло Менделюк (1956р. н.) згадує про почутий у дитинстві випадок, коли у с. Дора на Станіславщині «підписаний» священник видав місцевих підпільних отців: «Він отруївся – напився якоїсь трукти. То всі казали, що його Бог за то скарав, що він всіх священників повидавав і написав на всіх доноси, де люди ходять» [200, с. 3].

Судячи з документів РСРПЦ, левову частку інформації про «невозз'єднаних» отців уповноважені дійсно отримували від православних священиків, через єпископів або безпосередньо. Складно сказати, наскільки вимушеними чи добровільними були подібні повідомлення. З одного боку, влада однозначно заохочувала «возз'єднаних» священиків надавати інформацію про підпільні дії «уніатів». Наприклад, у звіті за перше півріччя 1956 р. уповноважений РСРПЦ у Львівській області Вишневський пропонував своєму керівництву вплинути через патріархію на єпископів, аби ті залучали своє духовенство до боротьби з «уніатами» [27, арк. 29]. З іншого боку, тиск державних і церковних структур на духовенство не варто перебільшувати. З цього приводу Шейла Фіцпатрик слушно зауважила: «Донос є завжди справою індивідуального вибору, незалежно від того, які спонуки можуть запропонувати режими та які особисті вигоди можна здобути» [403, р. 865].

Теоретично доноси могли бути вмотивовані ідеологією, наприклад, бажанням боротися з «ворогами народу». Однак ні в джерелах, ні в історіографії не знаходимо переконливих доказів щирості прорадянських симпатій «возз'єданого» духовенства Галичини. Зрештою, як показують відповідні дослідження щодо інших географічних та хронологічних контекстів, автори доносів рідко керуються ідеологічними мотивами й нечасто вдаються до офіційної риторики [401, р. 756]. Крім того, праці Я. Гросса та Ш. Фіцпатрик демонструють, як часто приводами для доносів ставали не ідеологічні переконання, а саме особисті незгоди і мотиви [403, р. 853–856; 468, р. 68]. Підтвердження цієї тенденції знаходимо і в розвідці В. Крупини про звернення до влади мешканців повоєнної Української РСР [328, с. 204–205].

У цьому контексті варто звернути увагу на повідомлення, яке о. Кисіль, парох с. Пониква Заболотцівського району Львівської області, надіслав у 1956 р. на ім'я обласного уповноваженого РСРПЦ: «Вважаю своїм обов'язком, як православний священик повідомити, що в нашій місцевості почали сильно діяти уніати і їхні дії вже виходять за межі парафії і починають набирати єпархіальних масштабів» [27, арк. 24]. Найімовірніше, що усвідомлення священиком такого

«обов'язку» диктувалося особистим мотивом: конкуренцією із «невозз'єднаним» священиком Туркевичем, до якого наче до «нового Йосафата» приїжджали в Поникву віряни з усієї околиці [27, арк. 24]. Навіть якщо місцевий священик і перебільшив масштаби «уніатської» загрози, обласний уповноважений не забарився з відповіддю. Особисто поїхавши до о. Туркевича, Вишневський погрожував 79-річному священику психлікарнею [27, арк. 24–25].

Саме конкуренція за вірян штовхала деяких «підписаних» священиків до надання державним органам інформації про «уніатів». У сталінський період «невозз'єднані» священики, яким вдалося уникнути арешту, намагалися не виявляти себе. Тому саме масове повернення репресованого духовенства після смерті Сталіна вперше суттєво підважило становище «возз'єданого» духовенства у Західній Україні. Автори групового листа, надісланого на початку 1956 р. на адресу ЦК КПУ, так змалювали ставлення вірян Станіславщини до «невозз'єднаних» священиків, що повернулися з ГУЛАГу: «Вірні горнутья до них, як мухи до меду, бо це «мученики», що витерпіли за віру, за Христа» [51, арк. 335]. Характеризуючи діяльність РПЦ на Дрогобиччині у першому півріччі 1956 р., місцевий уповноважений РСРПЦ Сивохіп відзначав «наявність гострої боротьби з «невозз'єднаним» духовенством і його активом за вплив на віруючих» [21, арк. 15]. З його слів, деякі «возз'єднані» священики перестали миритися з діяльністю «уніатів». Зокрема, настоятель парафії у с. Довге Стрийського району о. Р. Батюк попередив о. Володимира Максимця та інших підпільних священиків, що в разі їх появи у його парафії він повідомить фінорганам [21, арк. 23]. Очевидно, що якби о. Батюк користувався беззаперечною підтримкою громади, він не мав би потреби вдаватися до подібних погроз.

Протистояння у с. Довге далеко не унікальне: у 1956 р. мешканці багатьох населених пунктів Галичини відмовлялися від послуг «новоправославних» священиків на користь «невозз'єднаних» [22, арк. 6; 27, арк. 23, 26]. Так, наприкінці 1955 р. у с. Надіїв Долинського району Станіславської області повернувся із заслання колишній парох о. Коломієць. Після того, як у січні

1956р. останній за підтримки парафіян відправив богослужіння у місцевій церкві, «возз'єднаний» священник Вах відмовлявся надалі служити в селі. Однак останній повернувся до своїх обов'язків після того, як уповноважений особисто відвідав село і змусив членів церковної ради пообіцяти, що ті надалі не допускать о. Коломійця до служіння в церкві [23, арк. 46]. Хоча симпатії більшості парафіян були на боці «невозз'єданого» священника, втручання уповноваженого зіграло вирішальну роль.

У свою чергу, «староправославний» священник Сухомлин вирішив не брати участі у нерівному змаганні із «невозз'єднаним» священником Цибраном за вірян с. Якимів Новомилятинського району Львівської області, запевняючи обласного уповноваженого, що, мовляв, «там населення настільки налаштоване проти православ'я, що ніяка сила їх не переконає» [22, арк. 9]. Однак сам о. Цибран згадує, що через постійні цькування з боку органів держбезпеки та місцевого священника Драча (незрозуміло, чому прізвище священника, що служив у Якимові в той період, не співпадає з наведеним у документах РСРПЦ) він відправляв богослужіння у цьому селі лише кілька разів [168, с. 22–23].

Активні дії «уніатів» ставили під загрозу як авторитет, так і матеріальні статки «новоправославного» духовенства. Зокрема, у звіті за друге півріччя 1956р. уповноважений Ради у Станіславській області П. Бібік так підсумував причину незадоволення «возз'єданого» духовенства: «Прибутки возз'єданого духовенства зменшуються, а податок залишається той самий. А не возз'єднані уніати, ніякого податку не платять» [23, арк. 73]. Подібно й підпільна мирянка Анна Меринда згадує, як один «возз'єднаний» священник після розмови із підпільним отцем написав донос єпископу Львівському і Тернопільському Макарію (Оксіюку), що, мовляв, греко-католицькі священники позбавляють православне духовенство заробітку й авторитету [171, с. 8].

За таких обставин деякі православні священники були змушені покидати свої парафії. Наприклад, мешканці с. Богородчани Жовтневого району Станіславської області під впливом підпільних черниць і священників все менше відвідували православний храм, тож у квітні 1956 р. місцевий священник Салевич

повідомив обласному уповноваженому П. Бібіку про свій перехід у с. Дубівці того ж району [23, арк. 56].

Хрущовська антирелігійна кампанія 1958/1959–1964 рр. ще більше ускладнила становище «возз'єднаного» духовенства. Так, внаслідок масового закриття православних храмів багато галицьких греко-католиків приєднувались до підпілля [74, арк. 409]. Як згадує «невозз'єднаний» отець-василіанин Мар'ян Чорнега, саме у цей період до нього звернулося населення таких населених пунктів Львівщини як Сілець, Мости і Куличків [142, с. 10]. Відтепер православні священники не могли відправляти панахиди чи проводити інші «треби» у квартирах [321, с. 485]. З 1962 р. у спеціальних книгах мали фіксуватися прізвища, паспортні дані та адреси усіх причетних до хрещень, шлюбів чи похоронів, що проводилися у православних храмах [439, р. 85]. Крім того, хрещення дитини мало відбуватися лише за присутності обох батьків [74, арк. 409; 439, р. 85]. Тож побоюючись переслідувань на роботі, галицькі віряни все частіше зверталися до підпільного греко-католицького духовенства [142, с. 10].

Богдан Боцюрків пов'язує з хрущовською антирелігійною кампанією зростання релігійного підпілля [383, р. 49]. Однак, як справедливо зауважила Зої Нокс, хрущовська «відлига» не принесла насправді полегшення нелегальним релігійним групам [415, р. 246]. Тож позитивне значення антирелігійної кампанії для греко-католицького підпілля не варто перебільшувати. З цього приводу о. Мар'ян Чорнега зазначив: «Це не вплинуло на якийсь окремий зворот народу до Католицької Церкви, тому що ми не могли дати їм належної обслуги» [167, с. 10]. Зі слів о. Миколи Сивика, вчорашні православні парафіяни «не були вже такими там ще католиками», а деякі соромилися одразу переходити у підпілля [167, с. 61]. Наприклад, одна вірянки хотіла паралельно із підпільними греко-католицькими відвідувати й православну церкву, насамперед з метою уникнути обвинувачень у баптизмі [142, с. 61].

У дійсності повернення галицьких вірян до УГКЦ відбувалося значно рідше, ніж стверджував, наприклад, єпископ Йосиф (Савраш) у звіті до

республіканського уповноваженого Ради Григорія Пінчука від 30 листопада 1963 р [74, арк. 409]. Як слушно зауважила Наталія Шліхта, православні ієрархи часто перебільшували греко-католицький вплив, аби забезпечити кращі умови для існування своєї Церкви у Радянському Союзі [441, р. 347–348].

Із завершенням хрущовської антирелігійної кампанії та приходом до влади Леоніда Брежнєва державні органи знову підтримували «возз'єднаних» священиків у протистоянні з підпільним духовенством. Так, у серпні 1967 р. о. Синятович, парох православної церкви с. Добрівляни, скаржився архієпископу Львівському і Тернопільському Миколаю (Юрику): «У Заліщиках за час моєї роботи, як священика не було жодного акту хрещення, і ні вінчання. Вінчають і хрестять в о. Зайця. У вербну квітну неділю щорічно він святить лозу в себе вдома. Всі несуть до нього, а до Доробовлян [очевидно, Добрівлян] мало хто йде із м. Заліщики» [43, арк. 45]. Однак «під впливом заходів, вжитих місцевими органами влади», у 1968 р. ситуація у Заліщиках змінилася на користь православного священика [43, арк. 45]. Цікаво, що о. Заєць «возз'єднався» у 1946 р., але пізніше відкликав своє «возз'єднання» і діяв у підпіллі [40, арк. 90].

Поряд з тим, тезу про «соціальну атомізацію» підважують випадки допомоги «невозз'єднаним» священикам з боку «підписаного» духовенства. У 1949 р. уповноважений РСРПЦ у Львівській області Вишневецький писав, що «багато возз'єднаних священиків співчують не возз'єднаним і навіть приймають їх служити у своїх церквах» [13, арк. 149]. Приміром, «упірний» священик Григорій Кліш (1863–1948), який до 1945 р. служив на парафії у м. Комарно Городоцького району Львівської області, за мовчазної згоди нового настоятеля церкви о. Михайла Панчишина й надалі відправляв богослужіння на бічному престолі храму [250, Т. 1, с. 447]. Подібно й «невозз'єднаний» отець Володимир Журавецький (1885–1948) служив у храмі с. Пацьковичі Старосамбірського району Дрогобицької області, не без згоди місцевого пароха Антона Макара [250, Т. 1, с. 446]. У свою чергу, оо. Володимир Коропецький й Іван Кіц, що служили у церкві Різдва Пресвятої Богородиці у м. Самбір на Львівщині, закривали очі на греко-католицькі відправи, що проводилися на

бічному престолі храму підпільними священиками, зокрема о. Степаном-Омеляном Венгриновичем, о. Костянтином Полянським й о. Стефаном Білинським [250, Т. 1, с. 216].

Як неодноразово стверджував парох с. Дора о. Володимир Іванчук, «возз'єднаний» о. Головацький начебто допомагав своєму тестю, «невозз'єднаному» священику Антонію Казновському, у проведенні підпільних богослужінь [23, арк. 24]. О. Казновський таємно служив у с. Дора – офіційній парафії о. Іванчука, в той час як о. Головацький був парохом у сусідньому Делятині [23, арк. 26]. З огляду на особисту зацікавленість о. Іванчука можна припустити, що швидше за все звинувачення було безпідставним. За припущенням о. Праха, о. Володимир Іванчук (1908–1974), який був делегатом на Львівському «соборі» 1946 р., пізніше підтримував контакти з підпільним духовенством, і, можливо, навіть таємно повернувся у лоно УГКЦ [250, т. 1, с. 555–556].

В опрацьованих інтерв'ю майже немає прямих свідчень підпільних священиків про допомогу з боку «новоправославного» духовенства. Так, на запитання інтерв'юера, чи знайомий о. Михайло Шевчишин із випадками, коли «підписані» священики допомагали «невозз'єднаним» після повернення останніх із Сибіру, респондент відповів: «Не знаю. Шкодити – трохи шкодили, але чи помагали – не знаю. Може, були такі, що помагали, але шкодити – шкодили багато» [139, с. 13]. Однак, наприклад, «возз'єднаний» парох с. Іване-Пусте Мельнице-Подільського району Тернопільської області Олександр Ванджура згадує, як надсилав харчі ув'язненим у ГУЛАЗі священикам [188, с. 7]. Сам о. Ванджура вважав себе греко-католиком і підтримував постійний зв'язок із підпільними єпископами [188, с. 21, 23]. Він також «відвідував дуже часто» колишнього ректора Станіславської семінарії о. Авксентія Бойчука, що мешкав у своєму рідному селі Іване-Пусте після заслання [188, с. 7]. А владика Филимон Курчаба згадує, як після повернення з ГУЛАГу підпільний владика Миколай Чарнецький отримав прописку у домі «возз'єданого» священика, який, утім, невдовзі таємно повернувся у лоно УГКЦ, хоча й продовжував обслуговувати

православну парафію [141, с. 9–10]. Таким чином, із поодиноких згадок випливає, що деякі «возз'єднані» отці, особливо «греко-католики в душі», допомагали своїм колишнім співбратам.

Контакти між обома категоріями духовенства почастишали після того, як у 1956 р. єпископ Миколай Чарнецький започаткував повернення «підписаних» священників назад у лоно УГКЦ [321, с. 482], вочевидь з отриманого у ГУЛАЗі благословення митрополита Сліпого [249, Т. 2, с. 26–27]. Обрані владикою Чарнецьким довірені священники надавали єпископські відпусти тим, хто каявся у «підписанні» православ'я [321, с. 483]. Отці, що розкаялися у «возз'єднанні», могли залишатись на православних парафіях за дотримання кількох умов, зокрема не брати участі у синодах РПЦ та активно не виступати проти УГКЦ [211, с. 19]. Крім того, вони мали припинити контакти з православною ієрархією, не сповідати і не сповідатися у православних священників, а під час богослужінь поминати не православну, а католицьку ієрархію (в деяких випадках дозволялося мовчати) [194, с. 7].

Така практика не залишилася непоміченою державними органами: вже у червні 1956 р. уповноважений РСРПЦ у Станіславській області П. Бібік звітував Катуніну про «індивідуальну обробку» «уніатами» як духовенства, що поверталось з ГУЛАГу, так і «возз'єднаних» священників, що служили на православних парафіях [23, арк. 39–40]. Хоча на 1956 р. РСРПЦ загалом заохочувала «возз'єднання» решти «уніатів», пізніше обласний уповноважений Бібік забороняв «новоправославному» кліру контактувати з підпільним духовенством [23, арк. 37; 25, арк. 119]. Тож на конференції благочинних у 1959 р. єпископ Йосиф (Савраш) радив священникам не проводити «індивідуальні розмови» з тими греко-католицькими священниками, яких «не можливо» переконати [60, арк. 267].

Про спроби налагодження контактів між «невозз'єднаними» та «возз'єднаними» священниками у досліджуваний період свідчить наступний приклад. Після повернення з ГУЛАГУ 1954 року о. Маркіян Когут контактував із «підписаними» священниками: отцем Гайдучком та чоловіком його сестри

Варвари, о. Мирославом Карп'яком [189, с. 54, 57]. Імовірно, що оо. Когут та Гайдучок добре знали один одного ще з табору, тим паче, що останній «підписав православ'я» вже після повернення із заслання [189, с. 57]. Коли о. Гайдучок помер, о. Когут приніс о. Карп'яку інтенції (грошову пожертву на святу літургію) за померлого, заодно зізнавшись у своїй приналежності до підпільної Церкви, однак о. Карп'як не виявив бажання повернутися в УГКЦ [189, с. 57]. Заслугує уваги причина, з якої о. Когут не боявся себе виявляти: пані Варвара «осталася даліше не підписана», хоча її брат і чоловік «возз'єдналися» з РПЦ [189, с. 57].

Отримавши під час зустрічі у Москві у лютому 1963 р. єпископські свячення від митрополита Йосифа Сліпого, владика Василь Величковський невдовзі почав за дорученням глави УГКЦ повертати «возз'єднане» духовенство в лоно УГКЦ [248, с. 402]. У записці за квітень 1964 р. уповноважений РСРПЦ у Київській області В. Сухонін зазначав, що єпископ Величковський проводив «індивідуальну обробку православних попів на відрив їх від православ'я» та брав з них «присяги на вірність Ватикану» [75, арк. 146]. Про подібні дії «агентів Ватикану» у Станіславській області у 1959–1960 рр. згадує, зокрема, єпископ Станіславський і Коломийський Йосиф (Савраш) [25, арк. 91; 60, арк. 267]. Зі слів останнього, у 1960 р. о. Бахталовський, ігумен редemptористів зі Станіслава, схилив до «відступу від православ'я» о. Жолкевича, настоятеля храму у Сопові [25, арк. 91].

Як зазначав у 1968 р. інспектор уповноваженого Ради у справах релігій по УРСР Кецко у доповідній записці республіканському уповноваженому Ради Костянтину Литвину, у Львівській області 12 священників Православної Церкви перейшли до УГКЦ після виходу на пенсію [44, арк. 28]. У свою чергу, отці Маковій, Хрущ та Давидович, котрі теж зреклись православ'я, отримали настанову не покидати своїх парафій [44, арк. 28]. А, приміром, о. Василь Гринишин, відкликавши «возз'єднання», й далі продовжував працювати у православної консисторії на посаді головного бухгалтера [194, с. 8].

Варто відзначити різницю у ставленні до «підписаного» духовенства з боку василіан та редemptористів. Останні зазвичай не вважали аморальним сам факт служіння священика на православній парафії. Так, згадуючи про повернення о. Павліша до УГКЦ, отець-редemptорист Михайло Шевчишин зазначає, що той «був весь час католиком і ніколи не підписував, а був на [православній – К.Б.] парафії» [139, с. 13]. Повернення о. Павла Павліша (1898 р. н.) в УГКЦ відбулося, ймовірно у 1960-х рр., хоча з 1952 по 1989 рр. він дійсно був настоятелем православної парафії у смт. Зимна Вода Пустомитівського району Львівської області, часом дозволяючи підпільним священикам відправляти богослужіння у місцевій церкві [250, Т. 1, с. 311]. Іншими словами, для о. Шевчишина відсутність фактичного «возз'єднання» о. Павліша з РПЦ була важливішою, ніж його формально православне служіння.

На відміну від представників ЧНІ (редemptористів), до якого належали єпископи Чарнецький, Величковський та Стернюк, василіани негативно ставилися до дозволу священикам продовжувати служіння на формально православних парафіях після повернення у лоно УГКЦ. Таку практику вони вважали морально неприйнятною з огляду на тих священиків, матеріальне становище яких було складним власне через їх відмову перейти у РПЦ [288, с. 311]. Подібна різниця у ставленні «катакомбників» до православ'я загалом і «возз'єднаного» духовенства зокрема зберігалася і після виходу УГКЦ з підпілля. Зокрема, на початку 1990-х рр. Мирослав Татарин виділив серед інших дві групи: пов'язаного з василіанами радикального крила, а також нечисленну групу редemptористів, студитів та їх послідовників, що зайняли більш помірковану позицію [451, р. 309–312].

Таким чином, після 1946 р. контакти між «возз'єднаним» і «невозз'єднаним» духовенством були поодинокими. «Катакомбні» священики вважали «підписаних» отців «зрадниками» католицької віри та потенційними донощиками. У свою чергу, «возз'єднані» священики побоювались переслідувань з боку влади за контакти з «уніатами». Як не парадоксально, теза Арендт про руйнування соціальних зв'язків краще описує стосунки греко-

католицького духовенства у хрущовський, ніж у сталінський період. Саме повернення «невозз'єднаних» священиків до Галичини після смерті Сталіна, а згодом і натиск на РПЦ під час хрущовської антирелігійної кампанії (1958/59–1964 рр.) підривали авторитет і матеріальне становище місцевого «підписаного» духовенства. Незважаючи на взаємну недовіру, підпільні та «новоправославні» священики все ж спілкувалися між собою, насамперед у справі повернення «возз'єданого» духовенства назад у лоно УГКЦ.

2.3. Греко-католицькі миряни під час кампанії насиленницького «возз'єднання» УГКЦ з РПЦ у 1945–1946 рр.

На основі наявних джерел важко зробити висновок про відсоток населення, що мало уявлення про суть і перебіг «возз'єднаної» акції. Відомо, що вже влітку 1945 р. західноукраїнське населення зазнало подвійного інформаційного тиску: як з боку прихильників, так і противників «возз'єднання». Під керівництвом РСРПЦ по церквах Західної України і серед населення було поширено по три тисячі листівок зі зверненнями відповідно Ініціативної групи та єпископа Львівського і Тернопільського Макарія (Оксіюка), а також п'ять тисяч примірників книги о. Костельника (найімовірніше, йшлося про його брошуру «Апостол Петро і римські папи, або догматичні підстави папства») [5, арк. 34, 36]. Крім того, у номері газети «Радянська Україна» за 3 липня було надруковано статтю К. Гуслистого під назвою «З історії боротьби українського народу проти церковної унії», а наступного дня у газетах «Радянська Україна» і «Правда України» з'явилися декларація Ініціативної групи та відповідь на неї республіканського уповноваженого РСРПЦ Павла Ходченка. Зі слів останнього, публікації викликали значний резонанс не лише серед мас, а й інтелігенції: «Документи читають удома, в бібліотеці, на [державній – К.Б.] службі, у трамваях, в потягах і т. п.» [5, арк. 34].

Літом 1945 р. датується і звернення ОУН до українців-греко-католиків із закликом не переходити у «російське православ'я» [242, Т. 2, с. 60–65]. Риторика українських націоналістів про «возз'єднання» УГКЦ з РПЦ як «наси́льницьке національне об'єднання українського народу з московським» [242, Т. 2, с. 663] формувала у місцевого населення негативне ставлення до акції.

У повоєнній Галичині, де радянська влада проводила колективізацію сільського господарства та масштабні репресії під гаслом боротьби з «бандоунівським націоналістичним підпіллям», місцеве населення навряд чи могло плекати ілюзії щодо добровільності «возз'єднання» греко-католицького духовенства. Зокрема, секретар Ініціативної групи Сергій Хруцький у листі до республіканського уповноваженого РСРПЦ Павла Ходченка пояснював спротив мирян їхнім розумінням «возз'єднання» як державної наси́льницької акції, страхом перед русифікацією і сумнівами стосовно позитивного ставлення радянської влади до Церкви [5, арк. 97–100; 338, с. 299].

У жовтні 1945 р. Костельник писав патріарху Алексію: «Поки що загалом все іде так, як ми прогнозували, тобто народ слідує за священиками» [242, Т. 2, с. 286]. Останні, зазвичай, користувалися неабияким авторитетом серед вірних. Греко-католичка Марія Смолінська, приміром, згадує: «Священик то було для нас святе» [227, с. 3]. Вочевидь, значна частина парафіян довіряли своїм душпастирям у справі «возз'єднання». Поряд з тим, у розмовах із представниками влади священики часто покликалися на можливий бойкот мирян як причину свого небажання приєднуватися до Ініціативної групи. Зокрема, о.Володимир Ковальський зі Львівщини побоювався, що парафіяни виженуть його з церкви за те, що «мінєє релігію, як циган коней» [242, Т. 2, с. 107]. На зборах духовенства Олеського деканату Львівської області у жовтні 1945 р. о.Юліан Синишин розповів історію про священика, якого парафіяни дійсно вигнали з церкви на другий день після його приєднання до Ініціативної групи [242, Т. 2, с. 291–293].

Натомість обласні уповноважені РСРПЦ часто звітували про спокійне чи навіть позитивне сприйняття мирянами «возз'єднання» [5, арк. 110; 19, арк. 143].

Зокрема, уповноважений Ради у Львівській області Вишневський на інструктивній нараді західноукраїнських уповноважених Ради 6–7 жовтня 1955 р. підкреслив, що у справі «возз'єднання» УГКЦ із РПЦ «віряни займали і займають лояльну позицію» [19, арк. 145–146].

Попри очевидну перебільшеність такої оцінки, насильницька православізація у повоєнній Галичині загалом пройшла доволі спокійно. Одним із можливих пояснень слабого опору може бути недостатній рівень ознайомлення греко-католицького духовенства і мирян із деталями акції. У липні 1945 р. Павло Ходченко у листі до голови РСРПЦ Георгія Карпова зазначав, що «возз'єднання» треба в основному завершити до того, як «уніатам стане відомо, що ініціативна група і прихильне до неї духовенство відлучене папою» [5, арк. 35; 338, с. 303].

Багато вірян справді або не розуміли деталей церковного «возз'єднання», або ж не знали конкретно про «навернення» свого парафіяльного священика. На думку підпільної монахині Марії Дикої, миряни, на відміну від своїх парохів, не усвідомлювали значення своїх дій [146, с. 19]. Відвідуючи храм, де священик продовжував служити «по-старому», віряни могли й не здогадуватися про зміну останнім церковної юрисдикції [138, с. 6; 186, с. 13]. Самі ж отці часто не зізнавалися пастві про своє приєднання до Ініціативної групи. Так, про «возз'єднання» о. Склепковича із Тернопільської області не підозрювали не лише його парафіяни, а й священики із сусідніх парафій [9, арк. 215]. Зі слів уповноваженого РСРПЦ Костюкова, 1946 року у Станіславській області «переважна більшість священиків» не розповідали парафіянам про своє «возз'єднання» [9, арк. 65]. Причиною замовчування був страх духовенства втратити авторитет в очах мирян [5, арк. 107]. Зокрема, 1959 р., тобто через тринадцять років після офіційної ліквідації УГКЦ, о. Бемко з с. Брюховичі Львівської області зізнавався, що має вплив на своїх парафіян лише тому, що нічого не говорить їм про «православ'є» [248, с. 321].

У 1907 р. митрополит Андрей, котрий бачив місію Церкви у з'єднанні католицького Заходу із православним Сходом, написав пастирське послання до

духовенства «Зближаються часи». Передчуваючи можливість «преважної, але і трудної праці над єдиненням восточних Церквей», глава УГКЦ радив духовенству протягом піврічного циклу проповідей розтлумачити вірним відповідні правди віри: про примат римських пап, про походження Святого Духа і від Сина («filioque»), про Непорочне зачаття Пресвятої Богородиці тощо [246, Т. 1, с. 641]. За задумом митрополита, така підготовка слугувала б тому, аби кожен греко-католик міг відрізнити Католицьку Церкву від інших та цінував приналежність до неї більш ніж прив'язаність до свого обряду [246, Т. 1, с. 642–643].

Важко сказати, наскільки ретельно парафіяльне духовенство проводило подібну катехизацію у наступні десятиліття. Принаймні деякі респонденти вказують на підпорядкування Папі Римському як основоположний критерій «правдивості» віри [171, с. 14; 193, с. 7]. Наприклад, Марія Козак (1948 р. н.) ще в дитинстві отримала від дідуся наступне повчання: «Щоб ти знала розрізнити віру... Де згадують Папу Римського, там є правдива віра... І немає значення, чи то буде німець, чи то буде поляк, чи то буде навіть руский, якщо він є в єдності з Папою Римським, то є правдива віра і там нам можна ходити» [217, с. 22].

Не виключено, однак, що подібне розуміння догматичних засад віри з'явилося у мирян не раніше 1946 р. Так, перебіг «возз'єднаної» кампанії продемонстрував якраз слабе розуміння мирянами, зокрема сільським населенням, конфесійних відмінностей між католицизмом і православ'ям. Приміром, Марія Лазар зазначила: «Наприклад, я як жила вдома в нашому селі Середкевичі, я не мала поняття, що то таке є Католицька Церква і що то таке є Православна Церква» [199, с. 6]. Підпільна греко-католичка Анна Майданська так пояснює, чому після ліквідації УГКЦ протягом певного часу відвідувала православний храм: «Я не знала, я думала, що то все Католицька Церква, така як є. Мама не вчила того, що то якась є така і така. Була церква одна, та й до тої ходили» [175, с. 5].

Зважаючи на незначну кількість православних громад на території Галичини, незнання вірян не дивує. Згідно з даними РСРПЦ, на 1939 р. на

території Львівської області було 3 [13, арк. 149] або 5 православних парафій [1, арк. 1]. Щодо Дрогобицької, Тернопільської та Станіславської областей, то станом на серпень 1944 р. львівський благочинний протоієрей Григорій Боєнко нараховував там 7 православних храмів [1, арк. 3]. Відомо також, що на території Станіславщини до 1939 р. існувала лише одна православна церква [16, арк. 56]. Дослідниця Світлана Гуркіна пише про 9 православних парафій на території Львівської архієпархії [411, с. 226]. У свою чергу, спираючись на дані звіту РСРПЦ від 2 вересня 1958 р., Натаніель Дейвіс зазначає, що на 1946 р. на території Львівської, Дрогобицької та Станіславської областей вже був 21 православний храм, що, утім, становило близько 1 % у порівнянні з 1926 греко-католицькими церквами у той же період [392, р. 619–620]. О. Лисенко наводить дані про наявність на 1946 р. 4 «староправославних» храмів на Дрогобиччині, 11 – на Львівщині, 6 – на Станіславщині та 154 – на Тернопільщині [338, с. 331]. Позаяк у випадку Тернопільської області йшлося вочевидь про приєднані у 1939 р. історичні волинські райони (Шумський, Кременецький і Лановецький), то фактично дані збігаються.

Підпільний священик Микола Сивик відкидає аргумент про незнання як виправдання переходу мирян у православ'я: «Та най Бог вам простить, як ви не знали. Але ви повинні були знати, бо ще тоді були книжки, ще були катехизми...» [167, с. 61]. Респондент вбачає справжню причину масового переходу у більшому зацікавленні мирян земним, аніж духовним життям [167, с. 61].

Однак причина толерантного ставлення мирян до «підписаного» духовенства часто полягала не так у незнанні, як у здоровому прагматизмі. Услід за своїми священиками, віряни часто вважали вимушене «возз'єднання» звичайною формальністю, а часом навіть самі схиляли священика до переходу у РПЦ, аби він міг залишитися на парафії [250, Т. 2, с. 741]. Для багатьох мирян важливішою була прив'язка до літургійного життя чи свого храму. Зі слів підпільного отця Михайла Косила, деякі його односельчани казали: «А що нам священик? Нам щоби тільки служба проходила. А хай не тільки папу не згадує,

а хай патріарха згадує, а хай навіть і чорта згадує, нам церква потрібна» [198, с.2]. Підпільна греко-католичка Марта Малкош так пояснює мотивацію людей, що продовжували відвідувати «свої» храми: «Помимо того, що вони ходили до православної церкви, але вони казали: “Ми ходимо, бо то наша церква. Ми її збудували. То є наша церква, і ми ходимо до неї”» [181, с. 46].

За спостереженням Влада Наумеску, який досліджував релігійність у пострадянській Галичині, місцеві віряни є «спільнотою практики» у православному розумінні, тобто їхнє церковне життя ґрунтується на колективній участі в літургійних практиках [423, р. 15, 18]. На думку Наталії Шліхти, після 1946 р. греко-католики відвідували православні храми якраз тому, що не могли уявити свого релігійного життя без регулярної участі у літургії [373, с. 308, 310, 312].

Як зазначав у звіті за IV квартал 1947 р. республіканський уповноважений РСРПЦ, населення західних областей УРСР було майже «стовідсотково релігійним» [11, арк. 152]. Власне тому, зі слів доньки підпільного священика п. Лідії Зеленчук-Лопатинської, перехід вірян у РПЦ був настільки масовим: «Люди наші релігійні всі до одного. В нас не було атеїстів. І тут раптом опинитися без церкви – то їм ніяк не відповідало, їхньому духові, тому вони пішли в православ'я» [191, с. 37]. Таким чином, якщо до 1946 р. більшість галицьких вірян відвідували греко-католицькі храми, то внаслідок повоєнної ліквідації УГКЦ нормою стало відвідування вже православної церкви. Відповідно, тих греко-католиків, які перестали ходити до храму після «возз'єднання» священика, односельчани часто називали «баптистами» або «суботниками» [129, с. 1; 138, с. 6; 208, с. 16; 227, с.10].

Для більшості вірян не менш важливим, ніж ходити до «своєї» церкви, було мати «свого» священика. Миряни вочевидь розуміли, що у випадку відмови пароха від «возз'єднання» останньому загрожував арешт, тож формальну зміну юрисдикції вони розглядали як вимушену. Так, наприкінці 1946 р. до уповноваженого РСРПЦ у Львівській області приїхала група вірян із с. Хренів Новомилятинського району від імені о. Ореста Гуглевича, який нібито хотів

«возз'єднатися», але вони йому не дозволяли [104, арк. 113]. Просячи дозволити священику служити без реєстрації, миряни спробували завезти цілий віз продуктів на квартиру уповноваженого [104, арк. 113; 338, с. 331]. Очевидно, у цьому випадку священик і миряни об'єднали свої зусилля, намагаючись уникнути небажаного «возз'єднання». Зрештою, у травні 1947 р. о. Гуглевича було заарештовано [299, с. 109].

Ставлення галицьких вірян до приїжджих православних отців було менш прихильним [11, арк. 155; 284, с. 28; 373, с. 323]. У березні 1948 р. республіканський уповноважений РСРПЦ Павло Ходченко писав московському керівництву, що місцеві греко-католики ставились до «староправославного» духовенства з недовірою, сповідаючись натомість у «возз'єднаних» священиків [11, арк. 155]. Як зазначає Наталія Шліхта, бойкот «чужого» священика відбувався відверто (коли парафіяни не допускали священика до храму) або приховано (коли вони не ходили на його церковні відправи) [373, с. 304–305].

Як впливає з «Доповідної записки у справі уніатського духовенства в Західних областях України» (11 лютого 1956 р.) І. Іванова та В. Спиридонова на ім'я голови РСРПЦ Г. Карпова, на той час 76,5 % православного духовенства Західної України було колишнім греко-католицьким [20, арк. 88]. Якщо ж не враховувати так званих волинських районів на півночі Тернопільської області, то цей відсоток буде ще вищим для території колишньої Галицької митрополії.

«Підписані» греко-католицькі священики сприймалися натомість як «свої», особливо якщо вони відверто не змінювали обряд. Так, Ярослав Водницький відвідував богослужіння о. Василя Гринишина, за яким «слідили, бо він відправляв майже усе в католицьким обряді богослужіння» [170, с. 19]. Хоча о. Гринишин був формально «возз'єднаним», він двічі «відкликав» православ'я, тож підпільні священики навіть радили вірянам відвідувати його богослужіння [174, с. 11; 185, с. 9–10].

Тим не менше, під впливом «невозз'єданого» духовенства та оунівського підпілля віряни часто бойкотували і «возз'єднаних» отців [13, арк. 157]. Зі слів уповноваженого РСРПЦ у Станіславській області Д. Кислякова (1949 р.),

причинами бойкоту священників були їх «зрада віри», тобто «возз'єднання» із «московською», «радянською» церквою, та «зречення папи», що означало також «втрату даного папою права відпущення гріхів і посередництва між людьми і святим престолом» [13, арк. 157]. Вочевидь така настанова сформувалася під впливом агітації греко-католицьких монахів та деяких римо-католицьких священників, котрі стверджували, що «підписане» духовенство втратило колишню «силу» [9, арк. 216; 18, арк. 21].

Відсоток мирян, які перестали відвідувати православні храми після 1946 р., був загалом невеликим. Наприклад, у с. Родатичі Городоцького району Львівської області, де священник не повідомив про зміну церковної юрисдикції, близько десяти родин перестали відвідувати храм, коли з церкви зникли католицькі ікони [186, с. 3]. Подібно й батьки о. Михайла Косила з Івано-Франківщини разом з іншими парафіянами відійшли від церкви, коли внаслідок заміни звичних обрядів «московськими» вони зрозуміли, що «священники – зрадники» [198, с. 2].

Зазвичай віряни займали ту ж позицію стосовно «возз'єднання», що і їх парафіяльний священник. На роль пароху у «возз'єднанні» чи «невозз'єднанні» громади вказує зокрема підпільний отець Павло Менделюк: «Де був ревний пастир, де був ревний священник, де він ревно проповідував до народу, де народ був утверджений в правдивій католицькій вірі, священника заарештували, церкву замкнули, а вони православного попа ніколи не пустили до села, бо вони мали фундамент віри» [200, с. 15]. Подібно й сестра Мокрина Шевчук зазначає, що майже ніхто з мешканців її села, де парох не «возз'єднався», не відвідував православний храм у сусідньому селі [205, с. 2].

Священники, які відмовлялися від переходу у РПЦ, заздалегідь повідомляли парафіянам про загрозу «оправославлення». Так, у серпні 1945 р. о. Лаврентій Шкрепо у м. Чортків Тернопільської області під час проповіді попередив вірних про можливий тиск і наголосив на необхідності зберігати віру [5, арк. 96; 338, с. 296]. Після літургії він зібрав деяких парафіян і повідомив їм, що греко-католикам не можна брати участі у православних богослужіннях чи хрестити

дітей у православного священика і що церковне право дозволяє батькам самим хрестити дитину при свідках [5, арк. 97].

На думку уповноваженого РСРК у Львівській області П. Кучерявого, станом на 1949 р. у с. Винники Жовківського району віряни відмовлялися приймати православного священика через свого греко-католицького пароха, який здав ключі від церкви у райвиконком, але надалі мешкав у селі [5, арк. 97]. Цікаво, що у деяких селах миряни залишалися вірними настанові священика «не возз'єднуватися» навіть у випадках, коли той невдовзі помирав. Так, після смерті «непідписаного» отця Ярки парафіяни с. Спас Сокальського району Львівської області відмовилися прийняти православного священика [145, с. 52]. Подібно, коли після закриття церкви у с. Желдець Куликівського району Львівської області від інфаркту помер «невозз'єднаний» священик Іван Бирка, парафіяни попросили отця-василіанина Мар'яна Чорнегу, що працював бухгалтером у місцевій школі, служити для них таємно [142, с. 4; 250, Т. 1, с. 431].

Радянські документи згадують, що у багатьох селах Отинійського, Тлумацького, Болахівського, Більшівцівського та Яремчанського районів Станіславської області греко-католицькі священики начебто «намагалися привести своїх парафіян» до присяги на вірність УГКЦ [248, с. 319]. На переконання єпископа Станіславського та Коломийського Йосифа (Савраша), віряни с. Радча Лисецького району на Станіславщині (див. Додаток Б) начебто довгий час не хотіли «возз'єднуватися» через присягу, складену колишньому пароху [25, арк. 145]. Парафіяльним священиком у Радчі був о. Нестор Киселевський, однак після його смерті у 1945 чи 1946 р. церкву обслуговував о. Остап Стернюк та інші редемптористи [185, с. 2, 13]. Відмовившись від переходу у лоно РПЦ, о. Остап Стернюк переконував і радчан, що Ісус Христос заснував лише одну Церкву – Католицьку [185, с. 2].

Хоча припущення про присягу вірян і не підтверджується опрацьованими джерелами усної історії, вплив священика на рішення парафіян не викликає сумнівів. Так, до початку 1950-х рр. місцеві парафіяни бойкотували православних священиків, самотійно проводячи утрєню, вечірню чи навіть

недільну літургію у приміщенні радчанської церкви [185, с. 2]. Через загрозу знищення храму парафіяни зрештою погодилися прийняти православного священика [185, с. 2]. У свою чергу, православний єпископ Станіславський та Коломийський Йосиф (Савраш) пов'язав рішення громади с. Радча «возз'єднатися» з поїздкою до села обласного благочинного (судячи з контексту, йдеться про 1959 або 1960 рік) [25, арк. 145]. Відповідно, позбавлена греко-католицького священика громада «возз'єдналася» під тиском місцевих органів влади та православної ієрархії.

Важливу роль у формуванні опору мирян «возз'єднанню» відіграло духовенство і чернецтво греко-католицьких монастирів. Зокрема, вони поширювали звернення до вірних, де вказували, що приєднані до Ініціативної групи священики не мають «Божої сили», а також усно проводили відповідну агітацію по селах [9, арк. 216]. Вплив чернецтва на мирян посилювався завдяки тому, що митрополит Йосиф Сліпий доручив обслуговування спорожнілих парафій монастирям [303, с. 326]. Громади таких сіл, зокрема згаданого вище с. Радча, зазвичай чинили пізніше значний опір насильницькому опрацюванню.

Зі слів уповноваженого А. Вишневецького, на кінець 1946 р. населення Львівської області «абсолютно не реагувало» на «возз'єднання», тобто не виступало проти нього [9, арк. 114]. Виняток становили лише мешканці деяких сіл Жовківського району – з огляду на близьке розташування монастиря отців-василіан [9, арк. 114]. Якщо населення Золочівського чи Новомилятинського районів начебто позитивно відгукувалося про арешти «попів», то, приміром, селянин Лосаболь із Жовківщини висловив припущення, що випадки проти духовенства УГКЦ у пресі – «це вигадки росіян, щоб ліквідувати у нас релігію, так як вони це зробили у себе» [233, с. 107].

Василіани із монастиря у Кристинополі (з 1951 р. – Червоноград) Львівської області попередньо ознайомили вірян із положеннями канонічного права щодо здійснення таїнств та обрядів за відсутності католицького священика [142, с. 5]. Зокрема, вони навчили дяків проводити хрещення, шлюби та похорони, порадивши у нагальних потребах звертатися до римо-католицьких

священиків у Львові [142, с. 5]. Тож після 1946 р. громади таких сіл як Межиріччя, Волсвин, Городище та Бендюга, зі слів о. Мар'яна Чорнеги, «всякого священика підписаного не допускали, виганяли з-під порога церкви» [142, с. 4].

Крім того, після остаточної ліквідації монастирів багато колишніх насельників, як простих монахів, так і священиків, оселилися у тих же або сусідніх населених пунктах. Наприклад, о. Дуда таємно обслуговував населення с. Гошів, де він оселився після ліквідації місцевого василіанського монастиря [32, арк. 83]. Подібно й студити із с. Дора на Станіславщині підпільно проводили богослужіння в сусідній Яремчі, знайшовши там притулок після закриття монастиря [198, с. 2].

За різними підрахунками, у повоєнний час до РПЦ приєдналося від 30 % до 78 % греко-католицького духовенства Галичини. Якщо перша цифра вочевидь применшена, то друга ймовірно перебільшена. Встановити точне число «возз'єднаних» і «невозз'єднаних» священиків можна лише на основі ретельного вивчення біографії кожного священика колишньої Галицької митрополії, що не є завданням цього дослідження. Однак з певністю можна сказати, що під впливом державного примусу та загрози репресій «возз'єдналася» більшість парафіяльного духовенства, що знаходилося у той час на території радянської Галичини. Хоча більшість «возз'єднаних» – це одружені парафіяльні священики, значення наявності родини при ухваленні рішення щодо зміни церковної юрисдикції не варто абсолютизувати. Суть моральної дилеми галицького духовенства полягала насамперед в їхньому уявленні про «правдиву віру», а саме в переконанні, що немає спасіння поза Католицькою Церквою. Подібне уявлення було властиве і для більшості «підписаних» священиків, однак останні частіше знаходили виправдання своїм діям.

Контакти між «возз'єднаними» та «невозз'єднаними» священиками протягом підпільного періоду були поодинокими. На заваді їхнім стосунками стояли дві обставини: притаманне підпільним священикам сприйняття

«возз'єднання» як зради Церкви, Христа і народу, а також державний контроль. Якщо «невозз'єднані» священники побоювалися доносів з боку своїх колишніх співбратів, останні намагалися уникнути звинувачень у співпраці з «уніатами». Утім, «возз'єднані» та «невозз'єднані» священників зрідка контактували між собою, переважно якщо «підписані» священники погоджувалися відкликати своє «возз'єднання».

Хоча «возз'єднана» кампанія була націлена на духовенство, успіх акції багато в чому залежав і від мирян. Оскільки насильницька ліквідація УГКЦ справедливо сприймалася галичанами як спроба радянської та русифікації населення Галичини, ставлення місцевого населення до «возз'єднання» було загалом негативним. Утім, через брак інформації про суть акції, слабе розуміння конфесійних відмінностей між УГКЦ і РПЦ, «возз'єднання» парафіяльного священника та прив'язаність населення до літургійного життя, більшість громад формально перейшли в юрисдикцію РПЦ, в той час як лише незначна частина мирян категорично відмовилася від зміни церковної юрисдикції.

РОЗДІЛ 3. СТРАТЕГІЇ ВИЖИВАННЯ ПІДПІЛЬНИХ ГРЕКО-КАТОЛИКІВ У РАДЯНСЬКОМУ СУСПІЛЬСТВІ

3.1. Греко-католицьке духовенство:

дилема політичної лояльності чи нелояльності до радянської влади

Досвід виживання Церков у соціалістичних державах ХХ ст. показав, що Католицькі Церкви назагал продемонстрували більший опір владі, аніж Православні, за винятком хіба що Католицької Церкви в Угорщині та Православної Церкви у Грузії [430, р. 35–37]. Підтвердження цьому правилу знаходимо й в СРСР, де РПЦ дотримувалася принципу «безумовної лояльності» [443, р. 1], а підпільна УГКЦ протистояла офіційному режимові. На відміну від історично пов'язаної з російським царизмом РПЦ [395; 397], Римо-Католицькій Церкві притаманне чітке відокремлення від держави [446, р. 3–4]. Подібно й УГКЦ ніколи не ідентифікувала себе із конкретною світською владою, як підкреслив, зокрема, глава УГКЦ митрополит Андрей Шептицький у пастирському посланні до духовенства та вірних «Про Церкву з нагоди коронування Папи Пія ХІ» (1936): «Христова Церква є від світської влади незалежна, себто має право та обов'язок своє учительське післанництво виконувати без огляду на дозвіл чи заборону світської влади» [246, Т. 2, с. 279].

Протягом першої половини ХХ ст. Галичина почергово перебувала у складі Австро-Угорської монархії, Другої Речі Посполитої і, зрештою, СРСР. Крім того, під час Першої світової війни регіон на певний час був окупований російською, а пізніше польською армією, під час Другої світової війни – радянськими, німецькими та знову радянськими військами. Протягом 1918–1919рр. територія Галичини входила до складу ЗУНР. Аби забезпечити існування своєї Церкви, глава УГКЦ митрополит Андрей Шептицький послідовно дотримувався принципу лояльності до владних режимів, які змінювалися з такою калейдоскопічною швидкістю.

Митрополит Андрей Шептицький неодноразово звертався до Послання Апостола Павла до римлян (Рим. 13: 1–7), де йдеться про божественне походження всякої влади та необхідність коритися їй. Зокрема, глава Церкви покликався на цей біблійний уривок в адресованому духовенству та вірним Станіславівської єпархії пастирському посланні «Найбільша заповідь» (1901), де наголошував на необхідності виконувати громадянські обов'язки щодо австрійської влади, приміром, сплачувати податки чи проходити військову службу [246, Т. 1, с. 140]. У пастирському посланні до духовенства «О квестії соціальній» (1902–1904) митрополит Андрей навів додаткову, небогословську причину, чому варто дотримуватись справедливих законів уряду – аби не «наразити на шкоду Церков і нарід» [246, Т. 1, с. 549].

Утім, у згаданому вище посланні «Найбільша заповідь», опираючись на слова св. Петра (Дії 5:29), митрополит Шептицький застерігав: «Тільки тоді, коли б Вам хто-небудь наказував щось противне Божому Законові, тоді цього не слухайте! Бо більше треба Бога слухати, ніж чоловіка» [246, Т. 1, с. 141]. Цю думку ієрарх повторює і у пастирському посланні «Про Церкву з нагоди коронування Папи Пія XI»: «У випадку противенства між законом світським і законом церковним християнин обов'язаний слухати церковного закону» [246, Т. 2, с. 281]. Більше того, глава УГКЦ зазначив: «Церква може признавати і проголошувати, що несправедливі закони є неважні [не дійсні – К. Б.]» [246, Т. 2, с. 280]. Варто відзначити, що останнє твердження митрополита спиралося на вчення Католицької Церкви, зокрема енцикліку папи Лева XIII «*Diuturnum illud*» (1881) [318, с. 386]. Поряд з тим, у тому ж посланні Шептицький наголошував: «Церква не може без причини мішатися до справ чисто політичних і земських. Вона признає державну владу навіть тоді, коли ця влада є в руках грішних» [246, Т. 2, с. 281].

