

Василь Хоміцький (м. Тернопіль)

### ОКРЕМІ АСПЕКТИ ПАСТИРСЬКОГО СЛУЖІННЯ МИТРОПОЛИТА ІОАНА (БОДНАРЧУКА)

*У статті розглядаються окремі аспекти архіпастирського служіння митрополита Іоана (Боднарчука). Зокрема, його причетність до відродження Української Автокефальної Православної Церкви, а також зв'язок митрополита Іоана з Істинною Православною Церквою.*

**Ключові слова:** митрополит Іоан (Боднарчук), Українська Автокефальна Православна Церква, Українська Православна Церква Київського Патріархату, Істинна Православна Церква.

Відродження Української Автокефальної Православної Церкви (УАПЦ) – знакова подія в новітній історії України, адже стало провісником здобуття державної незалежності. Подальші події, які розгорнулися навколо становлення автокефальної Церкви, виявили глибокі суперечності цього процесу. Як і в попереднє століття, вплив Московського патріархату виявився на стільки вагомими, що посіяв розділення між православними. На тлі все зростаючої агресії Російської Федерації щодо України стає зрозумілим, що міжправославний розбрат завадив формуванню української ідентичності. Значна частина населення Криму, Донецької і Луганської областей, де переважаючим є вплив саме Української Православної Церкви (УПЦ), нажаль, не виявляє своєї українськості. Але й в офіційних заявах УПЦ, виступах її Предстоятеля до цього часу віряни не почули засудження російської агресії. Відтак, проблема об'єднання православних Церков у єдину Помісну Церкву важлива як ніколи, оскільки є потужним чинником формування української нації та її зрілого громадянського суспільства.

Цьогоріч, коли виповнюється 85 років від дня народження і 20 років з дня смерті митрополита Іоана (Боднарчука), який стояв у витоків відновлення УАПЦ, був її Першоієрархом, закономірним для науковців є бажання з'ясувати всі тогочасні обставини цієї історичної події. Належного вшанування й оцінки вимагає особа митрополита Іоана, який, безперечно, посідає одне з центральних місць у новітній добі розвитку автокефального руху. Незважаючи на короткий проміжок часу, який відділяє нас від тих історичних подій, деякі обставини життя і діяльності митрополита залишаються не з'ясованими. Науковці лише приступили до написання повної біографії ієрарха. Серед нечисленних досліджень, присвячених митрополиту Іоану, привертають увагу розвідки І. Преловської та М. Цапа. В інших публікаціях лише в контексті описуваних подій згадується особа митрополита.

У пропонованій статті автор використав спогади сучасників, які безпосередньо знали митрополита Іоана, а також інтернет-видання з метою уточнення чи доповнення вже відомих фактів.

Очевидно, що життєвий шлях майбутнього ієрарха визначався його сім'єю, яка плекала любов до Бога, прищепила ідеали патріотизму. Тому замолоду брати Боднарчуки тісно були пов'язані з національно-визвольним рухом ОУН УПА (1942–1945 рр.). У 1945 р. Василя Боднарчука арештовано і «як провідника групи банди ОУН» засуджено до 20 років ув'язнення [1, с. 222].

Про пережите в роки тюремного заслання владикою та інші біографічні дані залишилося чимало спогадів сучасників і самого митрополита Іоана. Їх цікаво порівняти зі свідченнями священника Іллі Попова, що вказують на зв'язок владики з опозиційною Істинно Православною Церквою\*. Саме І. Попов детально оповідає про поневіряння Василя Боднарчука на засланні та його табірний побут: «били так, що здорового, міцного парубка зробили інвалідом на все життя... Василію, як

\* Істинно-православна Церква в Україні (катакомбна церква, рух «непоминаючих») – одна з православних деномінацій, яка виникла у 1920-х рр. Була утворена тією частиною духовенства Російської православної церкви, яка не визнавала радянську владу.

«церковнику», запропонували публічно розкаятись перед радянською владою і підписати папір, обіцяючи взамін волю і «жирний» \*прихід. Відповівши лишень: «Просити у вас прощення – все рівно, що, зустріти в степу голодного вовка, встати на коліна, і просити: «Не їж мене!» [2].

Під час ув'язнення сорок днів Василь Боднарчук перебував у камері смертників – «сорок днів в пустелі». Але писати прохання про помилування відмовився. Ілля Попов вказує, що це зробив слідчий МДБ, «зворушений мужністю» засудженого. Відтак страта була замінена двадцятилітньою каторгою на мідних копальнях Караганди, а брат отримав десять років ув'язнення в таборах Красноярська і Норильська [2].