Греко-католицькі священики були вочевидь знайомі із пастирським посланням митрополита Андрея Шептицького «Осторога перед загрозою комунізму» (1936), де зазначалося: «Хто помагає комуністам в їх роботі, навіть чисто політичній, зраджує Церкву» [246, Т. 2, с. 312]. Папа Пій XI рішуче

засудив комунізм в енцикліці «*Divini Redemptoris*» («Про безбожний комунізм», 1937), яка була перевидана греко-католицькою консисторією і поширена серед духовенства і вірних Галичини у 1938 р. [242, Т. 1, с. 685–686]. Різко негативну оцінку комунізму давали й галицькі клерикальні часописи («Мета», «Нова Зоря», «Український Бескид», «Дзвони»), які до того ж напередодні Другої світової війни запевняли, що Радянський Союз невдовзі зазнає краху [450, с. 266]. Однак коли загроза комунізму стала реальною, тобто після приходу «совітів» до Галичини у вересні 1939 р., менш категоричною стала й позиція глави УГКЦ. Так, у пастирському листі від 9 жовтня 1939 р. ієрарх закликав духовенство Львівської архієпархії виконувати накази світської влади, якщо вони не суперечать християнським засадам [289, с. 31–32].

Поряд з тим, у лютому 1940 р. митрополит Андрей радив священникам уникати політики, а у грудні того ж року застерігав духовенство від будь-якого впливу на вірян перед виборами [289, с. 32; 418, р. 166]. Подібну позицію щодо участі духовенства у політичному житті він висловив ще на початку ХХ ст. Так, у згаданому вище посланні «О квестії соціальной» ієрарх зазначав: священник може займати будь-яку політичну позицію, якщо лиш вона не суперечить вченню Церкви і не відволікає його від прямих душпастирських обов'язків, однак не може використовувати амвон чи сповідальницю для поширення своїх ідей серед вірних [246, Т. 1, с. 545].

Перший прихід радянської влади до Галичини лише зміцнив антибільшовицькі погляди глави УГКЦ. Так, у «Слові Митрополита Андрея про большевизм» за жовтень 1941 р. зазначається: «Тому то громадяни СССР почувають себе під таки гнітом установ, законів і всієї поведінки уряду, що їхнє становище рівняється майже вповні становищу людей засуджених на смерть» [236, с. 9]. Однак після відновлення радянського ладу у Галичині митрополит задекларував лояльність УГКЦ до нової влади у листі до Сталіна від 10 жовтня 1944 р. [232, с. 72–73]. Хоча М. Хрущов інтерпретував цього листа як перехід Шептицького на «чітко виражену прорадянську лінію» [232, с. 55], сучасні

дослідники справедливо вбачають у зверненні спробу врятувати УГКЦ від знищення [294, с. 387].

Перед греко-католицькою ієрархією постало нелегке завдання – запевнити радянську владу у лояльності до неї УГКЦ, не поступившись при цьому засадничими принципами Церкви. Саме у цьому ключі варто розглядати деклароване відмежування УГКЦ від політики, а також розрізнення між атеїзмом та комунізмом. Так, під час виступу на сесії Собору греко-католицького духовенства (7 вересня 1944 р.) митрополит Шептицький підкреслював аполітичність УГКЦ, яка виступає проти безбожництва, а не проти «політичних тез комунізму»: «Наша Церква не спирається на ніякій політиці, ніколи не солідаризується з ніякою політикою, вона все уважає своїм завданням спасення вічних душ свого народу, а це спасення видить у вселенській вірі і вселенській Церкві» [247, с. 272–273, 276].

Радянська ж влада, навпаки, сприймала УГКЦ як надміру політизовану, зокрема через її зв'язки з націоналістичним підпіллям. Як відомо, підставою для більшості повоєнних арештів греко-католицького духовенства – як «возз'єднаного», так і «невозз'єднаного» – стала серед іншого гадана чи реальна співпраця священиків з ОУН та УПА. Духовенству зазвичай інкримінували надання повстанцям матеріальної допомоги та проведення для них шлюбів, хрестин чи похоронів.

Попри критичне ставлення митрополита Шептицького до діяльності радикального крила ОУН, фракція Степана Бандери дійсно користувалася значною підтримкою місцевого населення Галичини, у тому числі молодших за віком священиків [242, Т. 2, с. 332; 409, с. 93, 104, 110–111]. Відомо, що випускники Перемишльської семінарії Богдан Валюх (1916–1946) та Василь Карпишин (1912–1951), висвячені у дияконат у 1939 р., були навіть членами ОУН, як і семінарист Микола Полюжин (1914?–?) [250, Т. 1, с. 186–189]. Про свою участь в ОУН неохоче згадує підпільний священик (з 1965 р.) Роман Кияк, який у воєнний час був семінаристом у Львові: «Я організував, може, то не все треба буде людям розказувати нині, щоб не думали, що католицький священик у

таких складних речах був, але то був мій обов'язок, я організував перші збройні відділи проти комуни. У Львівщині мене знають під певним псевдом. Я був найбільшим співробітником крайового референта СБ» [194, с. 4, 12].

Вважаючи УГКЦ ідеологічною базою українського націоналізму, радянська влада намагалася через церковну ієрархію змусити представників націоналістичного підпілля скласти зброю. Це питання порушувалося, зокрема, у грудні 1944 р., коли греко-католицька делегація на чолі з архимандритом Климентієм Шептицьким поїхала до Москви для обговорення майбутнього статусу Церкви в Радянському Союзі [242, Т.1, с. 283–286, 288, 290–296, 323–326]. Хоча керівництво ОУН відмовилося вести переговори із радянською владою через посередництво УГКЦ [242, Т. 1, с. 365], новий очільник Церкви, митрополит Сліпий, неодноразово звертався до представників націоналістичного підпілля із відповідними заявами. Зокрема, у пастирському посланні до духовенства і вірних «Не убий!» від 23 листопада 1944 р. ієрарх з прикрістю зазначав про «різні озброєні ватаги-відділи, які заманюють до себе мирних жителів під позорами патріотичних і суспільних гасел, закликаючи до опору державній владі, а через те стягають на невинних карні експедиції та репресії [254, с. 68]. Свою позицію автор підкріпив розлогою цитатою із звернення вже покійного митрополита Шептицького на архиєпархіальному соборі 7 вересня 1944 р. [254, с. 69].

У березні 1945 р. митрополит Сліпий написав схоже послання до духовенства і вірних, де згадував про «братовбивчу війну» і безпосередньо звертався й до «підпільних організацій» [254, с. 83–84]. Одним із наскрізних мотивів тут знову є страх перед помстою сильнішого противника [254, с. 84–85]. Закликаючи націоналістів скласти зброю, автор послання все ж дає чітко зрозуміти, на чийй він стороні: «Тому звертаємося з зазивом до Вас занехавши дальшого кровопролиття. Зробіть це в ім'я підчинення радянській державній владі, а ще більше, в ім'я всенародного добра, бо прецінь і у тих, що з нами [виділено нами – К.Б.] воюють, палає теж любов до спільної батьківщини, і бажання їй служити» [254, с. 84].

Хоча згадані звернення митрополита Сліпого можна розглядати як вимушені поступки радянській владі, прихильність ієрархії УГКЦ до націоналістичного руху не варто перебільшувати. Як переконливо показав Олександр Зайцев, вже з 1930-х рр. єпископат і духовенство УГКЦ критикували ідеологію і методи діяльності українського інтегрального націоналізму з консервативних позицій [316, с. 287–319; 318, с. 382–397]. На той час «організований націоналізм» ОУН наближався до політичної релігії у розумінні італійського історика Еміліо Джентіле [316, с. 229–230; 317]. Відповідно, на теоретичному рівні традиційна релігія на зразок греко-католицизму була не більш сумісною з інтегральним націоналізмом, ніж, наприклад, із іншим видом громадянської релігії – комунізмом [381; 453]. Крім того, Церква засуджувала прояви терористичної діяльності ОУН, що вносило помітне напруження у стосунки між греко-католицькою ієрархією та українськими націоналістами. Утім, ці засадничі ідеологічні розбіжності не перешкождали багатьом пересічним греко-католикам і навіть священикам підтримувати антирадянське збройне підпілля.

Після арешту митрополита Йосифа Сліпого та інших греко-католицьких ієрархів у квітні 1945 р. галицьке духовенство залишилося без проводу. У директиві УНКДБ від 27 січня 1945 р. зазначалося, що після завершення німецької окупації у Галичині греко-католицьке духовенство розділилося: одні стали «на лояльний шлях відносно Радянської влади», а інші начебто продовжували «разом з підпіллям ОУН вести боротьбу за створення “Самостійної України”» [242, Т. 1, с. 313]. Як антирадянський опір націоналістичного підпілля, так і відмова частини духовенства від «возз'єднання» із РПЦ перешкождали швидкій радянзації Галичини. Тому не лише націоналістів, а й «невозз'єднаних» ієрархів та священиків судили за політичними статтями. Насамперед йдеться про 54 статтю КК УРСР, а конкретно – про підпункти 54-1«а» (зрада Батьківщині), 54-10 (антирадянська пропаганда та агітація) та 54-11 (антирадянська діяльність) [240, с. 16, 19].

Звинувачення в «націоналістичній» та «антирадянській» діяльності слугували зручним приводом для арешту духовенства, що відмовлялось від переходу у православ'я. Насправді немає жодних підстав вважати «невозз'єднаних» священників більш антирадянськими та націоналістичними, ніж «підписаних». Як слушно зауважив Амір Вайнер, на західному пограниччі Радянського Союзу поняттям «націоналіст» окреслювався кожен «порушник порядку» [461, р. 336]. Варто зауважити, що у Західній Україні під згадані пункти 54-ї статті підпали й цілком космополітичні Свідки Єгови та інші «контрреволюціонери» [379, р. 50]. Відповідно, висновок про політичну нелояльність окремих конфесій робився на підставі розташування їхнього релігійного центру за кордоном – у Ватикані (у випадку греко-католиків) чи США (у випадку Свідків Єгови).

Вибір греко-католицьких священників на користь чи проти «возз'єднання» із РПЦ рідко диктувався їхніми політичними переконаннями. Зокрема, у статті «Наполеон і Сталін», що вийшла у газеті «Мета» у червні 1933 р., о. Гавриїл Костельник гостро критикував радянського лідера [243, с. 110], але згодом все ж очолив «возз'єднавчу» акцію. Приєднався до РПЦ й о. Олександр Бодревич-Буць, котрий у міжвоєнний час написав «спеціально протибольшевицьку» брошуру «Червоний упир» [301, с. 271, 276]. На думку митрополита Сліпого, такі священники прагнули реабілітуватися через «возз'єднання» в очах нової влади. Зокрема, у посланні «Заблудшим священникам во Христі мир» (1953) ієрарх зазначає: «Ніхто не був примушуваний виступати проти комунізму як такого, а коли хто сам виступав в пресі з шумом, то нехай опісля не спасає своєї шкіри ціною нищення церкви» [54, арк. 308].

Деякі священники йшли на частковий компроміс, коли намагались виразити лояльність до нової влади, не зрікаючись своєї віри. Так, на зборах духовенства Станіславського деканату у вересні 1945 р. о. Микола Бориславський відмовився від приєднання до Ініціативної групи, одночасно запевняючи: «Я лояльно ставлюся до Радянської влади і сплачую всі податки вчасно, так і прошу записати в протокол» [5, арк. 208, 210]. Він був заарештований у 1950-х рр., а

після десятирічного заслання і до смерті у 1964 р. мешкав у Дрогобичі на Львівщині [245, с. 111]. Подібно й о. Іван Устияновський, інший учасник зборів, зазначив: «Як священник греко-католик, я лояльний до Радянської Влади. Я як католик буду служити і слухати Папу Римського. Я знаю що якщо я не перейду до православ'я, то мені буде в'язниця і Сибір, це моя думка, мені ніхто про це не говорив» [5, арк. 210]. Незграбна демонстрація політичної лояльності свідчить, що симпатії обох отців були не на боці радянської влади. Розмежовуючи політичну та релігійну мотивацію, священники робили спробу вижити в нових реаліях.

До подібної тактики вдався й о. Задворняк із Львівщини, котрий напередодні виборів до Верховної Ради у 1946 р. попросив в обласного уповноваженого РСРПЦ Анатолія Вишневського дозволу на богослужіння [10, арк. 63]. Хоча священник активно закликав вірян до участі у виборах, він зрештою так і не перейшов у РПЦ [10, арк. 63]. Так само й о. Сокол у Дрогобицькій області підтримував усі державні кампанії включно із хлібозаготівлями, але відмовився зламати присягу і перейти у православ'я [10, арк. 65]. Агітуючи вірян брати участь у виборах або хлібозаготівлях, ці священники намагалися «виторгувати» в уповноважених тимчасовий дозвіл на богослужіння. Таким чином, вони переймали тактику «дводумства» чи «різномудства», характерну для радянського періоду, коли, за спостереженням Бориса Фірсова, «лояльність громадян до режиму була відображенням принципу самозбереження» [366, с. 61].

Однак ефективність їхніх зусиль сумнівна: відомо, що парох с. Деревляни о. Петро Задворняк (1882–1958) відбував покарання в Сибіру й помер у 1958 р. – невдовзі після повернення із заслання [245, с. 123; 272, с. 532–533]. Ймовірно, що згаданий уповноваженим о. Сокол – це засуджений у 1950 р. о. Іван Сокіл (1911–1976), який після звільнення у 1956 р. працював у колгоспі с. Снятинка Дрогобицького району Львівської області й паралельно душпастирював у підпіллі [250, с. 347–348]. Віра Байса згадує про отця Сокола як про священника «твердої волі», який «роботу проводив велику» [137, с. 44]. Насправді подібна

тактика духовенства викликала сум'яття у радянських функціонерів, які стандартно вважали «возз'єднання» проявом симпатії до радянської влади, а відмову від нього – опором.

Документи з кримінальної справи о. Миколи Топорівського демонструють, як священики реагували на пред'явлені їм обвинувачення. Неодружений священик Перемиської єпархії о. Топорівський (1901–1974) був переселений до УРСР у жовтні 1945 р. [250, Т. 1, с. 353]. До свого арешту у грудні 1948 р. він відправляв греко-католицькі богослужіння у костелі с. Стоянці Судово-Вишнянського району Дрогобицької області [250, Т. 1, с. 353–354]. У постанові про арешт від 24 грудня 1948 р. священику закидали самовільне захоплення храму, проведення нелегальних богослужінь, відмову від «возз'єднання» та традиційну «антирадянську націоналістичну діяльність» [250, Т. 2, с. 73]. Однак більшість обвинувачень були зняті за браком доказів, тож священика засудили на 25 років за агітацію проти колгоспів та зберігання «націоналістично-релігійної» літератури (кримінальний вирок від 10 лютого 1949 р.) [250, Т. 2, с. 75].

У касаційній скарзі до Судової колегії Верховного суду УРСР від 14 лютого 1949 р. о. Микола Топорівський навів свої слова з приватних бесід із двома учительками «з Великої України» і фельдшером, які лягли в основу обвинувачення: «Нині, мабуть, тому не вдалися колгоспні збори, бо народ неслухно перестрашений поговірками людей зі всходу, які приходили в західні області в 1946 році купувати хліб в тім неурожайнім році, але зараз справа представляється далеко краще і є навіть великі перемоги урожаю і надгороди» [250, Т. 2, с. 77]. Наполягаючи на тому, що свідки перекрутили його слова, засуджений серед іншого наголосив на своєму «правильному» соціальному стані («син бідняка») та попередній усній заяві працювати помічником у майбутньому колгоспі [250, Т. 2, с. 77]. Однак суд його не виправдав, і до кінця 1955 р. о. Топорівський відбував покарання у Воркуті (Комі АРСР) [250, Т. 1, с. 354].

Хоча «підписані» священики вважалися більш лояльними до влади, радянські чиновники все ж розуміли формальність їхнього переходу у

православ'я. За спостереженням співробітника КДБ Івана Богданова, присутнього на зборах духовенства у м. Буську Львівської області 31 липня 1945р., після приєднання до Ініціативної групи священики «залишились тими самими католиками, з тими ж політичними поглядами і релігійними переконаннями» [242, Т. 2, с. 100]. У доповідній записці на ім'я республіканського уповноваженого РСРПЦ Григорія Корчевого від 29 серпня 1955 р. його заступник Катунін зазначав, що не лише загал священиків, а й самі члени ІГ «розглядали питання про возз'єднання не так з точки зору церковної, як з точки зору політичної кон'юнктури» [19, арк. 123].

Незважаючи на скепсис стосовно щирості прорадянських симпатій «новоправославних» священиків, радянські чиновники все ж вдовольнялися їхньою позірною політичною лояльністю. Наприклад, на зборах західноукраїнських уповноважених, що відбулися у Львові 6–7 жовтня 1955 р., представник РСРПЦ із Москви Спиридонов підкреслив, що через свій розрив із Ватиканом та «возз'єднання» із РПЦ духовенство продемонструвало своє «лояльне ставлення до радянської влади» [19, арк. 151].

Хоча «невозз'єднані» священики негативно ставилися до атеїстичної держави, погляд на них як на «ворогів народу» був вочевидь перебільшений. Так, у листі до Голови РМ СРСР Миколи Булганіна (жовтень 1956 р.) «невозз'єднаний» отець Омелян Шуплат відкидав приписувану греко-католицьким священикам «антирадянськість»: «Нас даліше не вважають за рівноправних громадян, а якихось контрреволюціонерів, аргументуючи це тим, що ми не підчиняємося Львівському соборові і т. д.» [102, арк. 132]. Наприкінці свого звернення о. Шуплат окреслює загальне ставлення «невозз'єднаних» священиків до радянської влади: «Ми нетіж, ніхто з нас не думає і немає права виступати проти держави в якій живемо, ніхто не може не шанувати конституції. Одне з чим ми не погоджуємося – це безбожництво, а те не є рівнозначне з ворожістю до держави» [102, арк. 133].

Цей уривок привертає увагу трьома змістовими акцентами. По-перше, заперечуючи антидержавні наміри та дії священиків, о. Шуплат непрямо апелює

до Павлової настанови коритися всякій владі. По-друге, як і більшість радянських вірян, автор листа бере на озброєння Конституцію. По-третє, священник намагається знівелювати значення атеїзму як невід’ємної характеристики радянської людини.

З одного боку, декларація політичної лояльності о. Шуплата відповідає як засадам церковно-державних взаємин, яких дотримувалася греко-католицька ієрархія до 1946 р., так і вказівкам митрополита Андрея Шептицького воєнного періоду. З іншого боку, до слів о. Шуплата можна ставитися скептично – з огляду на контекст написання листа і адресата. Однак подібні погляди знаходимо не лише у листах до влади. Так, в інтерв’ю, проведеному у 1993 р., тобто після легалізації Церкви та здобуття Україною незалежності, «невозз’єднаний» священник Микола Царик (1912 р. н.) також наголошував, що УГКЦ ніколи не виступала проти держави, а лише проти атеїстів, позаяк завдання Церкви – релігійні, а не політичні [161, с. 97]. У списку «невозз’єднаних» священників Івано-Франківщини за лютий 1964 р. зазначалося, що о. Омелян Шуплат (1907 р. н.) мав у минулому судимість [72, арк. 28]. Натомість о. Микола Царик уникнув арешту після війни. Однак їхнє ставлення до державної влади може відрізнитися від позиції священників, яких судили за антирадянські «злочини» неодноразово.

До таких належить, приміром, о. Роман Бахталовський, який з 1950 по 1956 рр. відбував покарання за «антирадянську діяльність», а у листопаді 1968 р. був заарештований вдруге [268, с. 215–216]. Священник начебто закликав провести «загальний саботаж чи бойкот колгоспів, заводів і всіх державних установ, щоб не зміцнювати так державної влади, комунізму» [268, с. 216]. Подібний план підриву радянської влади виглядає маловірогідним, перш за все з огляду на свою амбітність і нетиповість. Цілком можливо, що радянські чиновники якщо не повністю сфабрикували, то принаймні суттєво перебільшили антидержавні наміри о. Бахталовського.

За непрямыми свідченнями очевидців, колишній політв’язень о. Павло Васирик мало не у кожній зі своїх проповідей, виголошуваних під час відкритих

богослужінь у Надорожній протягом другої половини 1950-х рр., називав радянську владу «диявольською» і наголошував на потребі її знищити [268, с. 105]. Хоча висловлювання священників часто перекручувалися, о. Василик не приховував своїх антирадянських поглядів і вочевидь мріяв про падіння режиму. О. Павло Василик згадує, що коли у 1959 р. його заарештували в Івано-Франківську, він на певний час вирвався і протягом сорока хвилин розповідав перехожим про «бандитів», які його спіймали, нелегальне становище УГКЦ у СРСР та боротьбу цієї Церкви проти «більшовицького атеїзму і насильства» [183, с. 28].

Утім, моделі поведінки як о. Шуплата, що вдавався до легального методу протесту, так і о. Василика, що нелегально проводив відкриті богослужіння для тисяч вірних, не були типовими для греко-католицького підпілля. Загальною настановою підпільної ієрархії була глибока конспірація, позаяк відкриті виступи могли спровокувати подальші репресії. Як зізнавався на допиті 24 липня 1958 р. митрополит Сліпий, він радив священникам «душпастирювати тихо» саме з міркувань безпеки [249, Т. 2, с. 262]. Подібно єпископ Володимир Стернюк (глава підпільної УГКЦ з 1972 р.), зі слів о. Йосифа Кладочного, з одного боку «стояв твердо, щоби боронити Церкву, а з другої сторони – старався бути таким покірним супроти большевиків, щоби їх, правда, не роз'їдати» [159, с. 95]. О. Микола Сивик згадує поради підпільних єпископів бути «завжди лагідними» з представниками влади і не суперечити їм [167, с. 39]. Поряд з тим, підпільний владика Йосафат Федорик в одній зі своїх проповідей «загартовував до дальшої борби з тим большевизмом, з тою владою» [167, с. 31]. Хоча на перший погляд виглядає, що тактика владики Стернюка відрізняється від антирадянської настанови єпископа Федорика, насправді йдеться лише про різницю між «публічним» та «прихованим» (у розумінні Дж. Скотта) «транскриптами». Під першим мається на увазі дискурс, виголошуваний у присутності влади, під другим – призначений для вжитку у межах підневільної групи [435, р. 4].

Конфронтаційний стиль взаємин о. Василика з представниками радянської влади стирав цю грань, роблячи прихований транскриптам публічним. А тому

частина підпільного єпископату та духовенства не схвалювали його місіонерських методів. Зокрема, деякі священники зверталися до владики Миколая Чарнецького із проханням вплинути на о. Василика, аби надмірна активність останнього не призвела до небажаних арештів [231, с. 28]. Зрештою, деякі підпільні ієрархи, священники та миряни навіть вважали о. Василика «самозванцем» та «агентом більшовицьким» [155, с. 10, 20; 159, с. 91]. На думку о. Віталія Дуткевича, подібна атмосфера взаємної підозри штучно підігрівалася органами безпеки: «Часом створювали враження навіть на деяку особу, щоб посіяти до неї недовіру. Довгий час всіх викликають, дану особу не викликають. Навіть деякий час і поширювали таку підозру на владику Василика, який був дуже відважний» [197, с. 17].

Таким чином, назагал негативне ставлення підпільного греко-католицького духовенства до радянської влади зазвичай приховувалося під маскою декларованої політичної лояльності. Поряд з тим варто відзначити, що на підставі документів 1940-х–1960-х рр. неможливо визначити напевне, наскільки удаваною чи щирою була риторика про лояльне ставлення «упірних» священників до нової влади, в той час як проведені після 1991 р. інтерв'ю з огляду на нову ситуацію наголошують на опозиційності «катакомбного» духовенства. Однак можна ствердити, що хоча члени підпілля назагал вороже ставилися до атеїстичної влади, лише поодинокі священники вважали за доцільне демонструвати своє справжнє ставлення.

Аби уникнути репресій, підпільні греко-католики часто були змушені приховувати або заперечувати правду перед представниками радянської влади. У звіті московському керівництву за 1961 р. республіканський уповноважений РСРПЦ Г. Пінчук ілюструє досить нетипову стратегію маскуванню «невозз'єданого» священника Городиського із Болехова на Станіславщині: «Городиський проживає на квартирі вдови колишнього католицького кзбондза [вочевидь греко-католицького священника – К.Б.]. Для того, щоб створити враження в оточення, що він відійшов від релігії і навіть на схилі своїх літ порушив целібат, зареєструвався з вдовою у РАГСі» [32, арк. 84].

Ще перші християни, котрі зазнавали переслідувань за віру, стикалися із проблемою, як уникнути гріха проти восьмої заповіді Декалогу («Не свідкуй неправдиво на свого ближнього») у ситуації, коли виявлення правди могло призвести до фатальних наслідків [464]. Західна релігійна думка до Канта загалом трактувала цю заповідь як заборону на будь-які неправдиві висловлювання [464]. Однак деякі представники підпільної УГКЦ дотримувалися погляду, що надзвичайні часи дозволяли відійти від усталених імперативів. Аби дізнатися про деталі переходу у РПЦ від «підписаного» священника, п. Софія Гринчишин повідомила йому, що начебто її чоловік теж «возз'єднався», зізнавшись пізніше в інтерв'ю: «Знаєте, то так якось можна було тоді і брехати» [137, с. 9].

Моральну проблему для підпільних духовенства та вірян становила необхідність бути неправдивим із представниками радянської влади. З одного боку, говорити неправду означало порушувати восьму заповідь. З іншого боку, даючи правдиві відповіді на запитання представників влади – ідеологічних працівників, міліціонерів, суддів тощо – греко-католики ризикували втратити якщо не свободу, то авторитет серед колег чи роботу. Зокрема, о. Степан Столярчук згадує: «Життя не дуже мене радувало, бо все були якісь життєві ситуації, що треба було і щось трошки перетерпіти, щось і неправду сказати, відносно влади» [222, с. 4]. Наприклад, коли у хрущовський період йому пропонували квартиру і хорошу посаду при умові вступу до партії, він відповів, що, мовляв, «ще не доріс до того» [222, с. 4]. Утім, аби спростувати підозри в націоналізмі, С. Столярчук, який на той час ще не був священником, заявив про свою готовність вступити до партії за умови, що йому дозволять відвідувати церкву [222, с. 4]. Очевидно, що подібна відповідь респондента викликала гнів секретаря парторганізації [222, с. 4].

У західному католицькому богослов'ї багато авторів допускали замовчування християнської ідентичності, в той час як усі богослови вважали очевидним гріхом відверте заперечення своєї конфесійної приналежності [464]. У цьому ж дусі було написано «Головні правила сучасного душпастирства»,

видані у Збаражі у 1941 р. у вигляді брошури. В їх основу лягли «надзвичайні повноваження», які митрополит Андрей Шептицький отримав від папи Пія XII у 1940 р. на час відсутності комунікації з Апостольською Столицею [300, с. 419]. Так, у розділі «Головних правил» під назвою «Випадки на часі» зазначається: «Заперечення віри *прямо* [виділено нами – К.Б.] не є дозволене навіть в часі переслідування віри» [237, с. 415]. Як пряме заперечення кваліфікувалося твердження особи про те, що вона не є християнином чи католиком або ж, навпаки, є атеїстом. Однак «Головні правила» дозволяли духовенству давати непряму («виминаячу») відповідь на запитання про приналежність до священничого стану, адже тут не йшлося безпосередньо про віру [237, с. 415–416].

Висвячений у 1957 р. о. Володимир Чучман зазначає, що він завжди «був трошки такий хитрий стосовно більшовиків, що не розкривав себе нікому» [211, с. 4]. Завдяки вдалий конспірації священник усе життя пропрацював учителем у сільській школі [211, с. 12]. Однак певну проблему для респондента становила необхідність брати участь у колективних святкуваннях, приміром, 8 березня чи річниці Жовтневої революції [211, с. 14]. За порадою свого духівника, о. Рафала Керніцького із римо-католицької катедри у Львові, о. Володимир Чучман відвідував подібні заходи, однак алкоголю не вживав [211, с. 14]. У радянський період молодий неодружений чоловік часто сприймався у робочому колективі як аномалія. Тому священнику було незатишно у вчительському колективі, де були «молоді дівчата, такі жарти», а деякі колеги «потім впилися та й дурниці зачали різні говорити» [211, с. 14]. Утім, о. Чучману доводилося знаходити компроміс між потребою конспірації та бажанням зберегти роботу.

В опрацьованих джерелах не згадуються випадки, коли б члени підпільної Церкви прямо заперечували перед представниками влади свою віру. Однак греко-католики зазвичай зізнавалися у християнстві, а не у зв'язках з підпільною Церквою. Ще до того, як стати священником (у 1974 р.), Михайло Сабрига часто зазнавав цькувань на роботі через свої релігійні переконання. Наприклад, коли він працював на заводі кінескопів, адміністрація у присутності парторга,

профорга, комсорга тощо влаштувала йому допит про ставлення до марксизму-ленінізму та радянської влади [163, с. 9–10]. Зі слів респондента, він тоді відповів: «Як віруючий християнин, не вважаю марксизм-ленінізм за вчення і тому ісповідую Христову віру, Католицьку Церкву» [163, с. 9–10]. Що стосується другого запитання, Михайло Сабрига вказав на невідповідність між теорією і практикою радянського законодавства [163, с. 10].

У випадку підпільного духовенства та чернецтва зізнання у нелегальній діяльності загрожувало санкціями, які коливалися від штрафу до позбавлення волі. Тому після того, як одного разу міліціонери застали сестер-василіанок за співом вечірньої, сестра Соломія Чичула заперечувала організацію спільних молінь на суді: «Я сказала, що я не підпишу і штрафу не дам, бо то є неправда» [151, с.15]. Хоча сестра справедливо зауважувала, що на момент приходу міліції вона перебувала в іншій кімнаті, суму штрафу вичислили з її пенсії [151, с. 15]. До тактики заперечення вдалася й сестра-мироносиця Анна Довбенко, коли на початку 1960-х рр. її викликали в якості свідка на відкритий суд над підпільними владиками Іваном Слезюком та Симеоном Лукачем [192, с. 10]. Зокрема, сестра вдавала, що незнайома із присутнім там підпільним отцем Чугайдою, на підставі доносу якого власне й були заарештовані єпископи [192, с. 11].

Підпільний владика Софрон Дмитерко вказує на виправданість подібної практики з морального погляду: у випадку, коли сестра-монахиня заперечує перед КДБ знайомство з особою, яку вона насправді знає, йдеться про «*restrictio mentalis*», тобто принцип «я інакше думаю, інакше говорю» [180, с. 24]. Очевидно, що наполягати на своїх неправдивих свідченнях можна було лише тоді, коли йшлося про «небезпеку, біду, якісь переслідування, неприємності» [180, с. 24]. Утім, як визнає сам владика, під час допитів підпільні греко-католики керувалися радше здоровим глуздом, аніж богословськими настановами: «То підказувало саме життя, як викручуватися, щоби і собі не пошкодити, і другому, і правди не сказати, і прикривати другого» [180, с. 24].

Представники радянських спецслужб вміло маніпулювали релігійними почуттями представників підпілля. Зокрема, коли о. Микола Сивик заперечував,

що проводив богослужіння у приватному помешканні, йому пред'явили запис його проповіді, дорікнувши, що, мовляв, не личить священикові казати неправду [167, с. 38]. Дійсно, зі слів о. Сивика, підпільні єпископи і «отець професор Тимчук» (вочевидь йдеться про отця-доктора Єроніма (Євгена) Тимчука (ЧСВВ)) вказували, що брехня компрометує Католицьку Церкву: «Що буде, то буде, то ви знаєте, на що ви пішли» [167, с. 39]. Такий погляд нагадує вчення ранньохристиянських авторів, які відкидали використання неправди навіть у загрозливих для життя ситуаціях, пропонуючи переслідуваним християнам лише кілька опцій – мученицьку смерть, втечу, іноді мовчання [464].

Утім, високий ідеал мучеництва не міг забезпечити практичного виживання Церкви в атеїстичній державі. Тому у взаєминах із представниками влади підпільні греко-католики часто вдавалися до замовчування, вдавання чи заперечення правдивих обвинувачень. Будучи переслідуваними радянською владою, підпільні греко-католики зазвичай не відчували докорів сумління за нечесність, особливо якщо остання слугувала способом вберегти себе або інших представників підпілля від репресій.

3.2. Цивільна робота підпільного духовенства та чернецтва

Світське працевлаштування представників заборонених конфесій часто трактується в історіографії як пристосування. Так, на думку Наталії Дмитришин, для підпільного греко-католицького духовенства воно проявлялося «в радянській освіті, цивільній праці, бюрократичній співзалежності тощо» [309, с. 270]. Павло-Роберт Магочій розуміє під пристосуванням «норму, від якої особа відчуває потребу звільнитися для того, щоб пристосуватися до іншої норми, яка є прийнятною в тому політичному та соціальному середовищі, де та особа живе» [339, с. 164–165]. За класифікацією Людмили Корель, адаптації (іншомовний відповідник слова «пристосування») поділяються на глибокі та поверхневі, добровільні та вимушені тощо [324, с. 128, 137–138]. У свою чергу, серед вимушених адаптацій розрізняють псевдоактуальні й захисні: якщо перші

передбачають можливість зміни ціннісних установок, то у випадку других цінності залишаються незмінними [324, с. 139].

У Радянському Союзі представники деяких конфесій вважали світську працю формою неприпустимого компромісу з атеїстичною владою. Такого погляду дотримувалися, наприклад, представники греко-католицької секти «покутників». Зокрема, у 1961 р. о. Антон Поточняк наголосив під час однієї зі своїх проповідей, що віряни, які працюють у радянських установах, «продалися сатані» [358, с. 508]. Тому багато галицьких греко-католиків, які у 1960-х рр. приєдналися до покутницького руху, перестали працювати [120, арк. 94]. А такі активні «покутники» як Михайло Яцишинець та Федір Вірста із Перегінська Івано-Франківської області, засуджені за «дармоїдство», відмовлялися працювати навіть у виправно-трудових таборах [120, арк. 95]. Найбільш схоже ставлення до радянської влади демонстрували Свідки Єгови, які не визнавали радянської влади, не брали в руки паспортів, ухилялися від призову в радянську армію, не брали участі у виборах і не дозволяли дітям вступати до радянських дитячих та молодіжних організацій, а часом й відвідувати школу [99, арк. 28–29; 321, Т. 6, с. 529–530].

Однак у середовищі підпільної УГКЦ світська праця не вважалася гріховною, якщо вона не суперечила засадам християнської віри. Зважаючи на непевну політичну ситуацію, ще до початку Другої світової війни митрополит Андрей Шептицький та ректор Львівської богословської академії Йосиф Сліпий заохочували майбутніх священиків додатково здобувати цивільний фах [160, с.41; 165, с. 2; 191, с. 7; 251, с. 32].

Аби уникнути арешту за відмову від «возз'єднання», у повоєнний період деякі отці відмовлялися від священства й переходили на світську роботу [167, с.20; 250, Т. 2, с. 741]. За згодкою о. Романа Остап'яка, його двоюрідний брат о. Микола Остап'як написав «підписку», де обіцяв служити лише для себе, після чого влаштувався до колгоспу сторожем [185, с. 3–4]. На основі довідки про незадовільний стан здоров'я, виданої його сином-лікарем, о. Антон Радомський уникнув вступу до Ініціативної групи [149, с. 7]. Після того, як о. Костельник

засвідчив звільнення о. Радомського від священничих обов'язків, останній влаштувався реставратором у картинну галерею [149, с. 7]. Інші ж священники, як, приміром, отець-василіанин Мар'ян Чорнега, поєднували світську роботу із душпастирськими обов'язками [142, с. 4]. Після закриття монастиря священник змінив низку занять, працюючи у різних населених пунктах Львівщини бухгалтером у школі, хлораторником, техніком-лаборантом тощо [142, с. 4].

У 1950-х рр., на відміну від наступних десятиліть, у Львові було складно знайти роботу, не в останню чергу через низку вимог (паспорт, прописка у місті), введених задля скорочення відтоку сільського населення на роботу до міста [281, с. 148–149]. Далеко не всім репресованих священникам вдавалося отримати прописку у Західній Україні після звільнення з ГУЛАГу. О. Євген Пелех, якого визнали безпідставно засудженим і дозволили прописатися у Львові, був радше винятком з правила [144, с. 20]. Наприклад, підпільний священник О. Білинський, звільнений з ГУЛАГу у 1954 р., отримав дозвіл на проживання в Одеській області [354, с. 80]. Після звільнення у 1954 р. о. Василь Кулинич певний час мешкав у різних населених пунктах Львівщини, поки у січні 1957 р. йому не наказали покинути Західну Україну. Лише у 1959 р. священник повернувся з донькою на Львівщину, отримавши через знайомого прописку у Жовкві [250, Т.1, с. 272].

Родина «невозз'єданого» священника о. Івана Гринчишина мала численні проблеми з пропискою після повернення із заслання у 1959 р. [137, с. 32]. Після того, як їм відмовили у поверненні житла та наданні прописки у Львові, сім'я переїхала до батьків священникової дружини, п. Софії, у Дрогобич [137, с. 44]. Попри те, що батько передав їй право власності на будинок, бажаної прописки п. Софія так і не отримала [137, с. 44]. Попри численні звернення п. Софії до органів влади, у тому числі до міліції і першого секретаря міськвиконкому, родина була змушена регулярно сплачувати штрафи за відсутність прописки [137, с. 45]. Після того ж, як на початку 1960-х рр. їх виселили, о. Іван Гринчишин поїхав на Вінничину, а п. Софія поїхала у ЦК КПРС до Москви, де за відсутності М. Хрущова їй вдалося потрапити на прийом до генерала М.

Борсукова [137, с. 45]. Однак навіть втручання останнього не принесло бажаного результату, що п. Софія пов'язує з упередженням Генерального прокурора СРСР Р. Руденка до неї як до дружини священника [137, с. 45]. Зрештою, їй вдалося отримати прописку завдяки втручання «начальника КГБ» [137, с. 46].

Проблеми з пропискою виникали не лише у колишніх політв'язнів. О. Йосафат Каваців (1934 р. н.) пов'язує численні виписки з місця проживання зі своєю активною священничою діяльністю у підпіллі. Аби владнати справу із пропискою, священник сім разів їздив до Москви і написав 24 скарги до представників влади різних інстанцій. Однак результативним виявився лише його допис у газету «Известия», завдяки якому справою о. Каваціва зайнявся прокурор Городоцького району Львівської області. Судячи з усього, не обійшлося без традиційного для радянської епохи блату: «Через добрі люди знайшлася дорога до него [прокурора – К. Б.] і він вирішив приписати там за гроші – 1000 крб. [стандартна прописка на той час коштувала 700–800 крб. – К.Б.]» [465].

Після того, як на Квітну неділю 1957 р. о. Павла Василика схопили після проведення підпільного богослужіння, його зняли з прописки у Бучачі Тернопільської області. Лише через півроку священнику вдалося прописатися – у родича, що мешкав у с. Микитинці під Станіславом. О. Василик так відгукується про отримання нового «кріпосного штампугу»: «Це коштувало часу, нервів і грошей. Але в державі, де продавали душу й совість, було можливим купити й прописку» [231, с. 27]. Після ув'язнення 1959–1964 рр. о. Павлу Василику було заборонено проживати у Галичині, однак і в інших областях йому відмовляли у прописці. Пізніше священнику вдалося прописатися на Хмельниччині, але через рік його знову зняли з прописки за відмову перейти до РПЦ: «Я не мав ні прописки, ні державної роботи. Мене могли знову замкнути не лише за порушення паспортного режиму, але й як волоцюгу» [231, с. 38]. Таким чином, для підпільних греко-католиків купівля прописки була вимушеним кроком, адже її відсутність не лише унеможливлювала працевлаштування, а й загрожувала арештом.

Станом на 1956 р. лише половина реабілітованих священників були працевлаштовані [248, с. 291]. А з 58 «невозз'єднаних» священників, що мешкали в Івано-Франківській області на 1964 р., працювали лише 23 (див. Додаток А). Однак із тих 35 отців, які не мали занять, 22 були пенсіонерами або непрацездатними через стан здоров'я (див. Додаток А). Відповідно, більшості працездатного греко-католицького духовенства все-таки вдавалося знайти роботу.

У грудні 1956 р. республіканський уповноважений Ради у справах РПЦ Г. Корчевий радив місцевим органам влади, міліції і прокуратурі боротися із незареєстрованим духовенством у Західній Україні відповідно до Указу Верховної Ради СРСР від 23 липня 1951 р. «Про заходи боротьби з антигромадськими і паразитичними елементами» [20, арк. 140]. Пізніше, 4 травня 1961 р. Президія Верховної Ради РРФСР видала сумнозвісний указ «Про заходи по посиленню боротьби з особами, які ухиляються від суспільно корисної праці і ведуть антигромадський паразитичний спосіб життя», який передбачав спецвиселення або виправні роботи на термін від двох до п'яти років [433, р. 89]. Покарання за «дармоїдство» стосувалося працездатних осіб, які не працювали більше трьох місяців [222, с. 6; 350, с. 156].

Підпільне духовенство по-різному трактувало доцільність праці на благо Радянської держави. Зі слів о. Миколи Сивика, єпископ Йосафат Федорик на підпільному богослужінні у 1956 чи 1957 р. наголошував на потребі як працювати, так і молитися [167, с. 31]. У своїй проповіді підпільний владика процитував вислів «хто не працює – нехай той не їсть» [167, с. 31], який, попри своє біблійне походження (2 Сол. 3:10), активно використовувався радянською пропагандою. Зокрема, майже дослівну кальку на вислів знаходимо у «Моральному кодексі будівника комунізму», затвердженому на XXII з'їзді КПРС у 1961 р.: «Сумлінна праця на благо суспільства: хто не працює, той не їсть» [238, с. 275]. Натомість владика Павло Василик радив кандидатам на священство шукати роботу, яка б дозволяла їм більше часу приділяти душпастирській діяльності, а не праці на користь атеїстичної держави [210, с. 7].

Аби уникнути можливих звинувачень у «дармоїдстві» і мати час на виконання душпастирських обов'язків, греко-католицькі священики найчастіше наймалися на низькооплачувану роботу. Зі слів сестри Марії Роспопи, кожен священик намагався знайти таку працю, «аби був вільний» [192, с. 21]. Крім того, як зазначає респондентка, миряни нерідко перебирали на себе частину службових обов'язків підпільного духовенства, наприклад, підмітали вулиці чи збирали лікарські трави [192, с. 21].

Цивільна робота часто слугувала офіційним прикриттям для душпастирської діяльності. Приміром, отець-редемпторист Євстахій Смаль працював санітаром у туберкульозній лікарні у Львові [214, с. 8]. Подаючи кисень важкохворим в ізоляторі, він мав змогу без зайвих свідків висповідати пацієнтів [214, с. 8–10]. У свою чергу, вісім підпільних священиків, що працювали заготівельниками лікарських рослин на базі Львівського аптекоуправління наприкінці 1960-х рр., використовували робочі переїзди для місійної діяльності [44, арк. 29]. А, наприклад, о. Михайло Косило, який працював пасічником на Делятинському лісокомбінаті, а з 1968 р. до 1990 р. також керував підпільною греко-католицькою семінарією влаштовував кандидатів на священство помічниками на пасіку [198, с. 7–10].

Причина, чому греко-католицькі отці рідко обіймали престижні посади, криється не лише в їхньому бажанні мати більше часу та можливостей для душпастирської діяльності [192, с. 21]. Владика Михайло Сабрига наголошує на тому, як складно було підпільним священикам отримати будь-яку роботу: «Нам чинили різні перешкоди. Зараз дзвонили в «особий» відділ. Бо всі працівники в цих кадрах були їхніми працівниками і зараз здзвонювалися: такий – такий, чи ви його знаєте – і все [163, с. 18]. Однак, зі слів владики, священики свідомо йшли на таке пониження у статусі: «Вони були віддані цілковито своєму народові. Могли вони давно правити в церквах. Могли роз'їжджати «Волгами», мати добру зарплату. А вони були кочегарами, грузчиками, підсобними робочими, сторожами, але не зрадили свого народу. З них насміхалися, їх за ніщо вважали, але вони були горді тим, що вони є католицькими священиками» [163, с. 42].

На основі даних про рід занять «невозз'єднаних» священиків Івано-Франківщини у 1960-х рр. можна визначити, що найпопулярнішими були професії бухгалтера, сторожа та робітника (див. Додаток А). Хоча контроль за простими робітниками був менш прискіпливим, праця на низькокваліфікованій посаді не завжди могла вберегти від арешту. Наприклад, о. Петро Городецький, який працював електрозварником на заводі автотранспорту у Львові, у 1968 р. був звільнений за релігійну діяльність і засуджений до трьох років таборів [245, с. 686, 688; 354, с. 163–164]. І, навпаки, перебування на кваліфікованій посаді не обов'язково оберталось арештом для священика. Прикладом може бути «невозз'єднаний» священик Володимир Євстахевич, який у 1958 р. закінчив Львівський лісотехнічний інститут, а з 1957 р. і до свого виходу на пенсію у 1979 р. працював спочатку головним бухгалтером Дослідного виробництва Академії наук УРСР у Львові, а з 1963 р. викладав у Львівському навчальному комбінаті Управління підготовки кадрів Центрального статистичного управління УРСР [250, Т. 1, с. 445].

Оскільки лише поодинокі греко-католицькі священики мали додатковий фах, більшість «невозз'єднаних» отців займалися низькокваліфікованою працею або опановували нові професії. О. Володимир Стернюк (висвячений на Перемишльського єпископа у 1964 р.) після повернення із заслання у 1952 р. й до свого виходу на пенсію у 1967 р. працював сторожем у парку, помічником бухгалтера, санітаром, а після завершення відповідних чотирирічних курсів – фельдшером на «швидкій допомозі» у Львові [313, с. 12].

Загалом у медичній сфері – лікарнях чи аптеках – було зайнято чимало підпільних священиків. Зокрема, звільнений у 1955 р. о. Юстин (Йосиф) Роман з 1957 по 1959 рр. працював в аптеці у м. Самбір на Львівщині [250, Т. 1, с. 335–336]. О. Олекса Новосільський після повернення із заслання у 1956 р. продавав ліки в аптечному кіоску м. Борислав Львівської області [250, Т. 1, с. 313–314].

Випускник греко-католицької семінарії Петро-Йосафат Герилюк-Купчинський, який у 1946–1955 рр. відбував покарання за відмову «возз'єднатися», після звільнення працював у клінічній лабораторії у Караганді,

а з 1968 р. – у лабораторії мікробіології туберкульозу в Яремчанському санаторії на Івано-Франківщині [354, с. 187–188]. Герилюк-Купчинський, який ще у 1942 р. закінчив Школу тропічної медицини у Бельгії, був рукоположений у священники у 1957 р. [354, с. 187]. Відповідно, органи держбезпеки могли й не знати про його підпільне служіння.

«Невозз'єднаний» священник Володимир Микулович (1892–1974) з 1953 р. працював лікарем у будинку інвалідів у м. Жовква Львівської області, а з 1957 р. – у санаторії «Львів» у с. Брюховичі поблизу Львова [250, Т. 1, с. 300]. В. Микулович заочно закінчив медичний факультет Львівського університету ще під час навчання у семінарії (1912–1918), а на своїх парафіях зазвичай поєднував душпастирювання з обов'язками лікаря [250, Т. 1, с. 299]. НКДБ заарештовував священника кілька разів, зокрема у 1945 та 1946 рр., однак за сприяння колишнього капітана Яворівського районного відділу МДБ Миколи Болдирева з о. Микуловича було знято звинувачення в допомозі націоналістичному підпіллю та звільнено з в'язниці 1 серпня 1948 р. [250, Т. 1, с. 299–300].

Натомість о. Івану Федешину (1911–1998) вдалося отримати медичну освіту у радянський період. Переселенець із Польщі, до липня 1946 р. він обслуговував парафію у с. Залужжя Яворівського району Львівської області. Відмовившись від «возз'єднання», священник вступив до Львівського медичного інституту, звідки його відрахували у 1950 р. на підставі інформації про його богословську освіту. Однак священник надіслав скаргу до Міністерства охорони здоров'я й закінчив навчання у Чернівцях. Надалі о. Федешин підпільно душпастирював не лише у львівській лікарні, де працював терапевтом, а й в інших населених пунктах області [250, Т. 1, с. 461].

У Радянському Союзі професія вчителя вважалася несумісною із релігійним світоглядом. Але оскільки ідеологічно «правильних» вчителів зі Східної України не вистачало, у західноукраїнських школах часто працювали місцеві кадри. Зокрема, станом на 1946 р. у Львівській області із 5826 шкільних вчителів 1725, тобто майже 30 %, були місцевими [375, с. 60]. Наприклад, сестра-василіанка Соломія Чичула, яка свого часу закінчила вчительську

семінарію у Перемишлі, після розпуску монастиря в Яворові вчителювала на дві ставки у школі с. Висоцьке Нижнє Боринського (тепер – Турківського) району на Львівщині [151, с. 7]. Однак через кілька років її звільнили за те, що не виховувала школярів «в комуністичному дусі» [151,с. 7].

Кращі шанси на працевлаштування були у священників, висвячених після 1946 р., оскільки радянські спецслужби могли не знати про їхнє підпільне душпастирювання. Володимир Чучман (1925 р. н.), наприклад, був змушений покинути навчання у малій семінарії у Львові після приходу радянської влади, однак пізніше продовжив навчався в університеті [211, с. 1, 4, 23]. Після п'ятирічної висилки у Томську область (1950–1955) В. Чучман захистив дипломну роботу у Львові та завдяки сприянню свого дядька-адвоката влаштувався на посаду шкільного учителя англійської мови у с. Яблунівка Буського району Львівської області [211, с. 4, 11–12, 23]. Після двох років таємної підготовки до священства владика Миколай Чарнецький висвятив В.Чучмана на священника восени 1957 р. [211, с. 12, 23]. Завдяки тому, що о.Чучман відправляв богослужіння переважно у себе вдома або у підпільному монастирі сестер-йосафаток, йому вдалося пропрацювати учителем 26 чи 27 років, аж до виходу на пенсію [211, с. 3–4, 12, 23].

Студент Малої духовної семінарії у Львові Василь Вороновський (1929 р. н.) після закриття останньої у 1945 р. закінчив середню школу та університет [195, с. 1]. Надалі він викладав англійську та німецьку мови, математику, фізику та історію у сільських школах, а після отримання свячень у 1959 р. поєднував учителювання із підпільним душпастирством [195, с. 1–2, 9]. Роман Кияк (1920р. н.), який навчався у семінарії під час війни, працював учителем до і після отримання свячень у 1965 р. [194, с. 6, 11–12]. Утім, священник згадує про постійні допити і перевірки, цькування з боку директора школи і деяких учителів, а також наклепницькі статті у місцевій пресі [194, с. 11].

Власне, приводом для арешту чи звільнення із державної роботи могло стати не лише священниче служіння, а й будь-який зв'язок із греко-католицьким підпіллям. Приміром, Йосафат Каваців (1934 р. н.), який вступив до ЧСВВ у

1954 р. і став священником підпільної Церкви у 1962 р., був заарештований у 1957 р. на підставі доносів до КДБ православного священника із Жидачева та диякона із Дрогобича Львівської області [465]. За браком доказів Йосафата Каваціва згодом випустили з-під арешту, однак він був звільнений із посади бухгалтера розрахункового відділення на Жидачівському паперово-картонному комбінаті та виселений із Жидачева. Надалі він працював кочегаром, а згодом завгоспом і бухгалтером у школах м. Стрия [465].

Що стосується чернецтва, то ще у жовтні 1939 р., тобто невдовзі після приходу радянської влади до Галичини, митрополит Шептицький дав наступну настанову настоятелям монастирів: «При можливості спільного життя, повинні роботою заробляти на життя, але нехай роботу поєднують з молитвами й службою ближньому, нехай навчають дітей катехизму» [247, с. 23]. Вказівка глави УГКЦ стала особливо актуальною після остаточного закриття монастирів у Галичині на початку 1950-х рр. Власне, ще у листі до М. Хрущова від 8 грудня 1945 р. секретар Львівського обкому КП(б)У І. Грушецький запевняв, що примусове переселення усіх сестер до кількох монастирів позбавить їх «продовольчої бази» та спонукатиме до швидшого переходу на «роботу у різні підприємства» [241, Т. 1, с. 302].

Як звітував у червні 1953 р. В. Спиридонов, всі монастирі «припинили свої дії», а насельники «розбрелись невідомо куди» [15, арк. 26]. Насправді насельники і насельниці розформованих монастирів не відреклися від своїх чернечих обітниць. Живучи по декілька осіб на квартирах та провадячи молитовне життя, колишні ченці та черниці працювали на світських роботах. Так, після розформування монастиря Згромадження Сестер свщмч. Йосафата (ЗССЙ) у с. Войнилів на Станіславщині монахині поселилися у двох приватних будинках й зайнялися обробітком землі й рукоділлям [89, арк. 34]. Кілька сестер-йосафаток знайшли притулок у Войнилові у родичів однієї з них, влаштувавшись на місцевий цегляний завод [32, арк. 85].

У с. Ясень Рожнятівського району Станіславської області три сестри-василіанки за сприяння місцевих мешканців оселилися у покинутому будинку

[32, арк. 85]. У 1951 р. два редемптористи побудували будинок у с. Дора, надалі поєднуючи цивільну роботу із чернечим життям [32, арк. 85]. Так, один із тамтешніх монахів, п'ятдесятирічний Чумак, працював кравцем на промисловому комбінаті [32, арк. 85]. Спільнотним життям мешкали й представники молодшого покоління монахів. Так, з 1950-х рр. о. Михайло Шевчишин (1931 р. н.) жив з трьома іншими редемптористами – о. Євгеном Пелехом, о. Михайлом Сабригою та братом Йосафатом Мендою – у будинку-монастирі у Львові [139, с. 3–4].

Сестри ліквідованих монастирів найчастіше обирали професії медичних сестер, санітарок, куховарок, швачок чи прибиральниць [288, с. 126]. Переважна більшість підпільних монахинь працювали медсестрами у лікарнях [213, с. 31]. Приміром, у львівській туберкульозній лікарні, куди у 1954 р. мирянка Анна Костюк влаштувалася на нічні чергування, всі медсестри були підпільними монахинями [134, с. 7]. Крім п'ятнадцяти сестер, переважно служебниць, там працювали й чотири підпільні священики [134, с. 7; 214, с. 9]. Коли 1963 р. каральні органи виявили таємний греко-католицький монастир у Львові, також з'ясувалося, що всі десять монахинь працювали медсестрами [288, с. 132–133].

Співробітники львівського медінституту, де с. Дарія Градюк працювала медсестрою у 1950–1983 рр., добре до неї ставилися, оскільки вона завжди приходила на роботу й сумлінно виконувала свої обов'язки [213, с. 16]. Про гарне ставлення колег згадують також сестра Минодора Прус, яка протягом 14 років працювала в аптеці [138, с. 5], і сестра Галина Ходунович, яка 20 років працювала у психоневрологічній лікарні у Львові [152, с. 19, 21].

За посередництвом підпільних черниць, що працювали у лікарнях, греко-та римо-католицькі священики мали змогу прийти до хворих зі Святими Тайнами [152, с. 25–26; 201, с. 17–18; 213, с. 16–17; 309, с. 263]. С. Андрея Шельвіка (Згромадження сестер св. Йосифа Обручника), яка 34 роки пропрацювала в їдальні львівської туберкульозної лікарні, згадує про організацію сповідей перед святами: «Так, що хто тільки хотів до сповіді, всі могли висповідатися... Навіть такі ходячі сповідалися перед святами і навіть з

руських було багато, що сповідалося... Переважно такі, що вони вже смерті сподівалися там» [201, с. 7, 17]. Зі слів с. Онуфрії Маїк, деякі співробітники туберкульозного відділення здогадувалися, що монахині приводили священників до хворих, але не викривали їх [214, с. 10]. У випадку ж доносів посередників між душпастирями та пацієнтами зазвичай звільняли [143, с. 10; 214, с. 10].

Миряни також часто зазнавали утисків на роботі через свої релігійні переконання. У роки хрущовської антирелігійної кампанії Миколу Сивика звільнили з Жидачівського паперового комбінату, де він працював електриком, за звинуваченням у баптизмі [167, с. 12–13, 21, 33]. Цікаво, що респондент виграв тоді судовий процес, так що йому навіть мали повернути втрачені за півроку безробіття гроші [165, с. 33–35]. Позивач сказав, що він не баптист, а греко-католик, а на завершенні процесу назвав радянський суд справедливим [167, с. 34–35]. Однак з огляду на посилений контроль керівництва надалі М. Сивик, який у той час готувався стати підпільним священником, мусив бути більш обачним на роботі [167, с. 35].

Таким чином, підпільні греко-католики не зрікалися своєї релігійної ідентичності на користь панівної у радянському суспільстві марксистсько-ленінської ідеології. Цивільна праця духовенства й чернецтва підпільної Церкви була радше стратегією виживання у радянському суспільстві, аніж пристосуванням до нього, принаймні не у розумінні останнього як зміни норм. Поряд з тим, соціальну поведінку греко-католицьких священників у радянському суспільстві можна охарактеризувати як поверхневу, вимушену та захисну адаптацію.

3.3. Родинне та шкільне виховання у спогадах підпільних українських греко-католиків

У 1989 р. УГКЦ вийшла з підпілля після більш ніж сорока років переслідувань. Очевидно, що протягом такого тривалого періоду Церква не могла існувати лише завдяки зусиллям «невозз'єднаних» у 1946 р. духовенства, чернецтва та мирян. А тому важливо дослідити, яким чином в умовах заборони

на існування УГКЦ та антирелігійної пропаганди до підпілля приєднувались представники молодшого покоління.

Основними посередниками соціалізації дітей виступають сім'я і школа. Усвідомлюючи потенціал молоді для встановлення та зміцнення режиму, вже після першого приходу на західноукраїнські землі у 1939 р. радянська влада вдалася до реформи шкільної освіти, а саме до її деполонізації та секуляризації [407, р. 126]. Ян Гросс зазначає, що деполонізація шкільництва, а саме переведення навчання на українську чи білоруську мови, була схвально зустрінута місцевим непольським населенням [407, р. 127–128]. У свою чергу, секуляризація, яка передбачала скасування уроків релігії, вилучення із класів релігійної символіки та заборону її носіння, а також масовану атеїстичну пропаганду, викликала у батьків якщо не спротив, то принаймні сумніви щодо доцільності такої освіти [407, р. 130–131, 135].

З огляду на атеїзацію західноукраїнського шкільництва після встановлення радянської влади у регіоні релігійне виховання дітей могло відбуватися або в церкві, або вдома. У пастирському посланні «До духовенства і вірних про важливість християнського виховання дітей» (19 грудня 1944 р.) митрополит Сліпий покладав основну відповідальність за катехизацію дітей на парафіяльних священиків [254, с. 76–78]. Саме від виховання молоді, на думку ієрарха, залежало майбутнє Церкви: «Молода душа – це терен боротьби, де рішається питання, чи суспільність має бути християнською чи безбожною» [254, с. 78]. Катехизацію митрополит радив починати з ранніх років, позаяк «душа дитини в тому віці є найвразливіша на Боже слово» [254, с. 76].

Зі слів радянського науковця Є. Карповського, дитина не народжується вірянном чи атеїстом: вся справа у вихованні [427, р. 72, 184]. Спираючись на дослідження масових комунікацій, Д. Пауелл дійшов висновку, що у порівнянні з дорослими діти сприйнятливіші до атеїстичної пропаганди [428, р. 378]. Таке спостереження особливо стосується дітей, які не отримали релігійного виховання перед початком навчання в школі [428, р. 378].

Ідеологи марксизму-ленінізму вважали, що позбавлені батьківського впливу діти краще інтегруватимуться у соціалістичне суспільство. Однак ідея Маркса про виховання дітей поза сім'єю так і не була втілена у СРСР, а Сталін, принаймні з середини 1930-х рр., навіть наголошував на важливості родини для політичної соціалізації радянської дитини [390, р. 684, 694, 711]. Хоча М.Хрущов декларував повернення до тої візії комунізму, яка панувала у післяреволюційний період, десталінізація майже не зачепила сімейної політики. Зокрема, не справдилося висловлене ще у 1919 р. «пророцтво» Олександри Колонтай про відмирання сім'ї [332, с. 271]. Як зазначалось в одному з номерів «Войовничого атеїста» за 1963 р., «на XXII з'їзді М. С. Хрущов відзначив, що неправі ті, хто твердить, що значення сім'ї при переході до комунізму нібито підпадає і згодом вона зовсім зникне... насправді сім'я зміцниться» [261, с.10]. У хрущовський період сім'я трактувалася як підвалина комуністичного суспільства, так що у Палацах щастя часто вивішували гасло М. І. Калініна «Міцна сім'я – міцна держава» [355, с. 210].

Очевидно, що запорукою міцності держави було комуністичне виховання дітей в «ідеологічно правильних» сім'ях. На думку Катріони Келлі, для Радянської Росії назагал типовою була «секуляризація дитячого досвіду», тобо виховання дітей без релігії [414, р. 378]. Ситуація у Західній Україні, приєднаній до СРСР лише під час Другої світової війни, суттєво відрізнялася. У повоєнний час практика відвідин школярами тепер уже православних храмів була настільки поширеною, що дітей підпільних греко-католиків, які туди не ходили, часто дражнили у школі «сектантами» або «баптистами» [130, с. 3; 172, с. 4]. До 1961 р. не існувало заборони на участь дітей у православних богослужіннях чи у Святих Тайнах [425, р. 143].

Після 1946 р. катехизація дітей «невозз'єднаних» греко-католиків проходила вдома, здебільшого в усній формі. У греко-католицьких родинах діти отримували релігійне виховання від батьків, інших родичів, підпільних священиків та монахинь [156, с. 2; 192, с. 2; 224, с. 3; 228, с. 2]. Приміром, Володимира Кандюк (1942 р. н.) виховувалася по-християнськи матір'ю та

сестрами-василіанками, що оселилися у них вдома після ліквідації монастиря [176, с. 2]. Поряд з тим, відчувався брак релігійних видань, оскільки багато західних українців власноруч знищували їх, аби уникнути заслання у Сибір за переховування «антирадянської» літератури [163, с. 2–3]. Однак, наприклад, Галина Величко (1939 р. н.) із Львівщини навчалася катехизму не лише з уст батьків і тіток, а й із молитовників [224, с. 3].

Залучення дітей до релігійного життя слугувало додатковою обтяжувальною обставиною при арешті підпільних священиків. Наприклад, о.Петра Чучмана засудили на п'ять років після того, як КДБ якимось чином отримав фотографію першої сповіді дітей і змусив останніх зізнатися [195, с. 20]. Імовірно, йдеться про арешт 1968 р. [268 с. 215]. Відповідно до прийнятих у 1966 р. змін щодо застосування ст. 142 КК РСФСР і відповідних статей інших радянських республік передбачалося суворіше покарання для постійних порушників законодавства про релігійні культи [273, с. 216–218; 433, р. 88]. Позбавлення волі або заслання на п'ять років загрожувало особам, релігійна діяльність яких передбачала залучення неповнолітніх, заклики не виконувати громадські обов'язки або ж наносила шкоду здоров'ю [385, р. 13; 420, р. 147]. Тому як підпільні священики, так і батьки намагалися бути обачними, коли йшлося про участь дітей у греко-католицьких богослужіннях [140, с. 36; 158, с.19; 172, с. 15]. Усвідомлюючи небезпеку арешту, підпільний священик Василь Вороновський, який відправляв греко-католицькі богослужіння у церкві с.Хлопчиці Самбірського району Львівської області, під час сповідей все ж просив учителів не забороняти дітям ходити до церкви [195, с. 21]. А, приміром, уродженець Тернопільської області о. Іван Сеньків (1959 р. н.) згадує, що у шкільні роки відвідував більшість підпільних богослужінь [157, с. 5].

Підпільний священик Севастіян Дмитрух (1955 р. н.) згадує, що сільські школи не давали «твердого комуністичного виховання», а місцеві учителі не звертали уваги, чи ходять діти до церкви [136, с. 3]. У багатьох випадках лише директори шкіл та поодинокі учителі боролися із відвідуванням школярами храмів [156, с. 3–4; 268, с. 100]. Так, приміром, шкільні вчителі Михайла

Сабриги казали, що Бога нема, не дозволяли дітям ходити до церкви, а на Різдво чи Великдень організовували екскурсії, аби діти не мали змоги взяти участь у святкових богослужіннях [163, с. 4].

Виховання молодшого покоління у дусі атеїзму відбувалося у першу чергу через навчальну програму. Однак на кінець 1950-х рр. рівень атеїстичної пропаганди у школах був досить низьким, та й пізніше бракувало ідеологів, які могли би критикувати релігію на рівні методології [372, с. 278, 284]. Про «атеїстичні мотиви» на уроках історії, фізики та біології згадує, приміром, львів'янин Віталій Дуткевич (1950 р. н.) [197, с. 4]. Утім, атеїстичне виховання не мало на В. Дуткевича жодного впливу, так що після завершення школи він у 1968 р. вступив до підпільного греко-католицького монастиря [197, с. 3–4]. Однією з причин неефективності шкільного атеїстичного виховання був християнський світогляд респондента – вихідця із греко-католицького священичого роду [197, с. 1], іншою – формальний підхід до викладання атеїзму місцевими вчителями: «Вчителі робили, переважно, формально, бо всі вчителі були галичани. То було ще старше покоління, молодь 30–40 років [...] Вони, видно, і самі, хоча вчили марксизм-ленінізм, але не були в цьому переконані. Але змушені були в той час говорити» [197, с. 4]. Слушність цієї тези підтверджується й постановою бюро Львівського обкому КПУ про науково-атеїстичне виховання від 2 листопада 1962 р., де згадується, що відповідальний за атеїстичні лекції учитель Б. В. Покиданець із с. Паликорови Бродівського району мав удома ікони [241, Т. 2, с. 563].

Однак оповіді інших респондентів часто містять згадки про внутрішні конфлікти, спричинені протиріччям між шкільним та родинним вихованням. Так, Марія Козак (сестра Люба, 1948 р. н.), у роки навчання якої атеїстичні лекції в школі не проводилися, все ж зазначає: «То було роздвоєння, бо я знала, що то є школа, яка є така нерелігійна, яка тільки те, що навчить писати, читати... І то, що потрібно, то треба сприйняти, але то, що є проти Бога, то я не повинна того сприймати» [217, с. 8]. Про необхідність вести «подвійне життя» згадує й інший респондент – о. Іван Репела (1956 р. н.): «І тому ми з дитинства були привчені до

такого трошки ... подвійного життя. Бо ми розуміли, що Церква наша гонена, що Церква переслідувана. Дома ми робили одне, а в школі мусили робити друге» [156, с. 3].

Моральну дилему для дітей греко-католиків становило не лише антирелігійне виховання у школі, а й необхідність вступати до дитячих та юнацьких комуністичних організацій, що з'явилися у західноукраїнських школах вже у 1946 р. [375, с. 143–144]. Починаючи з 1954 р., піонери урочисто присягали дотримуватися заповіту Леніна [414, р. 556], а комсомольське дозвілля набуло більш антирелігійного спрямування після ухвалення у січні 1957р. постанови ЦК ВЛКСМ «Про покращення науково-атеїстичної пропаганди серед молоді» [286, с. 55; 285, с. 170–171]. До обов'язків членів як піонерської, так і комсомольської організацій входила серед іншого боротьба з «релігійними упередженнями» [399, р. 29–30].

У Радянській Росії кінця 1950-х рр. віруючі батьки, зокрема жителі сільської місцевості або представники неправославних релігійних груп, як-от, баптисти, часто забороняли своїм дітям ставати піонерами [414, р. 377]. У Галичині однозначно негативну позицію стосовно участі в комуністичних організаціях зайняли «покутники». Лідер руху о. Ігнатій Солтис агітував вірян проти вступу до ВЛКСМ чи КПРС [358, с. 492]. Подібно і його сестра, Ганна Кузьминська, пророкувала на початку 1960-х рр. загибель усім комсомольцям і комуністам у день Страшного суду. А тому задля власного порятунку вони мусіли здати членські квитки і вимолювати прощення на Середнянській горі [350, с. 318]. Натомість у середовищі підпільної Церкви єдиного погляду на участь у комуністичних організаціях не існувало.

У «Головних правилах сучасного душпастирства» Йосиф Сліпий доволі чітко вказував: «Хто вступає до комсомолу, піонерів, ще тим самим не заперечує віри [...]. Можна скривати віру, уживаючи відзнак, які, однак, не означають виразного заперечення віри (червона краватка, зірка, [значок] МОПР і т. і.), бо це радше відзнаки комунізму як такого, а не безбожництва і відречення від віри»

[237, с. 416]. Поряд з тим, ієрарх наголосив на значенні наміру – наприклад, коли донька вступає до ВЛКСМ, аби запобігти заслання свого батька [237, с. 416].

Уродженець Тернопільщини Павло Гладій (1952 р. н.) так згадує про свій дитячий релігійний досвід: «Я вже з малих літ, вже з 8-ми років був греко-католик. Я знав, хто мої батьки були, мав зв'язок з тими священиками» [135, с.6]. Формально будучи піонером, а пізніше й членом ВЛКСМ, респондент «все-таки жив своїм життям, на відміну від того, яке пропагували в комсомолі» [135, с. 6]. Зрештою, у 1972 р. Павло Гладій прийняв чернечий постриг як монах студійського уставу, а у 1980 р. став священиком [135, с. 6–7].

Оскільки формальне членство у ВЛКСМ зазвичай було передумовою для отримання вищої, а часто й середньої освіти, вступ до організації задля отримання диплома часом допускався. Так, за порадою духовних наставників, Олег Говера у 1986 р. вступив до ВЛКСМ, аби отримати диплом після закінчення медучилища [150, с. 3]. Цілком можливо, що священики з оточення О. Говери спиралися на «Головні правила», однак нами не знайдено інших свідчень, коли б підпільні священики дозволяли вірянам вступати до комсомолу.

Навпаки, більшість підпільних священиків негативно ставилися до участі вірних у радянських дитячих та молодіжних організаціях. Так, підпільний отець-студит Порфирій Чучман вважав, що християни, а особливо католики, не можуть бути членами комсомолу [130, с. 3]. Коли у грудні 1963 р. було заарештовано о. Зеновія Кисілевського, у ході слідства з'ясувалося, що під час сповідей священик переконував дітей не носити піонерських галстуків і не вступати до комсомолу, даючи відповідні настанови і їхнім батькам [268, с. 181]. Подібно й «невозз'єднаний» о. Микитка заборонив своєму синові, який планував здобути вищу освіту, приєднуватися до ВЛКСМ, мовляв, хіба може син католицького священика бути комсомольцем [167, с. 21]. Завдяки тому, що син попрацював півроку на деревообробному підприємстві, йому все-таки вдалося без членства у ВЛКСМ вступити до Львівського університету і здобути фах лікаря [167, с. 21].

На підставі усних свідчень респондентів можна загалом виокремити дві позиції: категоричну відмову від будь-якої участі у комуністичних дитячих та

молодіжних організаціях або ж суто формальне членство в них. Так, с. Рафаїла (Ольга) Кулиняк наводить недвозначну позицію своєї матері щодо членства у комсомолі: «Ми віруючі християни, то все ж таки не повинні бути на дві сторони: або атеїсти і бути на стороні атеїзму, партії, комсомолу і так далше, або бути вірним Христові, його законам, його заповідям» [172, с. 4].

У молодших класах Марія Козак і близько десяти її однокласників відмовились ставати жовтенятами, демонстративно кинувши нагрудні значки на підлогу [217, с. 5]. Однак до кінця шостого класу лише вона не була піонеркою, мотивуючи свою відмову нібито тим, що їй не подобається червоний колір піонерського галстука [217, с. 8–9]. Через стійку християнську позицію дівчину не перевели у сьомий клас, тож вона пішла працювати хатньою робітницею, а пізніше протягом певного часу навчалася у вечірній школі [217, с. 10–12, 20–21]. Євдокії Роспопі (сестрі Марії, 1940 р. н.) вдалося закінчити сьомий клас, але через своє небажання вступити до комсомолу вона не змогла продовжити навчання, тож одразу пішла на роботу [192, с. 3]. Варто зауважити, що свою відмову респондентка відверто пояснювала тим, що це «організація проти Бога» [192, с. 3].

Для пересічної радянської людини типовими спонуками для вступу до ВЛКСМ були ідеологічні переконання, кар'єрні міркування та розмаїття дозвілля [399, р. 30]. Судячи ж із відповідей респондентів, підпільні греко-католики рідко ставали членами молодіжних організацій з власної волі. Наприклад, вихована у християнській родині Володимира Кандюк (1942 р. н.), була зарахована у комсомол «під примусом»: «Ні я, ні сестра до піонерів не належали. Пізніше, то вже під примусом там всяке було. Тільки формально було записано мене в комсомол» [176, с. 2–3]. Підпільний священик о. Микола Сивик згадує про студента-комсомольця, який сповідався у нього перед вінчанням: юнак вважав членство у комсомолі гріхом й обіцяв при нагоді вийти з організації [167, с. 63–64]. Намагання виправдати членство у ВЛКСМ зовнішніми обставинами та розгляд його у категоріях гріха свідчить про усвідомлення

тодішньою молоддю проблематичності поєднання християнської та комуністичної ідентифікацій.

Спираючись на свідчення тих радянських громадян, які після Другої світової війни виїхали на Захід, Мерле Файнсон відзначив, що серед радянської молоді менш лояльними до режиму були родичі репресованих та вихідці з села, де сімейні узи та релігійні погляди були традиційно міцнішими, а старше покоління ще пам'ятало колективізацію [399, р. 35–36]. У Галичині, де спогади про депортації населення та насильницьку колективізацію були зовсім свіжими, а націоналістичне підпілля діяло до початку 1950-х рр., сприйняття радянського режиму як окупаційного було радше правилом, ніж винятком. Як зазначив Моріс Гальбвакс, приналежність дитини до певної соціальної групи зумовлює вплив колективної пам'яті останньої на дитячі спогади [466]. Тому подібні соціальні трансформації не могли не вплинути й на представників молодшого покоління.

Радянські дитячі та юнацькі організації були засобом не лише атеїзації, а й примусової радянзації молодшого покоління. З одного боку, більшість респондентів наголошують на релігійній мотивації свого небажання вступати до радянських організацій. З іншого боку, якщо протест дітей, приміром, Свідків Єгови у нацистській Німеччині та НДР був вмотивований суто релігійними переконаннями [393, р. 192], антикомуністична настанова молодих греко-католиків мала одночасно ширший національний та політичний вимір. Зокрема, поширені у греко-католицькому підпіллі настанови щодо виховання дітей були досить співзвучними із «Вказівками батькам у вихованні дітей», виданими УПА у вигляді брошури у 1950 р. [241, Т. 1, с. С. 646–651].

У документі зазначалося, що в умовах «підкупаційного режиму» й оунівського підпілля обов'язок виховання дітей покладається на батьків і старше покоління загалом [241, Т. 1, с. 647–648]. Аби полегшити їхнє завдання, повстанці подали 24 педагогічні вказівки, 11 з яких безпосередньо стосувалися більшовизму [241, Т. 1, с. 648–651]. Щодо шкільної освіти упорядники брошури зазначили: «Навчання у большевицькій школі треба засвоювати, большевицьку пропаганду і виховання відкидати» [241, Т. 1, с. 649]. Піонерська та

комсомольська організація оголошувалися «шкідливими» для українського народу, тому батьки мали забороняти дітям вступати до них [241, Т. 1, с. 650].² Вважаючи радянські символи «знаками нашого поневолення», українські повстанці радили батькам навчати дітей нищити їх [241, Т. 1, с. 650].

Попри відсутність прямих згадок про використання брошури у вихованні молодшого покоління, деякі діти підпільних греко-католиків вдавалися до подібних актів непокори. Як згадує Петро Ярема, після отримання піонерського галстука його син одразу скинув його із себе та потоптав у болоті біля школи [221, с. 16]. Коли ж директор школи попросив батька вплинути на поведінку хлопця, П. Ярема, який свого часу відбув покарання за участь в ОУН, відповів: «Я за ту шмату стільки терпів, і він тепер буде той галстук брав? Я не хочу, щоб моя дитина мала на шиї то» [221, с. 16]. На роль родинного виховання вказує і відомий діяч руху за легалізацію УГКЦ у 1980-х рр. Василь Кобрин (1938 р. н.), батько якого контактував з УПА на початку 1950-х рр.: «В комсомол не поступати – то вже і в нас було в свідомості, не тільки в батьків, але і в нас малих було в свідомості, що то раз воно не наше (комсомол, партія, піонери), – ми не маєм чого туди йти» [147, с. 2, 7].

У повоєнній Галичині вступ школярів до комсомолу був елементом боротьби радянської влади та націоналістичного підпілля за молодше покоління, про що згадує, зокрема, єпископ Михайло Сабрига (1940 р. н.): «Хоч ми не хотіли підписувати. Бо такі часи були, коли чулася стрілянина, коли ще приходили вночі різні воєнні групіровки. То приходили бандерівці, то каральні загони червоної армії, які боролися з ними. [...] І тому нас [так] старалися під таким тиском обов'язково загнати в комсомол. Ми, знаю, так сиділи, а вчителька говорить: „Не підпишете – будете сидіти до ранку“» [163, с. 4].

² Поряд з тим варто відзначити, що, наприклад, керівник Городоцької повітової організації ОУН Степан Тисляк, засуджений до розстрілу у січні 1941 р., був членом ВЛКСМ у цілях конспірації [252, с. 134, 188]. За іншими даними, наприкінці 1940-х рр. упівці начебто радили молоді вступати до лав комсомолу для здобуття необхідних організаційних навичок й знову звернулися до такої тактики у 1960-х рр. [432, р. 40].

Таким чином, у Західній Україні дієвою альтернативою атеїстичної формації школярів було родинне виховання. З огляду на негативний досвід радянізації, а також власні релігійні й національні переконання, підпільні українські греко-католики зазвичай виховували своїх дітей в опозиції до радянської влади. Хоча формальна участь у дитячих та молодіжних комуністичних організаціях не вважалася прямим запереченням віри, більшість респондентів, особливо у перше повоєнне десятиліття, відмовлялись від неї. Таке явище може вказувати як на слабе ознайомлення підпільних греко-католиків з «Головними правилами сучасного душпастирства», так і на тиск націоналістичного підпілля. У наступні десятиліття греко-католицькі віряни все частіше вступали до радянських організацій, вважаючи своє членство у них вимушеним і суто формальним.

3.4. Роль Римо-Католицької Церкви для конфесійного виживання греко-католиків у підпіллі

Позаяк опір греко-католиків «возз'єднанню» з РПЦ значною мірою впливав із їхнього небажання розривати єдність з Апостольським Престолом, варто з'ясувати значення Римо-Католицької Церкви для «катакомбних» греко-католиків. Роль РКЦ проявлялася насамперед на двох рівнях: дипломатичної та моральної підтримки Ватикану, а також допомоги з боку римо-католицького духовенства в СРСР.

Після 1939 р., коли мільйони католиків обох обрядів опинилися під радянським контролем, Ватикан отримував відомості про тамтешню релігійну ситуацію через спеціально створене Інформаційне бюро, а також нунціїв та легатів [280, с. 324]. У молитві за переслідувану Церкву папа Пій XII просив у Бога витривалості для тих християн, котрі під впливом «небезпек» і «різних моральних утисків» не можуть відкрито визнавати свою віру та брати активну участь у літургійному житті [351, с. 327]. Безпосередньо про переслідування УГКЦ у Радянському Союзі та арешти єпископів папа Пій XII згадав в енцикліці

«*Orientales omnes Ecclesias*» з нагоди 350-ліття Берестейської унії від 23 грудня 1945 р. [5, арк. 137, 138]. У березні 1946 р. предметом жвавого обговорення у католицькій пресі та на ватиканському радіо став Львівський «собор» та пов'язані з його проведенням порушення свободи совісті [5, арк. 138–140].

В умовах «залізної завіси» ефективна комунікація між Ватиканом і католиками у Радянському Союзі була якщо не перервана, то суттєво ускладнена. Як зазначає Вім Роод, у період з 1958 по 1978 рр. римо-католики балтійських республік комунікували зі своїм духовним центром переважно через таємні канали інформації [353, с. 183–185]. Очевидно, що для Ватикану налагодити контакти з католиками візантійського обряду було ще важче, адже УГКЦ в СРСР офіційно не існувало. Однак, як встановила С. Гуркіна, інформація з Радянської України потрапляла до Риму через кілька каналів, зокрема через представників Апостольської Столиці у Москві та Берліні, втікачів на Захід, кур'єрську службу Проводу ОУН, римо-католицьке духовенство у Польщі, а також через священників Пряшівської та Мукачівської єпархій УГКЦ [299, с. 158–159].

Важливе значення для конфесійного виживання підпільних греко-католиків у Галичині мало радіо «Ватикан», яке забезпечувало не лише інформаційний, а й духовний зв'язок з Апостольською Столицею. Для підпільного духовенства радіо «Ватикан» було чи не єдиним джерелом церковних новин, зокрема інформації про життя та діяльність митрополита Йосифа Сліпого [180, с. 15]. Станом на 1965 р. уповноваженого Ради у справах релігій у Львівській області М. Винниченка хвилювали також радіокоментарі архиєпископа Івана Бучка стосовно найважливіших подій в Українській РСР та інших радянських республіках, а також повідомлення про переслідування підпільних душпастирів [350, с. 269].

Більшість респондентів, опитаних у рамках проекту «Жива історія Церкви» (опитувальник містив окреме запитання про радіо «Ватикан»), згадують про регулярне прослуховування ватиканських радіопередач, зокрема недільних богослужінь українською мовою. Оскільки греко-католицькі

священики, які в середині 1950-х рр. повернулися в УРСР із місць заслання, не могли забезпечити духовним проводом усіх охочих, була видана церковна постанова, що недільна греко-католицька літургія по радіо «Ватикан» прирівнювалася до богослужіння у храмі [199, с. 18; 181, с. 40]. Значення згаданої постанови для збереження греко-католицької ідентичності у підпіллі важко переоцінити.

Поряд з тим, після 1946 р. греко-католики нерідко відчували брак дієвої підтримки Ватикану, а подекуди – і відверте розчарування діями Апостольської Столиці, зокрема започаткованим ватикансько-московським діалогом. Так, у листопаді 1961 р. папа Іоанн XXIII надіслав особистого листа М. Хрущову, після чого вони часто обмінювалися кореспонденцією [434, р. 697–698]. Саме завдяки потеплінню у взаєминах з Кремлем ватиканським дипломатам вдалося домогтися звільнення у січні 1963 р. після 18-річного ув'язнення митрополита Йосифа Сліпого [297]. Подія була радісно зустрінута підпільними греко-католиками [142, с. 8; 198, с. 9; 216, с. 8], хоча і мала для них радше символічне значення: митрополиту Сліпому не дозволили повернутися до СРСР. Після звільнення глави УГКЦ М. Хрущов зробив дві невдалі спроби встановити дипломатичні відносини з Ватиканом: через радянського посла в Італії Семена Козирєва та свого зятя і головного редактора «Известий» Олексія Аджубєя, який особисто зустрічався з папою [353, с. 161–163]. Однак у підсумку Кремлю так і не вдалося встановити офіційні відносини з Ватиканом.

Крім поживавлення контактів, ватикансько-московський діалог проявився й у зміні ставлення РКЦ до комунізму та атеїзму. Так, Декрет священної канцелярії від 1 липня 1949 р. передбачав відлучення від Церкви тих католиків, які вступили до Комуністичної партії або підтримували її у будь-який інший спосіб [353, с. 154, 18–186]. Натомість Другий Ватиканський Собор (1962–1965) прямо не засудив ні комунізм, ні атеїзм, хоча вони і згадуються у «Душпастирській Конституції про Церкву в сучасному світі» («*Gaudium et spes*», тобто «Радість і надія», 18 листопада 1965 р.) [235, с. 519]. Радянська преса не забарилася з тим, аби відзначити невинуватість очікувань «світової реакції»

стосовно антикомуністичного характеру Собору: «Діячі собору утримались від прямого засудження комунізму і не прийняли жодного документу, в якому комунізм піддавали би анафемі» [263, с. 94].

Приводом для розчарування багатьох греко-католиків, зокрема діаспорних, було запрошення на Собор спостерігачів від РПЦ [234, с. 7]. Натомість старший інспектор Ради у справах релігій Філіпов висловив здогад, що Ватикан намагався використати останніх для відновлення УГКЦ у Радянському Союзі [42, арк. 4]. Під час Собору українські католицькі єпископи з діаспори неодноразово намагалися привернути увагу світової громадськості до становища підпільної Церкви. У листопаді 1965 р. вони наголосили у спеціальному меморандумі, що задеклароване Собором право на свободу віросповідання не діє для УГКЦ [321, с. 158]. Чотирнадцять українських єпископів на чолі з Вольтером Душником із Вашингтона закликали Папу та Отців Собору звернутися з відповідним протестом до ООН [38, арк. 125]. Однак ініціатива не була підтримана, що начебто спровокувало «велике незадоволення Сліпим і папою і собором» авторів меморандуму [38, арк. 125].

Обережність Соборових формулювань викликала розчарування і багатьох галицьких греко-католиків. Підпільний отець-василіанин Дам'ян Богун так окреслив типову реакцію вірян: «Люди думали, що як з цілого світу з'їдуться єпископи, як скажуть, що Радянський Союз не повинен існувати, бо то не тюрма народів, а катівня народів. Але нічого такого там не говорилося і люди, так би сказати, були розчаровані тим собором, бо люди, звичайно, не розумілися, про що там на соборі мають розмовляти і які закони устанавляти» [145, с. 58].

Найбільш радикальними противниками ватикансько-московського діалогу були «покутники». Померлого у 1958 р. Пія XII вони проголосили останнім «справжнім» папою, а його наступника Іоанна XXIII, який робив кроки назустріч радянському режиму, – «антипапою». Згідно з ученням «покутників», новим папою, Петром II, став їхній лідер Ігнатій Солтис, а новим Ватиканом – с. Середнє [288, с. 135]. У свою чергу, попри розчарування певними аспектами ватиканської політики, загал «катакомбних» греко-католиків ніколи не ставив

під сумнів відданість понтифіку. Відповідно, наприкінці 1950-х рр. відбувся остаточний розрив «покутників» з підпільною УГКЦ [358, с. 502].

Поряд з Ватиканом, важливу роль для конфесійного виживання греко-католиків у Західній Україні відіграло місцеве римо-католицьке духовенство. Хоча РКЦ не була офіційно заборонена, її роль у Галичині помітно зменшилася внаслідок несприятливої релігійної політики та примусового переселення поляків до ПНР. За умовами повоєнного обміну територіями між СРСР і Польською Народною Республікою 786, 546 із 872, 917 поляків, що мешкали у Західній Україні, були переселені до Польщі, а на їхнє місце прибуло близько 296, 459 українців [461, р. 372–373, fn.117].

Костели закривалися в міру виїзду польського населення за межі СРСР. Динаміку закриття культових споруд РКЦ можна простежити на прикладі Львова: якщо до початку Другої світової війни у місті було 32 римо-католицькі храми [410, с. 131], а у 1945 р. – 17, то до 1949 р. у Львові залишилися лише 4 польські костели [4, арк. 20]. Два з них були закриті після 1958 р., так що до 1989 р. у місті постійно діяли лише два костели [424, с. 294].

Як зазначалося вище, в умовах підпілля прослуховування літургії по радіо «Ватикан» вважалось виконанням недільного обов'язку. Однак багато опозиційно налаштованих до православ'я греко-католиків відвідували костел, аби прийняти Святі Тайни. За даними РСРК, українці становили більшість відвідувачів костелу у Станіславі (закритий 1961 р.) і дві третіх молільників у костелі м. Стрия Львівської області [29, арк. 24–25; 248, с. 334]. У «Доповіді про деякі аспекти «православної свідомості» у боротьбі з «католицьким підпіллям», надісланий на ім'я уповноваженого РСРПЦ у Станіславській області (1958), «возз'єднаний» священник Олександр Бодревич-Буць зазначав, що у місцевостях, де діють римо-католицькі костели, їх відвідує 70 % місцевого населення [57, арк. 236]. Причини цього явища колишній греко-католицький священник вбачав не так у прокатолицьких настроях населення, як у «суцільній і непримиримій антиправославній релігійній психології Галичини» [57, арк. 236].

Оскільки зрозуміло, що підпільні священники самі відправляли Службу Божу, то найчастіше духовними послугами римо-католицького духовенства користувалися чернецтво і миряни. Наприклад, сестри одного з підпільних монастирів м. Львова мали греко-католицьке богослужіння не кожного дня, тож у будні часто ходили до костелу [217, с. 30]. Крім того, греко-католики з усієї області часто відвідували катедральний собор, коли приїжджали до Львова у справах [200, с. 8]. Зважаючи на незначне число поляків у Галичині, саме українські греко-католики допомагали матеріально утримувати костели [200, с. 8].

З одного боку, наявність спільного ворога – атеїстичного радянського режиму та тісно пов'язаної з ним РПЦ – зближувала католиків обох обрядів. Так, римо-католицькі священники часто надавали моральну і матеріальну підтримку підпільному греко-католицькому духовенству, що поверталось із заслання [248, с. 303]. У 1956 р. представники РСРК навіть застерегли отців Хоміцького, Керніцького та Хвірута, які допомагали греко-католицьким священникам, аби ті «не брали на себе функцій «адміністраторів» католицької церкви» [256, с. 128]. У листопаді 1962 р. республіканський уповноважений Ради у справах релігійних культів К. Полонник зазначав: «Католицька Церква широко відкрила свої двері для колишніх уніатів і з великим бажанням обслуговує їх» [256, с. 191].

З іншого боку, пам'ять греко-католиків про дискримінацію та полонізацію українців у міжвоєнній Речі Посполитій та спогади поляків про криваві польсько-українські конфлікти під час Другої світової війни суттєво ускладнювали подібну співпрацю. На думку польського дослідника Богдана Цивінського, саме з огляду на ці причини поляки сприймали українців як чужих, а костели відвідували лише найбільш релігійні та найбільш антиправославно налаштовані українці [391, s. 209]. Варто погодитися із Б. Цивінським, що відвідування українськими греко-католиками костелів, де богослужіння проводилося іншою (латинською, а після Другого Ватиканського

Собору – польською) мовою, а календар та обряди суттєво відрізнялися, свідчило про те, що «віра» для них була важливішою, ніж «обряд» [391, с. 209].

Попри те, що після утвердження радянської влади на західноукраїнських землях загроза асиміляції греко-католиків з боку РКЦ стала набагато нижчою, ніж з боку РПЦ, відвідини костелу греко-католиками часто сприймалися як добровільна полонізація. Михайло Довбуш, родина якого почала відвідувати костел після ліквідації УГКЦ, згадує про реакцію знайомих: «І так одні сміялися з нас, казали, що ми поляки, чого ми ідемо до костелу. І то таке було роздвоєння» [226, с. 14]. Звичка ототожнювати «українське» з «греко-католицьким», а «польське» – з «римо-католицьким» певною мірою зрозуміла, оскільки у міжвоєнний час конфесійна приналежність була водночас і способом етнічного маркування населення [217, с. 22; 152, с. 26]. Показовим є приклад батька Ганни Сало, який у польський період відмовився переносити свою метрику до костелу, аби отримати роботу, оскільки не хотів «продаватися» [216, с. 3]. Не дивно, що у підпільний час його донька рідко ходила до костелу, позаяк «не хотіла підтримувати поляків» [216, с. 33].

Деякі греко-католики, які регулярно відвідували костел у підпільний період, згадують про недоброзичливе ставлення до них польських парафіян [217, с. 29–30; 202, с. 33]. Однак загалом респонденти наголошують на позитивному значенні РКЦ для їхнього духовного життя.

Підпільні священики по-різному ставилися до відвідування греко-католицькими вірянами костелів: одні неприхильно розглядали таку практику, позаяк побоювалися обрядової асиміляції вірних, інші ж стверджували, що «то є інший обряд, але та сама віра» [156, с. 23]. Так, о. Михайло Косило радив ходити до костелу лише в тому разі, якщо не було ані можливості відвідати греко-католицьку літургію, ані послухати її по радіо «Ватикан» [198, с. 10]. Так само о. Петро Пиріжок радив пані Марії Пістун: «Ви вважайте, Ви ходіть, але не звикайте» [209, с. 6].

У більшості проаналізованих випадків відвідування костелів практикувалося греко-католиками в разі неможливості відвідати підпільне

богослужіння і не призводило до переходу у латинський обряд. Крім того, за даними республіканського уповноваженого РСРПЦ Г. Пінчука (4 серпня 1958р.), римо-католицькі священики часто відправляли богослужіння «за греко-католицьким обрядом» у святкові дні за юліанським календарем [248, с. 303].

Республіканський уповноважений РСРК К. Полонник у повідомленні від 28 грудня 1959 р. писав, що «молящі уніати» не лише відвідували богослужіння у костелах, а й брали участь в усіх «католицьких обрядах», наприклад, сповідалися [248, с. 334]. Підпільні греко-католики неодноразово згадують про сповідь у римо-католицьких священиків, зокрема в о. Рафала (Владислава) Керніцького [167, с. 36; 203, с. 12; 206, с. 7; 207, с. 7; 211, с. 14; 217, с. 23; 225, с.21]. Однак деякі підпільні священники також часто сповідали у львівському кафедральному костелі. На думку одного з них, о. Василя Вороновського, римо-католицькі священики цінували допомогу підпільних отців, оскільки самі не могли справитися з напливом вірян [195, с. 23]. Дійсно, у 1965 р. у Львові діяло лише чотири римо-католицькі священики [424, s. 177]. Зазвичай греко-католицькі отці сповідали вірних у костелі з мовчазної згоди римо-католицьких священиків, попередньо не домовляючись з ними [177, с. 19, 22; 195, с. 23]. Позаяк агенти держбезпеки пильно стежили за костелом, нелегальні дії підпільного духовенства могли обернутися санкціями для римо-католиків. Однак коли о. Рафал Керніцький, побоюючись закриття костелу, попросив підпільних отців більше не приходити, вони продовжували сповідати, викликавши цим невдоволення римо-католицької громади [195, с. 23; 133, с. 14; 142, с. 9].

Незамінними римо-католицькі священики були на похоронах, оскільки для підпільного священика похоронна процесія на кладовище могла обернутися арештом [167, с. 59; 142, с. 9]. Важливою була також роль костелів для пошуку нових кандидатів на священство та чернецтво. Підпільні греко-католицькі монахині та активні мирянки запитували в українських юнаків та дівчат, що часто ходили до костелу, чи не хочуть вони стати священиками чи монахинями підпільної Церкви [217, с. 28; 321, Т. 4, с. 498].

Отже, в умовах заборони УГКЦ протягом 1946–1989 рр. та відсутності доступу до чи знань про підпільну Церкву відвідування римо-католицьких храмів стало способом збереження греко-католицької ідентичності.

Ставлення УГКЦ до світської влади ґрунтувалося на біблійних засадах і було лояльним. Загалом Церква дотримувалася принципу невтручання у політичні справи. Попри виразно негативне ставлення до ідеологічних підвалин радянського режиму, як церковна ієрархія, так й окремі священики шукали способів мирного співіснування з новою владою. Для представників радянського режиму критерієм політичної лояльності галицького кліру було його ставлення до «возз'єднання» з РПЦ. Незалежно від політичних переконань духовенства, радянська влада не заарештовувала, принаймні спочатку, тих священиків, які погодилися на перехід у лоно РПЦ. Відповідно, радянських чиновників не переконували спроби «невозз'єднаних» священиків продемонструвати свою лояльність до нової влади.

Більшість підпільного духовенства, включно з репресованими, поєднували душпастирську діяльність з цивільною роботою. Остання забезпечувала їм матеріальний прибуток та слугувала офіційним прикриття від звинувачень у дармоїдстві. Як правило, греко-католицькі єпископи та священики обіймали непрестижні посади. Греко-католицькі монахині найчастіше працювали у лікарнях, стаючи посередниками між підпільними священиками та мирянами.

У Західній Україні боротьба між батьками та державою за свідомість молодшого покоління мала не лише релігійний, а й політичний вимір. Відповідно, пам'ять старших поколінь про національні та релігійні переслідування загалом та конкретні настанови батьків та підпільних священиків зокрема часто формували антикомуністичну позицію дітей з греко-католицьких родин.

Відвідування костелів допомагало тим греко-католикам, які з конфесійних та національних міркувань чинили опір «возз'єднанню» з

православ'ям, зберегти вірність «правдивій», тобто підпорядкованій Папі Римському, Церкві. Незважаючи на обрядові відмінності, національні упередження та важкі спогади про минуле, українські греко-католики та польські римо-католики допомагали одні одним перед обличчям спільного ворога – радянського режиму.

РОЗДІЛ 4. СТРАТЕГІЇ ОПОРУ ГРЕКО-КАТОЛИКІВ У ПІДПІЛЛІ

4.1. Активізація греко-католиків та чутки про легалізацію УГКЦ (1950–1960-ті рр.)

У 1950-х роках приводом для пожвавлення греко-католиків стали насамперед політичні зміни у Радянському Союзі та соціалістичному блоці, зокрема смерть Сталіна (1953 р.), XX з'їзд КПРС, події у Польщі та Угорщині (1956 р.). Крім того, інспектор уповноваженого Ради по УРСР Кецко небезпідставно пов'язував «активізацію» греко-католиків після 1956 р. із «масовим поверненням із місць ув'язнення і спецпоселення уніатських служителів культу та учасників бандоунівського підпілля» [44, арк. 27]. За неповними даними, станом на 1968 рік із 80 найактивніших підпільних священиків Львівської області 55 були колишніми політв'язнями [44, арк. 29]. Повернення репресованого духовенства сприяло і більш активній діяльності тих «невозз'єднаних» священиків, що свого часу уникнули арешту і проводили релігійні відправи таємно [27, арк. 22].