У суворих умовах роботи каторжанина викристалізувалися кращі риси Василя Боднарчука, на що вказують його власні спогади, свідчення сучасників й дослідників біографії митрополита, – мужність, незалежна вдачу, сила волі, а ще любов до української пісні. Проте цементуючою основою характеру була глибока віра в Бога. В ув'язненні було багато священиків. Там молився з тихонівцями, які ще пам'ятали патріарха Тихона, з пам'яті служили літургії, молебні за мучеників та загиблими воїнами [2].

Після звільнення з таборів Василь Боднарчук якийсь час перебував у Почаєві. Там же мав зв'язок з членами ІПЦ. Згідно з свідченнями І. Попова, на навчання в семінарії його благословили стариці-схимниці катакомбної Церкви [2].

У 1956 р. Василь Боднарчук вступив до Ленінградської духовної семінарії. 25 січня 1958 р. під час навчання єпископом Івановським і Кінішемським Романом (Тангом) був рукоположений в сан диякона у Ленінградському Свято-Миколаївському кафедральному соборі. У 1960 р. закінчив семінарію й поступив у Ленінградську духовну академію. 21 травня 1961 р. на першому курсі академії митрополитом Ленінградським і Ладозьким Піменом у згаданому соборі був рукоположений у сан пресвітера. Отець Василій володів добрим голосом і мав організаторські здібності. Тому під час навчання в семінарії і академії йому доручили керівництво академічним хором і організацію духовних концертів. У 1964 р. о. Василій Боднарчук закінчив Ленінградську духовну академію і успішно захистив кандидатську дисертацію на тему: «Князь Константин Константинович Острозький, його просвітницька діяльність і боротьба з католицизмом і унією» [1, с. 223].

Після закінчення навчання Учбовим Комітетом о. Василій був направлений на пастирське служіння у Львівсько-Тернопільську єпархію. Першою парафією була Стриївка Збаразького району Тернопільської області [3]. На цій парафії о. Василій здобув авторитет доброго пастиря. Його постава, голос і змістовні проповіді, зворушували серця вірних. Він був уважний до кожної людини, а особливо до дітей. Він розумів негаразди людей й намагався їм допомогти.

Цікавий випадок пригадав о. Василь Мариновський. Одного разу о. Василій повертався із залізничної станції у с. Стриївку разом з директором місцевої школи. Їх побачили діти. До священика привчені були вітатися – «Слава Ісусу Христу», а до вчителя – «Добрий день». Спрацювала дитяча винахідливість й вони швидко між собою розділились. Одна частина дітей стала з боку священика, а інша з боку директора. Коли подорожні наблизились до них, діти одночасно з ними привітались [3].

Перехід о. Василя у квітні 1968 р. на службу в іншу єпархію парафіяни сприйняли боляче. У Стриївці о. Василя замінив його брат, о. Іоан (у майбутньому митрополит Тернопільський і Буцацький). Проте владики завжди пам'ятав своїх парафіян, надсилаючи щороку Різдвяні та Великодні послання. З 12 квітня 1968 р. до жовтня 1977 р. о. Василь служив в Свято-Миколаївськiм храмі м. Трускавця Львівської області [3].

Постановою патріарха Московського Пімена і св. Синоду від жовтня 1977 р. протоієрея Василя Боднарчука призначено єпископом Житомирським і Овруцьким. Постриг о. Василій приймав у день пам'яті преп. Іоана Багатостраждального в Успенському соборі Почаївської лаври. Священик Ілля Попов вказує, що постриг у чернецтво з ім'ям Іоан звершив ієромонах, який був благословенний таємним главою катакомбної Церкви (ІПЦ) схимитрополитом Геннадієм (Секачом), який бував у лаврі [2].

14 жовтня 1977 р. у Покровському жіночому монастирі Києва митрополит Київський і Галицький, патріарший екзарх України Філарет (Денисенко) звів ієромонаха Іоана (Боднарчука) в сан архімандрита. 22 жовтня відбувся чин наречення, а 23 жовтня в день пам'яті Собору волинських святих у Володимирському кафедральному соборі Києва відбулася хіротонія архімандрита Іоана в єпископа Житомирського і Овруцького.