Серед причин «активізації» греко-католиків у 1960-х рр. інспектор Кецко називав підготовку і проведення у Римі Другого Ватиканського Собору [44, арк. 27]. Зрештою, такий такий хід подій передбачив у своєму звіті протоієрей Віталій Боровий, спостерігачів від РПЦ на Соборі: «Ватиканський Собор безсумнівно активізує наших католиків всередині СРСР. З одного боку Ватикан, а з іншого боку самі католики будуть вживати обережно, але планомірно всіх зусиль для повільної, але певної нормалізації їх становища всередині країни» [38, арк. 154]. Хоча скоріш за все Боровий мав на увазі римо-католиків Радянського Союзу, прогноз рівною мірою справдився і щодо католиків візантійського обряду.

У контексті Другого Ватиканського Собору найбільш резонансною подією стало звільнення митрополита Йосифа Сліпого, як і присвоєння йому титулів кардинала і Верховного архієпископа УГКЦ [44, арк. 27]. Як звітував у 1967 р.

уповноважений РСРПЦ в Івано-Франківській області О. Атаманюк, повідомлення у закордонних засобах інформації про Другий Ватиканський собор викликали пожвавлення як серед «возз'єднаних», так і «невозз'єднаних» греко-католиків [40, арк. 27]. Серед прикладів такого пожвавлення уповноважений назвав «наклепи на радянську дійсність», заяви про реєстрацію греко-католицьких парафій та відкриття знятих із реєстрації церков [40, арк. 27].

Певні сподівання на відновлення правового статусу УГКЦ викликав і візит Голови Президії Верховної Ради СРСР Миколи Підгорного до Ватикану у січні 1967 р. Саме з поїздкою М. Підгорного, як і «пропагандою по радіо» та поширенням у Львівській області католицької літератури з Польщі, пов'язував тогочасне пожвавлення «уніатських елементів» у Городоцькому і Мостиському районах обласний уповноважений РСРПЦ Винниченко [40, арк. 49].

Однак найвідчутніший поштовх для активніших дій греко-католиків дала «Празька весна» 1968 р., одним з досягнень якої стала легалізація Греко-Католицької Церкви у Чехословаччині. Саме відновлення у червні 1968 р. ліквідованої у 1950 р. Пряшівської греко-католицької єпархії, за влучним спостереженням Володимира Дмитрука, «піднесли на якісно новий рівень громадський рух за легалізацію Української греко-католицької церкви» [310, с.35]. Голова РСР Володимир Куроедов звітував тоді про посилення «нелегальних націоналістичних дій» серед греко-католиків, зокрема виступів за незалежну Україну та проти русифікації українців через РПЦ [459, р. 315].

Ознайомленості населення Галичини зі світовими подіями особливо сприяли пограничний статус регіону та його географічна близькість до «проблемних» держав соцтабору: Польщі, Угорщини та Чехословаччини. На підставні партійних документів Амір Вайнер стверджує, що про таємну промову Хрущова на XX з'їзді КПРС мешканці Західної України дізнались із західних радіостанцій, а відтак дивувались, чому її досі не опубліковано [459, р. 301]. Як зазначає Єлена Башкірова, орієнтація західних радіостанцій на населення СРСР була інформаційною складовою Холодної війни [380, р. 103]. Після того, як у 1947 р. радіо «Голос Америки» розпочало російськомовні трансляції [354, с.144],

до згаданої ініціативи у 1950 р. долучилося радіо «Вільна Європа», у 1953 р. – радіо «Свобода», а згодом – й інші радіостанції, серед них радіо «Ватикан» і «Німецька хвиля» [380, р. 103]. У 1960-х рр. радіопередачі з Ватикану передавали чотири рази в тиждень, із трансляцією богослужіння у неділю [281, с.207].

Варто зазначити, що саме західні радіостанції були найпоширенішим джерелом альтернативної інформації для підпільних греко-католиків. Так, донька «невозз'єданого» священника Івана Гринчишина, п. Віра Байса, про всі події дізнавалася із закордонних радіостанцій: «Навіть важко собі уявити, наскільки ми були закрите суспільство. Ми нічого не знали. Якби ми не почули заграниці, то ми би не знали нічого – чи той Хрущов вмер, чи живе, чи що там робиться. Абсолютно ми нічого не знали» [137, с. 36].

Крім радіо «Ватикан», на території Львівщини добре прослуховувалися й інші радіостанції, зокрема «Монако», «Німецька хвиля» та «Вільна Європа» [53, арк. 6]. У розвідці про ставлення греко-католиків до рішень Другого Ватиканського Собору канадський богослов о. Петро Галадза відзначив першочергове інформаційне значення радіостанцій «Ватикан», «Свобода» та «Голос Америки» [306, с. 385]. Дані його вибірки про популярність саме цих каналів підтверджуються й спогадами респондентів. Зокрема, мирянка Володимира Кандюк згадує у цьому контексті саме про радіостанції «Ватикан», «Свобода» і «Голос Америки» [176, с. 11].

Ще одним способом подолати інформаційну блокаду, витворену «залізною завісою», були зв'язки із «закордоном», зокрема особисті та письмові контакти з громадянами інших держав, а також іноземна література. Наприклад, о. Михайло Шевчишин дізнався про постанови Другого Ватиканського Собору як з радіо, так і завдяки зв'язкам з ПНР: «І слухали радіо, і були через Польщу... Бачите, хоч то було все, але було. Ми були поінформовані, ми були свідомі того» [139, с. 42]. З доповідної записки за квітень 1964 р. уповноваженого у справах РПЦ у Київській області В. Сухоніна випливає, що греко-католики Львівщини

отримували з Польщі католицькі видання, зокрема про діяльність митрополита Й. Сліпого у Ватикані [350, с. 222].

Впадає у вічі намагання радянських чиновників підкреслити роль Ватикану у поширенні альтернативної інформації. Приміром, старший інспектор РСР Філіппов зазначав у «Довідці про Ватиканський Собор» (серпень 1967 р.): «Свій вплив на духовенство і вірян у СРСР Ватикан здійснює через пресу, радіо, туристів, а також через спілкування мешканців західних районів України і Білорусії з мешканцями сусідніх соціалістичних країн Європи, як шляхом поштової переписки, так і особистих контактів» [42, арк. 9]. Однак наведені Філіповим приклади поїздок стосувалися лише римо-католицького духовенства Західної України і Західної Білорусії до Польщі [42, арк. 9–10].

Зрештою, інформація про участь глави УГКЦ у Другому Ватиканському Соборі подавалася і в радянській пресі, однак у «правильній» ідеологічній інтерпретації та із запізненням у кілька років. Так, в одному з випусків «Науки і релігії» за 1969 р. як ілюстрацію до викривальної статті про співпрацю УГКЦ з гітлерівцями під час Другої світової війни було використано світлину митрополита Йосифа Сліпого та архієпископа Івана Бучка, зроблену у Ватикані 22 лютого 1965 р. [262, с. 32]. У свою чергу, промова Йосифа Сліпого на Другому Ватиканському Соборі згадувалася у статті І. Федоровича з нагоди 35-ліття Львівського «собору», поміщеній у четвертому номері «Журналу Московської Патріархії» за 1981 р. [264, с. 67–75].

Інформацію про «Празьку весну» 1968 р. західні українці черпали як з радянських, так і з чехословацьких видань про тамтешніх українців – газети «Нове життя», а також журналів «Дукля» і «Дружно вперед» [277, с. 39, 53]. Крім того, у деяких західних областях був доступ до чехословацького телебачення, в той час як на всій території Української РСР прослуховувалося чехословацьке радіо [310, с. 10].

Згідно із запропонованим Гордоном Олпортом і Лео Постманом «основним законом чуток», вирішальними у появі останніх є два чинники: невизначеність, тобто брак інформації на певну тему, та важливість цієї теми для індивіда [329,

с. 12–13]. Відповідно, чутки про можливу легалізацію УГКЦ після смерті Сталіна відповідають обом критеріям. За ще однією класифікацією (чутки як задоволення певних емоційних потреб людини) їх безперечно можна охарактеризувати як «чутку-мрію» [329, с. 12].

Вважаючи повоєнні репресії проти греко-католицького духовенства одним із «викривлень» сталінської політики, багато галицьких греко-католиків широко сподівалися на відродження УГКЦ після смерті радянського лідера. Крім того, як зазначав у звіті за друге півріччя 1955 р. уповноважений у Станіславській області, греко-католики інтерпретували постанову ЦК КПРС від 10 листопада 1954 р. «Про помилки у проведенні науково-атеїстичної пропаганди серед населення» як дозвіл на проведення богослужінь усіма конфесіями [23, арк. 9].

Після XX з'їзду КПРС на Львівщині подекуди, що цей з'їзд легалізував УГКЦ, що очільник Церкви митрополит Сліпий повернеться невдовзі із заслання і що василіанський монастир у с. Підкамінь ремонтується за державні кошти, аби там знову могли оселитися монахи [27, арк. 27]. Подібні чутки, особливо про можливість легалізації УГКЦ, кваліфікувалися представниками влади як «антирадянські».

У 1956 р. «невозз'єднані» отці Лящук і Кубай у с. Дуб'є Заболотцівського району Львівської області переконували вірян у тому, що УГКЦ буде невдовзі легалізовано, а мешканці сусідніх сіл навіть вважали, що греко-католицьку церкву у Дуб'ї вже відкрито [27, арк. 24–25]. У розмові з обласним уповноваженим А. Вишневським обидва священники «прикинулись простачками», обґрунтовуючи свої нелегальні дії начебто проголошеним на XX з'їзді КПРС принципом невтручання держави у релігійні справи [27, арк. 26].

У великодній промові 1956 р. о. Посіко дякував мешканцям с. Туринка Великомоствіського району Львівської області (див. Додаток В) за те, що вони залишились вірними УГКЦ і дочекались XX з'їзду КПРС, додавши, що незабаром усі «возз'єднані» храми знову стануть греко-католицькими [27, арк. 23]. Затриманий у листопаді 1956 р. підпільний священник Михайло Чеборик назвав свої відвідини с. Орихівчик Підкаміньського району на Львівщині

знайомством із майбутньою парафією, покликавшись при цьому на дозвіл відкривати греко-католицькі церкви [22, арк. 5].

Принаймні деякі греко-католицькі отці щиро вірили у поширювану інформацію. Так, колишній парафіяльний священник с. Якимів Новомилятинського району Львівської області, котрий після повернення із заслання у 1953 р. працював на Ходорівському цукрозаводі на Дрогобиччині, у 1956 р. особисто запитував обласного уповноваженого, чи справді «невозз'єднаним» священикам дозволено повертатися на свої парафії [27, арк. 27].

Чутки про відновлення УГКЦ спонукали греко-католицьких священиків налагоджувати контакти із «новоправославним» духовенством. Так, у серпні 1957 р. підпільний священник Зарицький, що їхав потягом зі Львова до Чернівців, зустрів у вагоні «возз'єднаного» священика Буця-Бодревича, пароха с. Ключів Великий Яблунівського району Станіславської області. Принагідно о. Зарицький ознайомив «підписаного» отця із листом, в якому митрополит Сліпий закликав «підписаних» священиків відкликати своє «возз'єднання», оскільки незабаром «унія» буде відновлена [28, арк. 62]. Враховуючи, що о. Буць-Бодревич прямо або через єпископа повідомив про цю зустріч уповноваженому РСРПЦ, ця спроба о. Зарицького «навернути» колишнього співбрата виявилася невдалою.

Крім загальної атмосфери «відлиги», населення Радянської України сподівалося на зміни у зв'язку з подіями 1956 р. у Польщі, Єгипті та особливо Угорщині. Олег Бажан вказує на зафіксоване органами держбезпеки зростання «антирадянських проявів» серед української інтелігенції та молоді великих міст [274, с. 290]. Однак відлуння міжнародних подій сягнуло і галицьких сіл, породивши безпідставні сподівання на легалізацію УГКЦ. Так, у 1956 р. «невозз'єднаний» священник Білоскурський із с. Мшана Івано-Франківського району Львівської області планував влаштуватися на взуттєву фабрику. Однак згодом він відмовився від цього наміру, пояснивши «возз'єднаному» священику Ванчицькому, що події в Угорщині та Єгипті посприяють відновленню УГКЦ [20, арк. 137–138].

Після повернення з Сибіру о. Яків Білоскурський певний час мешкав у Мшані, потім був змушений поїхати у Східну Україну, однак через незадовільний стан здоров'я покинув роботу бухгалтера і повернувся в Галичину, до Коломиї, де підпільно душпастирював [272, р. 196–197].

На думку Аміра Вайнера, на тлі XX з'їзду КПРС та амністії політичних в'язнів саме угорські події осені 1956 р. зіграли роль каталізатора у посиленні антирадянських настроїв на західному пограниччі СРСР [459, р. 300]. Зі слів «староправославного» священика с. Дідилів Новомилятинського р-ну Львівської обл. о. Сухомлина, місцеві націоналісти начебто поширювали чутки, що в ході майбутньої війни православних будуть розстрілювати нарівні з комуністами [22, арк. 9]. Саме тому священик цікавився в обласного уповноваженого РСРПЦ можливістю переїзду у східні області [22, арк. 9]. Зі слів благочинного Львова о.Семчишина, в очікуванні неминучої війни багато «возз'єднаних» священиків про всяк випадок не демонстрували своєї лояльності до православ'я, аби уникнути звинувачень у «зраді України» [22, арк. 9].

Не лише мешканці Західної України вірили у швидке розв'язання нової війни. Як переконують Володимир Толз та Джулі Корвін, уявлення про майбутню війну як покарання для радянської влади та прагнення визволитись за будь-яку ціну було доволі поширеним у Радянському Союзі першої половини 1950-х рр. [452, р. 289]. Зокрема, це підтверджують численні судові справи, пов'язані з «антирадянськими» висловлюваннями [452, р. 289].

У відповідь на угорські події 1956 р. радянське керівництво почало згортати заходи із деєдалінізації [275, с. 185]. Українські республіканські власті були занепокоєні пожвавленням греко-католиків, зокрема все частішими проханнями про легалізацію УГКЦ, в тому числі від митрополита Сліпого [20, арк. 91]. На думку голови РСРПЦ Г. Карпова, така ситуація могла призвести «до відновлення частини уніатської церкви» [20, арк. 91]. Для «принципового вирішення проблеми» Г. Карпов пропонував, крім РПЦ, залучити обласних уповноважених РСРПЦ та РСРК, органи держбезпеки, а також місцеві радянські та партійні органи [20, арк. 91–92].

Вже у січні 1957 р. РСРПЦ внесла перед ЦК КПРС кілька пропозицій з метою завадити легалізації УГКЦ, поставивши, зокрема, перед Московською патріархією завдання «возз'єднати» решту «уніатів» [29, арк. 4–5]. Цікаво, що заходи з метою не допустити відродження «унії» узгоджувались із відповідними структурами у Румунії та Чехословаччині, де Греко-Католицькі Церкви були ліквідовані у 1948 р. та 1950 р. відповідно, а також у Польщі та Угорщині, де існували греко-католицькі громади [29, арк. 4–5]. Спираючись на дані місцевих уповноважених, у квітні 1958 р. старший інспектор РСРПЦ Пашкін стверджував, що на той час західноукраїнські греко-католики перестали домагатися відновлення своєї Церкви [29, арк. 5]. Зниження активності греко-католицького підпілля вочевидь було пов'язане із поновними арештами духовенства. Зокрема, повернувшись зі «східних областей» у 1956 р., о. Роман Литвин спробував розпочати «уніатську діяльність», але невдовзі був засуджений і виселений за межі Станіславської області нібито за спробу підкупу міліціонера [57, арк. 225].

У червні 1958 р. Яремчанський районний суд засудив о. Антонія Казновського до одного року позбавлення волі та п'яти років заборони проживання у Західній Україні, в той час як його помічник, «дяк» Михайло Косило, отримав два роки в'язниці та десять років висилки [56, арк. 142]. Насправді останній уже був священиком (з 13 червня 1958 р.). О. Косило відбув увесь термін ув'язнення, але уникнув 10-річної висилки в Казахстан через зміну у радянському законодавстві. Утім, невдовзі о. Косила заарештували знову та ув'язнили ще на 3 роки [198, с. 3].

Завдяки Другому Ватиканському собору підпільні греко-католики знову «активізувалися», поширюючи не завжди підтверджену інформацію. У звіті республіканського уповноваженого Ради в справах РПЦ за 1964 р., зокрема, зазначалося: «Уніатське духовенство поширює чутки про те, що митрополит Сліпий повернеться у Радянський Союз і буде очолювати українську церкву» [248, с. 406].

Важко говорити про якусь ексклюзивну «антирадянськість» галичан загалом та «невозз'єднаних» греко-католиків зокрема, позаяк подібні настрої

були поширеними в СРСР, особливо на західному пограниччі. З погляду державної влади, і сам факт слухання «ворожих» радіостанцій, і поширення «наклепів на радянську дійсність» розцінювалися як прояви політичної нелояльності. Сподівання значної частини мешканців новоприєднаних територій на розв'язання війни та прихід «визволителів» (наприклад, американців) виразно засвідчують, що симпатії громадян були не на боці радянської влади. Однак навряд чи «невозз'єднані» священники і миряни свідомо поширювали чутки про початок нової війни або ж про легалізацію УГКЦ з метою нашкодити радянській владі. Радше вони намагалися зорієнтуватися у внутрішній та міжнародній політичній ситуації, спираючись на західні джерела інформації та не довіряючи офіційній пропаганді.

4.2. Легальні форми протесту: звернення греко-католиків до органів влади

Легальні петиції до влади – це спосіб, у який підлеглі можуть просити у влади заступництва або виразити своє незадоволення нею. Подібно як жителі царської Росії скаржилися «доброму царю» на місцевих чиновників, радянські громадяни часто зверталися зі своїми проханнями до «батька народів», особливо після ухвалення Сталінської конституції 1936 р. Подібний відгомін наївного монархізму був характерний і для населення радянської України. Зокрема, проаналізувавши звернення українців у радянські державні та партійні органи у повоєнний час, Віктор Крупина показав, наскільки поширеним у географічному та соціальному відношеннях був «міф “про доброго царя і лихих бояр”», тобто уявлення про необізнаність вищого союзного чи республіканського керівництва із ситуацією на периферії [327, с. 126–127]. Так, у пізньосталінський період 70 % своїх звернень українці адресували особисто М. Хрущову, на той час першому секретарю ЦК КП(б)У [327, с. 128].

На позначення «письмової чи усної апеляції в органи партійної або радянської влади, силові структури, засоби масової інформації», тобто скарг,

заяв, доносів тощо, В. Крупина пропонує використовувати узагальнений термін «звернення» [328, с. 201]. Під «листами у владу» ми розуміємо звернення різних жанрів до представників влади будь-якого рівня, однак винятково у письмовій формі. Греко-католики найчастіше називали свої звернення «заявами», однак зазвичай коректніше їх називати проханнями чи петиціями.

Варто погодитися з В. Крупиною, що велика кількість звернень до влади свідчить про сподівання заявників на задоволення їхніх прохань, в той час як відсутність – радше про недовіру до неї [327, с. 129]. З огляду на нелегальний статус УГКЦ у Радянському Союзі після 1946 р. та загрозу арештів для авторів петицій підпільні греко-католики нечасто зверталися до влади, навіть у роки найбільшої «активізації». Так, у 1956 р. уповноважений РСРПЦ у Львівській області А. Вишневський отримав рекордну кількість заяв – 111, тобто приблизно вдвічі більше, ніж у попередні роки (40 у 1953 р., 59 – у 1954 р. та 49 – у 1955 р.) [22, арк. 2]. Утім, з них лише 3 заяви містили прохання про реєстрацію двох греко-католицьких громад [22, арк. 2–3]. А, наприклад, зі 102 письмових скарг і заяв, які уповноважений РСР у Львівській області Винниченко отримав за перше півріччя 1968 р., лише 5 було від греко-католиків [45, арк. 154]. Можливі побоювання заявників були не безпідставні: проти ініціаторів написання цих звернень, підпільних священиків о. Гриника та о. Городецького, було одразу порушено кримінальні справи [45, арк. 155].

При аналізі індивідуальних та колективних звернень ми звертатимемо увагу на авторів, адресатів, час написання і причини звернень. Далі ми зупинимось на наративній структурі петицій – аргументації та формах самопрезентації заявників.

З огляду на насильницький характер радянізації Західної України та ліквідації УГКЦ «невозз'єднані» греко-католики навряд чи могли сприймати Сталіна у ролі «визволителя». Однак у серпні 1946 р. у пошуках захисту «перед напастями» настоятелька монастиря сестер-василіанок у Станіславі Марія Йосипенко звернулася саме до нього [229, с. 410]. Авторка листа покладала вину на органи місцевої влади, які хотіли переселити сестер до монастиря у

Підмихайлівцях Букачівського району, насельниці якого на той час вже були заарештовані [229, с. 410]. Зрештою, у липні 1947 р. рішення про переселення станіславських монахинь було прийняте [229, с. 411]. Утім, сестри відмовились від переїзду й покинули монастир [267, с. 72–73].

До подібної риторики вдався у лютому 1949 р. й ігумен Крехівського василіанського монастиря П. Марцеляк, коли уповноважений РСРК у Львівській області П. Кучерявий оголосив про переселення ченців у монастир Студійського уставу в с. Міжгір'я (Унів) Перемишлянського району: «Ми з Крехівського монастиря нікуди переїжджати не будемо, ми будемо просити уряд і тов. Сталіна, щоби нас залишили тут» [4, арк. 14]. Однак, зрештою, насельники таки були змушені виконати цю постанову Львівського облвиконкому [4, арк. 13–14].

У серпні 1947 р. «невозз'єднаний» отець Ганицький із с. Солуків Долинського району Станіславської області скаржився Сталіну, до якого звертався як до «Генералісимуса і Президента Радянського Союзу», на спроби націоналізувати його будинок та на заборону релігійних відправ [79, арк. 42–43]. Як зазначив священик, причиною утисків була його відмова перейти у православ'я [79, арк. 42]. Відомо, що о. Івана Ганицького заарештували і відправили у табір, де він помер 9 березня 1950 р. [245, с. 116].

На думку В. Крупини, недовіра західних українців до місцевих органів влади могла впливати й з того факту, що більшість тутешніх партійних чиновників були приїжджими й незнайомими із регіоном: на серпень 1949 р. в обкомах КП(б)У в західних областях УРСР працювало лише 1224 особи, що становило 14,6 % від загального числа [327, с. 130]. Утім, такий аргумент навряд чи переконливий. По-перше, на недовіру до нової влади значно більше впливали її заходи у регіоні, зокрема побіжно згадані В. Крупиною примусова колективізація та масові депортації [327, с. 131], аніж низький рівень представництва місцевих представників у нижчих ешелонах влади. По-друге, звернення до органів місцевої влади таки траплялися.

Зокрема, у жовтні 1949 р. та березні 1950 р. заступник ігумена василіанського монастиря у с. Гошів Болехівського району Станіславської

області о. Повх надіслав листи саме до місцевої влади, протестуючи проти заборони урочистих співаних недільних літургій і рішення про закриття монастиря [229, с. 411–414]. В обох зверненнях священник запевняв у лояльності насельників монастиря до влади, наводячи як доказ виконання ними усіх «державних зобов'язань», зокрема сплату податків, державних позик і страхових внесків [229, с. 412–413]. Апелюючи до «великої Сталінської конституції» [229, с. 414], о. Повх наголошував і на міжнародному значенні духовного центру у Гошеві [229, с. 412–413]. Однак 26–27 березня 1950 р. Гошівський монастир було ліквідовано, після чого молодших монахів заарештували, а старших направили до будинку перестарілих [267, с. 82–83]. Утім, 82-річному о. Маріану (Івану) Повху, незважаючи на поважний вік, не вдалося уникнути арешту, а рік по тому він помер у в'язниці [267, с. 82–83].

Логічно припустити, що авторам згаданих вище петицій йшлося не про вияв політичної лояльності до нової влади, а про конкретний результат – наприклад, завадити закриттю монастирів. Галицькі священники й монахи вочевидь знали про репресії проти ієрархії та духовенства УГКЦ, як і про причетність держорганів до проведення Львівського «собору» 1946 р. Утім, звернення безпосередньо до Сталіна було радше прагматичним кроком, аніж виявом віри у його покровительство. В умовах, коли «право функціонувало погано, а бюрократія – ще гірше» [403, р. 866], звернення до радянських органів влади були єдиним у розпорядженні греко-католиків засобом змінити ситуацію.

Одразу після смерті Сталіна звернення греко-католиків до влади почастишали. У 1953 р. віряни с. Нем'яч Підкамінського району звернулися до прокурора Львівської області з проханням відкрити у селі греко-католицький храм та дозволити «невозз'єднаному» отцю Бутринському відправляти там богослужіння [15, арк. 67]. З подібним листом звернувся до Верховної Ради УРСР й о. Лящук із с. Дуб'є Заболотцівського району Львівщини [15, арк. 67]. У другому півріччі 1953 р. «невозз'єднаний» священник Р. Криницький (ЧСВВ) із с. Плхів Бережанського району Тернопільської області просив у голови Ради Міністрів СРСР дозволу відправляти богослужіння у греко-католицькому обряді

[361, с. 129]. У відповідь священику запропонували «возз'єднатися» з РПЦ, однак він відхилив подібну пропозицію [361, арк. 129].

Поштовхом до інтенсивнішого «діалогу» греко-католиків з владою став XX з'їзд КПРС. Так, у квітні 1956 р. парафіяни Св. Успенської церкви м. Тернополя писали: «До 1955 року ми не мали можливості ані задоволити наші релігійні почування в рідній українсько-католицькій церкві, ані осмілитись просити про це, о що сьогодні сміємо просити. Сьогодні після заяви генерального секретаря ЦК КПСС т. Хрущова Н.С. про свободу всіх релігій в Радянському Союзі і після XX з'їзду КПСС в Москві, ми осмілились вислати Вам цю заяву з надією на позитивне вирішення нашої кровної справи» [102, арк. 144–145].

У травні 1956 р. віряни с. Мшана Івано-Франківського району Львівської області надіслали колективного листа до РСРК із проханням надати громаді «священика-католика» (372 підписи) [102, арк. 6–11]. Часто віряни самі пропонували уповноваженому кандидатуру греко-католицького священика, якого бажали бачити у себе на парафії [23, арк. 37]. Так, відкликавши своє «возз'єднання», о. Юліан Тарантюк прийшов із групою вірян с. Негівці Войнилівського району Станіславської області до уповноваженого РСРК із проханням про реєстрацію громади УГКЦ [23, арк. 37]. До подібної тактики вдався й о. Литвин, котрий перед засланням до ГУЛАГу обслуговував греко-католицьку парафію с. Ілемня Рожнятівського району Станіславської області [23, арк. 37]. Із письмовою заявою до уповноваженого РСРК звернулася у 1956–1957рр. греко-католицька громада с. Дора Яремчанського району Станіславської області на чолі з о. А. Казновським [23, арк. 37; 105, арк. 47]. Зі слів обласного уповноваженого РСРПЦ П. Бібіка, віряни були здивовані відмовою у реєстрації, мовляв, уповноважений РСРК «реєструє всіх, баптистів, євангелістів, реєструє синагоги, а греко-католиків [...] не реєструє» [23, арк. 37].

У липні–серпні 1967 р. на ім'я уповноваженого РСРК в Івано-Франківській області надійшли прохання про реєстрацію греко-католицьких громад від вірян Надорожної Тлумацького району (350 підписів) та Клубівців (159 підписів) і

Підпечер (84 підписи) Івано-Франківського району [267, с. 272]. Не отримавши відповіді від уповноваженого, віряни Клубівців надіслали уповноваженому ще одного листа, в якому знову просили про реєстрацію, покликаючись на повідомлення в «Известиях» про свободу всіх віросповідань у Радянському Союзі [267, с. 272].

Зрештою, сам митрополит Йосиф Сліпий почав звертатися з проханнями до радянської влади. Як стверджує М. Горяча, саме московські урядовці порадили йому у 1953 р. писати звернення, адже під час першого терміну ув'язнення глава УГКЦ не бачив доцільності у написанні скарг [297, с. 336]. Зокрема, у 1960–1961 рр. він написав дві «жалоби»: на ім'я першого секретаря ЦК КПУ Миколи Підгорного та, ймовірно, міністра внутрішніх справ УРСР Олексія Бровкіна [253, с. 403–432]. Зрештою, влітку 1968 р. митрополит Сліпий звернувся з листом до Голови Президії Верховної Ради Української РСР Дем'яна Коротченка, де глава УГКЦ пов'язав репресії проти духовенства УГКЦ зі сталінським режимом [124, арк. 3]. У документі РСР під назвою «Про становище релігій в СРСР за 1967 р.» від 17 квітня 1968 р. звернення митрополита Сліпого було охарактеризовано як «зухвалий, ультимативний лист з вимогою відновлення уніатської церкви і реабілітації служителів культу, що брали безпосередню участь в антирадянській діяльності в роки Великої Вітчизняної війни і оунівському підпіллі» [268, с. 210, 218–219]. З погляду радянських чиновників, зухвалим було саме рішення митрополита надіслати подібного листа, не кажучи вже про відсутність у зверненні декларації лояльності.

Загалом звернення громадян до влади не лише не заборонялися, а й заохочувалися. На думку В. Крупини, декларована увага до простих громадян мала не лише символічне, адже сприяла творенню майже сакралізованого образу влади, а й практичне значення, позаяк дозволяла вищому керівництву контролювати діяльність місцевих чиновників [327, с. 130, 133]. А тому представники вищих партійних та державних органів часто ганили своїх підопічних за недостатню увагу до заявників чи нетактовність у поведінці з ними, про що свідчить, зокрема, постанова ЦК КПРС «Про поліпшення

діяльності рад депутатів трудящих і посилення їх зв'язку з масами» від 22 січня 1957 р. [328, с. 201].

Уповноважені РСРПЦ чи РСРК були зобов'язані відповідати на звернення заявників протягом місячного терміну [267, с. 272]. Утім, згадані терміни, встановлені для усіх радянських чиновників, часто порушувалися [328, с. 205]. Зрештою, відповідь на звернення греко-католиків завжди була негативною, принаймні до кінця 1980-х рр. Поряд з тим варто зазначити, що, на відміну від, приміром, Свідків Єгови, п'ятидесятників чи істинно-православних християн, «уніати» не належали до релігійних груп, позбавлених права реєстрації через їх «антидержавний та бузувірський характер» (відповідно до Інструкції щодо застосування законодавства про культу 1961 р.) [35, арк. 6–7]. Однак протягом усього радянського періоду аж до легалізації Церкви петиції греко-католиків про відкриття храмів ігнорувалися. Більше того, як свідчать вказівки В. Спиридонова західноукраїнським уповноваженим Ради у справах РПЦ від 21 вересня 1955 р., саме останні мали розглядати ці заяви, а не передавати їх до РСРК, позаяк «уніатська церква припинила своє існування і возз'єдналася з православною церквою» [19, арк. 157].

Формальним приводом для того, аби не розглядати колективні листи, була фальсифікація частини підписів [267, с. 273]. Найчастіше уповноважений викликав до себе авторів звернень, пояснюючи, що УГКЦ припинила своє існування у Радянському Союзі внаслідок її добровільного возз'єднання із РПЦ у 1946 р. [102, арк. 4; 267, с. 273]. Що стосується звернення колишніх парафіян Св. Успенської церкви у Тернополі, то відповідно до розпорядження Голови РСРПЦ Карпова обласний уповноважений Ради Пруселіс мав повідомити їм про неможливість повернення храму, що діяв тепер як православний [52, арк. 174]. У свою чергу, як писали у листі до уповноваженого РСР заявники із Клубівців, після першої петиції «партійні люди» погрожували їм ув'язненням та виселенням [267, с. 272].

Як за формою, так і за змістом, листи греко-католиків до радянських органів влади мало чим відрізнялися від тисяч інших петицій, надісланих

представниками інших конфесій. Зокрема, під час антирелігійної кампанії 1920–1930-х рр. православні віряни у Радянській Росії також «пристосовували радянські закони, державну політику та бюрократичні процедури до своїх цілей» [412, р. 77]. Однак, як стверджує Алексєй Юрчак, у середині 1950-х рр. відбулася зміна радянського «дискурсивного режиму» із «семантичного» на «прагматичний» [463, р. 480–481]. Іншими словами, відтворення «форм ідеологічних репрезентацій» стало важливішим, аніж їхній зміст [463, р. 481].

А. Юрчак добре ілюструє, як певні звороти, а то й цілі уривки ідеологічно насажених текстів копіювалися державними лідерами, партійними функціонерами чи комсомольськими активістами [463, р. 489–496]. Деякі запропоновані автором концепти можна застосувати і до петицій вірян – категорії громадян, радянськість яких постійно ставилася під сумнів в офіційній риторичі, особливо у хрущовський період [449, р. 298]. До таких термінів можна віднести, приміром, «гетеронімічну зміну» (використання стандартних ідеологічних форм при вкладанні у зміст іншого, часом непередбачуваного значення) чи «гіпернормалізацію» (стандартизацію ідеологічного дискурсу, часом аж до зникнення індивідуального стилю) [463, р. 481–482, 491].

Вкладання непередбачуваного змісту у стандартну форму добре ілюструє анонімний лист до Хрущова від 28 жовтня 1957 р., підписаний псевдонімом «Зоя Заремба». Оскільки лист адресувався «Партії і Уряду», то написаний він був російською, хоч із численними вкрапленнями українізмів [55, арк. 90]. Автор(ка) листа пропонував(ла) серед іншого розглядати злуку УГКЦ з Римом не як «зраду нашої Батьківщини» [*«измену нашей Родины»*], а як «єдиний радянський патріотизм між різними віросповіданнями» [*«единственный советский патриотизм между разными вероисповеданиями»*] [55, арк. 90]. Крім того, аби представити Рим у вигіднішому світлі, автор(ка) проводить напрочуд сміливі паралелі між Кремлем і Ватиканом: «Вже з 1940 року серед народу кажуть, що Москва це наступний Рим в історії людства, Кремль це Ватикан, Й. В. Сталін був названий наступним папою, комуністична партія, яка не допускає інших партій в країні це католицька церква і її «інквізиція». Навіть сьогодні кажуть, що 20

з"їздів компартії в історії СРСР це зовсім дзеркало історії католицької церкви з її 20 соборами» (*«Вже с 1940 года в массах говорится, что Москва это другой Рим в истории человечества, Кремль это Ватикан, Й. В. Сталин был назван другим папою, коммунистическая партия, которая не допускает других партий в стране это католическая церковь и ее "инквизиция". Даже сегодня говорят, что 20 съездов ком-партии в истории СССР это точно зеркало истории католической церкви с ее 20 соборами»*) [55, арк. 90]. Автор(ка) листа пояснюв(в/ла) антирадянські виступи греко-католиків тим, що вони начебто неправильно приписували переслідування УГКЦ – «справу замаскованих контрреволюціонерів» – радянській владі [55, арк. 91]. І вже зовсім неочікувано автор(ка) листа просив(ла) звільнити митрополита Йосифа Сліпого з нагоди сорокаріччя Жовтневої революції [55, арк. 91].

Лист такого роду дійсно унікальний. Підписуючись неіснуючим іменем, автор(ка) вочевидь усвідомлював(ла) провокативність наведених аналогій. Порівняння радянської однопартійної системи із католицькою інквізицією, як і згадка про Сталіна, культ якого був лише нещодавно розвінчаний, навряд чи могли сподобатися адресату листа – М. Хрущову. Тому незрозуміло, у який спосіб трактувати цього листа: як невмілу спробу показати потенційну політичну лояльність католиків чи як напівприховану критику режиму.

А. Юрчак застерігає від того, аби інтерпретувати вкладання іншого змісту у стандартну форму як «опір, опортунізм чи лицемірство», наголошуючи, що для багатьох радянських громадян подібна «гетеронімічна зміна» дозволяла долучитися до творення «радянської реальності» [463, р. 504]. Однак навряд чи подібне спостереження стосується підпільних греко-католиків, адже вони не поділяли засад панівної ідеології. Тому прорадянська риторика їхніх звернень була не проявом щирої лояльності до радянської влади, а спробою «говорити по-більшовицьки» (метафора Стівена Коткіна), тобто використовувати риторичку панівної партії для того, аби звернення було почуте [417].

Цікаво, що замість слів «греко-католики» та «греко-католицький» автори звернень часто вживають «українські католики» та «українсько-католицький»

відповідно [102, арк. 6, 144; 105, арк. 47]. У листі «Зої Заремби» ГКЦ названо «частиною Російської Православної Церкви», що перебуває «молитовній співпраці з Римом» [55, арк. 90]. Пов'язуючи себе з католиками чи православними – представниками офіційних у Радянському Союзі конфесій, – заявники, можливо, намагалися легітимізувати свої спроби або ж просто розраховували на неухважність державних чиновників.

Для демонстрації своєї лояльності автори петицій часто представляли себе у «класово правильних» соціальних ролях. Так, греко-католики з Тернополя представлялись як «громадяни УРСР, робітники, службовики міста Тернополя, віруючі парохіяни українсько-католицької церкви» [102, арк. 144]. У свою чергу, міфічна Зоя Заремба назвала себе «довіреною працівницею» [55, арк. 90]. Варто відзначити, що радянські чиновники ставилися до подібних листів з особливою підозрою. Зокрема, прочитавши анонімний лист «уніатів Закарпаття» до Сталіна від 23 серпня 1947 р., республіканський уповноважений Ради у справах РПЦ П. Ходченко зазначив: «Це єзуїтський, провокаційний прийом. Варто лише вникнути в сенс початку листа: “Ми, робітники-комуністи Радянського Союзу” і т. д., щоби побачити всю нахабність цієї папсько-ватиканської агентури» [11, арк. 39].

Така гра соціальними ролями з метою отримання найкращого результату називається «маскарадом» і згідно з деякими класифікаціями (авторства Евік та Сільбей, наприклад) вважається стратегією опору [398, р. 1350–1353]. Так, наголошуючи на своїй радянськості у листах до влади, віряни тим самим підважували офіційний наратив про несумісність радянської та релігійної ідентичностей. Наповнюючи форму офіційного дискурсу новим змістом, віряни створювали простір, де існувала можливість бути радянською і віруючою людиною водночас [449, р. 298].

Знаючи про прагматичну релігійну політику радянської влади у Західній Україні, «невозз'єднані» миряни часом надсилали прохання про реєстрацію у їхніх селах православних громад. Наприкінці 1950-х–на початку 1960-х рр. такі заяви надійшли, наприклад, від низки «невозз'єднаних» громад Станіславщини.

Так, у 1958 р. запити про реєстрацію православних парафій надійшли із с. Вікняни Тлумацького району, а у 1959 р. – із сіл Лужки і Гошів Болахівського району [57, арк. 141, 222–223; 121, арк. 1]. У цей же період вирішили «возз'єднатися» й інші громади Отинійського (з 1962 р. – Тлумацького) району – сіл Пужники, Озеряни, Грушка та Королівка, що раніше обслуговувалися підпільним священиком Зеновієм Кисілевським [25, арк. 145] (див. Додаток Б).

Протягом 1958–1960 рр. із с. Бортники Отинійського району надійшло 8 заяв про «возз'єднання», однак православному громаду у селі так і не було зареєстровано [60, арк. 366]. Натомість вірянам запропонували відвідувати богослужіння у розташованому неподалік с. Пужники, де у 1957 р. було зареєстровано «церкву-каплицю» [60, арк. 366]. Після того, як віряни Пужників подали заяву про «возз'єднання», о. Зеновій Кисілевський перестав обслуговувати село [28, арк. 58]. У 1957 р. о. Кисілевський попередив мешканців с. Бортники, що в разі реєстрації у селі православної церкви він не проводитиме там богослужінь [28, арк. 58].

За оцінкою єпископа Дрогобицького і Самбірського Григорія (Закаляка), що на 1957 р. управляв Станіславською єпархією, Бортники, Грушка і Королівка були найбільш «враженими католицькою акцією» парафіями Станіславщини [28, арк. 45]. Згадані громади вочевидь так і не були зареєстровані, оскільки у документації РСР за 1966 р. вони і далі числились як «невозз'єднані» [121, арк. 1].

На перший погляд, здається дивним, чому громади, які довгий час відмовлялися від «возз'єднання», почали подавати заяви про реєстрацію православних громад, особливо після звільнення з ГУЛАГу та повернення до західноукраїнських областей багатьох греко-католицьких священиків. Причинами запізнілих заяв про «возз'єднання» були не лише тиск місцевих органів чи активність православної ієрархії, а й незадоволення епізодичністю підпільних церковних відправ у селі. Так, відповідно до інформації уповноваженого РСРПЦ у Станіславській області за перше півріччя 1957 р., дяк с. Грушки Василь Шкрамеда начебто скаржився, що в останні роки, крім

о.Кисілевського, село обслуговували близько 15 греко-католицьких священиків: «Не знаємо, чи буде в нас в церкві в наступну неділю проводитися служба чи ні, а якщо й буде, то не знаємо, коли вона буде проводитися, оскільки це залежить від того, коли приїде священик. А якщо священик дізнається, що в нашому селі є хтось з району, то тоді й зовсім не прийде» [28, арк. 58].

Подібно й мешканці с. Дуб'є Заболотцівського району Львівської області, все ще користуючись у 1957 р. послугами «невозз'єднаного» священика Лящука, обіцяли уповноваженому, що в разі задоволення їхньої заяви «всі парафіяни підуть до [православної – К.Б.] церкви, оскільки їм вже набридло, протягом десяти років “ховатися з требами по хатах”» [22, арк. 24]. Однак варто зазначити, що як і з с. Дуб'є, так і з с. Милятин Городоцького району заяви про «возз'єднання» надійшли лише після невдалих спроб вірних зареєструвати свої церкви як греко-католицькі [22, арк. 24]. Загалом у 1957 р. активність греко-католицького підпілля на Львівщині знизилася, не в останню чергу через арешти двох греко-католицьких священиків [22, арк. 23]. Зі слів православних священиків, до церкви почали ходити навіть «переконані греко-католики», що не відвідували храму з 1946 р. [22, арк. 24]. Однак документи не дають змоги верифікувати цю інформацію, а тим паче з'ясувати ймовірні мотиви останніх.

Поряд з тим, не всі греко-католицькі громади, що подавали заяви про реєстрацію православних храмів, дійсно бажали «возз'єднуватися». В інформаційному звіті за друге півріччя 1956 р. уповноважений РСРПЦ у Львівській області А. Вишневський зазначав: «Практика показала, що до реєстрації церков, які раніше не возз'єднувалися, слід підходити дуже обережно, оскільки віруючі, прибічники католицизму, подають неправдиві заяви про те, що вони хочуть возз'єднатися» [22, арк. 2]. Зокрема, громади таких сіл як Туринка (Великомостівського району), Топорів (Буського району) і Маркополь (Підкамінського району) у своїх заявах запевняли уповноваженого, що «усвідомили правоту возз'єднання і хочуть лише православну церкву» [22, арк. 2–3].

Після успішної реєстрації віряни згаданих сіл відмовилися приймати православних священиків, запросивши натомість «невозз'єднаних». Так, після реєстрації православної громади у Туринці місцеві віряни «запропонували» новопризначеному священику Петришину «забратися з села» й поступитись «невозз'єднаному» о. Семену Посіко [22, арк. 3]. У Топорові, мешканці якого не бажали «возз'єднуватися» до кінця 1954 р., православну громаду зареєстрували у листопаді 1955 р. [27, арк. 14]. Однак після повернення із заслання колишнього пароха села, о. Володимира Теленька, віряни попросили православного священика із сусіднього села Грабово більше до них не приїжджати [27, арк. 14]. Зі слів уповноваженого, о. Теленько регулярно проводив богослужіння у топорівській церкві [22, арк. 3]. Мешканці ж Маркополя, які також бойкотували «возз'єднаного» священика, запрошували різних «мандрівних» отців, не дозволяючи стороннім особам входити до храму під час богослужінь [22, арк. 3].

Надалі обласний уповноважений виявляв більшу обачність у справі реєстрації, особливо коли протягом першого півріччя 1956 р. він отримав сім заяв від громад, що раніше не «возз'єднувалися» [27, арк. 18]. Зокрема, у Вишневського виникли сумніви щодо громад сіл Вербівчик та Орихівчик, які просили про відкриття церкви, не зазначаючи конфесії. Після його прохання уточнити у заяві, що йдеться саме про православну церкву, «представники поїхали і більше не з'являлись» [27, арк. 19]. Оскільки раніше ці села чинили активний опір «возз'єднанню», уповноважений справедливо припустив, що користуватися духовними послугами «староправославних» або «підписаних» отців віряни не збиралися [27, арк. 19].

Петиції, надіслані підпільними греко-католиками до радянського уряду, можна трактувати і як опір, і як пристосування. Зазвичай історики схиляються до першого погляду, вважаючи будь-яке невдоволення режимною політикою проявом інакодумства. Такої думки притримуються, наприклад, упорядники збірника про крамолу у післясталінський період (Шейла Фіцпатрик, Сергій Міроненко та Володимир Козлов), розглядаючи це явище як «повсякденний опір» у розумінні Дж. Скотта [402, р. 3–4]. Поряд з тим, щиро чи не дуже, автори

петицій зазвичай запевняють адресатів у своїй політичній лояльності, пристосовуючись таким чином до радянської дійсності. Зрештою, як зазначив з цього приводу Джеймс Скотт, «нелегко визначити, де закінчується пристосування і починається опір» [438, р. 289].

Таким чином, надіслані греко-католиками «листи у владу» не піддаються однозначній оцінці. З одного боку, такі петиції були легітимною спробою протесту проти порушень свободи совісті. Оскільки держава заохочувала таку форму діалогу, на словах обіцяючи задовольнити потреби радянських громадян, петиції вірних зазвичай не трактувалися як прояв антирадянських поглядів. Однак у випадку греко-католиків ситуація виглядала дещо по-іншому, адже вони були членами де-юре неіснуючої Церкви.

Очевидно, що покликання на релігійну свободу, гарантовану Конституцією, та використання радянської риторики і стандартних формул були радше спробою «говорити по-більшовицьки». Однак, надсилаючи петиції, члени забороненої Церкви підривали тим самим офіційний наратив про «добровільне возз'єднання» УГКЦ з РПЦ.

4.3. Нелегальні форми протесту: відкриті греко-католицькі богослужіння

Термін «доместикація релігії», запропонований Тамарою Драгадзе у 1993р., виявився напрочуд плідним для концептуалізації релігійного підпілля у Радянському Союзі. Авторка вживає поняття, аби окреслити, по-перше, перенесення релігійного життя з публічної у приватну сферу та, по-друге, виконання релігійних обрядів не лише «спеціалістами», а й особами, яким зазвичай бракує відповідної підготовки чи «святості» [396, р. 150].

Згідно із радянським законодавством про культи релігійні відправи міг проводити лише зареєстрований священник в офіційно діючій церкві. Тому зазвичай підпільні відправи відбувалися у нічний час для вузького кола довірених осіб, а віряни, аби не викликати зайвих підозр, приходили і покидали

приміщення не одночасно. Варто відзначити, що таку ж тактику для своїх зібрань використовували й представники інших заборонених конфесій, зокрема Свідки Єгови [386, с. 700–701]. Підпільні священики зазвичай відправляли богослужіння у приватних помешканнях при закритих дверях і зашторених вікнах [163, с. 28; 194, с. 14]. Оскільки у звичайному помешканні не могли поміститися усі охочі, у підпільній літургії зазвичай брало участь не більше 30–50 вірян [194, с. 19].

З огляду на страх перед доносами інформацію про богослужіння поширювали лише у дуже вузькому колі односельчан. З цього приводу владика Михайло Сабрига згадує: «Тому така була конспірація, що не раз я правив в одній хаті, отець Василик в другій хаті. Ми один про одного нічого не знали. Тому що ці люди боялися сказати, що в них є священик, і ці боялися сказати. Боялися одні одних. Сусід сусіда боявся» [163, с. 37–38]. Проведення богослужінь у великих містах мало свою специфіку відрізнялася, адже міста були більшою мірою інфільтровані представниками спецслужб та сексотами, а близьке розташування помешкань створювало кращі умови для підслуховування. Тому богослужіння у багатоквартирних міських будинках зазвичай проводилися досить тихо, навіть пошепки [140, с. 35]. Та й загалом контроль у великих містах, зокрема у Львові, був набагато строгішим, ніж у селах [281, с. 264].

«Доместикація релігії» у греко-католицькому підпіллі також проявлялася через ширше залучення пастви. Так, підпільні душпастирі часто залишали побожним мирянам Святі Тайни, аби в умовах відсутності священика вірні мали змогу запричащатися [140, с. 45–46]. Також «катакомбні» священики навчали вірян, як самим охрещувати дітей освяченою водою [156, с. 18].

Однак термін «доместикація релігії» описує греко-католицьке підпілля у повоєнній Галичині лише частково. На відміну від Грузії, де, згідно зі спостереженнями Драгадзе, більшість сільських церков були повністю зруйновані у радянський час [396, р. 149], галицькі храми використовувалися як православні церкви, для господарських цілей або ж пустували. Наприклад, у с. Винники Жовківського району на Львівщині, після відмови від «возз'єднання»

миряни збиралися навколо закритої церкви і співали релігійні пісні [4, арк. 97–98].