Житомирський період єпископського служіння – окрема й особлива сторінка в біографії владики Іоана. Він намагався, незважаючи на тиск з боку радянської влади, не тільки зберегти, але й примножити кадровий потенціал єпархії. За часи служіння владики Іоана в єпархії відкрито 85 храмів і до кожної з них призначено священика. Житомирсько-Овруцька єпархія до призначення єпископа Іоана нараховувала 80 парафій. Завдяки вмілому керівництву владики Іоана, кількість парафій в єпархії збільшилась удвічі. В 1989 р. єпископ Житомирський і Овруцький Іоан був нагороджений орденом преподобного Сергія Радонезького I ступеня [1, с. 224]. Проте його стосунки з уповноваженим у справах релігії Анатолієм Топольницьким часто мали конфліктний характер [4, с. 5–7]. Уповноважений зволював з реєстрацією храмів, які за його підписом вже були зачинені, або готувались до закриття [1, с. 224]. Саме тут єпархіальний архієрей відстояв позицію церкви, подав скаргу в суд та виграв безпрецедентний в історії СРСР позов на місцевого уповноваженого у справах релігії.

Владика Іоан часто відвідував парафії своєї єпархії, служив в сільських храмах і давав духовні настанови всім, хто до нього звертався. Вже в цей час давалися взнаки хвороби, отримані внаслідок важких робіт у мідних копальнях Караганди. Проте архиєпiscopство надавало йому наснаги. Священик Василій Мариновський пригадує: «Одного разу ми з владикою Іоаном повертались із с. Городок (що біля білоруського кордону) з служби. Я тоді був біля владики дияконом. По дорозі заїхали в одне село, назви не пригадую, де владика мав відкривати храм. Коли він зайшов у храм, то почав співати піснеспів «Христос Воскрес», а це був місяць вересень. За церковними канонами його виконують на протязі 40 днів після Воскресіння Христового. Але це говорило про те, як емоційно владика переживав відкриття храмів, бо вони були «розіп'яті», вони були «похоронені», і прийшов час, коли вони «воскресли» [3].

Також о. Василь Мариновський пригадує, що владика Іоан любив дітей. У нього в кишені для них завжди були цукерки, які роздавав дітям при першій нагоді. Приділяв особливу увагу дітям під час служби у храмі. Коли він служив літургію, то просив дітей, які були в соборі, щоб сідали в храмі навколо кафедри, де в той час перебував владика. Така увага до дітей впадала в вічі. А потім кожній дитині уділяв благословення і в маленьку ручечку вкладав цукерки [3].

Сам о. Василь Мариновський, як зазначає, відчував батьківську турботу з боку владики. Один з випадків запав у душу майбутнього священика: «Одного разу до мене приїхала мама в м. Житомир. Ми довго не бачились з мамою. Владика нас побачив і запросив на вечерю. Той день був насичений богослужіннями. Маму я поселив у готелі «Ялинка», який знаходився на околиці міста. До владики вирішили не йти, адже він був втомлений. Нараз, на наше здивування, на подвір'я готелю вїхала чорна Волга. За нами владика вислав свою машину. А потім при зустрічі сказав: «Чому мене не послухали? Якщо я запросив, то треба йти» [3].

Підірване сталінськими таборами здоров'я та інші міркування змушували владика неодноразово просити духовну владу перевести його в одну із західних єпархій України. Лікарі з огляду на здоров'я владика Іоанна рекомендували кліматичну зону Прикарпаття. Проте звернення до патріарха Московського Пімена мало неочікуваний результат. Патріарх особисто «благословив»: «Кафедра дається архієрею не для поправки здоров'я, а для того, щоб він міг душу свою положити за вівці свої...». Синод РПЦ в 1989 р. звільнив владика Іоана від його обов'язків і почислив на спокій [2]. Пізніше владика прокоментував заяву Синоду РПЦ: «Мене насильно, без мого бажання, Російський Синод в 1989 р. звільнив від керівництва Житомирською єпархією і відправив на лікування, якого я не просив. Мене, напевне б, не усунули так легко, а дали другу єпархію, якщо б я водив дружбу з сильними світу цього. Але я їх ніколи не знав. Нам з ними не по дорозі...» [2].

Пригадує цю подію й о. Василь Маринівський: «Тоді, саме того дня 13 вересня 1989 р., коли владика усунули від керівництва Житомирською єпархією, його приїхав замінити владика Іов Калінінський і Кашинський. В той час дзвонили дзвони, владика вийшов із єпархіального управління з заплаканими очима і сказав: «Так, дітоньки, я все чув, як мене зустрічали дзвони, а нині я їх не чую. Його ніхто не провів з соборного духовенства» [3].