Наприкінці 1980-х рр. Василь Маркусь вказав на умовність таких публіцистичних виразів як «Церква мовчання» чи «катакомбна Церква», адже на той час підпільна греко-католицька громада не була ні мовчазною, ні не перебувала у «підпільних печерах» [422, р. 153]. Висновок Маркуся можна перенести і на 1950–1960-ті рр., коли у багатьох селах Галичини підпільні священники відправляли богослужіння у церквах, раніше греко-католицьких, а тепер православних або недіючих. У звіті за другу половину 1956 р. уповноважений А. Вишневський писав, що під впливом чуток про майбутній дозвіл уряду на реставрацію УГКЦ «все більше уніатів легально проводять служби» [22, арк. 6]. У свою чергу, уповноважений у Станіславській області П.Бібік навіть називав відкриті відправи «напівлегальними» [30, арк. 12].

Для відкритих відправ греко-католики найчастіше займали незареєстровані або зняті з реєстрації церковні приміщення, зрідка – діючі православні церкви. Незареєстровані храми розташовувалися насамперед у селах, де громади свого часу відмовилися від «возз'єднання». Наприклад, церкву у с. Добряни Городоцького району Львівської області було закрито 1950 р. після арешту місцевого пароха о. Богдана Сенети [136, с. 1]. З 1960 р., коли мешканці села самостійно відкрили храм, і аж до 1980 рр. відправи у Добрянах, з підпільним священником або без нього, проводилися кожної неділі [136, с. 2].

Значно частіше греко-католицькі богослужіння проводилися у знятих з реєстрації православних церквах, кількість яких стрімко зросла протягом хрущовської антирелігійної кампанії кінця 1950-х–початку 1960-х рр. Православні ієрархи вказували властям на те, що масове закриття храмів РПЦ зміцнювало позиції підпільних священників [74, арк. 409]. Однак випадки проведення греко-католицьких богослужінь траплялися навіть за наявності у цьому чи сусідньому селі діючої православної церкви [25, арк. 29]. Наприклад, о. Мацієвич, який 1955 р. повернувся з ГУЛАГу до с. Конюхи Козівського району Тернопільської області [24, арк. 69], проводив богослужіння у начебто насильно

захопленій закритій недіючій церкві [25, арк. 24]. Незважаючи на наявність у Конюхах діючої православної церкви, о. Мацієвичу все ж вдалося схилити на свій бік більшість мешканців села [25, арк. 24].

Зрештою, нерідко греко-католики вдавалися і до проведення богослужінь в офіційно православних («возз'єднаних») храмах. Зі слів голови РСРПЦ Г. Карпова, «деякі уніатські священики, захоплюючи навіть окремі возз'єднані церкви, виступають відкрито з проповідями, в яких закликають не підпорядковуватися патріарху Алексію і визнавати Папу Римського» [20, арк. 91].

В інформаційному звіті уповноваженого у Львівській області А. Вишневського за перше півріччя 1956 р. йдеться про монаха-василіанина Чепіля, який, мешкаючи і працюючи заготівельником у сільпо в с. Стара Скварява Нестерівського району, «буквально вижив» місцевого пароха – православного священика о. Гайду [27, арк. 22]. Уродженець цього села, отець-доктор Йосиф-Іван Чепіль (1897–1960 рр.) повернувся із заслання у 1953 р. [250, арк. 339]. Оскільки о. Чепіль служив не лише у помешканнях вірян, а й у церкві, то уповноважений погрожував церковній раді зняти храм із реєстрації [27, арк. 22]. Зрештою, делегація із шести вірян звернулася до Вишневського із проханням зареєструвати у селі греко-католицьку церкву, призначивши о. Чепіля її парохом [27, арк. 22]. Коли ж уповноважений нагадав, що УГКЦ була «ліквідована Львівським собором», мешканці села висловили бажання зареєструвати римо-католицьку громаду, а о. Чепіля відправити у Литву для висвячення на ксьондза [27, арк. 23]. Покликання ж о. Чепіля на свободу віровизнання Вишневський сприйняв з обуренням: «Він [о. Чепіль – К.Б.] настільки знахабнів, що в розмові з районними працівниками сказав, що забороняючи йому служити ми порушуємо конституцію, а він мовляв виконує волю людей» [27, арк. 23]. У 1956р. о. Чепіль був виселений у Запорізьку область. Звідти він у 1960 р. повернувся важкохворим до рідного села і того ж року помер [250, арк. 339].

У 1956 р. після повернення з ГУЛАГу уже згадуваного о. Володимира Теленька мешканці с. Чаниж Буського району Львівської області (див. Додаток

В) сказали православному священику більше до них не приходити. На Великдень 1956 р. о. Теленько відкрито відправляв літургію у храмі [27, арк. 26]. Уповноважений попередив, що у разі допускання «невозз'єднаних» священиків до церкви у майбутньому храм буде знято з реєстрації та офіційно закрито [27, арк. 26]. У відповідь члени церковної ради сказали, що скаржитимуться у Москву на порушення Конституції [27, арк. 26].

У 1956 р. громада Туринки Великомоствіського району Львівської області була зареєстрована як православна [27, арк. 23]. Однак 19 грудня 1956 р., коли православного священика Петришина не було вдома, близько 150 вірян, прийшовши до помешкання отця, «наси́льно відібрали» ключі від церкви у його господині [22, арк. 6]. Після цього у храмі почав регулярно проводити богослужіння попередній парох – «невозз'єднаний» священик о. Семен Посіко [22, арк. 6; 27, арк. 23]. О. Посіко обслуговував парафію у Туринці, яка належала до Жовківського деканату Перемишльської єпархії, з грудня 1943 р. по 1948 р. [250, Т.1, с. 456]. Зі слів А. Вишневського, у грудні 1956 р. о. Посіко «найнахабнішим чином просив йому дозволити відслужити в цій церкві різдвяні свята», зазначаючи, що іншого священика віруючі Туринки не приймуть [22, арк. 6].

Таким чином, несанкціоновані богослужіння у недіючих або ж офіційно православних церквах подекуди набували рис прямої конфронтації вірян із представниками влади. Хоча УГКЦ офіційно перебувала поза законом, греко-католицькі священики і віряни «озброювалися» радянською Конституцією, коли намагалися виправдати протиправний характер своїх дій.

У звіті за перше півріччя 1956 р. Вишневський скаржився на неможливість легально припинити діяльність «уніатів», оскільки єдиний в арсеналі уповноваженого метод – попередження – на них більше не діяв [27, арк. 28]. Подібно й Г. Карпов у «Довідці» за 1956 р. зазначав, що причиною безперешкодної діяльності підпільних священиків була відсутність кримінального покарання за нелегальну діяльність [20, арк. 91]. Аби зменшити вплив греко-католицького підпілля, голова РСРПЦ запропонував цілий комплекс

заходів, який мав залучити не лише РПЦ, а й місцевих уповноважених РСРПЦ та РСРК, органи держбезпеки і частково місцеві партійні та радянські органи [20, арк. 92]. У першу чергу, заходи були спрямовані проти підпільного духовенства.

Викликавши до себе на прийом о. Посіко у грудні 1956 р., уповноважений РСРПЦ у Львівській області взяв зі священника слово, що той не займатиметься більше душпастирською діяльністю і весною 1957 р. покине Туринку [22, арк. 6–7]. Для певності Вишневський домовився із місцевим керівником міліції, аби той зняв о. Посіко з прописки у селі [22, арк. 7]. Приблизно у цей же час на Львівщині було знято із прописки і виселено за межі області ще кількох «невозз'єднаних» священників, а двох заарештовано, так що єдиним неприхованим греко-католицьким богослужінням у Львівській області за перше півріччя 1957 р. був похорон о. Туркевича [22, арк. 23–24].

Зміни у законодавстві про культи з початком хрущовської антирелігійної кампанії втілили в реальність побажання уповноважених щодо строгіших законів для боротьби з греко-католицьким духовенством. Так, постанова ЦК КПРС «Про заходи щодо ліквідації порушень духовенством радянського законодавства про культи» від 13 січня 1960 р. вводила кримінальну відповідальність за нелегальне здійснення релігійних обрядів [268, с. 123].

У серпні 1967 р. уповноважений РСР у Львівській області М. Винниченко писав, що у багатьох місцях греко-католики припинили свою діяльність після того, як органи влади пояснили найактивнішим священникам і мирянам радянське законодавство про культи, попередивши також про відповідальність за нелегальну церковну діяльність [40, арк. 59]. Крім того, чиновники РСРПЦ обмежували самостійні відправи греко-католицьких мирян у церквах. Так, наприклад, у звіті за перше півріччя 1956 р. уповноважений РСРПЦ у Львівській області Вишневський радив заборонити проведення служб у «возз'єднаних церквах» тих населених пунктів, де вірні відмовлялися від послуг священників і молилися самі [27, арк. 29]. Іншими словами, представники радянської влади усвідомлювали, що антиправославний опір греко-католицьких мирян неможливо подолати, лише ізолювавши вірних від священників.

Відповідно до уже згаданої постанови ЦК КПРС від 13 січня 1960 р., незареєстровані церкви, в яких проводилися богослужіння, мали закриватися або ж використовуватися для інших потреб [268, с. 123]. Як закриття, так і переобладнання церковних приміщень під склади, клуби чи спортзали зазвичай викликали серйозний опір галицьких селян. Наприклад, аби перешкодити самостійним молінням вірян, у червні 1961 р. місцеві та районні органи влади вирішили закрити церкву у с. Добряни Городоцького району Львівської області [136, с. 1]. Тоді сільські жінки, що саме поверталися із сіножаті, намагалися захистити храм з вилами і граблями [136, арк. 1–2]. Перед Великоднем 1962 р. місцеві віряни самовільно відкрили храм, і протягом майже двох десятиліть у селі була «незаконно діюча церква» [136, с. 2]. Коли у вересні 1964 р. мешканці села дізналися про рішення влади перетворити храм на колгоспний склад зерна, вони по черзі охороняли церкву вночі [136, с. 2].

Однак спроби перешкодити місцевим органам закрити церкву зазвичай були приречені на провал. Так, підпільний священик о. Богун згадує про закриття церкви у с. Пархач (тепер – Межиріччя) Сокальського району Львівської області, де кілька разів служив підпільний отець Пиріжок: «Потім замкнули ту церкву, так, що вже не тільки не мали Служби Божої, але не могли прийти і помолитися. І ту церкву ще взяли штабу на дверях і заварили так, що ключем не відчиниш. Хіба треба перепилювати ту штабу і в той спосіб звільнити вхід, але то нічого не дає, бо зараз прийдуть і знов зроблять те саме. А ще зловлять та й посадять» [145, с. 57].

Після втрати духовного проводу й можливості самостійно проводити богослужіння у церквах, підпільні миряни мали невеликий вибір, а тому часто починали відвідувати православні храми. Так, у вже згадуваному звіті за перше півріччя 1956 р. Вишневський писав про необхідність «організувати збір заяв на реєстрацію невоzz'єднаних церков», призначивши сюди на служіння православних священиків із сусідніх сіл [27, арк. 29].

У тому ж 1956 р. уповноважений РСРПЦ у Станіславській області П. Бібік заохочував місцеві Ради депутатів трудящих вдатися до «найстрогішого

контролю» за відправами у незареєстрованих храмах й, у разі порушень, відбирати ключі, не провокуючи однак незадоволення вірян [28, арк. 10]. Принаймні деякі райвиконкоми прислухалися до зауважень П. Бібіка, оскільки вже у листопаді 1956 року уповноважений констатував: «Там, де обмежуються дії невоzz'єднаних уніатів, віряни звертаються із заявами про реєстрацію їхніх церков, як православних» [23, арк. 74].

Арешти підпільного духовенства та відбирання ключів від церкви справді часто підштовхували вірян до «воzz'єднання». Наприклад, до 1958 р. громади сіл Кремидів, Бишів, Старі Кінчаки та Нові Кінчаки Більшівцівського району Станіславської області обслуговувалися здебільшого «уніатом Яструбецьким» [56, арк. 139]. Однак під час липневої поїздки до Кремидова (1958) обласний уповноважений П. Бібик відібрав ключі у громади і передав їх на зберігання сільраді [56, арк. 139]. Одночасно районний відділ міліції розпочав слідство про притягнення Яструбецького до кримінальної відповідальності [56, арк. 140–141]. Зі слів Бібіка, віряни Кремидова почали «наполягати на реєстрації своєї церкви» лише позбувшись ключів [56, арк. 140].

Після того, як у серпні 1958 р. сільрада с. Вікняни Тлумацького району Станіславської області відібрала ключі від церкви, де проводилися нелегальні греко-католицькі богослужіння, вже у грудні 1958 р. «частина віруючих» села звернулася до уповноваженого із проханням про реєстрацію православного храму [57, арк. 141]. Як уповноважений, так і вищі інстанції відмовили вірним у задоволенні їхнього прохання, запропонувавши натомість відвідувати церкву у сусідньому селі Кутище [57, арк. 141].

Мимовільна згадка уповноваженого про «частину віруючих» свідчить про розкол громади у питанні «воzz'єднання». Подібна ситуація спостерігалася й у с. Бортники Отинійського району Станіславської області, де греко-католицькі богослужіння до 1956 р. проводилися у незареєстрованій церкві [60, арк. 365]. Після відповідної заборони служби у церкві проводилися таємно, а після вжитих у 1957 р. заходів – лише у будинках вірян [60, арк. 365]. Однак для подання

заяви про реєстрацію знадобилась зміна складу церковного комітету, позаяк «старий склад не хотів реєструвати церкву як православну» [60, арк. 365].

Судячи з документації РСРПЦ, нова хвиля написання петицій та проведення греко-католицьких богослужінь у церквах припала на другу половину 1960-х рр. На думку Б. Боцюрківа, зустріч Папи Павла VI з Головою Президії Верховної Ради СРСР Миколою Підгорним 30 січня 1967 р. «стимулювала ілюзії щодо близького успіху у ватикансько-радянських переговорах про легалізацію Греко-Католицької Церкви в Галичині», а відтак до серпня 1967 р. греко-католики самовільно відкрили близько двохсот храмів у регіоні [288, с. 145–146].

Як зазначав інспектор Уповноваженого РСР при РМ СРСР по УРСР Кецко, станом на 1968 рр. на Львівщині підпільні греко-католики «захопили» або періодично відкривали для богослужінь 52 церкви [44, арк. 30]. На той час «найбільш враженими уніатською діяльністю» районами області були Городоцький, Яворівський, Дрогобицький і Самбірський [44, арк. 32]. У цих районах греко-католицькі богослужіння у церквах проводилися у більш ніж половині населених пунктів, що знаходились під впливом «уніатів». Так, у Городоцькому районі церкви були «захоплені» у 13 з 19 населених пунктів, де діяли греко-католицькі священники, у Яворівському – в 7 з 15, Дрогобицькому – у 7 з 10 сіл і в Самбірському – 4 з 10 [44, арк. 32].

Загалом із 52 церков, що були «захоплені» в області на 1968 р., 13 приходились на Городоцький, 4 – на Самбірський та 3 – на Мостиський райони [44, арк. 36]. Одночасно за 1967–1968 рр. із Львівщини надійшло 15 прохань про реєстрацію греко-католицьких громад [44, арк. 30]. Такі заяви надійшли від вірян сіл Конюшки Тулиголовські, Конюшки Королівські та Круківець Самбірського району, Заверещиця, Мшана і Добряни Городоцького району та Хоросниця Мостиського району [44, арк. 30]. Іншими словами, заяви найчастіше надходили із районів, де греко-католицькі богослужіння проводилися у церквах. Однак впадає у вічі, що надісланих заяв було набагато менше, ніж «захоплених» церковних споруд. Хоча звіт Кецка не містить переліку усіх населених пунктів,

де проводилися богослужіння і звідки надсилалися петиції, можна ідентифікувати принаймні два села – Мшану і Добряни, де віряни вдалися до обох стратегій [44, арк. 30]. Звідси випливає, що для досягнення бажаного результату активні греко-католики поєднували легальні та нелегальні форми протесту.

Як повідомляв архиєпископу Львівському і Тернопільському Миколаю (Юрику) настоятель с. Суховоля Городоцького району о. Іван Микитин, 1966 р. громада с. Мшана Городоцького району надіслала в район заяву про реєстрацію греко-католицької громади [39, арк. 70]. У 1967 р. спроби греко-католиків Мшани та деяких інших сіл Городоцького району не вдалися через погрози представників місцевих органів влади притягти порушників до кримінальної відповідальності [40, арк. 49]. Аби уникнути заворушень, на Великдень 1967 р. православним священикам було дозволено освятити паски у Добрянах, Тучапах та Мшані [44, арк. 31]. Утім, на відміну від перших двох сіл, мешканці Мшани не погодились на освячення пасок не греко-католицьким священиком [44, арк. 31]. На 1968 р. церква у Мшані була оздоблена греко-католицькою атрибутикою [44, арк. 31]. Віряни періодично відкривали храм для богослужінь, що проводились у лише їм відомий час невідомим священиком зі Львова [44, арк. 31].

Наступні випадки вказують, що проведення несанкціонованих греко-католицьких богослужінь у храмах та надсилення петицій про реєстрацію греко-католицьких храмів відбувалися більш-менш одночасно. Зі слів уповноваженого РСР у Львівській області Винниченка, колишній в'язень ГУЛАГу о. Василь Гриник не лише служив у відкритій без державного дозволу церкві с. Хоросниця Мостиського району (зокрема, на Великдень 1967 р.), а й «підбурював» вірян писати заяви про реєстрацію «української католицької церкви» [40, арк. 58–59].

У доповіді про діяльність «невозз'єднаного духовенства» за 1966 р., надісланий Винниченку, архиєпископ Миколай (Юрик) повідомляв про нелегальні богослужіння «невідомого уніата» у будинках вірян і в церкві с. Зашковичі Городоцького району [39, арк. 69]. Крім того, місцеві парафіяни надіслали у район заяву про відкриття греко-католицької церкви, підписану

більшістю населення села [39, арк. 69–70]. Слова інспектора Кеца (1968), що греко-католики Львівщини «не лише направляють в інстанції прохання про реєстрацію релігійних “католицьких громад східного обряду,” а й самовільно захоплюють порожні церковні приміщення» [44, арк. 30] також наводять на думку про паралельність вказаних дій мирян.

Привертає увагу, що чиновники Ради не трактують надсилення петицій як менш грубе порушення закону, ніж, приміром, «захоплення» підпільними греко-католиками церковних приміщень. Таке, здавалося б, нелогічне сприйняття уповноважених можна пояснити щонайменше двома причинами. По-перше, хоча надсилення петицій не лише не заборонялося, а й заохочувалося радянською владою, звернення з проханням про реєстрацію громад забороненої у Радянському Союзі УГКЦ розцінювалися негативно. По-друге, у документації РСРПЦ випадки проведення греко-католицьких богослужінь у церквах згадуються частіше, ніж петиції підпільних священиків та вірян. На наш погляд, з огляду на поширеність практики «захоплення» церковних споруд уповноважені сприймали такі випадки як майже рівнозначні із письмовими зверненнями.

Позаяк набагато легше було ідентифікувати заявників, ніж учасників багатолюдних молитовних зібрань, петиції надсилялися лише у крайніх випадках, наприклад, після припинення відправ у незареєстрованих храмах. У 1967 р. уповноважений М. Винниченко зазначав, що заяви про реєстрацію греко-католицьких громад, зокрема від вірян сіл Хоросниця Мостиського району і Мшана Городоцького району, почали надходити після того, як «попереджені» владою «уніати» перестали відправляти служби у закритих церквах [40, арк. 49–50].

У рамках рекомендацій «по лінії РПЦ», розроблених апаратом Винниченка у серпні 1967 р., єпархіальне управління спеціальним циркуляром зобов'язало священиків «вивчати діяльність уніатів і протиставляти їм православ'я», а в церкві сіл, де діяло греко-католицьке духовенство, призначило православних священиків, які були «в стані відірвати віруючих з-під впливу уніатів» [40, арк. 51]. Так, у 1968 р. Кецо зазначав, що «за останній час» у Львівській області

були відновлені православні богослужіння у 33 церквах, що раніше не діяли через відсутність священиків [44, арк. 34].

Попри старання РСРПЦ/РСР та православного духовенства, греко-католицьким священикам вдавалося служити у церквах багатьох населених пунктів. Важливу роль тут відіграло ставлення представників місцевих органів влади. Так, у 1956 р. керівництво Станіславської області дало вказівку місцевим радам депутатів трудящих не допускати проведення богослужінь незареєстрованими священиками у незареєстрованих церквах [44, арк. 47]. Однак після відрядження до Отинійського району, де раніше «уніати» у багатьох селах «безперешкодно» проводили служби у незареєстрованих церквах, уповноважений у Станіславській області констатував у звіті за перше півріччя 1957 р., що місцеві ради депутатів трудящих не виконували розпоряджень облвиконкому [28, арк. 57].

Звинувачення уповноваженими представників місцевих органів влади у байдужому ставленні до відкритих греко-католицьких відправ часто були небезпідставними. Як інформував обласного уповноваженого у 1960 р. православний священик із Болехівського району Станіславської області, голова сільради Гошева, де було відремонтовано дзвіницю незареєстрованої церкви, знав про нелегальні дії греко-католицького ієромонаха Дуди [268, с. 124]. Зі слів о. Севастіяна Дмитруха, у Добрянах на Львівщині, де греко-католицькі відправи у храмі проводилися протягом майже 20 років (у 1960–1980 рр.), «голова сільради вдавав, що не бачить, голова колгоспу бачив, але вдавав, що не бачить» [136, с. 2]. Подібно й інспектор Кецко у 1968 р. охарактеризував ставлення голови добрянської сільради до ремонту церкви як «позицію невтручання» [44, арк. 30]. Вдавану байдужість місцевого чиновника вочевидь варто пояснювати тим фактом, що сам він був уродженцем Добрян [136, с. 2].

Очевидно, що голови сільрад не могли не знати про випадки відкритих греко-католицьких богослужінь. Так, у червні 1968 р. греко-католики у с. Гостів Івано-Франківської області відкрили недіючу церкву, що знаходилася навпроти

сільради, і провели там богослужіння за участі трьох «невозз'єднаних» отців і близько двох тисяч вірних [124, арк. 35].

Деякі приклади тісного контакту греко-католицького духовенства з місцевими органами влади наводять навіть на думку не лише про невтручання, а й сприяння. Так, у с. Конюхи Козівського району Тернопільської області «невозз'єднаний» священик Мацієвич освятив на Водохреща 1956 р. приміщення сільради [361, с. 152].

Після ухвалення таємної постанови РСР «Про протизаконні дії колишніх уніатів в низці областей України» від 20 серпня 1968 р. репресії щодо греко-католицького духовенства посилювалися, тож на початку 1969 р. голова конюхівської сільради П. Козак «запропонував» о. Мацієвичу покинути село, після чого священик переїхав до Львова, де мешкала його сестра [361, с. 254, 256–257]. Оскільки контроль за священиком та попередження про кримінальну відповідальність входили у прямі обов'язки голови сільради, пропозиція виїзду свідчила радше про прихильне ставлення сільського голови до священика, з чим погоджується і Ярослав Стоцький [361, с. 257]. Подібний випадок був прикладом того, що Лінн Віола називає «гібридизацією радянської політики» внаслідок зацікавлення місцевих чиновників інтересами громади [454, р. 12].

Якщо для радянських функціонерів церковні будівлі були державною власністю, віряни УГКЦ часто вважали колишні греко-католицькі храми своїми. Наприклад, греко-католики Тернополя звернулися 1956 р. до республіканського та союзного уповноважених РСРК з проханням повернути їхню церкву, мотивуючи: «Св. Успенська Українсько-католицька церква є нашою законною власністю, бо вона побудована в 1935 році коштом наших священиків і трудом наших рук» [102, арк. 144]. Ймовірно, такої логіки дотримувалося і населення тих «невозз'єднаних» сіл, де греко-католицькі богослужіння у храмах проводились після 1946 р.

Оскільки багато церковних приміщень пустували, греко-католицькі священики вважали за доцільне відправляти богослужіння саме там. Зокрема, владику Василик згадує: «Ми відправляли ще в церквах тих, не зайнятих

Православною Церквою, які були на рахунку державному як нічийні церкви, ми і в тих церквах правили» [183, с. 27]. У свою чергу, «невозз'єднаному» священику Омеляну Шуплату здавалося нелогічним відправляти богослужіння поза храмом при наявності значної кількості недіючих церков. Зокрема, у листі до голови Ради Міністрів СРСР М. Булганіна у жовтні 1956 р. священик скаржився: «Ми далі змушені відправляти наші богослужіння по хатах, коморах, стодолах чи лісах (хоч церкви стоять)» [102, арк. 132].

Зі слів о. Йосафата Каваціва, підпільні церковні відправи дозволяли більшому числу вірян взяти участь у богослужінні: «По хатах було спокійніше і безпечніше, зате мало користало людей. Але по церквах була сила народу, які користали, і для мене це була радість і задоволення» [465]. Така практика вочевидь полегшувала душпастирську діяльність священика. Зокрема, о. Йосафат Каваців згадує, що у с. Мшана Городоцького району Львівської області він часто відправляв по 5–6 богослужінь на день [465].

Однак використання церков для підпільних богослужінь мало не лише суто практичне значення. Так, перед проведенням у церквах греко-католицьких відправ храми очищалися від православних нашарувань – як символічно, так і фізично. Як повідомляв архієпископу Львівському і Тернопільському Миколаю настоятель с. Завидовичі Городоцького району о. Микола Капшій, у 1966 р. у с. Зашковичі цього ж району невідомий «невозз'єднаний» священик пересвятив недіючу «возз'єднану» церкву у католицьку і наказав забрати звідти православну атрибутику [39, арк. 70].

Крім скроплення храму освяченою водою, греко-католицькі священики начебто також замінювали семисвічник сімома ліхтарями, а живі квіти – паперовими [44, арк. 32]. У доповіді архієпископа Івано-Франківського та Коломийського Йосипа (Савраша) на ім'я патріарха Алексія від 10 листопада 1965 р. згадується, що «самозваний священик Косило з Яремчі» начебто твердив, що «в православ'ї відсутній дух Божий, оскільки з храмів вилучили католицьке начиння» [350, с. 238].

Зберігаючи пам'ять про свій храм як греко-католицький і проводячи у ньому богослужіння, греко-католики певною мірою підважували легітимність радянської влади у регіоні. Не погоджуючись з офіційним дискурсом, згідно з яким УГКЦ у Радянському Союзі не існувало, греко-католики ставили під сумнів монополію влади на правду. Вважаючи ж колишні греко-католицькі храми своїми або нічийми, греко-католики ставили під сумнів монополію держави на власність.

Стратегії «захоплення» церковних будівель відрізнялися. Так, греко-католицькі богослужіння відправлялися як у знятих з реєстрації, так і діючих православних храмах. Вочевидь, випадки витіснення православного священика із парафії та його заміни, навіть якщо й на короткий час, греко-католицьким душпастирем були проявом відкритого опору. Масовий характер регулярних чи епізодичних греко-католицьких відправ у сільських храмах показував слабкість радянської влади на галицькій периферії. Відкриті богослужіння вказують на проблематичність дихотомії «влада-населення», що так часто використовується у дослідженнях, присвячених опору. Для того, аби подібні відправи могли відбуватися, потрібна була не лише підтримка загалу вірних, а й сприяння чи принаймні невтручання представників влади на місцях. Місцеві чиновники, що походили із цих сіл, часто вирішували конфлікт між традиційною (до Церкви, родини, односельчан) та комуністичною лояльностями не на користь останньої.

4.4. «Невозз'єднані» сільські громади Галичини: територія поширення та пояснення опору

За офіційними даними РСРПЦ, на початку 1956 р. на Західній Україні діяло 3125 православних церков, з яких 92,7 % були раніше греко-католицькими [20, арк. 88]. Зрозуміло, що підпільні греко-католики проживали і на території багатьох офіційно «возз'єднаних» парафій. Утім, особливістю «упірних» сіл було вкрай негативне ставлення до насильницької православізації більшості населення. Встановити точну кількість «невозз'єднаних» громад доволі складно.

У документі РСРПЦ за 4 січня 1957 р. згадувалося про 230 «невозз'єднаних» храмів Галичини та Закарпаття [241, Т. 2, с. 230]. У своїй монографії Петро Бондарчук пише про сотні галицьких сіл, які на початку 1950-х рр. все ще не приймали православних священників [286, с. 39]. За даними ж уповноваженого П.Бібіка, наприкінці 1950-х рр. на Станіславщині налічувалось 39 «упірних» громад, на Дрогобиччині – 2, а у Закарпатській та Львівській областях – жодної [268, с. 102].

Хоча подана уповноваженим статистика вочевидь применшена, вона дає змогу чітко простежити географічні відмінності у «возз'єднанні» громад. Так, згідно з даними РСРПЦ уже на серпень 1949 р., тобто у рік ліквідації Ужгородської унії, на Закарпатті «возз'єдналися» усі 336 церков, що відповідало 229 парафіям [13, арк. 144]. На Дрогобиччині, де, зі слів уповноваженого, лише дві громади відмовились від «возз'єднання», на 1956 р. налічувалось 50 недіючих церков [21, арк. 15; 268, с. 102]. Хоча відсутність у селі діючого православного храму не обов'язково свідчить про опір місцевої громади «возз'єднанню», церкви часто закривалися після арешту греко-католицького і бойкоту православного священників. У 1959 р. Дрогобицька область увійшла до складу Львівської, тож пізніша статистика про Львівщину включає й дані про «невозз'єднані» села Дрогобиччини.

Прикметно, що уповноважений обійшов увагою Тернопільську область. Ярослав Стоцький дійшов висновку, що підпільні греко-католицькі священники діяли майже в усіх «галицьких» (за винятком Монастириського) районах області [361, с. 244]. Автор нараховує 50 «постійно діючих» парафій УГКЦ на початку 1960-х рр., припускаючи, що загальне число підпільних парафій на Тернопільщині сягало 150 [361, с. 173–175]. Вочевидь йдеться не про «упірні» громади, а про села, де одна частина вірян відвідувала православний храм, а інша запрошувала підпільного священника для проведення таємних відправ. Випадків же відкритих відправ, порівняно із Львівщиною та Івано-Франківщиною, в Тернопільській області зафіксовано вкрай мало. Так, за даними обласного уповноваженого У. Краглика на 1960 р., у с. Конюхи

Козівського району колишній в'язень ГУЛАГу о. Іван Мацієвич відкрито відправляв богослужіння у незареєстрованому храмі [361, с. 165–167]. Цікаво, що у 1967 р. місцеві греко-католики відмовилися прийняти направленого єпархіальним управлінням РПЦ священника, мотивуючи тим, що у них, мовляв, уже є парох – о. Мацієвич [361, с. 245–246]. У свою чергу, підпільний священник Яструбецький періодично проводив відправи для парафіян с. Котів Бережанського району у місцевій церкві після її зняття з реєстрації у 1962 р. [361, с. 243]. Тобто в останньому випадку йдеться про «возз'єднану» громаду, що вдалася до послуг греко-католицького священника після закриття православного храму. Утім, у документації РСРПЦ практично немає даних про «невозз'єднані» громади Тернопільської області.

Що стосується Львівщини, то обласний уповноважений РСРК П.Кучерявий звітував у 1949 р. про наявність на території області 14 греко-католицьких парафій, де вірні не приймали «возз'єднаних» отців [4, арк. 97]. За даними ж місцевого уповноваженого РСРПЦ А. Вишневського на січень 1954 р., «затримка возз'єднання» відбулася тут у 30 селах [17, арк. 26]. Згадані населені пункти були розпорошені по 13 районах Львівщини: якщо у Сокальському та Підкамінському було відповідно 4 і 7 «упірних» громад, то решта районів нараховувала від 1 до 3 «невозз'єднаних» спільнот [17, арк. 25]. Однак з 1949–1950 рр. громади більшості цих населених пунктів, як стверджувалось, погодились прийняти православних священників, яким було доручено доїжджати сюди із сусідніх сіл [17, арк. 26]. А у січні 1954 р. голова Львівського облвиконкому П. Козланюк дав дозвіл на реєстрацію вказаних церков [17, арк. 24].

Однак Вишневський не був послідовним у своїх звітах: якщо у 1954 р. він писав про одне «упірне» село у Великомоствіському районі [17, арк. 25], то в інформаційному звіті за 1956 р. йшлося уже про 7 сіл району, що «не возз'єднувалися» [27, арк. 24]. Крім того, громади сіл Милятин і Добряни Городоцького району та с. Дуб'є Заболотцівського району подали заяви про «возз'єднання» у 1957 р., тобто до того часу вони були «невозз'єднаними»,

принаймні офіційно [22, арк. 18]. За даними уповноваженого, на 1956 р. найбільше «упірних» громад знаходилося у Підкамінському районі [27, арк. 14]. Такі «невозз'єднані» села району як Маркопіль, Вербівчик, Орихівчик, Здвижень, Лукавець, Чепелі, Шишківці, Пеняки та Батьків входили до складу так званої пеняцької групи [286, с. 66–67]. Як звітував у 1961 р. єпископ Львівський і Тернопільський, ці незареєстровані громади повністю перебували під впливом «невозз'єднаних» священиків [286, с. 66].

Хоча у керівництва підпільної УГКЦ не було такої конкретної статистики «упірних громад», як в уповноважених РСРПЦ, все ж підпільні ієрархи знали про загальні тенденції. Так, єпископ Миколай Чарнецький, що у 1956 р. повернувся до Львова, відзначив у розмові із підпільним священиком Дем'яном Богуном, що, мовляв, «найліпше тримається ще Католицької Церкви нарід Станіславівської дієцезії» [145, с. 53]. Дійсно, у Станіславській області початково «возз'єднанню» протистояли 70 із 675 сіл [16, арк. 56]. У 1954 р. православний єпископ Антоній (Пельвецький) стверджував, що 29 громад Станіславщини не бажали і навіть не намагалися «возз'єднатися» [17, арк. 122]. Загалом до 1960 р. у Станіславській області залишались «невозз'єднаними» 43 громади, однак 9 з них «припинили своє існування», а періодичні богослужіння здійснювалися підпільними священиками лише у 14 церквах [25, арк. 22].

Як зазначав у звіті за другий квартал 1946 р. уповноважений РСРПЦ у Тернопільській області К. Куліченко, місцеві православні священики звітували, що негативно до «возз'єднання» ставилися лише «заможні куркульські елементи» [6, арк. 173]. У звіті уповноваженого за четвертий квартал 1946 р. про «куркулів» йшлося двічі: спершу Куліченко повторив розповіді священиків про підбурювання вірян «куркульськими елементами», а потім згадав про агітацію проти «возз'єднання» ієромонахів-василіан та «духовенства куркульського походження» [9, арк. 215–216].

У доповіді за вересень 1949 р. уповноважений РСРПЦ у Станіславській області Кисляков вжив вираз «сільська інтелігентсько-куркульська верхівка» [13, арк. 158]. Зі слів уповноваженого, саме через вплив останньої місцевої радянськi

органи у селах Станіславщини ставилися до православних священиків «упереджено-зневажливо», сприймаючи їх як представників «московської» церкви [13, арк. 158]. Зі свого боку, голова Інспекторського відділу РСРПЦ В.Спиридонов писав у червні 1953 р., що довоєнні греко-католицькі братства очолювались «багачами-куркулями» [15, арк. 25]. Подібно й у повідомленні від 8 грудня 1956 р. республіканський уповноважений РСРПЦ Корчевий зазначав, що греко-католицьке духовенство користувалося підтримкою лише «певної частини фанатично налаштованого населення» та ворожих до радянської влади осіб – «колишніх куркулів» і «торговців» [20, арк. 137].

Крім поодиноких згадок у звітах деяких уповноважених, жодні інші дані не підтверджують наявності зв'язку між високим соціальним статусом деяких греко-католиків та їх подальшим опором «возз'єднанню». Розмитість поняття «куркуль» та непослідовність його вживання у документації РСРПЦ наводять на думку, що теза про особливий опір куркулів «возз'єднанню» відображала радше світогляд радянських чиновників, аніж дійсний стан речей. Найімовірніше, уповноважені відтворювали традицію 1920–1930-х рр., коли російські більшовики ототожнювали «куркулів» і «попів». На прикладі російського села у 1920-х рр. Гленніс Янг продемонструвала, як поняття «куркуль» поступово розмивалося внаслідок того, що більшовикам більше не вдавалося знаходити справжніх «куркулів» [462, р. 263]. За спостереженням Янг, після революції куркулі сприймалися як «зло во плоті» [462, р. 261]. Подібне завдання виконувала й «куркульська» термінологія у документації РСРПЦ, адже гадана наявність значного числа куркулів серед противників «возз'єднання» додавала особливої «антирадянськості» образу останніх.

Трохи більше підстав уповноважені мали, аби пояснювати опір «возз'єднанню» «націоналістичними» причинами. Так, у вже згаданій доповіді за 1949 р. уповноважений РСРПЦ у Станіславській області Кисляков вказував, що, на відміну від «возз'єднаних» священиків, яким не допомагали навіть місцеві радянські органи, «невозз'єднані» священики «спиралися на дієву підтримку бандитського націоналістичного підпілля» [13, арк. 158]. Також уповноважений

РСРПЦ у Станіславській області Козенко пояснював наявність на підзвітній йому території 68 «невозз'єднаних» громад станом на початок 1952 р. терором «бандоунівського націоналістичного підпілля», яке найбільше протидіяло «возз'єднанню» у гірських (Перегінський, Болехівський, Долинський, Вигодський) районах Станіславщини [16, арк. 70]. Звітуючи Г. Карпову у січні 1953 р., Козенко знову наголосив, що населення Перегінського району боялося «возз'єднуватися» через «бандитські впливи» [16, арк. 27].

У доповідній записці на ім'я Г. Карпова (1953) старший інспектор Пашкін писав, що найбільшими противниками «возз'єднання» на Станіславщині були священники та громади «гірсько-лісистих районів», де активно діяло українське націоналістичне підпілля [16, арк. 56]. Подібно й уповноважений РСРПЦ у Львівській області А. Вишневський покладав вину за невчасні «возз'єднання» деяких громад не лише на священників, а й на «буржуазно-українські націоналістичні елементи» [17, арк. 25]. А у звіті за перше півріччя 1956 р. уповноважений навіть стверджував, що «противники православ'я, в основному націоналісти» [27, арк. 26]. Звертаючись до Г. Карпова у лютому 1956 р., він знову підкреслив, що «боротьба уніатів з православ'ям переплітається з боротьбою буржуазно-українських націоналістів проти Радянської влади» [22, арк. 14]. Таким чином, уповноважені мали на увазі, що села відмовлялися від «возз'єднання» або через страх перед помстою УПА, або ж через власні націоналістичні переконання.

Гаданий зв'язок між активністю націоналістичного підпілля у певних місцевостях та опором тамтешніх релігійних громад «возз'єднанню» найкраще простежується на прикладі Станіславської області. На 1949 р. там було зафіксовано найбільшу кількість нападів повстанців (257) та найменшу кількість колективізованих господарств (50 %) у Західній Україні [419, р. 169]. На підставі такої статистики Сергій Куделя дійшов висновку, що селяни неохоче вступали до колгоспів саме через страх перед помстою УПА [419, р. 169]. Незалежно від мотивів, опір колективізації не був тривалий: на середину 1951 р. 95 % сільських господарств Західної України були об'єднані у колгоспи [276, с. 341].

Станіславська область відставала і в плані «возз'єднання»: станом на грудень 1945 р. до Ініціативної групи тут приєдналося 55 % духовенства, тобто значно менше, ніж в інших західноукраїнських областях (69 % на Тернопільщині, 79 % на Львівщині та 85 % на Дрогобиччині) [248, с. 84].

У травні 1952 р. єпископ Станіславський і Коломийський Антоній (Пельвецький) просив обласного уповноваженого про реєстрацію 29 діючих церков у селах, де «православні священники не могли постійно триматися» і «часто змінювались, тому що їм погрожували смертю за возз'єднання з російською православною церквою» [16, арк. 57]. Зі слів єпископа, на таких парафіях тимчасово служили різні священники, сплачувалися земельна рента, податки з будівель і страхові внески [16, арк. 57]. Тобто, фактично йшлося про діючі парафії, які через гаданий терор ОУН або, що імовірніше, небажання мирян, не встигли оформити реєстрації.

У звіті за 1953 р. обласний уповноважений РСРПЦ Козенко вказав на можливі причини пізньої реєстрації: «Щоправда, в 1950–51 рр. загальні умови в області порівняно з 1945–46 рр. змінилися докорінно і віруючі низки районів області самі почали надсилати заяви про возз'єднання, але в цей час в області не було Уповноваженого Ради, і нікому було практично займатися вирішенням питань, що стосуються становища і діяльності церкви» [16, арк. 70]. Найімовірніше маючи на увазі розгром націоналістичного підпілля, Козенко знову натякнув, що до початку 1950-х років віряни боялися «возз'єднуватися». Але оскільки терор ОУН стосувався винятково священників, то аргумент страху перед «бандитами» не пояснює опору сільських громад примусовій православізації.

Сам механізм впливу збройного націоналістичного підпілля на ставлення місцевих релігійних громад до «возз'єднання» залишається недослідженим. Так, на 1960 р. греко-католицьке підпілля на Станіславщині було найактивнішим у Яремчанському, Войнилівському, Болахівському та Тлумацькому районах [25, арк. 108]. З них лише Яремчанський та Болахівський входили до переліку

найбільш «вражених бандитизмом» лісистих районів Станіславської області на першу половину 1946 року [269, с. 316].

Звітуючи московському керівництву про «хід виконання заходів Ради з ліквідації залишків унії у західних областях УРСР» (1961), республіканський уповноважений РСРПЦ Григорій Пінчук також писав, що для підпільної діяльності греко-католицькі священики Станіславщини «обирають віддалені населені пункти, розташовані у гірській місцевості» [32, арк. 83]. Хоча українські повстанці дійсно активно діяли у гірській місцевості Станіславщини, опір місцевих мешканців «возз'єднанню» не варто пов'язувати винятково із впливом націоналістичного підпілля. Як продемонстрував Джеймс Скотт на прикладі регіону Зомія у Південно-Східній Азії, населення гірських районів часто відоме своїх опором державній владі [436, р. 13]. Також розташування багатьох «невозз'єднаних» громад у гірській місцевості логічно пов'язувати із особливостями ландшафту, що особливо сприяли підпільній діяльності греко-католицького духовенства. Так, наприклад, у 1961 р. «уніат» Чабан відправляв нічні богослужіння у приватному помешканні у Гошеві, а в денний час переховувався у горах [350, с. 203]. Крім того, державний контроль на периферії, особливо у віддалених гірських селах, був значно менший ніж у містах.

Поряд з тим, активність націоналістичного підпілля у певних районах вочевидь сприяла поширенню серед тамтешніх греко-католиків уявлення про «возз'єднання» Церков як «антиукраїнську акцію». Неважко також зауважити, що методи розвідки та конспірації українських повстанців активно застосовувалися у греко-католицькому підпіллі. Наприклад, активний підпільний душпастир Павло Василик згадує: «Провідники, які постійно ходили зі мною, дуже скоро стали мені потрібними лиш на те, щоб повідомити, коли мене схоплять, і щоб, як колись у партизанці [виділено нами – К. Б.], перед моїм приходом у село піти у розвідку, чи не чекають на нас вороги» [231, с. 24]. Партизанські навички дозволяли безпечно пересуватися у лісі, попри численні засідки міліції. Зокрема, одного разу о. Василюку з його провідниками вдалося

оминути 27 міліціонерів по дорозі із с. Надорожна Станіславської області до сусіднього села Клубівців [231, с. 24].

Крім націоналістичного підпілля, Станіславська область вирізнялася й прозахідною обрядовою орієнтацією. У серпні 1945 р. член Ініціативної групи о. Антоній Пельвецький зазначив у розмові зі співробітником НКДБ І. Богдановим, що «загалом проводити возз'єднання по Станіславській єпархії набагато важче, ніж в інших єпархіях, так як серед духовенства цієї Станіславської єпархії Хомишиним була проведена велика робота з латинізації греко-католицької церкви» [242, Т. 2, с. 125, 127]. Так, у 1916 р. владика Григорій спробував запровадити григоріанський календар, а у 1920 р. ввів у своїй єпархії обов'язковий celibat для духовенства.³ Крім того, інтерв'ю з підпільними греко-католиками з Івано-Франківщини засвідчують популярність там таких латинських обрядових практик як суплікація (благальна молитва), Хресна дорога під час Великого посту чи молитва на вервиці [170, с. 20; 171, с. 9; 176, с. 10].

Владика Пельвецький очолював Станіславську і Коломийську єпархію з 1946 по 1957 рр., а після його смерті керівництво перебрав на себе владика Йосиф (Савраш). Хоча останній зайнявся очищенням від «латинських практик» набагато активніше, аніж його попередник, свої невдачі він теж пов'язував із «хомишинівською» спадщиною [75, арк. 181]. Позаяк обидва єпископи були «возз'єднаними» священиками, цілком ймовірно, що покликанням на спадщину Хомишина вони намагалися зняти з себе підозру за повільну православізацію регіону. Однак, наприклад, підпільний священик о. Богун також пояснював більшу «упірність» колишньої Станіславської єпархії латинізаційною політикою Хомишина [145, с. 53].

³ Утім, наприклад, Станіслав Стемпень пов'язує celibat не з латинізацією, а з практичними міркуваннями, зокрема перспективами місіонерської діяльності в Росії та Наддніпрянщині після Першої світової війни. Зокрема, у 1919 р. конференція греко-католицьких єпископів прийняла рішення про обов'язковість celibату у межах всієї Галицької митрополії [359, с. 96]. Якщо владика Григорій Хомишин запровадив celibat у своїй єпархії вже у 1920 р., владика Йосафат Коциловський реалізував це рішення у Перемишльській єпархії у 1925 р., а митрополит Андрей Шептицький взагалі відмовився від подібного задуму [314, с. 316].

Утім, пояснення опору «возз'єднанню» лише обрядовими симпатіями місцевих священиків та вірян навряд чи вичерпне, адже до ліквідації УГКЦ 12 районів Станіславщини, в тому числі «упірні» Болехівський і Войнилівський, підпорядковувалися Львівській архиєпархії [5, арк. 211 зворот]. В останній же, з ініціативи митрополита Андрея Шептицького, значна увага приділялася саме візантійській спадщині та очищенню обряду від латинських практик [359].

Оскільки негативне ставлення греко-католицьких мирян до «возз'єднання» формувалося зазвичай під впливом відповідно налаштованих парафіяльних священиків та монахів із сусідніх монастирів, відносно велику кількість «упірних» громад на Станіславщині найлогічніше пов'язувати із найнижчим серед західноукраїнських областей відсотком переходу греко-католицького духовенства у РПЦ. Як зазначав наприкінці 1946 р. уповноважений РСРПЦ у Станіславській області Костюков, у багатьох селах Долинського, Болехівського, Тлумацького і Лисецького районів «возз'єднання» зазнало невдачі через невизначене або вороже ставлення до акції місцевих парохів [9, арк. 162]. Так, у 1945 р. під час зборів духовенства у Лисецькому районі до Ініціативної групи приєдналося 7 із 12 священиків, що взяли у них участь, у Тлумацькому – 2 з 11, у Долинському – 1 з 10, а у Болехівському – жоден з 13 [5, арк. 213]. Такі низькі показники залучення духовенства до «возз'єднавчої» акції спостерігалися й у деяких інших районах Станіславської області [5, арк. 213]. Загалом до кінця 1946 р. у Станіславській області «возз'єдналися» 274 греко-католицькі священики, а більшість (25 із 46) активних «невозз'єднаних» священиків Станіславської області проживали у Долинському, Болехівському, Тлумацькому та Жовтневому районах [9, арк. 161].

Оскільки «невозз'єднані» священики обслуговували ці села, то місцеві віряни не мали нагальної потреби «возз'єднуватися» із РПЦ. Так, о. Іван Репела, що народився 1956 р. у с. Терновиця Тисменицького району Станіславської області у родині переселенців із Лемківщини, згадує про вплив на їхню сім'ю о. Зеновія Кисілевського, який з 1920 р. був парохом сіл Гринівці

і Колінці Тлумацького району, та о. Петра Гoleyка, який після 1946 р. понад 30 років обслуговував парафію у Терновиці [156, с. 1]. Зі слів о. Репели, вплив цих підпільних священиків не обмежувався їхнім селом, а поширювався на всю околицю, зокрема на такі села як Гринівці, Колінці, Руська, Прибилів, Гостів, Отинія та Кривотули [156, с. 2].

Висока концентрація «невозз'єднаних» громад в околицях, де були розташовані греко-католицькі монастирі, також не випадкова. У 1960 р. очільник Станіславської та Коломийської єпархії Йосиф (Савраш) направляв «найкращих», тобто найбільш лояльних до православ'я, священиків у «загроженої уніатськими агітаторами місця» – Яремчанське, Войнилівське, Болехівське та Тлумацьке благочиння [25, арк. 108]. Православний ієрарх пов'язував греко-католицький вплив у цих місцевостях із активністю студитів у Яремчанському районі, василіан – у Болехівському, а також Середнянським чудом у Войнилівському районі [25, арк. 108, 145]. У с. Дора Яремчанського району ієромонахи-студити мешкали і після розформування монастиря (див. Додаток А). Василіанський монастир у с. Гошів Болехівського району був ліквідований найпізніше – 1950 р. У свою чергу, село Середнє було відоме з 1950-х р. як духовний центр «покутників».