У 1989 р. національно-церковний рух в Україні набрав значної сили. 19 серпня 1989 р. у Львові в Петро-Павловському храмі проголошене третє відродження Української Автокефальної Православної Церкви (УАПЦ). Ініціаторами відродження УАПЦ були о. Володимир (Ярема), о. Іван (Пашуля), о. Мирослав (Максимович) та інші. Вони добре розуміли, що Церква не може існувати без єпископа. Знаючи прихильність владика Іоана до національного питання, поїхали 9 жовтня 1989 р. до нього просити, аби він очолив Церкву. Після короткої розмови з гостями владика дав згоду [5, с. 5]. Цьому рішенню передувала його телеграма від 1 жовтня 1989 р. на адресу синоду РПЦ, в якій він повідомив про вихід з РПЦ і визнання над собою канонічну владу митрополита УПЦ у США та УАПЦ в діаспорі Мстислава (Скрипника) [2]. 11 жовтня 1989 р. владика Іоан опублікував статтю, в якій закликав «скинути ярмо духовного рабства» і молитися «воістину за Україну, за її долю, за честь і славу, за народ» у вільній Церкві. 22 жовтня 1989 р. митрополит Іоан уперше, як першоієрарх УАПЦ, здійснив літургію у храмі св. ап. Петра і Павла м. Львова рідною мовою [2].

19 жовтня 1990 р. патріарх Мстислав після майже 50-річної вимушеної перерви прибув до Києва. 17 листопада відправлено богослужіння в Андріївському храмі, де 14 травня 1942 р. владика Мстислав прийняв єпископську хіротонію. А 18 листопада 1990 р. в неділю, у соборі Святої Софії м. Києва відбулося урочисте зведення його на патріарший престол – інтронізація, яку звершив митрополит Іоан, вдягнувши святішому патріарший кукіль блакитного кольору і вручив жезл митрополита Київського Петра Могили XVII ст. [1, с. 226]. Під час інтронізації владика Іоан виголосив: «...Вручаю Вам цей кукіль – це є власть патріарха. Такий кукіль носив Петро Могила. Але Він носив його чорним, тому що не мав права ще до ясного. Такий кукіль носять патріархи Грузинський і всі інші. Славне козацтво охороняло себе від ворожих стріл – щитами, а монахи, братство, яке клало життя за віру, за церкву цим шоломом, цим прикриттям голови, щоб стріли лукавого ніколи не торкалися голови нікого...» [6].

Всупереч статуту, патріарх Мстислав призначив патріаршу Раду з наблизених до себе осіб та заснував у Києві Патріаршу канцелярію, до складу якої митрополит Іоан не був включений. На цю посаду патріарх призначив єпископа Антонія (Масендича) – людину без належної богословської освіти та досвіду адміністративної роботи, про що згодом жалкував.

Враховуючи такий стан подій, митрополит Іоан на деякий час відійшов від церковних справ. Він проживав у власному будинку у м. Дрогобичі, займався своїм лікуванням, на два місяці виїжджав у США. По приїзді в Україну подав прохання в

патріархію РПЦ, щоб простили йому відхід від матері-Церкви, але рішення Собору було негативне. Після цього владика приєднався до УПЦ КП.

В червні 1993 р. владика Іоана призначено керуючим Дрогобицько-Самбірською єпархією (Рішення Священного Синоду УПЦ КП від 25 червня 1993 р., журнал № 67). 21 жовтня на Всеукраїнському Православному Соборі УПЦ КП митрополит Іоан був кандидатом на Патріарший престіл, а 11 листопада того ж року (згідно з рішенням Священного Синоду від 11 листопада 1993 р., журнал № 2) владика Іоана призначено митрополитом Луцьким і Волинським і тимчасово керуючим Дрогобицько-Самбірською єпархією.

У Волинській єпархії одним з основних своїх завдань митрополит Іоан бачив відродження духовної освіти, тому взяв на себе обов'язки ректора семінарії. Про роботу ректора красномовно свідчать ряд документів архіву Волинського єпархіального управління, які містяться в папках: «Укази 1994 р.» та «Вихідна кореспонденція 1994 р.».

Десятки звернень владика стосувалися питання надання матеріальної допомоги духовній школі. Благодійників шукав серед українських громадян і за кордоном. Наприклад, у листі до директора Інституту дослідів Волині і товариства «Волинь» в Канаді п. Іллі Онуфрійчуків митрополит Іоанн писав: «Я, митрополит Луцький і Волинський Іоан, ректор Луцько-Волинської Духовної семінарії, ласкаво звертаюся до Вас, пане директоре, з проханням надати, по змозі, матеріальну допомогу нашій Духовній семінарії. У нас зараз 173 студенти. Живемо в середньовічних умовах. Дуже прошу проявити Волинський патріотизм...» [7].

У зв'язку із збільшенням числа студентів і браком приміщень, правлячий архієрей просив голову Луцького міськвиконкому п. Анатолія Поху «посприяти швидкому звільненню приміщень Луцької художньої школи» [8].

Архіпастирське служіння митрополита Іоана на Волинській кафедрі тривало 1 рік. За цей час ним звершено 42 дияконські і 51 священничу хіротонії, з них половина духовенства залишились на Волині, інші перейшли в сусідні єпархії, переважно Львівську. Кількість зареєстрованих парафій збільшилась з 81 до 109, відповідно священників з 67 до 83. Станом на кінець 1994 р. із 110 зареєстрованих громад у Волинській єпархії УПЦ Київського Патріархату реально діяло 80 [1, с. 227].

На своїй першій прес-конференції в приміщенні обласної бібліотеки для юнацтва, владика Іоан, аналізуючи становище в українському православ'ї, сказав слова, які є актуальними до сьогодні і звучать уже як заповіт: «Ми великий народ з великою історією. Ми маємо свій Київ, який поблагословив Андрій Первозваний. Ми маємо свій Йордан – наше Дніпро. Але ми й добре знаємо, що таке кайдани... Головне, щоб ми самі себе усвідомили вільними, незалежними, щоб ми самі себе визнали, визнали необхідність нашої єдності» [1, с. 228].

Окремого дослідження потребують свідчення о. Іллі Попова про висвячення 25 грудня 1990 р. Місцєблюстителем глави УАПЦ митрополитом Іоаном в сан єпископа Російської Автокефальної Православної Церкви (РАПЦ) архимандрита московського катакомбного монастиря Іоана (Береславського). Згодом РАПЦ прийняла назву Церкви Божої Матері. Таким чином, владика Іоан передав апостольське канонічне приємство РАПЦ, звершивши хіротонію єпископів і благословивши антимінси, книги, ризи. Митрополит Іоан (Боднарчук) благословив реєстрацію парафій і офіційний устрій Церкви. Через о. Іллю (Попова) він особисто допомагав оформити всі необхідні документи канонічного приємства.

За словами о. Іллі (Попова) митрополит Іоан часто повторював: «Я повинен був передати рукоположення в Росію!... Через вас повинно звершитись спасіння Росії» – і відстоював це до кінця. – Я буду про вас говорити на Заході і на прийомі у константинопольського Патріарха» [2].

9 листопада 1994 р. митрополит Іоан (Боднарчук) на 65-му році життя трагічно загинув у автокатастрофі. Трагедія трапилась о 9.30 ранку на 97-му кілометрі траси Львів-Луцьк. Перебуваючи за кермом автомобіля «Волга» разом із своїм секретарем

– священником Луцького собору Кравцем Тарасом Мироновичем, який сидів поруч, їхали з Дрогобича до Луцька. Від отриманих травм митрополит помер.

Складна і трагічна історія України ХХ ст. пройшла крізь життя митрополита Іоана. Він опинився у вирі тих подій, оскільки був віруючим і був українцем. І перше, і друге було однаково небезпечним. Владика на власному досвіді відчув антилюдську природу радянської влади і завжди їй протистояв. Тому видається закономірним причетність і участь митрополита Іоана у ключових історичних подіях, пов'язаних з утвердженням Української держави і Церкви.

#### *Список використаних джерел*

1. Цап М. Митрополит Іоан (Боднарчук) і третє відродження УАПЦ та проголошення Київського Патріархату / М. Цап, прот. – Волинський благовісник. – 2003. – № 1. – С. 221–232.
2. Православная Церковь Божией Матери Державная. Новая Святая Русь, 1999г. (с 1980 по 1991 гг. – Самиздат, с 1991 по 1993 гг. – Богородичный центр). Священник Илья (Попов). – Режим доступу: [user.transit.ru/~maria/pcbmd\\_sobor\\_4.htm](http://user.transit.ru/~maria/pcbmd_sobor_4.htm).
3. Спогади о. Василя Мариновського про митрополита Іоана Боднарчука // Власний архів. – С. 4.
4. Ярмусь С., протопр. Інтер'ю з Митрополитом Іоаном / С. Ярмусь, протопр. // Вісник. – Вид. Української Православної Церкви в Канаді. – 1991. – № 9 (2561). – С. 5–7.
5. Пашуля І., прот. Час Божого оновлення і благословення / І. Пашуля, прот. // Успенська вежа. – Львів: Вид-во Всеукраїнського ставропігійного братства св. ап. Андрія Первозваного. – Серпень 2004. – № 8 (146). – С. 5–6.
6. Відеотрансляція інтронізації Мстислава // Власний архів.
7. Архів Волинського єпархіального управління (далі – АВСУ). Вихідна кореспонденція 1994. – № 150. – 13 вересня 1994.
8. Архів Волинського єпархіального управління. Вихідна кореспонденція 1994. – № 91. – 21 червня 1994.