За оцінкою заступника уповноваженого РСРПЦ в УРСР М. Гладаревського, найгірша ситуація на Станіславщині спостерігалася у Болехівському районі, однак чиновник шаблонно вбачав причину активності тамтешніх «уніатів» у начебто недостатній атеїстичній роботі районних функціонерів [350, с. 203]. Однак ще у 1946–1947 рр. обласні уповноважені РСРПЦ у Станіславській області (Бельнов і Костюков відповідно) пояснювали нехіть до «возз'єднання» парафіяльного духовенства Болехівського району впливом на них василіан із Гошівського монастиря [6, арк. 18; 9, арк. 163]. Так, у 1959 р. у деяких селах Болехівського району місцеві дяки проводили богослужіння біля церков, а громади відмовлялися від реєстрації начебто з економічних міркувань – необхідності утримувати священика фінансово [57, арк. 223]. Однак, на думку обласного уповноваженого РСРПЦ П. Бібіка, віряни

вважали, що нехай «краще проводить релігійні обряди дяк, якого вони знають, ніж платити великі гроші возз'єднаному священику, релігійні обряди якого “недійсні”» [57, арк. 224].

Таким чином, «невозз'єднані» громади були нерівномірно розподілені по Галичині. Уповноважені РСРПЦ пояснювали значну кількість «упірних» громад на Станіславщині активністю там націоналістичного підпілля, православні ієрархи – латинізаційною політикою попереднього єпископа Григорія Хомишина. Хоча такі пояснення не позбавлені сенсу, із порівняння громад впливає, що опір громад «возз'єднанню» УГКЦ з РПЦ значною мірою залежав від ставлення до акції місцевого пароха чи монахів із сусідніх монастирів.

4.5. Повсякденний спротив греко-католиків с. Надорожна

Спротив сільських громад «возз'єднанню» цікавий для вивчення не лише конфесійної ідентичності підпільних греко-католиків, а й опору галицьких селян радянській владі загалом. А тому розгляд «невозз'єднаної» громади села Надорожна Тлумацького району Івано-Франківської області на мікрорівні допоможе дослідити стратегії опору місцевого селянства. О. Павло Василик, який душпастирював у селі протягом кількох десятиліть, називає Надорожню «підпільним релігійним центром Галичини», хоча зазначає, що були й інші «стійкі греко-католицькі села» [231, с. 25, 30]. Це село було обрано для розгляду тому, що про жоден інший населений пункт з перевагою греко-католиків немає такого багатого джерельного матеріалу – як архівного, так й усноісторичного. На прикладі Надорожної можна дослідити, по-перше, повсякденний опір греко-католиків державній релігійній політиці та, по-друге, мотиви опору вірян.

Згідно з інформацією уповноваженого в Івано-Франківській області Атаманюка за 1967 р., богослужіння у Надорожній припинились ще в 1945 р. [41, арк. 48]. Однак насправді підпільні греко-католицькі священики відправляли літургію у надорожнянському храмі і у 1950-х, і у 1960-х роках. З огляду на

високий ризик арешту лише деякі отці, як, приміром, о. Павло Василик, наважувалися відкрито проводити богослужіння у незареєстрованому храмі.

У 1947–1956 рр. семінарист П. Василик відбував покарання за «зраду Батьківщини», а 1959 р. його засудили «за нелегальну діяльність» [31, арк. 14; 183, с. 15–16, 24, 30]. І у 1947 р. – ще як студенту-семінаристу, і у 1959 році – вже як священику, власті пропонували П. Васиliku свободу в обмін на «возз'єднання» [183, с. 15–16, 29]. Відмовившись, він провів загалом 14 років в ув'язненні та 6 років на засланні, а у 1974 р. став єпископом підпільної УГКЦ [183, с. 32, 33]. До того ж владика Василик був одним із небагатьох підпільних ієрархів, хто брав активну участь у боротьбі за легалізацію УГКЦ у другій половині 1980-х рр.

З моменту свого висвячення у листопаді 1956 р. й до арешту на початку 1959 р. о. Василик активно займався місійною діяльністю. Вже з грудня 1956 р. за дорученням підпільної монахині-мироносиці Анни (вочевидь ідеться про Анну Довбенко) о. Василик проводив богослужіння у с. Надорожна Тлумацького району [231, с. 25]. На його тамтешні відправи приїжджали тисячі вірних із сусідніх сіл, районів і навіть областей [172, с. 20; 183, с. 27]. С. Маркіяна Колодій так відгукується про надорожнянські богослужіння: «Всюди є скрито, скрито, а там в церкві явно-славно співають Службу Божу велику, все, і народу повно. То якось таке як в церкві, як перед війною» [155, с. 22]. Іншими словами, через відкриті богослужіння миряни відтворювали порядок, який існував до приходу «совітів» і ліквідації УГКЦ 1946 р.

О. Йосафат Каваців, який підпільно душпастирював у 78 населених пунктах, згадує, що богослужіння у денний час можна було проводити лише у небагатьох селах – з огляду на відсутність там донощиків [465]. Утім, як впливає зі слів о. Василика, «у Надорожній, як і в кожному селі, були секоти з комуністів і державних активістів» [231, с. 30]. Хоча негативне ставлення до «возз'єднання» було притаманне більшості населення села, священик і вірні тим не менше вдавалися до строгої конспірації. Так, про місце ночівлі о. Василика у селі знали лише церковний сторож та господарі помешкання, в якому він

зупинявся [231, с. 30–31]. Крім того, священник з вірянами розробили цілу низку конспіраційних заходів для проведення богослужінь: «Та ж КГБ було постійно, постійно міліція була. Якби був не zorganizував, то мене би за 2 дні зловили і знищили, а вони мене ловили 3 роки» [183, с. 27]. Запобіжні заходи під час проведення богослужінь у Надорожній згадуються й у документі РСР під назвою «До питання про діяльність уніатів» (1968 р.): «Коли служить Василик, його охороняють віруючі, чужих до церкви не пускають» [124, арк. 36].

Наприклад, коли 27 вересня 1958 р. обласний уповноважений Бібік приїхав на богослужіння до Надорожної разом із Катуніним, заступником республіканського уповноваженого з Києва, люди просто не пустили їх до храму. Наведемо спогад владики Василика про цей візит уповноважених: «На мою проповідь в 1958 році приїхало до церкви в Надорожну КГБ все Станіславівське і з Києва. Ми з отцем [ймовірно йдеться про підпільного отця Зеновія Кисілевського, який у ті роки теж служив у Тлумацькому районі – К.Б.] були на Воздвиження Чесного Хреста. Вони прийшли переконатися, що то твориться в тій Надорожній. Вони прийшли в середині Служби Божої, на Херувимську молитву. Я не переривав Служби Божої даліше, народу – маса. Народ не тільки в церкві, повне подвір'я церковне. Я вийшов на проповідь... Їх люди допустили тільки до порога» [183, с. 35–36].

Звітуючи пізніше про інцидент обласному управлінню КДБ, Бібік писав: «З сусіднього подвір'я вискочила якась жінка з сунутою на голові хустиною і розтріпаним волоссям, яка накинулася з кулаками на голову сільської ради [останній супроводжував делегацію – К.Б.] і тут же впала в істериці на землю. Вся громада знову посунула на нас з різними криками» [268, с. 99]. Хоча, як зазначав уповноважений, подекували, що жінка дійсно хворіла на серце, у цьому конкретному випадку вона інсценізувала напад, аби в ситуації загального хаосу священник міг покинути церкву [268, с. 99]. Підсумовуючи, Бібік зазначив: «Щоб не доводити ситуацію до великих для нас неприємностей, ми з Катуніним швидко подалися геть від церкви, а за нами і голова сільської ради» [268, с. 99]. Пізніше у «Зауваженнях» до звітно-інформаційних доповідей

західноукраїнських уповноважених за друге півріччя 1958 р. республіканський уповноважений РСРПЦ Г. Пінчук критикував, серед іншого, «недопрацювання» П. Бібіка: «Уповноважений повинен хоча б на прикладі одного-двох районів глибоко вивчити обставини, адже й до подій в с. Надорожне т. Бібик не був підготований, коли їхав туди з тов. КАТУНІНИМ. І лише після поїздки туди, Уповноважений оцінив події, але ... не вжив заходів щодо попередження подібних явищ» [30, арк. 13].

Церква у с. Надорожна була тим «соціальним простором» (за визначенням Джеймса Скотта), де за відсутності представників влади підневільні групи могли висловлювати вголос думки, які вони не наважилися б озвучити у присутності панівної групи [435, р. хі]. Так, під час літургії з нагоди свята Воздвиження Чесного Хреста у присутності уповноважених РСРПЦ о. Павло Василик відкрито говорив про намагання радянської влади «його [хреста – К.Б.] знищити, вирвати не тільки з надр землі нашої, але і сердець дітей, молоді нашого народу» [183, с. 36]. Таким чином, проникнувши у соціальний простір підпільних греко-католиків, радянські чиновники безпосередньо зіткнулись із «прихованим транскриптом» вірян [435, р. 4].

Загалом цей інцидент на коротку мить перевернув ієрархію у стосунках «влада-населення», або, вживаючи формулювання П. Евік та С. Сільбей, викликав «короткочасну зміну влади» [398, р. 1331]. Зазнавши публічного приниження, чиновники обласного та республіканського рівнів були фактично змушені втікати із Надорожної. Численність громади створювала ілюзію анонімності, а тому надавала вірянам сміливості не боятися можливих санкцій з боку представників влади [435, р. 65]. Таким чином, мешканці Надорожної дали зрозуміти непроханим гостям, що це їхня церква і їхня територія опору.

Важливою є роль жінки у відвертанні уваги представників влади від священика симуляцією загострення хвороби та нападом на голову сільради. Дослідниця російського села періоду сталінської колективізації Лінн Віола звернула увагу на те, що у колективних діях опору на селі основну роль відігравали жінки [454, р. 5]. На думку Віоли, оскільки останні сприймалися як

«відсталі», «ірраціональні» та «істеричні», то, на відміну від чоловіків, вони користувалися певним імунітетом у політичних справах [455, р. 33]. Мабуть, тому о. Василюк неодноразово вдавалося втекти через вікно у жіночому вбранні у супроводі старших жінок, поки решта вірян продовжували співати літургію [170, с. 23; 183, с. 27, 35].

Про важливість значного скупчення людей та участі жінок для успіху селянських акцій опору свідчить ще одна історія порятунку о. Василика мирянами, яка трапилася кілька місяців після візиту уповноважених до села. Так, вранці 21 грудня 1958 р. міліція влаштувала засідку о. Василюку, який ночував у будинку під лісом на окраїні Надорожної [268, с. 101]. Однак одна з жінок підняла тривогу, хтось ударив у церковний дзвін, і за деякий час рятувати священика прибігло 200 людей із села, «більшість жінки» [268, с. 101]. Попри безсумнівне значення жінок у протестних акціях, за порадою Гленніс Янг, варто критично ставитись до повідомлень про переважно жіночий склад громади, адже комуністи стереотипно вважали релігію сферою жінок [462, р. 66, fn. 86].

Поки одна група людей оточила міліціонерів, інші віряни відвели і сховали отця [268, с. 101]. Вочевидь про цей же випадок, датований груднем 1958 р., йдеться й у спогадах владики Павла Василика. З його слів, на звук дзвонів прибігло майже усе село й швидко розправилося з представниками міліції: «Народу щораз більшало. Уже не ставало місця на подвір'ї, на вулиці. Стояли на городах. Мене підхопили на руки й понесли до церкви. У цей час під'їхали дві машини з міліцією. Знову постріли вгору. Люди повитягали міліціонерів з автомобілів, поспихали їх і машини в рів, закидали дрючками й камінням. Рівно о десятій я почав правити. Все живе було у церкві і під церквою. Лише сільський партійний актив помагав міліціонерам витягати з рову машини» [231, с. 32].

Завдяки захисту з боку мирян о. Василик активно душпастирював аж до свого арешту 22 січня 1959 р. Після арешту о. Василика та двох місяців «роз'яснювальної роботи» із мешканцями Надорожної у селі з'явилась «ініціативна група», що мала намір подати заяву про реєстрацію церкви як православної [268, с. 103]. Але група розпалася після того, як у будинках

кількох «ініціаторів» були вибиті вікна і пролунали погрози спалити їхні хати як покарання за віровідступництво [268, с. 103–104]. Неважко здогадатися, що противників «возз'єднання» у селі було значно більше, ніж прихильників, а «ініціативна група», вочевидь організована «згори», складалася найімовірніше із кількох людей.

Утім, невдовзі до села таки направили православного священика, котрий оселився у сусідньому селі – Клубівцях Тисменицького району [268, с. 104] (див. Додаток Б). Оскільки Клубівці раніше теж обслуговувалися о. Василюком, то ніхто із тутешніх мешканців не хотів прийняти «возз'єданого» священика до себе квартирантом, а церкву у селі відвідували лише місцевий дяк і незначна група вірян [268, с. 104]. Зі слів уповноваженого, після того, як у дяка згоріла хата, селом пішли чутки, що пожежа була покаранням йому за співпрацю із «возз'єднаним» священиком, що греко-католики не брали участі у гасінні, а дехто навіть начебто казав, що «треба було підпалити не дяка, а священика» [268, с. 104].

На відміну від Клубівців, у Надорожній православному священику Миколаю Волянському довелося діяти майже підпільно і з ризиком для життя. Зокрема, зі слів самого священика, коли він, проповідуючи там з дяком у помешканнях церковного брата і церковного паламаря, майже схилив на православ'я кількох жінок, «з одної хати вибіг молодець, літ 25, brunet зі сокирою до нас з диким криком: «забирайтеся від нас, нам непотрібно ніякого православ'я, щоби ми вас тут більше не бачили» [248, с. 332]. Мабуть, подібні інциденти дали підстави архиєпископу Йосифу (Саврашу) пізніше стверджувати, що у Надорожній «всі віруючі живуть під терором і погрозами фанатиків-уніатів» [75, арк. 182]. Утім, як доповіді самого архиєпископа, так й інші джерела, наштовхують на думку, що «фанатики-уніати» становили більшість населення села. Так, коли архиєпископ Йосиф направив у село священика В. Космину, який пастирював у Надорожній «за Польщі» і «його любили тут», то навіть знайомі з ним надорожнянци кидали йому вслід фрази на кшталт «не приходь більше до нас ти Христопродавче» [75, арк. 182]. Загалом вислів про

«Хриstopродавця» був частиною риторики про «возз'єднання» як зраду Христової Церкви, якою у тогочасному розумінні греко-католиків була лише Католицька.

У доповіді за 1965 р. архієпископ Йосиф пояснював особливу «упірність» греко-католиків Надорожної впливом на них василіан із Погоні [75, арк. 182]. У с. Погоня, розташованому у Тисменицькому районі, сусідньому від Тлумацького, знаходилася філія Гошівського чоловічого монастиря, де на другу половину 1946 р. проживали три монахи [6, арк. 17]. Починаючи з 1946 р., василіани інформували населення про незаконність постанов Львівського «собору» і відгукувались про «возз'єднаних» священників як про «зрадників» та «енкегебістів» [6, арк. 14]. А наприкінці 1950-х рр. мешканці с. Надорожна відверто казали уповноваженому про своє небажання мати православну церкву, де правитиме присланий «совітами» священник [268, с. 100]. Вказуючи на труднощі при інтерпретуванні намірів опору, Лінн Віола зазначила, що «у сільському контексті про намір, як правило, можна судити лише за дією» [454, р. 7]. Однак причина участі селян в акціях опору для неї очевидна – це «результат стратегій, практик і наслідків колективізації, розкуркулення та релігійних переслідувань» [454, р. 7].

Станом на 1965 р. греко-католики с. Надорожна все ще знаходилися під впливом греко-католицьких священників і не приймали православних отців [75, арк. 178]. Згідно з даними уповноваженого Атаманюка, на 1967 р. церква в с. Надорожна входила до переліку недіючих церков, що не використовувалися, попри рішення від 14 травня 1964 р. передати храм під колгоспний склад [41, арк. 47–48]. Зрештою, на березень 1966 р. із 60 знятих із реєстрації культових приміщень у Тлумацькому районі лише 12 церков і костелів використовувались як склади, а решта пустували [121, арк. 1]. Віряни таких сіл як Надорожна, Гринівці, Тарнавиця, Прибилів, Бортники, Королівка, Колінці та Грушка й надалі запрошували до себе «бродячих уніатських монахів» та «невозз'єднаних» священників, зокрема отців Зеновія Кисілевського та Павла Василика [121, арк. 1]. Влітку 1967 р. «українці-католики» Надорожної надіслали уповноваженому

РСР підписану 350 особами заяву про реєстрацію у селі «католицької церкви», однак їхня спроба не увінчалася успіхом [268, с. 201].

Згідно з даними РСР на серпень 1968 р., після повернення з місць позбавлення волі «бандит-націоналіст» Павло Василик знову став «організатором захоплення церковної будівлі» у с. Надорожна Тлумацького району [124, арк. 36]. На 1977 р. Надорожна все ще входила до переліку населених пунктів, де «зберігався вплив уніатів» [128, арк. 68]. Уродженка с. Тисменичани Надвірнянського району сестра Рафаїла Кулиняк (Згромадження Сестер Пресвятої Євхаристії) згадує, що церкву в Надорожній закрили вже за правління Михайла Горбачова [172, с. 20]. Але після закриття церкви владику Василик та інші священники, зокрема отці Микола та Григорій Сімкайли, відправляли богослужіння у приватних помешканнях [172, с. 20–21].

Таким чином, Надорожна була однією із небагатьох західноукраїнських громад, що залишались «невозз'єднаними» протягом усього підпільного періоду. Однак питання про співвідношення конфесійних, національних та політичних мотивів опору надорожнянців залишається відкритим для інтерпретації. З одного боку, Джеймс Скотт пропонував інтерпретувати такі буденні акти опору як, наприклад, «створення автономного соціального простору для утвердження гідності» чи анонімні погрози як «непроголошений опір», чи «інфраполітику», аргументуючи тим, що дискриміновані групи не мали у своєму розпорядженні політичних засобів опору [435, р. 198]. Відповідно, символічні акти захоплення церковних приміщень, ігнорування ієрархічних зв'язків, хитрощі та погрози насильства, до яких вдавалися віряни Надорожної, підпадають під Скоттове визначення «повсякденного опору». Як засвідчує приклад невдалої петиції 1967 р., надорожнянські греко-католики намагалися діяти в межах закону. Однак оскільки легальні методи протесту не приносили успіху, збереження греко-католицької традиції у галицькому селі неминуче призводило до порушень радянського законодавства.

Активізацію греко-католиків у 1950-х–1960-х рр. спровокувала низка подій: смерть Сталіна, XX з'їзд КПРС, повернення з ГУЛАГу більшості репресованих священиків, революційні події в Угорщині (1956 р.), звільнення митрополита Йосифа Сліпого у 1963 р. та легалізація ГКЦ у Чехословаччині (1968 р.). Назагал західні українці мали кращий доступ до альтернативних джерел інформації, аніж мешканці непограничних регіонів, зокрема завдяки західним радіостанціям («Ватикан», «Свобода», «Голос Америки», «Вільна Європа» тощо) та контактам (безпосереднім або через кореспонденцію) із мешканцями сусідніх країн.

«Невозз'єднані» греко-католики нерідко зверталися з петиціями до органів радянської влади, зокрема у 1946–1950, 1953, 1956–1957 і 1967–1968 рр. Якщо у повоєнний період автори звернень протестували проти переслідувань і закриття монастирів, то у 1950–1960-х рр. заявники переважно домагалися реєстрації греко-католицьких парафій або ж легалізації УГКЦ. Найчастіше адресатами були уповноважені РСРПЦ, РСРК чи РСР різних рівнів, іноді – сам Йосиф Сталін або Микита Хрущов. У поневір'яннях греко-католиків у Радянському Союзі автори петицій звинувачували органи місцевої влади, «контрреволюціонерів», а у хрущовський період – Сталіна.

У багатьох галицьких селах підпільні священики відкрито проводили богослужіння. Оскільки навіть відправлена у приватному помешканні греко-католицька літургія була порушенням радянського законодавства, відправи у церквах ставали викликом радянській владі. Наративи уповноважених Рад і греко-католицьких вірян відрізнялися: якщо радянські чиновники вважали колишні греко-католицькі храми державною власністю, члени забороненої УГКЦ згадують про них як про свої або нічий. Відкриті відправи мали велике символічне значення, адже тим самим фактично ігнорувалися нові радянські порядки.

Після ліквідації УГКЦ у Галичині в 1946 р. більшість греко-католицьких священиків та громад «возз'єдналися» з РПЦ. Утім, незначна частина релігійних

громад, головню на Станіславщині, й надалі опиралася насильницькій православизації регіону. За свідченням радянських чиновників, більшість «упірних» громад знаходилися у лісових та гірських районах – осередках збройного націоналістичного підпілля. Намагання РСРПЦ пояснити небажання громад «возз'єднуватися» оунівським терором викликає сумніви. По-перше, у джерелах немає жодного свідчення про вбивство націоналістами мирян, що перейшли у РПЦ. По-друге, гаданий терор ОУН не пояснює, чому деякі громади залишалися «невозз'єднаними» аж до виходу Церкви з підпілля.

Характерним для звітів уповноважених та радянської риторики загалом є помилкове сприйняття селянства як пасивної маси, маніпульованої священиками, «націоналістами» чи «куркулями». Оскільки збройний опір націоналістичного підпілля, спротив селян колективизації та опір громад насильницькому «возз'єднанню» Церков були проявами «антирадянської» поведінки, уповноважені РСРПЦ припускали, що всі ці акції взаємопов'язані. Результати дослідження показують, що радянські чиновники перебільшували вагу соціальних та національних мотивів опору галицьких селян «возз'єднанню» Церков.

Набагато переконливішим виглядає конфесійне пояснення опору «возз'єднанню» деяких греко-католицьких парафій. Більшість «упірних» громад Галичини знаходилися на Станіславщині – області, де показник «возз'єднання» серед духовенства був найнижчим у Західній Україні, не в останню чергу через латинізаційну політику греко-католицького єпископа Григорія Хомишина. З огляду на близьке розташування греко-католицьких монастирів або відмову місцевого пароха від переходу у РПЦ мешканці «упірних» сіл краще розуміли догматичні відмінності між УГКЦ та РПЦ. Вважаючи виконувані «підписаними» священиками обряди недійсними, мешканці «упірних» сіл часто бойкотували таких отців. Натомість вони віддавали перевагу богослужінням, здійснюваним підпільними священиками або, в разі їх відсутності, місцевими дяками. «Упірні» греко-католики зневажливо ставилися до «возз'єднаних» священиків також тому, що вважали їх ставлениками радянського режиму.

Класичним прикладом «упірної» громади можна вважати с. Надорожна Тлумацького району на Івано-Франківщині. Усі спроби запровадити тут православ'я зазнавали невдачі, насамперед через стійкий опір більшості місцевого населення. Мешканці Надорожної керувалися не лише конфесійними, а й національними та загалом антирадянськими мотивами.

ВИСНОВКИ

Вивчення стратегій виживання та опору підпільних українських греко-католиків Галичини дозволяє зробити наступні висновки:

1. Аналіз наявної історіографії виявив, що проблема співіснування підпільних греко-католиків з радянською владою досі не знайшла належного висвітлення. В СРСР греко-католицьке підпілля практично не досліджувалося. Більшість радянських авторів завершували хронологічний розгляд «антинародної» діяльності «уніатської церкви» її «саморозпуском» у повоєнний час. Однак у той же час на опір підпільних греко-католиків радянській системі звертали увагу західні дослідники, зокрема представники української діаспори. Для історіографії, що з'явилася після розпаду СРСР, характерне зосередження на радянській релігійній політиці та державно-церковних взаєминах, хоча останнім часом з'являється все більше антропологічно зорієнтованих досліджень. Для всебічного вивчення стратегій виживання та опору підпільних греко-католиків у радянський період було залучено широке коло джерел, які відбивають як офіційне радянське бачення, так і позицію греко-католицької ієрархії, підпільного духовенства, чернецтва та мирян. Основний масив джерельного матеріалу складається з документації РСРПЦ, РСРК та РСР, а також усних оповідей підпільних греко-католиків. У ході дослідження було виявлено джерела, що раніше не вводилися в науковий обіг, насамперед із ДАРФ (м. Москва) та АПЦ (м. Львів). Поряд з тим, уже відомі джерела інтерпретуються у світлі західних методологічних концепцій.

2. Для багатьох священиків основними перепонами до «возз'єднання» були вірність Папі Римському та уявлення про католицизм як єдину правдиву віру. Незважаючи на сумніви, однак, більшість парафіяльного духовенства погодилася на перехід до РПЦ. Різні сценарії поведінки духовенства у період ліквідації Церкви стали підставою для пізнішого відчуження між «новоправославним» та підпільним кліром. Найбільший опір «возз'єднанню» чинило чернецтво, так що випадків переходу у православ'я у цій категорії дуже мало. Що стосується

мирян, вони зазвичай погано орієнтувалися у деталях «возз'єднавчої» кампанії та догматичних відмінностях між православ'ям і католицизмом. Після ліквідації УГКЦ лише частина вірян категорично відмовилася від відвідин тепер уже православних церков, в той час як більшість греко-католиків свідомо обрала запропоновану державою альтернативу – з огляду на прив'язаність до літургійного життя загалом чи до свого храму зокрема.

3. Попри небажання «возз'єднуватися», греко-католицькі священики часто робили спроби продемонструвати свою лояльність до нової влади. Аби підтримати своє існування та уникнути кримінального покарання за «дармоїдство», представники підпільного кліру та чернецтва влаштовувалися на цивільну роботу, якщо остання не вимагала зради релігійних переконань. Що стосується радянських дитячих та молодіжних організацій, то згідно з тогочасними церковними настановами, зокрема «Головними правилами сучасного душпастирства» (1941), формальна участь у них не вважалася прямим запереченням віри. Загалом у середовищі підпільної Церкви не існувало єдиного погляду на участь молоді у радянських організаціях: якщо одні трактували приєднання до піонерії чи комсомолу як зраду віри, інші сприймали вступ до них як вимушений і суто формальний. Конфесійне виживання підпільних греко-католиків у радянський період значною мірою забезпечувалося підтримкою Ватикану та римо-католицького духовенства в Українській РСР.

4. У нечисленних петиціях до влади підпільні греко-католики часто вдавалися до офіційної радянської риторики, зокрема апелюючи до Конституції та представляючи себе як лояльних громадян. Паралельно зі спробами зареєструвати греко-католицькі громади, духовенство і віряни забороненої Церкви проводили богослужіння не лише у приватних помешканнях, а й у самовільно зайнятих храмах – незареєстрованих, знятих з реєстрації чи навіть діючих православних. Петиції від представників «неіснуючої» Церкви піддажували офіційний наратив про добровільне «возз'єднання» УГКЦ з РПЦ, в той час як відкриті богослужіння у колишніх греко-католицьких церквах

символічно відтворювали порядок, що існував у Галичині до приходу радянської влади та офіційної ліквідації УГКЦ.

5. Більшість «невозз'єднаних» громад знаходилися на території Станіславської (Івано-Франківської) області, що давало підстави уповноваженим РСРПЦ та православному духовенству пояснювати опозицію «упірних» сіл впливом націоналістичного підпілля чи пролатинськими обрядовими симпатіями місцевих вірян відповідно. З'ясовано, однак, що опір громад «возз'єднанню» залежав передовсім від відповідної агітації місцевого парафіяльного священика чи греко-католицького чернецтва. З усіх західноукраїнських областей найнижчий відсоток переходу греко-католицького духовенства у православ'я спостерігався саме у Станіславській області. У «невозз'єднаних» селах часто траплялися випадки відкритої конфронтації вірян із представниками радянського режиму.

В умовах офіційної заборони УГКЦ у Радянському Союзі поведінка підпільних греко-католиків щодо світської влади коливалася між пристосуванням та опором. Позбавлені легальних можливостей дотримуватися свого обряду, представники «катакомбної» Церкви були змушені порушувати радянське законодавство. Втім, приписувана їм «антирадянськість» впливала не так з ворожості до радянської влади, як із намагання зберегти свою конфесійну ідентичність.

Проведене дослідження не вичерпує всіх аспектів проблеми. Подальшого вивчення потребує питання внутрішніх поділів всередині підпільної Церкви щодо ставлення до радянської влади, православ'я та візантійської обрядовості. Темати для майбутніх досліджень можуть стати також особливості функціонування греко-католицького підпілля у містах, роль жінок у збереженні греко-католицької традиції, способи пошуку нових вірян, а також методи конспірації у підпіллі.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ

І. ДЖЕРЕЛА

Неопубліковані джерела

Державний архів Львівської області (ДАЛО), м. Львів

Фонд Р-1332. Уповноважений Ради у справах релігій при Раді міністрів УРСР у Львівській обл., 1944–1969.

Оп. 1. Уполномоченный Совета по делам религии при СМ СССР по Львовской области. Дела постоянного хранения за 1944–1969 гг.

1. Спр. 1. Сведения о количестве церквей и служителей культа по Львовской области (5 сентября 1944–7 декабря 1945). – 35 арк.
2. Спр. 4. Документы о созыве собора греко-католической церкви (письма, списки делегатов, указания и инструкции) (16 февраля – 26 ноября 1946). – 47 арк.

Оп. 2. Уполномоченный Совета по делам религии при СМ СССР по Львовской области. Дела постоянного хранения за 1944–1970 гг.

3. Спр. 13. Решения Львовского облисполкома переписка и информационные отчеты о работе Уполномоченного Совета по делам религиозных культов при СМ СССР по Львовской области (26 декабря 1949 – 1 декабря 1950). – 126 арк.
4. Спр. 15. Документы Уполномоченного Совета по делам религиозных культов при СМ СССР по Львовской области / переписка, отчеты о работе и указания к ним / (28 января – 20 декабря 1949). – 154 арк.

Государственный архив Российской Федерации (ДАРФ, м. Москва)

Ф. Р-6991. Совет по делам религий при Совете Министров СССР (1943–1991).

Оп. 1. Совет по делам Русской Православной Церкви при Совете Министров СССР (1943–1965).

5. Спр. 33. Материалы по воссоединению греко-католической /униатской/ церкви с православной церковью в западных областях Украинской ССР и об организации богословско-пастырских курсов в Белоруссии и на Украине /докладные записки, справки, переписка/ 16 июня 1945 – 27 июля 1946 г.) – 213 арк.

6. Спр. 101. Информационные отчеты уполномоченных по Украинской ССР за II кв. 1946 г. Т. I. – 196 арк.
7. Спр. 102. Информационные отчеты уполномоченных по Украинской ССР за II кв. 1946 г. Т. II. – 186 арк.
8. Спр. 103. Информационные отчеты уполномоченных по Украинской ССР за III кв. 1946 г. – 376 арк.
9. Спр. 104. Информационные отчеты уполномоченных за IV кв. 1946 г. по Украинской ССР. – 341 арк.
10. Спр. 216. Дело 9/13. Информационные отчеты и секретная переписка по Украинской ССР. Том 1 (24 января 1947 г. – 12 сентября 1947 г.). – 208 арк.
11. Спр. 217. Дело 9/13. Информационные отчеты и секретная переписка по Украинской ССР. Том 2 (14 октября 1947 г. – 16 января 1948 г.). – 209 арк.
12. Спр. 360. Дело 10/13. Наблюдательное дело по Украинской ССР (5 января 1948 г. – 23 декабря 1949 г.). – 284 арк.
13. Спр. 519. Дело 10/13. Информационные отчеты и секретная переписка по Украинской ССР и переписка с ним за 1949 г. (4 января 1948 г. – 14 марта 1950 г.). – 272 арк.
14. Спр. 1059. Дело 11/53. Отчетно-информационные доклады и другая переписка по вопросам церкви, Уполномоченного Совета по Дрогобычской обл. (31 января 1953 г. – 13 ноября 1953 г.). – 61 арк.
15. Спр. 1067. Дело 11/61. Отчетно-информационные доклады и другая переписка по вопросам церкви, Уполномоченного Совета по Львовской обл. (20 января 1953 г. – 9 ноября 1953 г.). – 69 арк.
16. Спр. 1073. Дело 11/67. Отчетно-информационные доклады и другая переписка по вопросам церкви, Уполномоченного Совета по Станиславской обл. (21 января 1953 г. – 21 октября 1953 г.). – 90 арк.
17. Спр. 1162. Дело 11/9 отчетно-информационных докладов и другой переписки по вопросам церкви, Уполномоченного Совета по Украинской ССР. Том 1 (16 января 1954 г. – 17 августа 1954 г.). – 217 арк.

18. Спр. 1168. Дело 11/53 отчетно-информационных докладов и другой переписки по вопросам церкви, Уполномоченного Совета по Дрогобычской области (16 января 1954 г. – 25 декабря 1954 г.). – 54 арк.
19. Спр. 1271. Дело 11/9. Отчетно-информационные доклады и другая переписка по вопросам церкви, Уполномоченного Совета по Украинской ССР (10 января 1955 г. – 26 декабря 1955 г.). – 248 арк.
20. Спр. 1378. Дело 11/9 отчетно-информационных докладов и другой переписки по вопросам церкви Уполномоченного Совета по Украинской ССР (3 января – 3 декабря 1956 г.). – 164 арк.
21. Спр. 1383. Дело 11/57 отчетно-информационных докладов и другой переписки по вопросам церкви Уполномоченного Совета по Дрогобычской обл. (21 января 1953 г. – 21 октября 1953 г.). – 38 арк.
22. Спр. 1390. Дело 11/64 отчетно-информационных докладов и другой переписки по вопросам церкви Уполномоченного Совета по Львовской обл. (14 января 1957 г. – 29 декабря 1957 г.). – 28 арк.
23. Спр. 1396. Дело 11/70 отчетно-информационных докладов и другой переписки по вопросам церкви Уполномоченного Совета по Станиславской обл. (30 января 1956 г. – 3 декабря 1956 г.). – 81 арк.
24. Спр. 1398. Дело 11/72 отчетно-информационных докладов и другой переписки по вопросам церкви Уполномоченного Совета по Тернопольской обл. (16 января 1956 г. – 1 декабря 1956 г.). – 72 арк.
25. Спр. 1442. Дело справочных материалов по униатам. – 196 арк.
26. Спр. 1486. Дело 11/9 отчетно-информационных докладов и другой переписки по вопросам церкви, Уполномоченного Совета по Украинской ССР (24 января 1957 г. – 5 ноября 1957 г.). – 72 арк.
27. Спр. 1498. Дело 11/64 отчетно-информационных докладов и другой переписки по вопросам церкви Уполномоченного Совета по Львовской обл. (3 января 1956 г. – 15 декабря 1956 г.). – 39 арк.

28. Спр. 1504. Дело 11/70 отчетно-информационных докладов и другой переписки по вопросам церкви Уполномоченного Совета по Станиславской обл. (21 января 1957 г. – 11 декабря 1957 г.). – 89 арк.
29. Спр. 1585. Дело 9/8 отчетно-информационных докладов и другой переписки по вопросам церкви Уполномоченного Совета по Украинской ССР (3 марта 1958 г. – 24 декабря 1958 г.). – 37 арк.
30. Спр. 1690. Дело 9/9. Отчетно-информационные доклады и другая переписки по вопросам церкви, Уполномоченного Совета по Украинской ССР (7 января 1959 г. – 19 декабря 1959 г.). – 131 арк.
31. Спр. 1788. Дело 9/9 отчетно-информационных докладов и другой переписки по вопросам церкви по Украинской ССР (1 февраля 1960 г. – 19 октября 1960 г.). – 177 арк.
32. Спр. 1888. Дело 9/9 отчетно-информационных докладов и др. переписки по вопросам церкви по Украинской ССР. Том № 2 (14 августа 1961 г. – 19 декабря 1961 г.). – 102 арк.
33. Спр. 1987. Дело 9/9 отчетно-информационных докладов и другой переписки по вопросам церкви Уполномоченного Совета по Украинской ССР (8 января 1962 г. – 12 декабря 1962 г.). – 164 арк.
34. Спр. 2086. Дело 9/9 отчетно-информационных докладов и другой переписки по вопросам церкви Уполномоченного Совета по Украинской ССР (23 марта 1963 г. – 30 августа 1963 г.). – 47 арк.
- Оп. 2.** Совет по делам Русской Православной Церкви при Совете Министров СССР (1943–1960).
35. Спр. 306. Совместная инструкция Совета по делам религиозных культов по применению законодательства о культах (тип. экз.). (Начато 16 марта 1961 г.). – 15 арк.
36. Спр. 508. Материалы II сессии II Ватиканского Вселенского Собора в г. Риме (справки, отчеты наблюдателей). Т. I. (29 сентября 1963 г. – 25 октября 1963 г.). – 189 арк.

37. Спр. 548. Материалы III сессии II Ватиканского Вселенского собора в г. Риме (отчет, информационные записки, справки). (14 сентября 1964 г. – 21 ноября 1964 г.). – 258 арк.

38. Спр. 587. Материалы IV сессии II Ватиканского Вселенского собора в г. Риме (отчеты, справки, докладные записки и др.). (14 сентября 1965 г. – 8 декабря 1965 г.). – 229 арк.

Оп. 6. Совет по делам религий при Совете Министров СССР (1966–1991).

39. Спр. 10. Материалы уполномоченных Совета о религиозной обстановке в Украинской ССР (отчеты, справки, информации, письма) (1966 г.). – 190 арк.

40. Спр. 82. Материалы уполномоченных Совета о религиозной обстановке в Украинской ССР (1967 г.). – 150 арк.

41. Спр. 90. Справки и списки уполномоченных Совета о неиспользуемых культовых зданиях, изъятых у религиозных общин, снятых с регистрации в 1945–1966 гг. в областях УССР (1967 г.). – 72 арк.

42. Спр. 122. Справка о Ватиканском Соборе (август 1967 г.). – 15 арк.

43. Спр. 158. Отчеты, справки уполномоченных Совета о состоянии контроля за соблюдением законодательства о культах в областях УССР (1968 г.). – 69 арк.

44. Спр. 160. Справки уполномоченных Совета о деятельности адвентистов седьмого дня и униатов на территории РСФСР и УССР (1968 г.). – 36 арк.

45. Спр. 163. Информации уполномоченных Совета по краям и областям РСФСР, УССР, о работе с письмами, жалобами, заявлениями верующих за 1968 год. – 196 арк.

Центральний державний архів вищих органів влади та управління

України (ЦДАВОУ), м. Київ

Ф. 4648. Рада в справах релігій при Міністерстві у справах міграції і національностей України та її попередники (об'єднаний фонд), 1943–1994.

Оп. 1. Уповноважений Ради в справах РПЦ при РНК/РМ СРСР по УРСР, 1944–1965.

46. Спр. 57. Документы на снятие с регистрации религиозных обществ и закрытие молитвенных домов (решения исполкома, заключения уполномоченных, выписки из протоколов заседаний Совета) по Каменец-Подольской, Кировоградской, Львовской, Николаевской и Полтавской областям за 1950 год. Том V. – 340 арк.
47. Спр. 59. Документы на снятие с регистрации религиозных обществ и закрытие молитвенных домов (решения исполкома, местных советов, заключения уполномоченных, выписки из протоколов заседаний Совета) по Ровенской, Сталинской, Станславской, Сумской и Тернопольской областям за 1950 год. Том VII. – 365 арк.
48. Спр. 90. Заявления и жалобы верующих об открытии церквей и молитвенных домов и переписка по их рассмотрению за 1952 год (по областям Украинской ССР от буквы «В» до «Ч»). Том I. – 314 арк.
49. Спр. 144. Специальные донесения Уполномоченных Совета по областям Украинской ССР о религиозных праздниках и случаях религиозного суеверия за 1956 год. – 168 арк.
50. Спр. 147. Заявления и жалобы верующих об открытии церквей и молитвенных домов и переписка по их рассмотрению за 1956 год. Том II (по областям Украинской ССР от буквы «З» до «Н»). – 396 арк.
51. Спр. 148. Заявления и жалобы верующих об открытии церквей и молитвенных домов и переписка по их рассмотрению за 1956 год. Том III (по областям Украинской ССР от буквы «О» до «С»). – 453 арк.
52. Спр. 149. Заявления и жалобы верующих об открытии церквей и молитвенных домов и переписка по их рассмотрению за 1956 год. Том IV (по областям Украинской ССР от буквы «Т» до «Ч»). – 586 арк.
53. Спр. 163. Заявления и жалобы верующих об открытии церквей и молитвенных домов и переписка по их рассмотрению за 1957 год. Том II (по областям Украинской ССР от буквы «К» до «О»). – 501 арк.

54. Спр. 165. Заявления и жалобы верующих об открытии церквей и молитвенных домов и переписка по их рассмотрению за 1957 год. Том IV (по областям Украинской ССР от буквы «С» до «Х»). – 388 арк.
55. Спр. 180. Заявления и жалобы верующих об открытии церквей и молитвенных домов и переписка по их рассмотрению за 1958 год. Том III (по областям Украинской ССР от буквы «К» до «Р»). – 406 арк.
56. Спр. 181. Заявления и жалобы верующих об открытии церквей и молитвенных домов и переписка по их рассмотрению за 1958 год. Том IV (по областям Украинской ССР от буквы «С» до «Х»). – 428 арк.
57. Спр. 198. Заявления и жалобы верующих об открытии церквей и молитвенных домов и переписка по их рассмотрению за 1959 год. Том IV (по областям Украинской ССР на букву «С»). – 319 арк.
58. Спр. 199. Заявления и жалобы верующих об открытии церквей и молитвенных домов и переписка по их рассмотрению за 1959 год. Том V (от буквы «Т» до буквы «Ч» по областям Украинской ССР). – 422 арк.
59. Спр. 221. Заявления и жалобы верующих об открытии церквей и молитвенных домов и переписка по их рассмотрению за 1960 год. Том II (от буквы «К» до «П» по областям Украинской ССР). – 406 арк.
60. Спр. 222. Заявления и жалобы верующих об открытии церквей и молитвенных домов и переписка по их рассмотрению за 1960 год. Том III (по областям УССР от буквы «Р» до «С»). – 463 арк.
61. Спр. 223. Заявления и жалобы верующих об открытии церквей и молитвенных домов и переписка по их рассмотрению за 1960 год. Том IV (по областям Украинской ССР от буквы «Т» до «Ч»). – 446 арк.
62. Спр. 252. Документы на снятие с регистрации религиозных обществ и закрытие молитвенных домов (решения исполкома, заключения уполномоченного, выписки из протоколов заседаний Совета) по Львовской области за 1961 год. Том XIII. – 396 арк.

63. Спр. 280. Документы единовременного учета религиозных объединений и недействующих молитвенных зданий по Львовской области за 1961 год. Том XII. – 461 арк.
64. Спр. 281. Документы единовременного учета религиозных объединений и недействующих молитвенных зданий по Львовской области за 1961 год. Том XIII. – 500 арк.
65. Спр. 288. Документы единовременного учета религиозных объединений и недействующих молитвенных зданий по Станиславской области за 1961 год. Том XX. – 382 арк.
66. Спр. 323. Информации, докладные записки и справки Уполномоченного Совета по УССР, представленные в высшие правительственные и партийные органы республики о религиозной обстановке, о процессах и явлениях, происходящих в религиозных организациях, о состоянии контроля за выполнением законодательства о культах (1962 г.). – 254 арк.
67. Спр. 324. Информации и докладные записки областных Уполномоченных о религиозной обстановке, процессах и явлениях, происходящих в религиозных организациях Украинской ССР за 1962 год. – 82 арк.
68. Спр. 340. Документы на снятие с регистрации религиозных обществ и закрытие молитвенных домов (решения исполкома, заключения уполномоченного Совета, выписки из протоколов заседаний Совета) по Львовской области за 1962 год. Том XVI. – 606 арк.
69. Спр. 363. Заявления и жалобы верующих об открытии церквей и молитвенных домов и переписка по их рассмотрению за 1962 год. Том IV (от буквы "Л" до "П" по областям УССР). – 185 арк.
70. Спр. 374. Информации, докладные записки и справки Уполномоченного Совета по УССР, представленные в высшие правительственные и партийные органы республики о религиозной обстановке, о процессах и явлениях, происходящих в религиозных организациях, о состоянии контроля за выполнением законодательства о культах за 1963 год. – 219 арк.

71. Спр. 375. Информации, докладные записки и справки Уполномоченного Совета по УССР, представленные в высшие правительственные и партийные органы республики о религиозной обстановке, о процессах и явлениях, происходящих в религиозных организациях, о состоянии контроля за выполнением законодательства о культах за 1963 год. Том II. – 215 арк.

72. Спр. 434. Списки духовенства, которые оставили церковную деятельность за период с 1948–1964 годы. – 88 арк.

73. Спр. 435. Заявления и жалобы верующих о возобновлении деятельности церквей и жалобы по вопросам, относящимся к русской православной церкви по Винницкой, Волынской, Днепропетровской, Донецкой, Житомирской, Запорожской, Ивано-Франковской и Закарпатской областям. – 486 арк.

74. Спр. 436. Заявления и жалобы верующих о возобновлении деятельности церквей и жалобы по вопросам, относящимся к русской православной церкви по Киевской, Кировоградской, Крымской, Луганской, Львовской областям. – 544 арк.

75. Спр. 446. Информации и докладные записки ответственных работников Уполномоченного Совета по УССР, направленные ЦК КП, Совет Министров УССР и Совет по делам русской православной церкви при СМ СССР о состоянии законодательства о культах по областям УССР за 1965 год. – 227 арк.

Оп. 2. Уповноважений Ради в справах релігійних культів при РНК/РМ СРСР по УРСР, 1944–1965.

76. Спр. 18. Отчетный доклад Уполномоченного Совета по Дрогобычской области за 1946 год.

77. Спр. 29. Информации и справки Уполномоченного Совета по делам религиозных культов, представленные в высшие правительственные и партийные органы республики о религиозной обстановке, о процессах и явлениях, происходящих в религиозных организациях за 1947 год. – 20 арк.

78. Спр. 30. Докладные записки областных уполномоченных Совета о религиозной обстановке, процессах и явлениях, происходящих в религиозных организациях по областям Украинской ССР за 1947 год. – 28 арк.
79. Спр. 37. Заявления и жалобы верующих об открытии церквей и молитвенных домов по областям Украинской ССР за 1947 год. – 75 арк.
80. Спр. 45. Информации, докладные записки и справки Уполномоченного Совета по делам религиозных культов при СМ УССР, представленные в высшие правительственные и партийные органы республики о религиозной обстановке, о процессах и явлениях, происходящих в религиозных организациях за 1948 год. – 34 арк.
81. Спр. 46. Информации и докладные записки областных Уполномоченных Совета о религиозной обстановке, процессах и явлениях, происходящих в религиозных организациях по областям Украинской ССР за 1948 год. – 23 арк.
82. Спр. 52. Заявления и жалобы верующих об открытии церквей и молитвенных домов по областям Украинской ССР за 1948 год. – 159 арк.
83. Спр. 53. Сведения о наличии монастырей, костелов и других молитвенных домов и о движении верующих по областям Украинской ССР за 1948 год. Том I. – 133 арк.
84. Спр. 54. Сведения о наличии монастырей, костелов и других молитвенных домов и о движении верующих по областям Украинской ССР за 1948 год. Том II. – 101 арк.
85. Спр. 64. Информации и докладные записки Уполномоченного Совета по делам религиозных культов при СМ УССР, представленные в высшие партийные и правительственные органы за 1949 год. – 12 арк.
86. Спр. 65. Информации и докладные записки областных Уполномоченных Совета о религиозной обстановке, процессах и явлениях, происходящих в религиозных организациях по областям Украинской ССР за 1949 год. – 31 арк.
87. Спр. 73. Переписка с Уполномоченными Совета по Станиславской, Сумской, Тернопольской и Харьковской областям по вопросам снятия с регистрации и закрытия молитвенных домов. Том IV. за 1949 год. – 101 арк.

88. Спр. 76. Заявления и жалобы верующих об открытии церквей и молитвенных домов по областям Украинской ССР за 1949 год. – 146 арк.
89. Спр. 88. Докладные записки областных Уполномоченных Совета о религиозной обстановке, процессах и явлениях, происходящих в религиозных организациях по областям УССР за 1950 год. – 51 арк.
90. Спр. 94. Заявления и жалобы верующих об открытии церквей и молитвенных домов по областям Украинской ССР за 1950 год. – 63 арк.
91. Спр. 111. Информации, докладные записки Уполномоченного Совета при СМ УССР, представленные в высшие правительственные и партийные органы республики о религиозной обстановке, о процессах и явлениях в религиозных организациях за 1951 год. – 5 арк.
92. Спр. 117. Заявления и жалобы верующих об открытии церквей и молитвенных домов по областям Украинской ССР за 1951 год. – 32 арк.
93. Спр. 134. Заявления и жалобы верующих об открытии церквей и молитвенных домов по областям Украинской ССР за 1952 год. – 56 арк.
94. Спр. 155. Заявления и жалобы верующих об открытии церквей и молитвенных домов по областям Украинской ССР за 1953 год. – 130 арк.
95. Спр. 167а. Журнал регистрации заявлений и жалоб верующих за 1953–1958 годы. – 29 арк.
96. Спр. 174. Информации, докладные записки и справки Уполномоченного Совета по делам религиозных культов при СМ УССР, представленные в высшие правительственные и партийные органы за 1954 год. – 56 арк.
97. Спр. 182. Заявления и жалобы верующих об открытии церквей и молитвенных домов по областям УССР за 1954 год. – 103 арк.
98. Спр. 195. Информации, докладные записки и справки Уполномоченного Совета при СМ УССР, представленные в высшие правительственные и партийные органы республики за 1955 год. – 32 арк.
99. Спр. 196. Докладные записки и справки Уполномоченных Совета о религиозной обстановке, процессах и явлениях, происходящих в религиозных организациях по областям УССР за 1955 год. – 34 арк.