**Vasyl Khomitskyu**

#### **SOME ASPECTS OF SERVICE ARCHPASTORAL METROPOLITAN IOANN (BODNARCHUK)**

*The article deals with some aspects of Archpastoral ministry of Metropolitan Ioan (Bondarchuk). In particular, his implication to the Ukrainian Orthodox Church revival and also the connection Metropolitan Ioan with the True Orthodox Church.*

**Key words:** *Metropolitan Ioan (Bondarchuk), Ukrainian Autocephalous Orthodox Church, the UOC – KP, True Orthodox Church.*

## Секція 5. ОСОБЛИВОСТІ УКРАЇНСЬКОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ РЕЛІГІЙНОСТІ

Петро Політило (м. Львів)

### ХРИСТІЯНСЬКИЙ ПОГЛЯД НА ІНСТИТУТ ВОСПРИЄМНИЦТВА

*У статті наведенні основні етапи формування інституту восприємництва у Церкві Христовій. Висвітлюються актуальні проблеми у виборі хрещених батьків (восприємників) та відносини між ними та похресниками.*

**Ключові слова:** Церква, Тайнства, Хрещення, похресники, хрещені батьки, духовна спорідненість, церковне право.

Восприємники – це хрещені батько і мати, особи, які при хрещенні дорослих є свідками і поручителями за серйозність наміру і за православну віру охрещуваного, а при хрещенні немовлят і хворих, позбавлених дару мови, дають за них хрещальні обітниці і вимовляють Символ віри. На восприємників покладається обов'язок стежити за зростанням релігійної і моральної свідомості новоохрещеного. У разі необхідності саме вони стають захисниками та опікунами своїх хрещеників, можуть брати їх на своє піклування.

Інститут восприємництва існує в Церкві з давнини. Про «поручителів» (лат. «susceptores») згадує Тертуліан (Tertull. De bapt. 18) [4]. Свідectво про поручителя, який брав участь у прийнятті нового члена до християнської громади, міститься у так званому «Апостольському переданні» III ст., хоча в тексті йдеться про участь поручителя в оголошенні, а не в самому хрещенні (Trad. Ap. 20) [10]. Безпосередня участь поручителя (восприємника) в хрещенні зафіксована 45 (54)-му правилі Карфагенського Собору (419 р.): «Недужі, які за себе відповідати не можуть, нехай будуть хрещені тоді, коли, за їх постановою, промовлятимуть свідectво про них інші, під власну відповідальність».[5] У трактаті «Про церковну ієрархію. Ареопагітик» (V–VI ст.) докладно описані функції восприємників [6].

За звичаєм давньої Церкви, у хрещенні, брав участь один восприємник, однакової статі з охрещуваним. Оскільки тоді переважно хрестили дорослих, це впливало з природного почуття. Але згодом в хрещенні, яке, за вченням Церкви, є духовним народженням людини, за аналогією з плотським народженням, стали брати участь одночасно і восприємник і восприємниця – хрещені батько і мати. Кодекс імператора Юстиніана I (534 р.), що забороняв шлюб між восприємником і охрещеною, ще не розглядав можливість шлюбу між восприємницею і восприємником (CJ. 5. 4. 26. 2) [7]. Цей звичай поширився на Заході у VIII ст. Він легко увійшов у життя Церкви, тим більше, що з часом переважно стали хрестити немовлят. Проти подвійного восприємництва виступав єпископ Римський св. Лев I Великий (440–461 рр.), згодом Майнцький собор 813 р. засуджував цю практику, але вона міцно вкоренилася.

Пізніше звичай участі восприємника і восприємниці у хрещенні був поширений і на Схід. У Київській православній митрополії він поширився вже в XIII ст. Цій практиці протидіяли митрополити, святі Кипріан (XIV ст.) і Фотій (XV ст.). Але після XV ст. участь у хрещенні немовляти двох восприємників – хрещеного батька і хрещеної матері, не зустрічала заперечень з боку церковної влади [2, с. 132–133].

Гуго Сен-Вікторський (перша половина XII ст.) у творі «De sacramentum» («Про тайнства») свідчить про те, що в Католицькій церкві траплялися випадки хрещень з трьома восприємниками: більшість католицьких соборів XIII–XIV ст. допускали двох хрещених і хрещену для хлопчика, та двох хрещених матерів і хресного для дівчинки. Ця практика переважала в XV ст. Кількість восприємників дітей зі знатних родин в окремих місцевостях, наприклад, у Венеції, сягало 20 і навіть 100 осіб, що мало забезпечити дітям безліч покровителів і подарунків. Тридентський Собор

(XVI ст.), заборонивши таку практику, визначив, що охрещуваний повинен мати одного хрещеного батька чи хрещених батька і матір [3, с. 158].

Не всяка особа допускається до восприємництва. Від цієї ролі усуваються рідні батьки охрещуваного. Випадки восприємництва батьками своїх дітей від купелі мали місце в стародавній Церкві, але це зустрічало осуд з боку церковної влади і заборонено імператором Юстиніаном I, єпископом Римським св. Левом I Великим, Майнцьким собором 813 р. У Номоканоні при Великому Требнику вказувалося, що восприємник своєї дитини зобов'язаний розлучитися зі своєю дружиною, матір'ю дитини, оскільки вони стали кумами, тобто набули духовної спорідненості, яка є вище плотської спорідненості (Ст. 209) [8]. Якщо чоловік і дружина ставали хрещеними однієї дитини, вони не повинні були вступати у плотське спілкування, в іншому випадку, вони відлучалися на 17 років від причастя, їм пропонувалося по 100 земних поклонів щодня і сухоядіння в середу і п'ятницю – «той, який прощає їх, нехай буде проклятий» (Ст. 211). Від восприємництва повинні ухилятися ченці (Ст. 84).

За указами Святійшого Синоду РПЦ від 23 травня 1836 р. та від 27 серпня 1837 р., восприємниками не могли бути особи, які не досягли церковного повноліття – 15 років для чоловіків і 13 для жінок. У Католицькій церкві – 16 років (СІС. 874. § 1. 2) [9]. Не могли бути восприємниками недієздатні особи; не допускалися до восприємництва іновірні, еретики і відступники (Номоканон при Великому Требнику. Ст. 22) [8]. Однак інославні, йшлося в авторитетній «Книзі про посади пресвітерів парафіяльних», складеної архієпископом св. Георгієм (Кониським) і єпископом св. Парфенієм (Сопковським), могли бути в деяких випадках восприємниками православних, але при хрещенні вони повинні були читати Нікео-Константинопольський Символ віри без додавання *Filioque* [2, с. 352]. Оскільки на восприємниках лежав обов'язок брати участь у релігійно-моральному вихованні своїх хрещеників, від восприємництва слід було усувати осіб, які не мали твердої і свідомої віри, а також осіб з сумнівними моральними якостями.

Участь у хрещенні декількох восприємників і восприємниць, а також заочне восприємництво, коли, зважаючи на родинні чи дружні відносини з родиною новоохрещеного, хрещеним батьком чи матір'ю визнавалася особа, яка не брала участь у хрещенні, вважалося зловживанням.

Зі своїми хрещениками та їх батьками восприємники вступали у відносини, які іменувалися духовною спорідненістю. Факт духовної спорідненості мав особливе значення в шлюбному церковному праві, будучи однією з перешкод до шлюбу. Отці Трульського Собору (691–692 рр.) 53-м правилом заборонили шлюби між восприємниками і батьками охрещених («Оскільки спорідненість по духу є важливіше союзу по тілу...») [5]. У «Василіках» заборона шлюбів між особами, які перебували у духовній спорідненості, поширена і на 3-тю ступінь: той, хто прийняв будь-кого від св. хрещення не повинен одружуватися на цій особі, тому що вона йому дочка, ні на її матері або дочці. Не міг також одружитися на перерахованих особах і син восприємника. Ухвалою Константинопольського синоду при патріархові Миколаєві III Граматиці (1084–1111 рр.) визнано перешкодою до шлюбу наявність духовної спорідненості до 7-го ступеня включно, подібно кровного споріднення. Але ці міри визначені тільки по нисхідній лінії від восприємника і охрещеного, а по висхідній лінії – лише щодо батьків хрещеника або хрещениці. На родичів бічної лінії стосунки духовної спорідненості не поширювалися [1, с. 93].

Оскільки 53-тє правило Трульського собору поставило духовну спорідненість вище плотських стосунків, ті, що шукали розлучення, могли домагатися його через восприємництво власної дитини. Щоб протидіяти цьому, візантійські імператори Лев IV і Костянтин VI видали новелу, на підставі якої чоловік, винний у розлученні з причини духовної спорідненості, яка настала внаслідок восприємництва власної дитини, яка є несумісною з продовженням подружжя, підлягав грошовому штрафу або тілесному



покаранню, 7-річному вигнанню і забороні вступати у новий шлюб. Тим самим дане зловживання викорінено.