100. Спр. 202. Заявления и жалобы верующих об открытии церквей и молитвенных домов по областям УССР за 1955 год. – 57 арк.
101. Спр. 213. Переписка с Уполномоченными Совета по областям УССР по вопросам связанным с религиозными культами за 1956 год. – 243 арк.
102. Спр. 216. Заявления и жалобы верующих об открытии церквей и молитвенных домов и переписка по их рассмотрению. Том II (от буквы «К» до «Х») за 1956 год. – 170 арк.
103. Спр. 230. Информации, докладные записки и справки областных Уполномоченных Совета о религиозной обстановке, процессах и явлениях, происходящих в религиозных организациях по областям УССР за 1957 год. – 25 арк.
104. Спр. 236. Заявления и жалобы верующих об открытии церквей и молитвенных домов и переписка по их рассмотрению за 1957 год. Том II (по областям УССР от буквы «З» до «Ч»). – 215 арк.
105. Спр. 238. Сведения о количественном составе религиозных обществ, находящихся на регистрации и о незарегистрированных религиозных группах по областям УССР по состоянию на 1 января 1958 года. – 87 арк.
106. Спр. 248. Информации, докладные записки и справки Уполномоченного Совета по УССР, представленные в высшие правительственные и партийные органы республики за 1958 год. – 33 арк.
107. Спр. 255. Переписка с Уполномоченными Совета по Сталинской, Станиславской, Тернопольской, Харьковской и Херсонской областям за 1958 год. Том VI. – 177 арк.
108. Спр. 266. Информации и докладные записки областных Уполномоченных Совета по УССР, представленные в высшие правительственные и партийные органы республики о религиозной обстановке за 1959 год. – 29 арк.
109. Спр. 287. Журнал регистрации заявлений и жалоб верующих за 1959–1963 годы. – 38 арк.

110. Спр. 322. Информации, докладные записки и справки Уполномоченного Совета по УССР, представленные в высшие правительственные и партийные органы республики за 1961 год. – 44 арк.

111. Спр. 323. Докладные записки и справки областных Уполномоченных Совета о религиозной обстановке, процессах и явлениях, происходящих в религиозных организациях за 1961 год. – 22 арк.

112. Спр. 362. Сведения о движении служителей религиозных культов и религиозных объединений по областям УССР за 1961 год. – 52 арк.

113. Спр. 373. Информации, докладные записки и справки областных Уполномоченных Совета о религиозной обстановке, процессах и явлениях, происходящих в религиозных организациях за 1962 год. – 64 арк.

114. Спр. 385. Переписка с Уполномоченными Совета по Сумской, Тернопольской, Харьковской, Херсонской и Хмельницкой обл. по вопросам снятия с регистрации религиозных обществ и закрытия молитвенных домов. Том VI за 1962 год. – 114 арк.

115. Спр. 403. Информации, докладные записки и справки областных Уполномоченных о религиозной обстановке, о состоянии контроля за выполнением законодательства о культах за 1963 год. – 63 арк.

116. Спр. 426. Информации, докладные записки и справки областных Уполномоченных о религиозной обстановке, о состоянии контроля за выполнением законодательства о культах за 1964 год. – 151 арк.

117. Спр. 438. Справки о количестве религиозных общин, служителей культа и количестве монастырей по Закарпатской, Львовской и Черновицкой обл. по состоянию на 1 августа 1940 года (на день воссоединения с Советской Украиной и за 1964 год. – 7 арк.

118. Спр. 449. Информации, докладные записки и справки Уполномоченного Совета по УССР, представленные в высшие правительственные и партийные органы о религиозной обстановке, о состоянии контроля за выполнением законодательства о культах (1965 г.). – 37 арк.

119. Спр. 450. Информации областных Уполномоченных Совета о ходе выполнения Постановления Президиума Верховного Совета УССР от 27 января 1965 года «О некоторых фактах нарушения соцзаконности в отношении верующих» (1965 г.). – 145 арк.

Оп. 5. Уповноважений Ради в справах релігій при РМ СРСР, 1966–1974.

120. Спр. 3. Информации Уполномоченного Совета по УССР, представленные в высшие правительственные и партийные органы УССР о деятельности религий в республике (1966 г.). – 210 арк.

121. Спр. 6. Докладные записки ответственных работников Уполномоченного Совета по УССР та обслуживанию работы Уполномоченных Совета при облисполкомах УССР за 1966 год. – 174 арк.

122. Спр. 33. Информации, докладные записки и справки Уполномоченного Совета по УССР, представленные в высшие правительственные и партийные органы республики о религиозной обстановке, о процессах и явлениях, происходящих в религиозных организациях за 1967 г. – 122 арк.

123. Спр. 82. Информации, докладные записки и справки Уполномоченного Совета по УССР, представленные в высшие правительственные и партийные органы республики о религиозной обстановке, о процессах и явлениях, происходящих в религиозных организациях за 1968 г. Том I. – 149 арк.

124. Спр. 83. Информации, докладные записки и справки Уполномоченного Совета по УССР, представленные в высшие правительственные и партийные органы республики о религиозной обстановке, о процессах и явлениях, происходящих в религиозных организациях за 1968 г. Том II. – 174 арк.

125. Спр. 84. Докладные записки ответственных работников Уполномоченного Совета по УССР по обследованию работы областных Уполномоченных Совета за 1968 год. – 233 арк.

126. Спр. 102. Заявления и жалобы верующих о возобновлении деятельности церквей и молитвенных домов, снятых с регистрации религиозных общин как распавшихся и переписка по их рассмотрению с Уполномоченным Совета по Львовской области за 1968 год. Том XIII. – 152 арк.

127. Спр. 115. Переписка с Экзархом Украины, епископами старообрядческой и реформатской церквей по вопросам относящимся к их деятельности и религиозным объединениям за 1968 год. – 162 арк.

Оп. 7. Рада в справах релігій при РМ УРСР, 1974–1991.

128. Спр. 52. Информации, докладные записки, справки, уполномоченных Совета по областям и г. Киеву, о наличии и деятельности находящихся вне регистрации религиозных объединений. 1977 год. – 113 арк.

Джерела усної історії

Архів Інституту історії Церкви,

Український католицький університет (м. Львів)

Фонд П-1. Персональні справи. – Оп. 1.

129. Спр. 17. Інтерв'ю з с. Герардою (Марією Крупую) від 28.10.1992, м. Львів. Інтерв'юер: Смолюк С.

130. Спр. 18. Інтерв'ю з с. Христиною (Марією Обідняк) від 15.10.1992, м. Львів. Інтерв'юер: Смолюк С.

131. Спр. 33. Інтерв'ю з о. Йосифом (Степаном) Даниловичем від 25.11.1993, м. Івано-Франківськ. Інтерв'юер: Гудзяк Б.

132. Спр. 35. Інтерв'ю з о. Онуфрієм Гончарем від жовтня 1992, Львівська обл., Сколівський район, с. Тухля. Інтерв'юер: Сусак В.

133. Спр. 54. Інтерв'ю із с. Ольгою-Магдалиною Дацків від 08.04.1993. Інтерв'юер: Смолюк С.

134. Спр. 64. Інтерв'ю з п. Анною Костюк від 19. 07. 2000, м. Львів. Інтерв'юер: Бодак О.

135. Спр. 65. Інтерв'ю з о. Павлом Гладієм (студит бр. Петро) від 03.12.1992, м. Львів. Інтерв'юер: Благей В.

136. Спр. 69. Інтерв'ю з о. Севастіаном (Степаном) Дмитрухом від 22.12.1992, м. Львів. Інтерв'юер: Сусак В.

137. Спр. 104. Інтерв'ю з о. Іваном Гринчишином, його дружиною п. Софією та донькою п. Вірою Байсою від 10.11.1992, м. Дрогобич. Інтерв'юер: Гудзяк Б.

138. Спр. 130. Інтерв'ю з с. Минодорою (Марією Прус) від 04.05.1993, м. Львів. Інтерв'юер: Смолюк С.
139. Спр. 132. Інтерв'ю з о. Михайлом Шевчишиним від 07.05.1993, м. Тернопіль. Інтерв'юер: Смолюк С.
140. Спр. 142. Інтерв'ю з єп. Филимоном Курчабою від 02.06.1993, с. Великосілки. Інтерв'юер: Смолюк С. – 48 с.
141. Спр. 142. Інтерв'ю з єп. Филимоном Курчабою від 04.1994, м. Львів. Інтерв'юер: Григоренко А. (о.). – 13 с.
142. Спр. 145. Інтерв'ю з о. Мар'яном Чорногою від 30.03.2002, Львівська обл., Жовківський р-н, с. Крехів. Інтерв'юер: Борис В.
143. Спр. 146. Інтерв'ю з бр. Космою (Антоном Крочаком) від 11.06.1993, м. Львів. Інтерв'юер: Смолюк С.
144. Спр. 148. Інтерв'ю з о. Євгеном Пелехом від 26.05.93, м. Львів. Інтерв'юер: Смолюк С.
145. Спр. 150. Інтерв'ю з о. Дам'яном Богуном від 06.06.1993, м. Львів. Інтерв'юер: Смолюк С.
146. Спр. 154. Інтерв'ю з с. Марією (Іриною Дикою) від 04.08.1993, м. Львів. Інтерв'юер: Смолюк С.
147. Спр. 160. Інтерв'ю з п. Василем Кобрином від 22.06.1993. Інтерв'юер: Смолюк С.
148. Спр. 164. Інтерв'ю з с. Кикелією (Казиминою Капко) від 02.08.1993, м. Львів. Інтерв'юер: Смолюк С.
149. Спр. 231. Інтерв'ю з п. Модестом Радомським від 03.09.1993, м. Львів. Інтерв'юер: Смолюк С.
150. Спр. 236. Інтерв'ю з о. Олегом Говерою від 30.11.1993, Тернопільська обл., Тернопільський р-н, с. Велика Березовиця. Інтерв'юер: Стоцький Я.
151. Спр. 245. Інтерв'ю із с. Соломією (Софією Чичулою) від 26.08.1993, Львівська обл., с. Зимна Вода. Інтерв'юер: Смолюк С.
152. Спр. 246. Інтерв'ю з с. Галиною (Анною Ходунович) від 17.08.1993, м. Львів. Інтерв'юер: Смолюк С.

153. Спр. 247. Інтерв'ю з о. Юрієм-Іваном Янтухом від 27.09.1993, Львівська обл., м. Жовква, монастир. Інтерв'юер: Смолюк С.
154. Спр. 252. Інтерв'ю з о. Богданом Фіголем від 28.08.1995, м. Івано-Франківськ. Інтерв'юер: Павликівська Н.
155. Спр. 270. Інтерв'ю з с. Маркіяною (Марією Колодій) від 13.01.1994, м. Івано-Франківськ. Інтерв'юер: Павликівська Н.
156. Спр. 275. Інтерв'ю з о. Іваном Репелою від 14.02.1993, м. Івано-Франківськ. Інтерв'юер: Павликівська Н.
157. Спр. 281. Інтерв'ю з о. Іваном Сеньківим від 13,14,25.01.1994, Тернопільська обл., м. Борщів. Інтерв'юер: Стоцький Я.
158. Спр. 294. Інтерв'ю з о. Ісидором Бутковським від 22.04.1993 р., м. Львів. Інтерв'юер: Смолюк С.
159. Спр. 304. Інтерв'ю з о. Йосифом Кладочним від 27.05.1993, м. Львів. Інтерв'юер: Гудзяк Б.
160. Спр. 305. Інтерв'ю з о. Василем Дацишиним від 01.04.1994, Львівська область, Городоцький район, с. Завидовичі. Інтерв'юер: Купчик Л.
161. Спр. 315. Інтерв'ю з о. Миколою Цариком від 27.02.1993, 5.02.1994, м. Львів. Інтерв'юер: Щерба Г.
162. Спр. 320. Інтерв'ю з п. Варварою Осадчук від 27. 05. 1994, Івано-Франківська обл., м. Городенка. Інтерв'юер: Стоцький Я.
163. Спр. 321. Інтерв'ю з єп. Сабригою Михайлом від 30.03.1994 р., м. Тернопіль. Інтерв'юер: Стоцький Я.
164. Спр. 331. Інтерв'ю з о. Богданом Щуром від 14.11.1998 р., Львівська обл., Миколаївський р-н, с. Держів; Тернопільська обл., Бережанський р-н, с. Котів. Інтерв'юер: Мендела С. – 22 с.
165. Спр. 331. Інтерв'ю з о. Богданом Щуром від 11.09.2004 р., Львівська обл., Миколаївський р-н, с. Держів; Тернопільська обл., Бережанський р-н, с. Держів. Інтерв'юер: Коломиєць І. – 27 с.
166. Спр. 333. Інтерв'ю з о. Богданом Нудом від 26.12.2007, м. Львів. Інтерв'юер: Коломиєць І.

167. Спр. 335. Інтерв'ю з о. Миколою Сивиком від 25.03.1993 і 02.04.1993, Львівська область, м. Жидачів. Інтерв'юер: Гудзяк Б.
168. Спр. 338. Інтерв'ю з о. Степаном Цибраном від 26.03.1993 р., Львівська обл., м. Ходорів. Інтерв'юер: Гудзяк Б.
169. Спр. 339. Інтерв'ю з о. Миколою Пристаєм від 19.11.1992 р., Львів-Рудно. Інтерв'юер: Гудзяк Б.
170. Спр. 348: Інтерв'ю з п. Ярославом Водницьким від 03.02.1994, м. Івано-Франківськ. Інтерв'юер: Павликівська Н.
171. Спр. 350. Інтерв'ю з п. Анною Мериндою від 22. 11. 1993, м. Івано-Франківськ. Інтерв'юер: Павликівська Н.
172. Спр. 353. Інтерв'ю з с. Рафаїлою (Ольгою Кулиняк) від 12.03.1994, м. Івано-Франківськ. Інтерв'юер: Павликівська Н.
173. Спр. 354. Інтерв'ю з с. Віталією (Анастасією Кушнірчук) від 11.03.1994, м. Івано-Франківськ. Інтерв'юер: Павликівська Н.
174. Спр. 356. Інтерв'ю з с. Любою (Марією Грядюк) від 11.01.1994, м. Івано-Франківськ. Інтерв'юер: Павликівська Н.
175. Спр. 359. Інтерв'ю з п. Анною Майданською від 11. 02. 1994, Івано-Франківська обл., с. Опришківці. Інтерв'юер: Павликівська Н.
176. Спр. 360. Інтерв'ю з п. Володимирою Кандюк від 30.11.1993, м. Івано-Франківськ. Інтерв'юер: Павликівська Н.
177. Спр. 374. Інтерв'ю з о. Владиславом Керніцьким від 11.05.1994, м. Львів. Інтерв'юер: Купчик Л.
178. Спр. 389. Інтерв'ю з п. Анастасією Легун від 14.05.1994, Івано-Франківська область, Тисьменицький район, село Стриганці. Інтерв'юер: Павликівська Н.
179. Спр. 394. Інтерв'ю з о. Гедеоном Сироїдом від 21.06.1994, Львівська область, Золочівський район, с. Поморяни. Інтерв'юер: Стоцький Я.
180. Спр. 419. Інтерв'ю з єп. Софроном Дмитерком від 06.11.1997, м. Львів. Інтерв'юер: Гудзяк Б.
181. Спр. 426. Інтерв'ю з п. Мартою Малкош від 04. 11. 1994, м. Івано-Франківськ. Інтерв'юер: Павликівська Н.

182. Спр. 428. Інтерв'ю з п. Оксаною Івасів від 14.10.1994, м. Івано-Франківськ. Інтерв'юер: Павликівська Н.
183. Спр. 455. Інтерв'ю з владикою Павлом Василюком від 18.02.1994, Івано-Франківська обл., м. Коломия. Інтерв'юер: Качур В.
184. Спр. 511. Інтерв'ю з п. Анною Бублик від 04.04.1995, м. Івано-Франківськ. Інтерв'юер: Павликівська Н.
185. Спр. 518. Інтерв'ю з о. Романом Остап'яком від 02.06.1995, м. Івано-Франківськ. Інтерв'юер: Павликівська Н.
186. Спр. 553. Інтерв'ю з о. Володимиром Пальчинським від 20.09.1997, Івано-Франківська область, Тисьменицький район, с. Погоня. Інтерв'юер: Павликівська Н.
187. Спр. 573. Інтерв'ю з о. Іваном Кардашем від 25. 07. 1995, Івано-Франківська область, Тисьменицький район, с. Загвіздя. Інтерв'юер: Павликівська Н.
188. Спр. 575. Інтерв'ю з о. Олександром Ванджурою від 10.06.1995, Івано-Франківська область, м. Коломия. Інтерв'юер: Павликівська Н.
189. Спр. 647: Інтерв'ю з о. Маркіяном Когутом від 06.09.1993, м. Червоноград. Інтерв'юер: Гудзяк Б.
190. Спр. 739. Інтерв'ю з о. Іллею Огурком від 20.10.1997, м. Львів. Інтерв'юер: Купчик Л.
191. Спр. 780. Інтерв'ю з п. Лідією Зеленчук-Лопатинською від 11.11.1997, Львівська область, Стрийський район, Моршин. Інтерв'юер: Огородник Т.
192. Спр. 833. Інтерв'ю з с. Марією (Євдокією Роспопою) від 21.04.2001, Івано-Франківська область, м. Коломия. Інтерв'юер: Годованець М.
193. Спр. 857. Інтерв'ю з с. Альфонсою (Анною Лизань) від 13.03.1997, Івано-Франківська обл., м. Калуш. Інтерв'юер: Павликівська Н.
194. Спр. 900. Інтерв'ю з о. Романом (Андрієм) Кияком від 26.11.1993, м. Івано-Франківськ. Інтерв'юер: Гудзяк Б.
195. Спр. 903. Інтерв'ю з о. Василієм Вороновським від 03.01.1994 р., м. Львів. Інтерв'юер: Будзинський Т.

196. Спр. 943. Інтерв'ю з п. Петром Мірчуком від 23. 02. 1999, Львівська область, Стрийський район, село Голобутів. Інтерв'юер: Огородник Т.
197. Спр. 946. Інтерв'ю з о. Віталієм Дуткевичем від 06.02.1999, м. Львів. Інтерв'юер: Купчик Л.
198. Спр. 1026: Інтерв'ю з о. Михайлом Косилом від 12.11.1999, Івано-Франківська область, Надвірнянський район, м. Яремча. Інтерв'юер: Чуляк В.
199. Спр. 1114. Інтерв'ю з п. Марією Лазар від 13.08.2000, Львівська область, м. Червоноград. Інтерв'юер: Гусак В.
200. Спр. 1115. Інтерв'ю з о. Павлом Менделюком від 21.12.1999, Львів-Кривчиці. Інтерв'юер: Бойко І.
201. Спр. 1126. Інтерв'ю з с. Андреєю (Анною Шельвікою) від 31.03.2001, м. Львів. Інтерв'юер: Марко М.
202. Спр. 1128. Інтерв'ю з с. Василиєю (Аріадною – Марією – Оленою Николайчук) від 02.06.2000, Івано-Франківська обл., Калуський р-н, с. Войнилів. Інтерв'юер: Павликівська Н.
203. Спр. 1132. Інтерв'ю з п. Данутою Захаришин від 25. 08. 2000, м. Львів. Інтерв'юер: Захаришин О.
204. Спр. 1138. Інтерв'ю з с. Василисою (Василиною Риндар) від 07.09.2000, Івано-Франківська обл., с. Дора. Інтерв'юер: Павликівська Н.
205. Спр. 1139. Інтерв'ю з с. Мокриною (Марією Шевчук) від 02.09.2000, Івано-Франківська обл., Калуський р-н, смт. Войнилів. Інтерв'юер: Павликівська Н.
206. Спр. 1142. Інтерв'ю з п. Вірою Тарах від 10.11.2000, Львівська область, м. Жовква. Інтерв'юер: Щурик О.
207. Спр. 1143. Інтерв'ю з п. Анною Чопик від 08. 06. 2000, м. Львів. Інтерв'юер: Яремцьо М. (бр. Михайло).
208. Спр. 1149. Інтерв'ю з п. Іриною Шпилькою від 10.09.2000, м. Львів. Інтерв'юер: Бутковська Л.
209. Спр. 1152. Інтерв'ю з п. Марією Пістун від 08.09.2000, м. Львів. Інтерв'юер: Кузишин С.

210. Спр. 1160. Інтерв'ю з о. Миколою Сімкайлом від 26.08.2000, с. Підпечери. Інтерв'юер: Кузик А.
211. Спр. 1161. Інтерв'ю з о. Володимиром Чучманом від 23.08.2000, Інтерв'юер: Лободинська М.
212. Спр. 1173. Інтерв'ю з п. Йосифом Ріпецьким від 07.10.2000, Івано-Франківська область, м. Коломия. Інтерв'юер: Кушнір А.
213. Спр. 1264. Інтерв'ю з с. Дарією (Михайлиною Градюк) від 02.05.2001, м. Львів. Інтерв'юер: Прокопчук В.
214. Спр. 1276. Інтерв'ю зі с. Мартою Козак і з с. Онуфрією Маїк (про с. Діогену Кулинич) від 03.04.2001, м. Львів. Інтерв'юер: Хомин І. (с.).
215. Спр. 1284. Інтерв'ю з с. Тетяною (Галиною Головчак) від 13.05.2001, Львівська обл., м. Жовква. Інтерв'юер: Сулима М.
216. Спр. 1286. Інтерв'ю з п. Ганною Сало від 28.04.2001, Львівська область, м. Жовква. Інтерв'юер: Сало М.
217. Спр. 1307. Інтерв'ю зі с. Любою (Марією Козак) від 20.03.2001, м. Львів. Інтерв'юер: Проців Л.
218. Спр. 1354. Інтерв'ю з п. Ганною Базюк від 06.04.2002, Львівська область, Яворівський р-н, с. Коти. Інтерв'юер: Беца А.
219. Спр. 1355. Інтерв'ю з п. Степаном Бодьом від 05.04.2002, Львівська область, м. Новояворівськ. Інтерв'юер: Матвіїв Н.
220. Спр. 1358. Інтерв'ю з о. Ігорем Пецюхом від 09.04.2002, м. Львів. Інтерв'юер: Пукас І.
221. Спр. 1360. Інтерв'ю з п. Петром Яремою від 13.04.2002, Львівська обл., Жовківський р-н, с. Волиця. Інтерв'юер: Сідельник І.
222. Спр. 1365. Інтерв'ю з о. Степаном Столярчуком від 21.04.2002, м. Львів. Інтерв'юер: Надопта М.
223. Спр. 1366. Інтерв'ю з п. Ольгою Сікорою від 14.04.2002, м. Львів. Інтерв'юер: Слижук Д.
224. Спр. 1393. Інтерв'ю з п. Галиною Величко від 15.05.2002, Львівська обл., Сокальський р-н, смт. Жвирка. Інтерв'юер: Олекса О.

225. Спр. 1401. Інтерв'ю з п. Меланією Купецькою-Помайбою від 10.05.2003, Львівська обл., м. Жовква. Інтерв'юер: Почеква А.

226. Спр. 1551. Інтерв'ю з п. Михайлом Довбушем від 25.09.2003, м. Львів. Інтерв'юер: Занін А. (бр. Арсеній).

227. Спр. 1556. Інтерв'ю з п. Марією Смолінською від 01.10.2003, Львівська область, с. Оброшин. Інтерв'юер: Гірна К.

Фонд Т-1. Тематичні інтерв'ю. – Оп. 1.

228. Спр. 19. Інтерв'ю з с. Анатолією (Галиною Дмитришин) від 05.05.2003, Івано-Франківська обл., Долинський, район, с. Гошів. Інтерв'юер: Сметаняк А. (с. Анастасія).

Опубліковані джерела

229. Андрухів І. О. Політика радянської влади у сфері релігії та конфесійне життя на Прикарпатті в 40–80-х роках ХХ століття: історико-правовий аналіз / Ігор Олексійович Андрухів. – Івано-Франківськ: Лілея-НВ, 2006. – С. 408–430.

230. Бажан О. Випробування вірою. Боротьба за реалізацію прав і свобод віруючих в Україні в другій половині 1950-х–1980-ті рр. // О. Г. Бажан, Ю. З. Данилюк. – К.: НАН України. Інститут історії України, 2000. – С. 112–310.

231. Василик П. Велика сила молитви / П. Василик // Реабілітовані історією. Івано-Франківська область. У 5-х тт. / [Ред. Б. Томенчук, Л. Вардзарук, Я. Дорошенко, М. Кугутяк, К. Мицан, В. Рудковський, В. Стрільців]. – Т. 2. – Івано-Франківськ: Лілея-НВ, 2001. – С. 11–43.

232. Власть и церковь в Восточной Европе. 1944–1953 гг. Документы российских архивов: в 2 т. / [Ред. колл.: Т. В. Волокитина (отв. ред.), Г. П. Мурашко, А. Ф. Носкова, Д. Н. Нохотович]. – Т. 1: Власть и церковь в Восточной Европе. 1944–1948 гг. – М.: РОССПЭН. – 2009. – 887 с.

233. Греко-Католицька Церква в 1944–1991 рр. // Український історичний журнал. – 1996. – № 4. – С. 101–114.

234. Гриньох І. Собор, який для нас не відбувся. Відбитка з журналу «Сучасність». – Ч. 5 (77), 8 (80) 1 10 (82). – Мюнхен, 1967. – 40 с.

235. Документи Другого Ватиканського Собору. Конституції, декрети, декларації. – Львів: Свічадо, 1996. – 753 с.
236. Західня Україна під большевиками, IX. 1939 – VI. 1941: Збірник спогадів / [ред. Мілена Рудницька]. – Нью-Йорк: Видавництво «Америка», 1958. – 494 с.
237. Й[осиф] С[ліпий]. Головні правила сучасного душпастирства / о. Йосиф Сліпий. // Ковчег. Науковий збірник із церковної історії, число 7 / [відп. ред. Олег Турій]. – Львів: Видавництво Українського Католицького університету 2015. – С. 395–417.
238. Комуністична партія Радянського Союзу в резолюціях і рішеннях з'їздів, конференцій і пленумів ЦК. 1898–1971 / [За заг. ред. П. М. Федосєєва і К. У. Чернененка; пер. з 8-го рос. вид.]. – К.: Політвидав України, 1981. – Т. 8 (1959–1965). – 540 с.
239. Крамола: Инакомыслие в СССР при Хрущеве и Брежневe. 1953–1982 гг. Рассекреченные документы Верховного суда и Прокуратуры СССР / [Сост. В. А. Козлов, О. В. Эдельман, Э. Ю. Завадская. Под ред. В. А. Козлова, С. В. Мироненко]. – М.: Материк, 2005. – 432 с.
240. Кримінальний кодекс УРСР. – Київ: Державне видавництво політичної літератури УРСР, 1949. – 167 с.
241. Культурне життя в Україні. Західні землі. Документи і матеріали. У 2 т. / [Відп. ред. Ю. Сливка, упор. Т. Галайчак, О. Луцький, Б. Микитів, Л. Батрак-Плодиста, Ю. Сливка, Л. Федоришин]. – К.: Наукова думка, 1995. – Т. 1 (1939–1953). – 752 с.; Львів : Місіонер, 1996. – Т. 2 (1953–1966). – 920 с.
242. Ліквідація УГКЦ (1939–1946). Документи радянських органів державної безпеки. У 2 т. / [Відп. ред. В. Сергійчук, упор. С. Кокін, Н. Сердюк, С. Сердюк]. – К. : ПП Сергійчук М.І., 2006. – Т. 1. – 920 с.; Т. 2. – 804 с.
243. Літопис Голготи України / [Гол. ред. В. Цветков]. – Дрогобич: Відродження, 1994. – Т.2: Репресована церква. – 528 с.
244. Львівський церковний собор: документи й матеріали: 1946–1981 / Митрополит Київський і Галицький Філарет. – Львів: Видання Патріаршого Екзарха всієї України Митрополита Київського і Галицького, 1984. – 215 с.

245. Мартирологія українських церков: У 4-х томах. Документи, матеріали, християнський самвидав України. – Том 2: Українська Католицька Церква / [Упоряд. та ред. О. Зінкевич, о. Т. Лончина]. – Торонто; Балтимор: Українське вид-во «Смолоскип» ім. В. Симоненка, 1985. – 839 с.
246. Митрополит Андрей Шептицький. Документи і матеріали. 1899–1944. / [Упоряд. О. Гайова, Р. Тереховський]. – Львів: Видавництво «АРТОС». – Т. 1: Пастирські послання 1899–1914 рр. – 2007. – 1014 с.; Т. 2: Пастирські послання 1918–1939 рр. – 2009. – 1248 с.; Т. 3: Пастирські послання 1939–1944 рр. – 2010. – 828 с. ; Т. 4. – 2013. – 1194 с.
247. Митрополит Андрей Шептицький у документах радянських органів державної безпеки (1939–1944 рр.) / [Заг. ред. В. Сергійчук, упоряд. С. Кокін, Н. Сердюк, С. Сердюк]. – Київ: Українська Видавнича Спілка, 2005. – 480 с.
248. Нескорена церква: подвижництво греко-католиків України в боротьбі за віру і державу / [Упоряд. В. Сергійчук]. – К.: Дніпро, 2001. – 492 с.
249. Патріарх Йосиф Сліпий у документах радянських органів державної безпеки. 1939–1987: у 2-х т. / [Заг. ред. В. Сергійчук, упоряд. С. Кокін, С. Сердюк та ін.] – К.: ПП Сергійчук М.І., 2012. – Т. 1. – 656 с.; Т. 2. – 480 с.
250. Прах Б. Духовенство Перемиської єпархії та Апостольської адміністрації Лемківщини: у 2-х т. / о. Богдан Прах. – Львів: Видавництво Українського католицького університету, 2015. – Т. 1: Біографічні нариси (1939–1989). – 722с.; Т. 2: Документи і матеріали (1939–1950). – 856 с.
251. Ратич О. Науково-методичні праці священників УГКЦ в підпіллі. До двадцятиріччя виходу УГКЦ з підпілля / Орест Ратич. – Львів: Видавництво Тараса Сороки, 2009. – 62 с.
252. Роман Шухевич у документах радянських органів державної безпеки (1940–1950) : у 2 т. / [Заг. ред. В. Сергійчук, упоряд. С. Кокін, С. Сердюк та ін.]. – Київ: ПП Сергійчук М.І., 2007. – Т. 1. – 358 с.
253. Сліпий Йосиф. Спомини / [Заг. ред. І. Дацько, М. Горяча, вид. 2-ге]. – Львів – Рим: Видавництво УКУ, 2014. – 608 с.

254. Слово Патріарха Йосифа. Документи. Матеріали. Світлини. 1917–1984. – Львів: Гердан, 2003. – 239 с.
255. Судоплатов П. Спецоперации. Лубянка и Кремль. 1930–1950 годы / Павел Судоплатов. – Москва : ОЛМА-ПРЕСС, 2003. – 704 с.
256. У боротьбі за рідну віру римо-католики України завжди були несхитні / [Заг. ред. В. Сергійчук]. – Київ: Дніпро, 2001. – 228 с.
257. First Victims of Communism. White Book on the Religious Persecution in Ukraine [Translated from the Italian]. – Rome: Analecta O.S.B.M., 1953. – 114 p.
258. Soviet Repression of the Ukrainian Catholic Church. United States Department of State Bureau Public Affairs. Washington D.C. Special Report No. 159, January 1987.
259. Ukraine and the Soviet-Czechoslovak Crisis of 1968 (Part 1): New Evidence from the Diary of Petro Shelest / [Edited, Introduced, Translated, and Annotated by Mark Kramer] / Cold War International History Project Bulletin. – Washington D.C.: Woodrow Wilson International Centre for Scholars. – March 1998, Issue № 10. – P. 234–247.
260. Ukraine and the Soviet-Czechoslovak Crisis of 1968 (Part 2) / [Compiled, Introduced, Translated, and Annotated by Mark Kramer] / Cold War International History Project Bulletin. – Washington D.C.: Woodrow Wilson International Centre for Scholars. – Winter 2003/Spring 2004, Issue № 14/15. – P. 273–368.

Періодичні видання

261. Білоус О. Джерела сімейного щастя / О. Білоус // Войовничий атеїст (науково-популярний журнал Товариства для поширення політичних і наукових знань Української РСР). – 1963. – № 8. – С.10.
262. Добрыч В. Кто благословил? / В. Добрыч, Д. Мыскив // Наука и религия. – 1969. – № 3. – С. 32.
263. Ельвин Е. Ватикан: замыслы и итоги / Е. Ельвин // Наука и религия. – 1969. – № 4. – С. 94.

264. Федорович И. К 35-летию воссоединения Греко-Католической Церкви Галичины с Русской Православной Церковью / И. Федорович // Журнал Московской Патриархии. – 1981. – № 4. – С. 67–75.

II. ЛІТЕРАТУРА

265. Алексеева Л. История инакомыслия в СССР. Новейший период / Людмила Алексеева. – Москва: ЗАО РИЦ «Зацепя», 2001. – 382 с.
266. Андрухів І. Галицька Голгофа: ліквідація УГКЦ на Станіславщині в 1945–1961 рр. / Ігор Андрухів. – Івано-Франківськ: Нова Зоря, 1997. – 84 с.
267. Андрухів І. Політика радянської влади у сфері релігії та конфесійне життя на Прикарпатті в 40–80-х роках ХХ століття: історико-правовий аналіз / Ігор Андрухів. – Івано-Франківськ: Лілея-НВ, 2006. – 432 с.
268. Андрухів І. Релігійне життя на Прикарпатті: 1944–1990 роки. Історико-правовий аналіз / Ігор Андрухів. – Івано-Франківськ: [б. в.], 2004. – 344 с.
269. Андрухів І. Станіславська (Івано-Франківська) єпархія УГКЦ крізь призму століть: історико-релігійний аспект / І. Андрухів, О. Лисенко, І. Пилипів. – Надвірна: Надвірнянська друкарня, 2010. – 499 с.
270. Андрухів І. Суспільно-політичні та релігійні процеси на Станіславщині в кінці 30-х–50-х роках ХХ ст. Історико-політологічний аналіз / І.О. Андрухів, П.Є. Кам'янський. – Івано-Франківськ: Нова Зоря, 2005. – 364 с.
271. Антинародна діяльність уніатської церкви на Україні. Бібліографічний покажчик / [упоряд. Л. І. Ільницька]. – Львів: Видання Львів. наук. б-ки ім. В. Стефаника АН УРСР, 1976. – 118 с.
272. Баб'як А. Нові українські мученики ХХ ст. / Les nouveaux martyrs ukrainiens du XX siècle / о. Августин Баб'як / Augustyn Babiak. – Рим: Missioner, 2001. – 635 р. (Видання УКУ ім. св. Климентія папи. Праці Греко-католицької Богословської Академії. Том 81).
273. Бажан О. Випробування вірою. Боротьба за реалізацію прав і свобод віруючих в Україні в другій половині 1950-х–1980-ті рр. / О. Г. Бажан, Ю. З. Данилюк. – К.: Інститут історії України НАН України, 2000. – 329 с.

274. Бажан О. Політичні репресії в Україні під час Угорської революції 1956 р. / О. Г. Бажан // Історія України. Маловідомі імена, події, факти. – К. : Інститут історії України НАН України, 2007. – № 34. – С. 289–298.
275. Бажан О. Протестні акції населення Української РСР у другій половині 1950 – на початку 1960-х рр.: причини, інструментарій, діапазон / О. Г. Бажан // З архівів ВУЧК-ГПУ-НКВД-КГБ. – Х.: Видавництво «Права людини», 2013. – № 1. – С. 180–192.
276. Бажан О. Радянізація західних областей України в другій половині 1940 – початку 1950-х років: наслідки в національно-культурній сфері / [упор. О. Г. Бажан] // Україна ХХ ст.: культура, ідеологія, політика. – К.: Інститут історії України НАН України, 2007. – № 12. – С. 341.
277. Бажан О. Суспільні настрої в Україні у ході чехословацької кризи 1968 року за донесеннями радянських спецслужб / О. Г. Бажан // З архівів ВУЧК-ГПУ-НКВД-КГБ. – К.: Видавництво «Телесик», 2008. – № 1/2 (30/31). – С. 37–53.
278. Беглов А. В поисках «безгрешных катакомб». Церковное подполье в СССР / Алексей Беглов. – М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2008. – 352 с.
279. Бистрицька Е. Зміцнення міжнародного авторитету Російської православної церкви у сталінському плані боротьби з Ватиканом (1943–1948 рр.) / Елла Бистрицька // Український історичний журнал. – 2009. – № 6. – С. 106–124.
280. Бистрицька Е. Східна політика Ватикану в контексті відносин Святого Престолу з Росією та СРСР (1878–1964 рр.) / Елла Бистрицька. – Тернопіль: Підручники і посібники, 2009. – 416 с.
281. Боднар Г. Львів. Щоденне життя міста очима переселенців із сіл (50-ті – 80-ті роки ХХ ст.) / Галина Боднар. – Львів: Видавничий центр ЛНУ імені Івана Франка, 2010. – 310 с.
282. Бойко Р. Опір греко-католиків релігійній політиці радянської влади в західних областях України (середина 1950-х – середина 1960-х рр. ХХ ст.) /

- Р. Бойко // Наукові записки. Історичні науки. – Острог: Вид-во Національного університету «Острозька академія», 2010. – Вип. 10. – С. 226–238.
283. Бойко Р. Особливості протидії українських греко-католиків релігійній політиці радянської влади у 1946–1989 рр. : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. іст. наук: спец. 09.00.11 / Бойко Роман Юрійович – Острог, 2011. – 20 с.
284. Бойко Р. Особливості становлення греко-католицького підпілля у другій половині 1940-х – першій половині 1950-х рр.) / Р. Бойко // Наукові записки. Серія «Історичне релігієзнавство». – Острог: Вид-во Національного університету «Острозька академія», 2010. – Вип. 2. – С. 25–33.
285. Бондарчук П. Особливості релігійної ситуації в УРСР (середина 1950-х–перша половина 1960-х років / П. Бондарчук, В. Даниленко // Науковий вісник Миколаївського національного університету імені В. О. Сухомлинського. Серія: Історичні науки. – 2013. – Вип. 3.34. – С. 158–171.
286. Бондарчук П. Релігійність населення України у 40–80-х роках ХХ ст.: соціокультурні впливи, особливості, тенденції змін / Петро Бондарчук. – Київ: Інститут історії України НАН України, 2009. – 381 с.
287. Боруцька О. Підпільна діяльність Української Греко-Католицької Церкви (УГКЦ) в часи радянського тоталітарного режиму у 1960-х рр. ХХ ст. / Оксана Боруцька // Історія релігій в Україні: науковий щорічник / [упор. О. Киричук, М. Омельчук, І. Орлевич]. – Книга І. Частина І: Історія. – Львів: Логос, 2012. – С. 727–745.
288. Боцюрків Б. Українська Греко-католицька Церква в катакомбах / Богдан Боцюрків // Ковчег. – Ч.1. – Львів, 1993. – С.123–164.
289. Боцюрків Б. Українська Греко-Католицька Церква і Радянська держава (1939–1950) / Богдан Боцюрків // [пер. з англ. Наталія Кочан]. – Львів: Видавництво Українського Католицького Університету, 2005. – 265 с. – Переклад за вид. Bociurkiw, Bohdan R. The Ukrainian Greek Catholic Church and the Soviet State (1939–1950). Edmonton–Toronto: Canadian Institute of Ukrainian Studies Press, 1996. – 289 p.

290. Бублик Т. Українська Греко-Католицька Церква в контексті державно-церковних і міжконфесійних відносин в Україні (1985–1991) : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. іст. наук: спец. 09.00.11 / Бублик Тарас Теодорович. – Острог, 2014. – 20 с.
291. Войналович В. Наступ на етноконфесійні осередки як один із засобів здійснення національної політики в Україні (друга пол. 40-х–50-ті роки ХХ ст.) / Віктор Войналович // З архівів ВУЧК-ГПУ-НКВД-КГБ, 1997, № 1/2 (4/5) . – С. 207–226.
292. Войналович В. Партійно-державна політика щодо релігії та релігійних інституцій в Україні 1940–1960-х років: політологічний дискурс / Віктор Войналович. – К.: Світогляд, 2005. – 741 с.
293. Войналович В. Українська Греко-Католицька Церква в умовах антирелігійної кампанії кінця 50-х – початку 60-х років ХХ ст. / В. Войналович // Історія релігій в Україні. – Вип. 11. – Львів, 2001. – С. 145–152.
294. Волокитина Т. Москва и Восточная Европа. Власть и церковь в период общественных трансформаций 40–50-х гг. ХХ века: Очерки истории / Т. В. Волокитина, Г. П. Мурашко, А. Ф. Носкова. – М.: РОССПЭН, 2008. – 807 с.
295. Гинзбург К. Сыр и черви. Картина мира одного мельника, жившего в XVI в. / Карло Гинзбург // [пер. с итал. М. Л. Андреева, М. Н. Архангельской]. – Москва: РОССПЭН, 2000. – 272 с.
296. Глистюк Я. Греко-католицьке чернецтво в релігійному житті України, 1939–2001 роки / Ярослав Глистюк, Олег Турій // Ковчег. Науковий збірник із церковної історії. – Число 3. – Львів: Видавництво Українського Католицького університету, 2001. – С. 360–376.
297. Горяча М. Звільнення митрополита Йосифа Сліпого в 1963 році / Марія Горяча // Ковчег. Науковий збірник із церковної історії. – Число 7. – Львів: Видавництво Українського Католицького університету 2015. – С. 334–365.
298. Гринів О. Йосиф Сліпий як історик, філософ, педагог / О. Гринів. – Львів: Місіонер, 1994. – 160 с.

299. Гуркіна С. Греко-католицьке духовенство Львівської архієпархії в умовах переслідування радянською владою (1944–1950 рр.) : дис. канд. : 07.00.01 / Гуркіна Світлана Валеріївна. – Львів, 2012. – 241 с.
300. Гуркіна С. Головні правила сучасного душпастирства. Історичний коментар / Світлана Гуркіна // Ковчег. Науковий збірник із церковної історії, число 7 / [відп. ред. Олег Турій]. – Львів: Видавництво Українського Католицького університету 2015. – С. 417–426.
301. Гуркіна С. Дві долі: греко-католицьке духовенство і радянська влада / Світлана Гуркіна // Схід/Захід: історико-культурологічний збірник. – Вип. 11–12. Спеціальне видання: Усна історія в сучасних соціально-гуманітарних студіях: теорія і практика досліджень / [ред. В. Кравченко, Г. Грінченко]. – Харків : ТОВ «НТМТ», 2008. – С. 265–282.
302. Гуркіна С. До питання про церковний провід Греко-католицької Церкви у 1945–1989 роках / Світлана Гуркіна // «Катакомбна церква» (двадцятилітню виходу Української Греко-католицької Церкви з підпілля присвячується): Статті і матеріали / [ред. З. Білик та ін.]. – Львів: Вид-во Львівського музею історії релігії «Логос», 2009. – С. 56–59.
303. Гуркіна С. Напередодні офіційної ліквідації: архипастирська діяльність митрополита Йосифа Сліпого в листопаді 1944 – квітні 1945 року / Світлана Гуркіна // Ковчег. Науковий збірник із церковної історії. – Число 7. – Львів: Видавництво Українського Католицького університету 2015. – С. 313–334.
304. Гуркіна С. «Образ сили духу»: греко-католицьке духовенство Львівської архієпархії після Другої світової війни і проблема персоніфікації релігійних переконань та ідентичности / Світлана Гуркіна // Україна модерна. – Київ ; Львів: Критика, 2007. – Ч. 11. – С. 99–110.
305. Гуркіна С. [Рец.]: Christopher L. Zugger. The Forgotten: Catholics of the Soviet Empire from Lenin through Stalin. Syracuse (NY): Syracuse University Press 2001. – 556 р. / Світлана Гуркіна // Ковчег. Науковий збірник із церковної історії. – Число 5. – Львів: Місіонер, 2007. – С. 430–440.

306. Галадза П. Сприйняття Другого Ватиканського Собору греко-католиками в Україні / о. Петро Галадза // Ковчег. Науковий збірник із церковної історії. – Число 3. – Львів: Видавництво Українського Католицького університету, 2001. – С. 377–400.
307. Даниленко С. Дорогою ганьби і зради : історична хроніка / С. Даниленко. – К. : Наукова думка, 1970. – 356 с.
308. Данилюк Ю. Опозиція в Україні (друга половина 50-х – 80-ті роки ХХ ст.) / Ю. Данилюк, О. Бажан. – К.: Рідний край, 2000. – 616 с.
309. Дмитришин Н. Між опором і пристосуванням: Греко-католицьке підпілля в системі радянського тоталітаризму / Наталія Дмитришин // Ковчег. Науковий збірник із церковної історії. – Число 5. – Львів: Місіонер, 2007. – С. 256–281.
310. Дмитрук В. «Празька весна» і Україна / В. Дмитрук // З архівів ВУЧК-ГПУ-НКВД-КГБ. – К.: Видавництво «Телесик», 2008. – № 1/2 (30/31). – С. 7–37.
311. Дмитрук К. Під штандартами реакції і фашизму: крах антинародної діяльності уніатської та автокефальної церков / Клим Дмитрук. – К.: Наукова думка, 1976. – 381 с.
312. Дмитрук К. Свастика на сутанах / Клим Дмитрук. – К.: Політвидав України, 1973. – 344 с.
313. Дмитрух С. Життя як подвиг для Христа. Curriculum vitae монаха редемпториста, місцеблюстителя і правлячого архієрея Києво-Галицької митрополії Володимира Стернюка / Севастіян Дмитрух. – Львів: Свічадо, 2007. – 223 с.
314. Єгрешій О. Взаємовідносини митрополита Андрея Шептицького і єпископа Григорія Хомишина / Олег Єгрешій // Галичина. Науковий і культурно-просвітній краєзнавчий часопис. – Івано-Франківськ, 2001, № 5–6. – С. 315–320.
315. Жупник В. Греко-Католицька Церква в період 1944–1953 рр. у висвітленні сучасної української історіографії // Василь Жупник. – Україна: культурна спадщина, національна свідомість, державність. – 2008. – Вип. 17. – С. 600–608.

316. Зайцев О. Націоналізм і релігія: Греко-Католицька Церква та український націоналістичний рух у Галичині (1920–1930-ті роки) / Олександр Зайцев, Олег Беген, Василь Стефанів // [За заг. ред. О. Зайцева].– Львів: Видавництво УКУ, 2011. – 384 с.
317. Зайцев О. Націоналізм як релігія: приклад Дмитра Донцова та ОУН (1920–1930-ті роки) / Олександр Зайцев // Наукові записки УКУ. – Число II. – Львів: Видавництво УКУ, 2010. – С. 163–189.
318. Зайцев О. Український інтегральний націоналізм (1920–1930-ті роки). Нариси інтелектуальної історії / Олександр Зайцев. – Київ: Критика, 2013. – 488с.
319. Зубкова Е. Послевоенное советское общество: политика и повседневность. 1945–1953 / Елена Зубкова. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 1999. – 229 с.
320. Історія міст і сіл Української РСР : в 26 т. Т. 14. Львівська область / Маланчук В. [гол. редколег. тому]. – К.: Головна редакція УРЕ АН УРСР, 1968. – 980 с. Історія міст і сіл Української РСР: в 26 т. Т. 9. Івано-Франківська область / Чернов О. [гол. редколег. тому]. – К. : Головна редакція УРЕ АН УРСР, 1971. – 639 с. Історія міст і сіл Української РСР: в 26 т. Т. 20. Тернопільська область / Нечай С. [гол. редколег. тому]. – К. : Головна редакція УРЕ АН УРСР, 1973. – 370 с.
321. Історія релігії в Україні. У 10-ти т. // [Редколегія: А. Колодний (голова) та ін.]. Т.4. Католицизм [За ред. П. Яроцького]. – К.: Світ знань, 2001. – 598 с. Т.6. Пізній протестантизм в Україні (п'ятидесятники, адвентисти, Свідки Єгови) [За ред. П. Яроцького]. – Київ-Дрогобич: видавець Сурма С., 2008. – 632с.
322. Кісь О. Усна історія: становлення, проблематика, методологічні засади / Оксана Кісь // Україна модерна. – Київ; Львів: Критика, 2007. – Ч.11. – С. 7–21.
323. Козлов В. Неизвестный СССР. Противостояние народа и власти 1953–1985 гг. / Владимир Козлов. – Москва: ОЛМА-ПРЕСС, 2006. – 448 с.

324. Корель Л. Социология адаптаций: Вопросы теории, методологии и методики / Л. Корель. – Новосибирск: Наука, 2005. – 424 с.
325. Кром М. Историческая антропология: Учебное пособие / М. Кром. – 3-е изд., испр. и доп. – СПб; М.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге; Квадрига, 2010. – 214 с.
326. Кулевиг Э. Народный протест в хрущевскую эпоху: Девять рассказов о неповиновении в СССР / Эрик Кулевиг // [Пер. с. англ. С. Иванова]. – М.: АИРО-XXI, 2009. – 208 с.
327. Крупина В. Влада радянської України в оцінці громадян (друга половина 1940-х – початок 1950-х рр.) / Віктор Крупина // Український історичний журнал. – Київ: «Дієз-продукт», 2009. – № 6. – С. 124–135.
328. Крупина В. Звернення громадян як інструмент впливу на владу (середина 1950-х – перша половина 1960-х рр.) / Віктор Крупина // Український історичний збірник. – К.: Інститут історії України НАН України, 2012. – № 15. – С. 200–207.
329. Латынов В. Слухи: социальные функции и условия появления / В. Латынов // Социологические исследования. – 1995. – № 1. – С. 12–17.
330. Лахно О. Опозиція в євангельсько-баптистському русі в УРСР (середина 1940-х – 80-ті роки ХХ століття): дис. канд. іст. наук: 09.00.11 / Лахно Олександр Петрович. – Полтава, 2008. – 290 с.
331. Ле Руа Ладюри Э. Монтайю, окситанская деревня (1294–1324) / Эммануэль Ле Руа Ладюри // [пер. с франц.]. – Екатеринбург: Издательство Уральского Университета, 2001. – 544 с.
332. Лебина Н. Повседневная жизнь советского города: Нормы и аномалии. 1920–1930 годы / Н. Лебина. – СПб.: Журнал «Нева». – Издательско-торговый дом «Летний сад», 1999. – 320 с.
333. Леві Дж. Про мікроісторію / Джованні Леві // Нові підходи до історіописання / [за ред. Пітера Берка; пер. з англ. 2-ге вид., випр.]. – Київ: Ніка-Центр, 2010. – С. 119–143.

334. Лернер А. Негативная адаптация (по материалам качественного исследования) / А. Лернер // Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены. – 2000. – № 3 (47). – С. 39–41.
335. Лисенко О. Є. До питання про становище церкви в Україні у період Другої світової війни / О. Є. Лисенко // Український історичний журнал. – 1995. – № 3. – С. 73–81.
336. Лисенко О. Релігійне життя в Україні (1941–1946 рр.) / О. Лисенко, М. Михайлуца, І. Поїздник // Україна в Другій світовій війні: погляд з ХХІ століття : історичні нариси / [ред. кол.: В.А. Смолій (голова редколегії), Г.В. Боряк, Ю. А. Левенець, В. М. Литвин, О. Є. Лисенко (відп. ред.) та ін.] ; НАН України, Ін-т історії України. – К., 2011. – Кн. 2. – С. 177–230.
337. Лисенко О. Український національно-визвольний рух 30–50-х рр. ХХ ст.: суспільний контекст і науковий вимір / О. Лисенко // Галичина. Всеукраїнський науковий і культурно-просвітній краєзнавчий часопис. – 2013. – Ч. 24. – С. 13–18.
338. Лисенко О. Є. Церковне життя в Україні. 1943–1946 / О. Є. Лисенко. – К. : Інститут історії України НАН України, 1998. – 391 с.
339. Магочій П.-Р. Пристосування без асиміляції: геніальність Мукачівської греко-католицької єпархії / Павло-Роберт Магочій // Ковчег. Науковий збірник із церковної історії. – Число 4. – Львів, 2003. – С. 162–169.
340. Марчук В. Українська Греко-Католицька Церква в суспільному житті України ХХ ст. : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня докт. іст. наук: спец. 07.00.01 / Марчук Василь Васильович. – Чернівці, 2004. – 35 с.
341. Марчук В. УГКЦ під проводом Й.Сліпого у 40–80-ті рр. ХХ ст. : національно-духовна опозиція тоталітаризму / Василь Марчук // Вісник Прикарпатського університету. Історія. – Вип. VI. – Івано-Франківськ: Плай, 2002. – С. 135–148.
342. Мигович І. Уніатська церква і український буржуазний націоналізм / Іван Мигович. – К.: Вища школа, 1981. – 140 с.

343. Митрохин Н. Болезнь под названием «фонд уполномоченного» или несколько страниц об актуальных проблемах изучения религиозности в СССР / Николай Митрохин // Государство, религия, церковь в России и за рубежом / [ред. номера Александр Агаджанян, Алексей Беглов]. – Москва: Издательский дом «Дело», 2012. – № 3–4 (30). – С. 505–511.
344. Михалейко А. Генеза богословської думки Йосифа Сліпого / о. Андрій Михалейко // Ковчег. Науковий збірник із церковної історії. – Число 7. – Львів: Видавництво Українського Католицького університету, 2015. – С. 366–381.
345. Мищак І. Ліквідація Греко-католицької Церкви в Україні в повоєнні роки: історіографія / Іван Мищак // Історіографічні дослідження в Україні: Збірник наукових праць. – 2007. – Вип. 17. – С. 270–287.
346. Носкова А. Греко-католическая церковь в контексте решения национально-территориальных проблем. 1945–1947 гг. (СССР, Польша, Чехословакия) / Альбина Носкова // Власть и церковь в СССР и странах Восточной Европы. 1939–1958 (Дискуссионные аспекты). – Москва, 2003. – С. 144–165.
347. Одинцов М. Вероисповедная политика советского государства в 1939-1958 гг. / Михаил Одинцов // Власть и церковь в СССР и странах Восточной Европы. 1939–1958 (Дискуссионные аспекты). – Москва, 2003. – С. 7–68.
348. Осокина Е. О социальном иммунитете, или Критический взгляд на концепцию пассивного (повседневного) сопротивления / Елена Осокина // Социальная история: ежегодник 2010. – СПб: Алтея, 2011. – С. 284–301.
349. Пастушенко Т. Радянські жінки-військовополонені: стратегії виживання, досвід, долі / Тетяна Пастушенко // Жінки Центральної та Східної Європи у Другій світовій війні: гендерна специфіка досвіду в часи екстремального насильства: зб. наук. праць / [за наук. ред. Г. Грінченко, К. Кобченко, О. Кісь]. – Київ: ТОВ «АРТ КНИГА», 2015. – С. 103–120.
350. Пащенко В. Греко-католики в Україні (від 40-х років ХХ століття до наших днів) / Володимир Пащенко. – Полтава: АСМІ, 2002. – 616 с.

351. Пекар А. Ісповідники віри нашої сучасности: причинок до мартиролога Української Католицької Церкви під совітами / о. Атанасій Пекар, ЧСВВ. – Торонто; Рим : Вид-во оо. Василіян, 1982. – 332 с. (Укр. духовна бібліотека, Ч. 60).
352. Принс Г. Усна історія / Гвін Принс // Нові підходи до історіописання / [за ред. Пітера Берка; пер. з англ. 2-ге вид., випр.]. – Київ: Ніка-Центр, 2010. – С. 145–186.
353. Роод В. Рим и Москва: отношения между Святым Престолом и Россией / Советским Союзом в период от Октябрьской революции 1917 г. до 1 декабря 1989 г. / Вим Роод / перевод с нем. Ю. Аввакумова. – Львов : Свчадо, 1995. – 279 с.
354. Рух Опору в Україні: 1960–1990. Енциклопедичний довідник / [Гол. ред. Осип Зінкевич]. – Київ: Смолоскип, 2010. – 804 с.
355. Свята та обряди Радянської України / [Заг. ред. О. Ф. Кувеньова, О. М. Кравець, Т. Д. Гірник, В. Т. Зінич]. – К.: Наукова думка, 1971. – 152 с.
356. Сердюк Н. С. Репресії радянських органів державної безпеки щодо української греко-католицької церкви в 1944–1949 рр. : дис. канд. іст. наук: 07.00.01 / Сердюк Наталія Станіславівна – Київ, 2006. – 190 с.
357. Середа В. Усна історія як метод і методологія: деякі проблеми створення та інтерпретації усноісторичних джерел / Вікторія Середа, Людмила Малес // Україна модерна. – Київ ; Львів: Критика, 2007. – Ч. 11. – С. 159–165
358. Скакун Р. Отець Ігнатій Солтис і «Середнянське об'явлення»: есхатологічні трансформації в підпільній Греко-Католицькій Церкві / Роман Скакун // Ковчег. Науковий збірник із церковної історії / [відп. ред. Олег Турій]. – Число 7. – Львів: Видавництво Українського Католицького університету 2015. – С. 463–526.
359. Стемпень С. Між окциденталізацією та візантинізацією: проблема обрядової ідентичности Греко-католицької церкви в Речі Посполитій міжвоєнного періоду / Станіслав Стемпень // Ковчег. Науковий збірник із

церковної історії. – Число 4: Еклезіяльна й національна ідентичність греко-католиків Центрально-Східної Європи. – Львів, 2003. – С. 86–101.

360. Стоцький Я. Стан катакомбної Української Греко-католицької Церкви і спроби легального відродження греко-католицьких громад під час хрущовської «відлиги» / Ярослав Стоцький // Катакомбна церква» (двадцятиліттю виходу Української Греко-католицької Церкви з підпілля присвячується): Статті і матеріали / [ред. З. Білик та ін.]. – Львів: Вид-во Львівського музею історії релігії «Логос», 2009. – С. 5–18.

361. Стоцький Я. Українська Греко-Католицька Церква і релігійне становище Тернопільщини (1946–1989 рр.) / Ярослав Стоцький. – Тернопіль : Підручники і посібники, 2003. – 432 с.

362. Стяжкіна О. «Окуповані» жінки: чинники, ресурси та стратегії виживання / Олена Стяжкіна // Жінки Центральної та Східної Європи у Другій світовій війні: гендерна специфіка досвіду в часи екстремального насильства : зб. наук. праць / [за наук. ред. Г. Грінченко, К. Кобченко, О. Кісь]. – Київ: ТОВ «АРТ КНИГА», 2015. – С. 185–195.

363. Томпсон П. Голос прошлого. Устная история / Пол Томпсон // [Пер. с англ.] – М.: Издательство «Весь Мир», 2003. – 368 с.

364. Український буржуазний націоналізм у коричневій уніформі / [Возняк С. М., Фомін В. М., Москалець В. П. та ін.; під ред. С. М. Возняка]. – К.: Наукова думка, 1986. – 253 с.

365. Фенич В. Між опором, асиміляцією і пристосуванням: адаптація греко-католиків Мукачівської єпархії в умовах радянського тоталітаризму (1949–1989) / Володимир Фенич // «Катакомбна церква» (двадцятиліттю виходу Української Греко-католицької Церкви з підпілля присвячується): Статті і матеріали / [ред. З. Білик та ін.]. – Львів: Вид-во Львівського музею історії релігії «Логос», 2009. – С. 23–29.

366. Фирсов Б. М. Разномыслие в СССР. 1940–1960-е годы: История, теория и практики / Б. М. Фирсов. – СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге : Европейский Дом, 2008. – 544 с.

367. Фицпатрик Ш. Сталинские крестьяне. Социальная история Советской России в 30-е годы: деревня / Шейла Фицпатрик// [пер. с англ. Л. Ю. Пантина]. – 2-е изд. – М. : РОССПЭН, 2008. – 422 с.
368. Шарп Дж. Історія знизу / Джим Шарп // Нові підходи до історіописання / [за ред. Пітера Берка; пер. з англ. 2-ге вид., випр.]. – Київ: Ніка-Центр, 2010. – С. 35–59.
369. Шкаровский М. В. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве: государственно-церковные отношения в СССР в 1939–1964 годах / М. В. Шкаровский. – Москва: Крутицкое Патриаршее Подворье, 1999. – 399 с.
370. Шкраб'юк П. Виноградник Господній: Історія життя о. д-ра Йосифа Кладочного / Петро Шкраб'юк. – Львів: Місіонер, 1995. – 280 с.
371. Шліхта Н. Православні вірні – на захист своїх прав і своєї Церкви (на українських матеріалах кінця 1940-х – 1970-х рр.) / Наталія Шліхта // Наукові записки НаУКМА. Історичні науки. – 2010. – Т. 104. – С. 34–41.
372. Шліхта Н. Церква за умов хрущовської антирелігійної кампанії: ситуація в Україні та її польська паралель / Наталія Шліхта // Україна модерна. – Львів, 2000. Ч. 4–5. – С. 246–286.
373. Шліхта Н. Церква тих, хто вижив. Радянська Україна, середина 1940-х – початок 1970-х рр. / Наталія Шліхта. – Харків : Акта, 2011. – 468 с.
374. Яроцький П. Релігієзнавство: підручник / Петро Яроцький. – К: Кондор-Видавництво, 2013. – 442 с.
375. Ярош Б. Тоталітарний режим на західноукраїнських землях 30–50-ті роки ХХ століття (історико-політологічний аспект) / Б. Ярош. – Луцьк : Надстир'я, 1995. – 176 с.
376. Abrams L. Oral History Theory / Lynn Abrams. – London: Routledge, 2010. – 214 p.
377. Anderson J. Religion, State, and Politics in the Soviet Union and the Successor States, 1953–1993 / John Anderson. – Cambridge: Cambridge University Press, 1994. – 236 p.

378. Arendt H. *The Origins of Totalitarianism* / Hannah Arendt. – New York: Harcourt Brace & Company, 1979. – 527 p.
379. Baran E. *Dissent on the Margins: How Soviet Jehovah's Witnesses Defied Communism and Lived to Preach about It* / Emily B. Baran. – New York: Oxford University Press, 2014. – 382 p.
380. Bashkirova E. *The Foreign Radio Audience in the USSR During the Cold War: An Internal Perspective* / Elena I. Bashkirova // *Cold War Broadcasting. Impact on the Soviet Union and Eastern Europe. A Collection of Studies and Documents* / [ed. A. Ross Johnson, R. Eugene Parta]. – Budapest: Central European University Press, 2010. – P. 103–120.
381. Bercken W. *Ideology and Atheism in the Soviet Union* / William van den Bercken. – Berlin-New York: Mouton de Gruyter, 1989. – 191 p.
382. Bociurkiw B. *Ukrainian Churches under Soviet Rule: Two Case Studies* / Bohdan R. Bociurkiw. – Cambridge, Mass.: Ukrainian Studies Fund, Harvard University, 1984. – 113 p.
383. Bociurkiw B. *Religion and Atheism in Soviet Society* / Bohdan R. Bociurkiw // *Aspects of Religion in the Soviet Union 1917–1967* / [ed. Richard H. Marshall]. – Chicago: University of Chicago Press, 1971. – P. 45–60.
384. Bourdeaux M. *Opium of the People: The Christian religion in the USSR* / Michael Bourdeaux. – London: Faber and Faber, 1965. – 244 p.
385. Bourdeaux M. *Religious Ferment in Russia: Protestant Opposition to Soviet Religious Policy* / Michael Bourdeaux. – London: Macmillan, 1968. – 255 p.
386. Bugaj T. *O zwyczajach religijnych Świadków Jehowy z Ukrainy w czasach trwania systemu totalitarnego – komunikat z badań w oparciu o ustne opowiadania wspomnieniowe* / Tomasz Bugaj // *Історія релігій в Україні: науковий щорічник* / [упор. О. Киричук, М. Омельчук, І. Орлевич]. – Книга І. Частина І: Історія. – Львів: Логос, 2012. – С. 698–705.
387. Burke P. *The French historical revolution : The Annales school, 1929-89* / Peter Burke. – Stanford: Stanford University Press, 1990. – 152 p.

388. Chu J. God's things and Caesar's: Jehovah's Witnesses and political neutrality / Jolene Chu // *Journal of Genocide Research*. – September 2004. – No. (3). – P. 319–342.
389. Chumachenko T. Church and State in Soviet Russia: Russian orthodoxy from World War II to the Khrushchev years / Tatiana A. Chumachenko / [ed. and transl. Edward E. Roslof]. – Armonk, New York: M. E. Sharpe, 2002. – 234 p.
390. Clawson R. Political Socialization of Children in the USSR / R.W. Clawson. – *Political Science Quarterly*. – December 1973. Vol. 88. – No. 4. – P. 684–712.
391. Cywiński B. Ogniem próbowane : z dziejów najnowszych Kościoła katolickiego w Europie Środkowo-Wschodniej. T. 2 "...i was prześladować będą"/ B. Cywiński. – Lublin; Rzym: Wydawnictwo KUL; Fundacja Jana Pawła II, 1990. – 519 s.
392. Davis N. The Number of Orthodox Churches before and after the Khrushchev Antireligious Drive / Nathaniel Davis // *Slavic Review*. – Autumn 1991. – Vol. 50. – No. 3. – P. 612–620.
393. Dirksen A. Children of Jehovah's Witnesses under Two Dictatorships / Annegret Dirksen // *Religion, State & Society*. – 2006. – Vol. 34. – No. 2. – P. 191–210.
394. Dirksen H. Jehovah's Witnesses under Communist Regimes / Hans Hermann Dirksen // *Religion, State & Society*. – 2002. – Vol. 30. – No. 3. – P. 229–238.
395. Dixon S. The Russian Orthodox Church in imperial Russia 1721–1917 / Simon Dixon // *The Cambridge History of Christianity*. Vol. 5: Eastern Christianity / [ed. Michael Angold]. – Cambridge: Cambridge University Press, 2006. – P. 325–347.
396. Dragadze T. The Domestication of Religion under Soviet Communism / Tamara Dragadze // *Socialism: ideals, ideologies, and local practice* / [ed. C. M. Hann]. – London: Routledge, 1993. – C. 148–156.
397. Engelstein L. Old and New, High and Low: Straw Horsemen of Russian Orthodoxy / Laura Engelstein // *Orthodox Russia: belief and practice under the tsars* / [ed. Valerie A. Kivelson, Robert H. Greene]. – University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2003. – P. 23–32.

398. Ewick P. Narrating Social Structures: Stories of Resistance to Legal Authority / Patricia Ewick, Susan Silbey // *American Journal of Sociology*. – May 2003. – Vol. 108. – No. 6. – P. 1328–1372.
399. Fainsod M. The Komsomols – A Study of Youth Under Dictatorship / Merle Fainsod // *The American Political Science Review*. – March 1951. – Vol. 45. – No. 1. – P. 18–40.
400. Fitzpatrick S. Energizing the Everyday: On the Breaking and Making of Social Bonds in Nazism and Stalinism / Sheila Fitzpatrick, Alf Lüdtke // *Beyond Totalitarianism: Stalinism and Nazism Compared* / [ed. Michael Geyer, Sheila Fitzpatrick]. – Cambridge: Cambridge University Press, 2009. – P. 266–301.
401. Fitzpatrick S. Introduction to the Practices of Denunciation in Modern European History / Sheila Fitzpatrick, Robert Gellately // *The Journal of Modern History*. – December 1996. – Vol 68, No 4: Practices of Denunciation in Modern European History, 1789–1989. – P. 747–767.
402. Fitzpatrick S. Popular Sedition in the Post-Stalin Soviet Union / Sheila Fitzpatrick // *Sedition: everyday resistance in the Soviet Union under Khrushchev and Brezhnev* / [ed. Vladimir A. Kozlov, Sheila Fitzpatrick, Sergei V. Mironenko, transl. Olga Livshin]. – Yale: Yale University Press, 2011. – P. 1–24.
403. Fitzpatrick S. Signals from Below: Soviet Letters of Denunciation of the 1930s / Sheila Fitzpatrick // *The Journal of Modern History*. – December 1996. – Vol 68. – No 4: Practices of Denunciation in Modern European History, 1789–1989. – P. 831–866.
404. Fletcher W. Soviet Charismatics: The Pentecostals in the USSR / William C. Fletcher. – New York; Berne; Frankfurt am Main: Lang, 1985. – 200 p.
405. Garbe D. Between Resistance and Martyrdom: Jehovah's Witnesses in the Third Reich / Detlef Garbe / [transl. Dagmar G. Grimm]. – Madison: University of Wisconsin Press, 2008. – 834 p.
406. Ginzburg C. Threads and traces : true, false, fictive / Carlo Ginzburg / [transl. Anna C. Tedeschi, John Tedeschi]. – Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press. – 328 p.

407. Gross J. *Revolution from Abroad: The Soviet Conquest of Poland's Western Ukraine and Western Belorussia* / Jan T. Gross. – Princeton: Princeton University Press, 2002. – 396 p.
408. Gross J. *Social Control under Totalitarianism* / Jan T. Gross // *Toward a General Theory of Social Control* / [ed. Donald Black]. – Vol. 2: Selected Problems. – Orlando, Fla.: Academic Press. – 1984. – P. 59–78.
409. Himka J.-P. *Christianity and Radical Nationalism: Metropolitan Andrei Sheptytsky and the Bandera Movement* / John-Paul Himka // *State Secularism and Lived Religion in Soviet Russia and Ukraine* / [ed. Catherine Wanner]. – New York: Oxford University Press, 2012. – P. 93–116.
410. Hlebowicz A. *Katolicyzm w państwie sowieckim, 1944–1992. Kościół odrodzony* / Adam Hlebowicz. – Gdańsk: Stella Maris, 1993. – 255 s.
411. Hurkina S.V. *Likwidacja Kościoła Unickiego – zastosowanie mechanizmu sowieckiego systemu represyjnego na przykładzie losów duchownych Archidiecezji Lwowskiej* / S.V. Hurkina // *Represje sowieckie wobec narodów Europy 1944–1956* / [red. D. Rogut, A. Adamczyk]. – Żelów : Atena, 2005. – S. 255–278.
412. Husband W. *Soviet Atheism and Russian Orthodox Strategies of Resistance, 1917–1932* / William B. Husband // *The Journal of Modern History*. – 1998. – Vol. 70. – P. 74–107.
413. Keleher S. *Passion and Resurrection – The Greek Catholic Church in Soviet Ukraine, 1939–1989* / Serge Keleher. – L'viv: Stauropegion, 1993. – 299 p.
414. Kelly C. *Children's world: growing up in Russia, 1890–1991* / Catriona Kelly. – New Haven & London: Yale University Press, 2007. – 714 p.
415. Knox Z. *Preaching the Kingdom Message: The Jehovah's Witnesses and Soviet Secularization* / Zoe Knox // *State Secularism and Lived Religion in Soviet Russia and Ukraine* (ed. by Catherine Wanner). – New York: Oxford UP, 2012. – P. 244–271.
416. Kolarz W. *Religion in the Soviet Union* // Walter Kolarz. – London: Macmillan & Co Ltd, 1961. – 518 p.

417. Kotkin S. *Magnetic Mountain: Stalinism as a Civilization* / Stephen Kotkin. – Berkeley: University of California Press, 1995. – 639 p.
418. Krawchuk A. *Christian Social Ethics in Ukraine: The Legacy of Andrei Sheptytsky* / Andrii Krawchuk. – Toronto: Canadian Institute of Ukrainian Studies Press, 1997. – 404 p.
419. Kudelia S. *Choosing Violence in Irregular Wars: The Case of Anti-Soviet Insurgency in Western Ukraine* / Serhiy Kudelia // *East European Politics & Societies and Cultures*. – February 2013. – Vol. 27. – No. 1. – P. 149–181.
420. Lowrie D. *Khrushchev's Religious Policy. 1959–1964* / Donald A. Lowrie, William C. Fletcher // *Aspects of religion in the Soviet Union, 1917–1967* / [ed. Richard H. Marshall]. – Chicago: University of Chicago Press, 1971. – P. 131–155.
421. Manwaring D. *Render unto Caesar. The Flag-Salute Controversy* / David R. Manwaring. – Chicago, University of Chicago Press, 1962. – 320 p.
422. Markus V. *Religion and Nationalism in Ukraine* / Vasyl Markus // *Religion and Nationalism in Soviet and Eastern European politics* / [ed. P. Ramet]. – Durham: Duke University Press, 1989. – P. 138–170.
423. Naumescu V. *Modes of Religiosity in Eastern Christianity: Religious Processes and Social Change in Ukraine* / Vlad Naumescu // *Halle Studies in the Anthropology of Eurasia* [ed. Chris Hann, Richard Rottenburg, Burkhard Schnepel]. – Vol. 15. – Berlin: Lit Verlag, 2008. – 255 p.
424. *Polacy w Kościele Katolickim w ZSRR* // Instytut Badań nad Polonią i Duszpasterstwem Polonijnym Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego [red. ks. E. Walewandr]. – Lublin: Redakcja wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1991. – 323 s.
425. Pospelovsky D. *A History of Soviet Atheism in Theory and Practice, and the Believer: Vol. 2. Soviet Anti-Religious Campaigns and Persecutions* / Dimitry V. Pospelovsky. – London: Macmillan Press, 1988. – 272 p.
426. Pospelovsky D. *The Russian Church under the Soviet Regime, 1917–1982* / Dimitry V. Pospelovsky. – Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1984. – 535 p.

427. Powell D. *Anti-Religious Propaganda in the Soviet Union: A Study of Mass Persuasion* / David E. Powell. – Cambridge: M.I.T. Press, 1975. – 206 p.
428. Powell D. *The Effectiveness of Soviet Anti-Religious Propaganda* / David E. Powell // *The Public Opinion Quarterly*. – 1967. – Vol. 31. – No. 3. – P. 366–380.
429. Ramet P. *Cross and Commissar: the Politics of Religion in Eastern Europe and the USSR* / Pedro Ramet. – Bloomington, IN: Indiana University Press, 1987. – 244 p.
430. Ramet S. *Nihil Obstat: Religion, Politics, and Social Change in East-Central Europe and Russia* / Sabrina P. Ramet. – Durham: Duke University Press, 1998. – 425 p.
431. Ramet P. *The Interplay of Religious Policy and Nationalities Policy in the Soviet Union and Eastern Europe* / Pedro Ramet // *Religion and Nationalism in Soviet and Eastern European politics* [ed. Pedro Ramet]. – Durham: Duke University Press, 1989. – P. 1–41.
432. Risch W. *The Ukrainian West : culture and the fate of empire in Soviet Lviv* / William Jay Risch. – Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2011. – 360 p.
433. Rothenberg J. *The Legal Status of Religion in the Soviet Union* / Joshua Rothenberg // *Aspects of Religion in the Soviet Union 1917–1967* / [ed. Richard H. Marshall]. – Chicago: University of Chicago Press, 1971. – P. 61–102.
434. Schelkens K. *Vatican Diplomacy after the Cuban missile crisis: New Light of the Release of Josyf Slipyj* / Karim Schelkens // *The Catholic Historical Review*. – October 2011. – Vol. 97. – No. 4. – P. 679–712.
435. Scott J. *Domination and the Arts of the Resistance* / James C. Scott. – New Haven; London: Yale University Press, 1990. – 251 p.
436. Scott J. *The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia* / James C. Scott. – New Haven; London: Yale University Press, 2009. – 442 p.
437. Scott J. *The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia* / James C. Scott. – New Haven: Yale University Press, 1976. – 246 p.
438. Scott J. *Weapons of the Weak. Everyday Forms of Peasant Resistance* / James C. Scott. – New Haven ; London: Yale University Press, 1985. – 389 p.

439. Shkarovskii M. The Russian Orthodox Church in 1958–64 / Mikhail V. Shkarovskii // *Russian Studies in History*. – Winter 2011–12. – Vol. 50. – No. 3. – P. 71–95.
440. Shlikhta N. “Greek Catholic”–“Orthodox”–“Soviet”: A Symbiosis or a Conflict of Identities? / Natalia Shlikhta // *Religion, State & Society*. – September 2004. – Vol. 32. – No. 3. – P. 261–273.
441. Shlikhta N. Portraits of Two Bishops Defending Their Dioceses: A Study of the Orthodox Episcopate in Postwar Soviet Ukraine / Natalia Shlikhta // *Logos: A Journal of Eastern Christian Studies*. – 2014. – Vol. 55. – No. 3–4. – P. 329–358.
442. Shlikhta N. ‘Ukrainian’ as ‘Non-Orthodox’: How Greek Catholics Were ‘Reunited’ with the Russian Orthodox Church, 1940s–1960s / Natalia Shlikhta // *State, Religion and Church*. – 2015. – No. 2. – P. 77–98.
443. Simon G. Church, State and Opposition in the U.S.S.R. / Gerhard Simon // Berkeley: University of California Press, 1974. – 248 p.
444. Snow D. The Sociology of Conversion / David A. Snow, Richard Machalek // *Annual Review of Sociology*. – 1984. – Vol. 10. – P. 167–190.
445. Stark R. Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion / Rodney Stark, Roger Finke. – Berkeley: University of California Press, 2000. – 343 p.
446. Stark W. The Sociology of Religion. A Study of Christendom. Part 1: Established Religion / Werner Stark. – London: Routledge, 2000. – 235 p.
447. Statiev A. Motivations and Goals of Soviet Deportations in the Western Borderlands / Alexander Statiev // *The Journal of Strategic Studies*. – December 2005. – Vol. 28. – No. 6. – P. 977–1003.
448. Stępień S. Represje wobec Kościoła greckokatolickiego w Europie Środkowo-Wschodniej po II wojnie światowej / Stanisław Stępień // *Polska-Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa* / [red. Stanisław Stępień]. – Przemyśl: Południowo-Wschodni Instytut Naukowy, 1994. – T. 2. Studia z dziejów chrześcijaństwa na pograniczu kulturowym i etnicznym. – S. 195–262.
449. Stone A. “Overcoming Peasant Backwardness”: The Khrushchev Antireligious Campaign and the Rural Soviet Union / Andrew B. Stone // *The Russian Review*. – April 2008. – Vol. 67. – No. 2. – P. 296–320.

450. Stryjek T. Czasopisma greckokatolickie wydawane w Rzeczypospolitej Polskiej w latach 1938–1939 wobec ówczesnych ideologii i ustrojów europejskich / Tomasz Stryjek // Polska-Ukraina. 1000 lat sąsiedztwa / [red. Stanisław Stępień]. – Przemyśl: Południowo-Wschodni Instytut Naukowy, 1998. – T. 4. Katolickie unie kościelne w Europie Środkowej i Wschodniej – idea a rzeczywistość. – S. 251–272.
451. Tataryn M. The Re-emergence of the Ukrainian (Greek) Catholic Church in the USSR / Myroslaw Tataryn // Religious policy in the Soviet Union [ed. Sabrina P. Ramet]. – Cambridge: Cambridge University Press, 1993. – P. 292–318.
452. Tolz V. Soviet Reactions to Foreign Broadcasting in the 1950s / Vladimir Tolz, Julie Corwin // Cold War Broadcasting. Impact on the Soviet Union and Eastern Europe. A Collection of Studies and Documents / [ed. A. Ross Johnson, R. Eugene Parta]. – Budapest: Central European University Press, 2010. – P. 277–298.
453. Thrower J. Marxism-Leninism as the Civil Religion of Soviet Society: God's Commissar / James Thrower. – Lewiston: The Edwin Mellen Press, 1992. – 199 p.
454. Viola L. Introduction / Lynne Viola // Contending with Stalinism: Soviet power & popular resistance in the 1930s / [ed. L. Viola]. – Ithaca ; London: Cornell University Press, 2002. – P. 1–16.
455. Viola L. Popular Resistance in the Stalinist 1930s. Soliloquy of a Devil's Advocate Lynne Viola // Contending with Stalinism: Soviet power & popular resistance in the 1930s / [ed. L. Viola]. – Ithaca ; London: Cornell University Press, 2002. – P. 17–43.
456. Walters P. A Survey of Soviet Religious Policy / Philip Walters // Religious policy in the Soviet Union / [ed. Sabrina P. Ramet]. – Cambridge: Cambridge University Press, 1993. – P. 3–30.
457. Wanner C. Communities of the Converted: Ukrainians and Global Evangelism / Catherine Wanner. – Ithaca, NY: Cornell University Press, 2007. – 305 p.
458. Wanner C. Introduction / Catherine Wanner //, in Wanner, C. (ed.) State Secularism and Lived Religion in Soviet Russia and Ukraine [ed. by Catherine Wanner]. – New York: Oxford UP, 2012. – P. 1–26.

459. Weiner A. Foreign Media, the Soviet Western Frontier, and the Hungarian and Czechoslovak Crises / Amir Weiner // Cold War Broadcasting. Impact on the Soviet Union and Eastern Europe. A Collection of Studies and Documents / [ed. A. Ross Johnson, R. Eugene Parta]. – Budapest: Central European University Press, 2010. – P. 299–318.
460. Weiner A. Nature, Nurture, and Memory in a Socialist Utopia: Delineating the Soviet Socio-Ethnic Body in the Age of Socialism / Amir Weiner // The American Historical Review. – October 1999. – Vol. 104. – No. 4. – P. 1114–1155.
461. Weiner A. The Empires Pay a Visit: Gulag Returnees, East European Rebellions, and Soviet Frontier Politics / Amir Weiner // The Journal of Modern History. – June 2006. – Vol. 78. – No 2. – P. 333–376.
462. Young G. Power and the Sacred in Revolutionary Russia: Religious Activists in the Village / Glennys Young. – Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 1997. – 307 p.
463. Yurchak A. Soviet Hegemony of Form: Everything Was Forever, Until It Was No More / Alexei Yurchak // Comparative Studies in Society and History. – 2003. – Vol. 45. – No. 3. – P. 480–510.

Електронні ресурси

464. Корзо М. О допустимости замалчивания правды (на материале дискуссий западной религиозной мысли до Канта) [Електронний ресурс] / Маргарита Корзо // О праве лгать / [Сост. ред.: Р. Г. Апресян]. – М., 2011. – С. 271–288. Режим доступа: <http://historians.in.ua/index.php/en/doslidzhennya/1621-margarita-korzo-o-dopustimosti-zamalchivaniya-pravdy-na-materiale-diskussij-zapadnoj-religioznoj-mysli-do-kanta>
465. Спогади отця Йосафата Каваціва (до 2000 р.) [Електронний ресурс] / О. Йосафат Каваців / Режим доступа: <http://museum.khpg.org/index.php?id=1203888925>
466. Хальбвакс М. Коллективная и историческая память [Електронний ресурс] / Морис Хальбвакс // Неприкосновенный запас. – 2005, № 2–3 (40–41). Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/nz/2005/2/ha2.html>

ДОДАТКИ

Додаток А

Список «невозз'єднаних» священиків Івано-Франківської області

(24 лютого 1964 р.) [72, арк. 22–29]

Прізвище, ім'я, по батькові	Рік народ- ження	Місце проживання	Суди- мість	Фах і місце роботи
1. Баслядинський Степан Васильович	1907	с. Черче Галицького району	Була	Не працює
2. Белей Василь Григорович	1896	с. Нові Скоморохи Галицького району	Була	Не працює
3. Білоскурський Яків Дмитрович	1906	м. Коломия	Була	Не працює
4. Багнюк Василь Йосифович	1913	м. Коломия	Не було	Працює бухгалтером у міській аптеці
5. Бахталовський Роман Данилович	1897	м. Коломия	Була	Не працює
6. Бартко Василь Іванович	1911	с. Кокотівка Городенківського району	Була	Працює сторожем на плодово- ягідній станції
7. Вонсул Микола Володимирович	1906	м. Коломия	Була	Працює муляром на паперовій фабриці
8. Вінявський Володимир Семенович	1890	м. Івано-Франківськ	Не було	Не працює
9. Винничук Роман Теодорович	1910	м. Івано-Франківськ	Не було	Не працює
10. Гаєцький Григорій Йосифович	1908	м. Коломия	Була	Не працює

Продовження таблиці

11. Головай Іван Миколайович	1912	с. Богородчани Богородчанського району	Не було	Не працює, психічно хворий
12. Геврич Богдан Антонович	1907	м. Косів Косівського району	Була	Працює завмедпунк- том в артілі «Гуцульщина»
13. Голенко Петро Миколайович	1913	с. Гостів Городенківського району	Не було	Працює в радгоспі на різних роботах
14. Гірняк Йосиф Устинович	1902	м. Івано-Франківськ	Була	Не працює
15. Галькевич Тадей Юліанович	1892	м. Коломия	Була	Не працює
16. Гавацький Ярослав Омелянкович	1896	с. Кінчаки Галицького району	Не було	Не працює
17. Городиський Богдан Іванович	1901	м. Болехів Долинського району	Була	Не працює
18. Данилович Степан Ярославович	1915	с. Богородчани Богородчанського району	Не було	Працює сторожем у школі
19. Деренюк Михайло Іванович	1885	с. Дора Богородчанського району	Не було	Не працює
20. Данилович Микола Євгенович	1895	м. Коломия	Була	Не працює
21. Дмитерко Степан Михайлович	1917	м. Коломия	Не було	Працює бухгалтером на яйцебазі
22. Дуда Олександр Іванович	1897	с. Гошів Долинського району	Не було	Не працює
23. Деркевич Іван Васильович	1905	с. Делятин Богородчанського району	Була	Працює бухгалтером в Яремчанському у курортному управлінні

Продовження таблиці

24. Демушка Іван Васильович	1917	с. Утринів Долішній Богородчанського району	Була	Працює сторожем у колгоспі
25. Коржинський Михайло Дмитрович	1913	м. Коломия	Була	Працює експедитором на залізничній станції
26. Косило Михайло Васильович	1932	с. Дора Богородчанського району	Засуджувався двічі	Не працює
27. Комаринський Василь Степанович	1892	м. Городенка Городенківського району	Була	Не працює
28. Куленій Леон Федорович	1895	с. Перегінськ Долинського району	Була	Не працює
29. Когутяк Юрій Васильович	1905	м. Івано-Франківськ	Була	Працює переплітачем в артілі
30. Левицький Костянтин Львович	1893	с. Сілець Галицького району	Була	Не працює
31. Монастирський Євстахій Костянтинович	1880	м. Коломия	Не було	Не працює
32. Мандрусяк Василь Миколайович	1887	м. Коломия	Була	Не працює
33. Мацьків Євстахій Олексійович	1904	с. Побережжя Галицького району	Була	Не працює
34. Микитка Маркіян Юліанович	1919	м. Рогатин Галицького району	Була	Працює робітником на цегельному заводі
35. Монастирський Володимир Осипович	1891	м. Івано-Франківськ	Не було	Не працює

Продовження таблиці

36. Матвійців Михайло Васильович	1913	м. Калуш Калуського району	Була	Працює сторожем у газ конторі
37. Остап'як Микола Іванович	1905	с. Драгомирчани Богородчанського району	Не було	Працює сторожем в франківському міському парку
38. Проців Роман Онуфрійович	1913	м. Долина Долинського району	Не було	Працює диспетчером на базі механізації
39. Погорецький Орест Петрович	1916	м. Івано-Франківськ	Була	Працює рентгенологом у міській лікарні № 2
40. Пащак Михайло Іванович	1897	с. Чортовець Городенківського району	Не було	Не працює
41. Петраш Йосиф Михайлович	1885	с. Лисець Богородчанського району	Була	Не працює
42. Петраш Михайло Іванович	1914	м. Калуш Калуського району	Була	Працює бухгалтером в автоколоні
43. Рибіцький Орест Петрович	1895	с. Назвисько Городенківського району	Не було	Не працює
44. Розкіп Петро Остапович	1909	с. Геринь Долинського району	Була	Не працює
45. Сирецький Антон Маркелович	1881	с. Дора Богородчанського району	Була	Не працює
46. Стрельбицький Василь Іванович	1890	м. Івано-Франківськ	Не було	Не працює
47. Сулятицький Михайло Іванович	1894	с. Середній Березів Косівського району	Була	Не працює

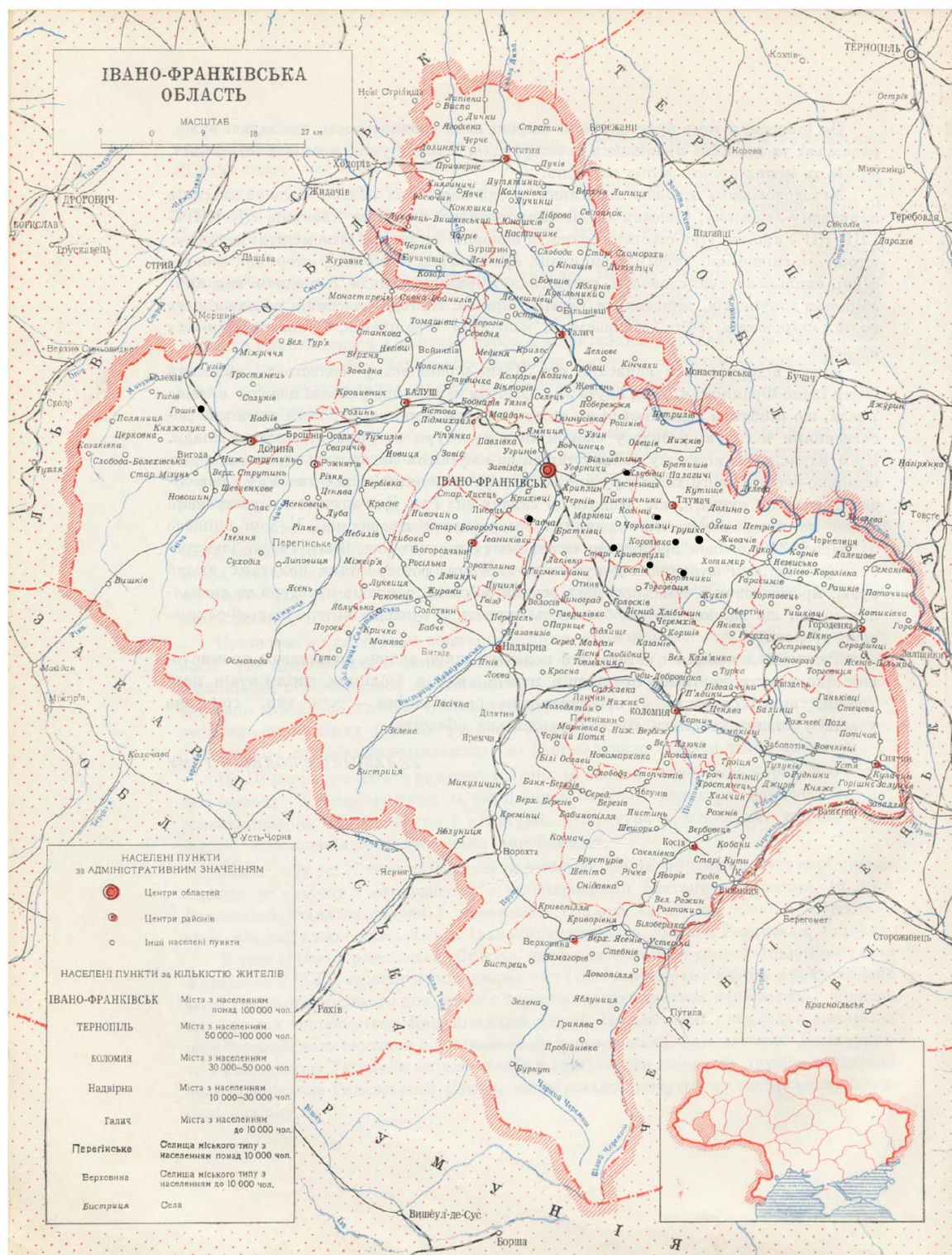
Продовження таблиці

48. Сав'як Ярослав Михайлович	1910	с. Брошнів Калуського району	Була	Не працює
49. Соколовський Богдан Олександрович	1907	м. Коломия	Була	Працює робітником на консервному заводі
50. Ульванський Роман Миколайович	1912	м. Івано-Франківськ	Була	Працює робітником у туберкульоз- ній лікарні
51. Тарантюк Юліан Степанович	1901	м. Калуш Калуського району	Була	Не працює
52. Турик Андрій Михайлович	1914	с. Снятин Городенківського району	Не було	Працює бухгалтером у лікарні
53. Тимощук Володимир Іванович	1910	с. Делятин Богородчанського району	Була	Працює завідуючим підсобного господарства у будинку літніх
54. Шешурак Петро Йосифович	1906	с. Пшеничники Богородчанського району	Була	Не працює
55. Шуплат Омелян Йосифович	1907	с. Дора Богородчан- ського району	Була	Не працює, нервово хворий
56. Шкрєдько Володимир Іванович	1916	с. Маріамполь Галицького району	Була	Працює робітником на меліоративній станції
57. Щуровський Орест Михайлович	1896	с. Креховичі Калуського району	Була	Не працює
58. Чучман Петро Томович	1906	с. Дора Богородчан- ського району	Не було	Працює кравцем в артілі

(Примітки: Прізвища наведено відповідно до оригіналу, однак слід взяти до уваги, що уповноважені часто перекручували їх (наприклад, Голенко замість Голейко). Крім того, у документі наведені світські імена ієромонахів – Софрона Дмитерка (ЧСВВ) та Порфирія Чучмана (Студійський устав)).

Додаток Б

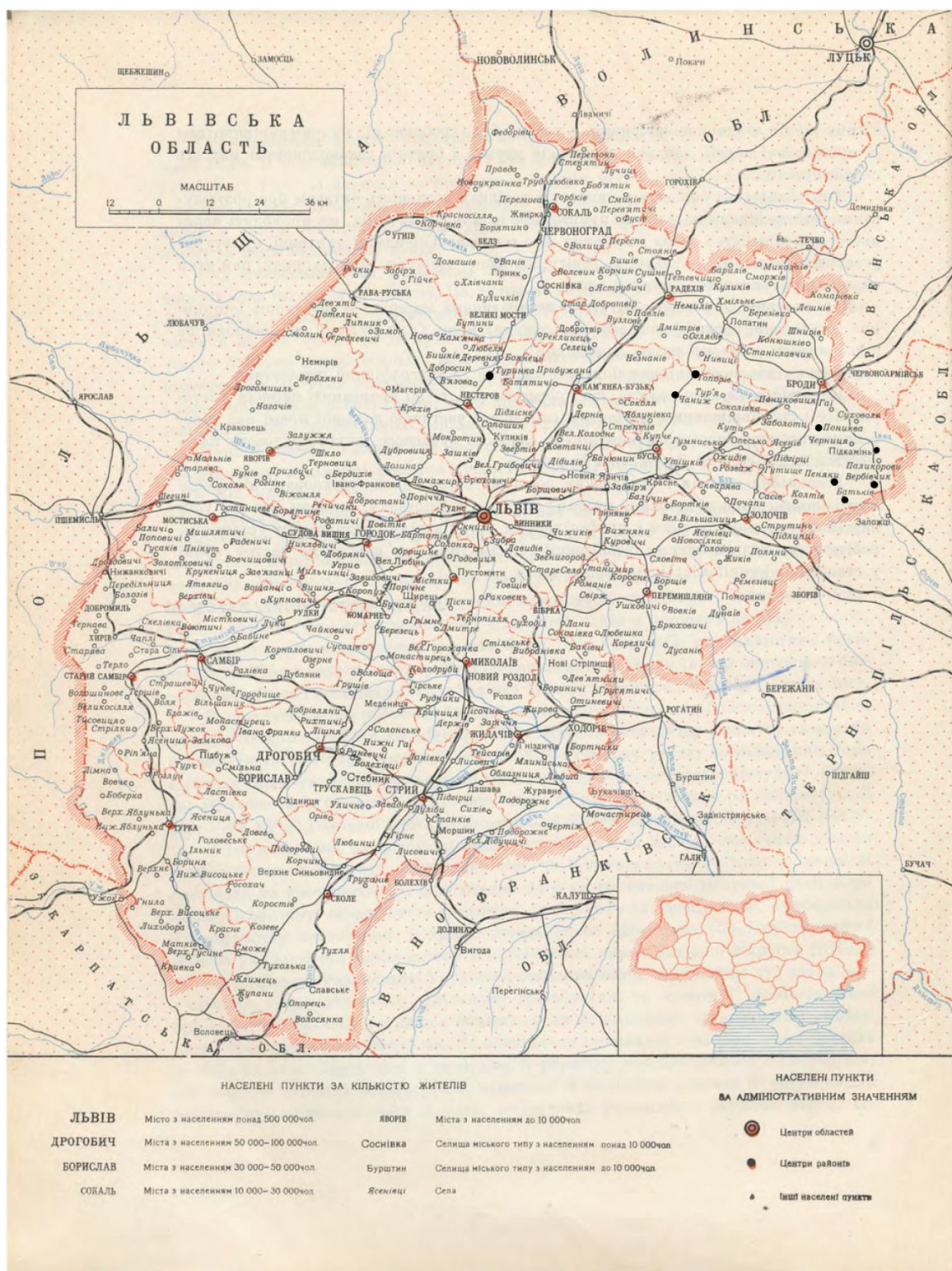
Рис. Б.1. «Невозз'єднані» громади Станіславщини (Івано-Франківщини)
Карту взято з: [320, Т. 9, с. 8]



(Примітки: Чорними точками позначено «невозз'єднані» села. Оскільки упорядники «Історії міст і сіл» не брали до уваги малочисельні села, не всі «невозз'єднані» громади відображені на карті. С. Надорожна Тлумацького району розташоване поблизу позначеного на карті с. Клубівці Тисменицького району).

Додаток В

Рис. В.1. «Невозз'єднані» громади Львівщини
 Карту взято з: [320, Т. 14, с. 8]



(Примітки: Чорними точками позначено населені пункти, де громади «не возз'єднувались» принаймні до середини 1950-х рр.).