У церковно-канонічній свідомості відносини між восприємником і його похресницею і відповідно між восприємницею та її хрещеником, а також між восприємником і восприємницею набули характеру духовної спорідненості, яка, однак, не була поставлена на один рівень з духовною спорідненістю, яка сполучала восприємників з хрещениками однієї статі, з ними і з їх батьками. Після того, як встановилася практика мати при хрещенні восприємника і восприємницю, імператор св. Юстиніан заборонив шлюб між восприємником і його похресницею, мотивувавши це тим, що ніщо не може в такій мірі порушувати батьківської любові і встановити настільки правомірну перешкоду до шлюбу (С.І. 5. 4. 26. 2) [7].

Однак, в указі Святійшого Синоду РПЦ від 19 січня 1810 р. заперечувалися відносини духовної спорідненості між дітьми восприємників та охрещеними. Святіший Синод знайшов нездоланну перешкоду до шлюбу лише у відносинах між восприємницею і батьком її хрещениці, а також між восприємником і матір'ю хрещеника. Тим самим, він виходив з невизнання канонічної дійсності восприємництва особи іншої статі щодо того, хто приймає хрещення. Проте ні в цьому указі Святійшого Синоду, ні в пізніших актах церковної влади не заборонявся звичай брати участь у хрещенні в якості восприємників двом особам різної статі.

#### *Список використаних джерел:*

1. Афанасьев Н., протопр. Вступление в Церковь / Н.Афанасьев. – Москва, 1993. – 203 с.
2. Цыпин В., прот. Церковное право/ прот. В. Цыпин. – Москва, 1996. – С. 132–133, 352.
3. Torquebiau P. Baptême en Occident // Dictionnaire de droit canonique. – Paris, 1937. – Т. 2. – 892 р.
4. Tertullianus. De baptismo [Електронний ресурс] // The Tertullian Project A collection of material ancient and modern about the ancient Christian Latin writer Tertullian and his writings. [Last updated 24th May 2014]. – Режим доступу: [http://www.tertullian.org/russian/de\\_baptismo\\_rus.htm](http://www.tertullian.org/russian/de_baptismo_rus.htm).
5. Книга правил святих апостолів, Вселенських і Помісних соборів, і святих отців // Наша парафія. Парафія святого Архістратиґа Михаїла, Київ, Пирогів. Бібліотека. – Режим доступу: <http://www.parafia.org.ua/biblioteka/svyatoottsivski-tvory/knyha-pravyl-svyatyh-apostoliv-vselenskyh-i-pomisnyh-soboriv-i-svyatyh-otstv/#toc6>.
6. Восточные Отцы и Учители Церкви V века «Корпус Археологический» О Церковной иерархии // Библиотека Якова Кротова. – Режим доступу: <http://krotov.info/acts/05/antolog/page26.htm#02>.
7. Domini nostri Sacratissimi Principis Iustiniani Codex // The Latin Library. – Режим доступу: <http://www.thelatinlibrary.com/justinian/codex5.shtml>.
8. Номоканон при Большом Требнике. – Режим доступу: <http://krotov.info/acts/17/1/1625nomokanon.htm>.
9. Code of Canon Law 871 // Congregazione per il Clero. Biblioteca. – Режим доступу: <http://www.clerus.org/bibliaclerusonline/en/dir.htm#bmm>.
10. Apostolic Tradition. – Режим доступу: <http://www.chronicon.net/chroniconfiles/ApostolicTraditionofHippolytus.pdf>

**Peter Politylo**

#### **CHRISTIAN VIEW ON INSTITUTE OF GODFATHERS**

*Article highlights the main stages of the Institute of godfathers in the Church of Christ. Shows the current problems in the choice of godparents and the relationships between them and baptized child.*

**Key words:** Church, sacraments, baptism, baptized child, piritual kinship, canon law.

## ОСОБЛИВОСТІ УКРАЇНСЬКОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ РЕЛІГІЙНОСТІ: ОСОБИСТІСНІ ТА СПІЛЬНОТНІ ВИЯВИ

*У статті аналізується ситуація в релігійному просторі країни мотиви поведінки віруючих, виявлення особливостей їхньої релігійності.*

**Ключові слова:** релігійність, українська релігійність особистісні та спільнотні вияви, обрядовість.

Православна релігійність має розглядатися у руслі загальної релігійності, яка, попри свою національну самобутність, притаманну власне українцям, формувалася під впливом історичних, культурних, політичних, наукових чинників.

Проблеми української релігійності завжди цікавили дослідників. У своїх працях питань релігійності торкалися М. Костомаров, І. Огієнко (митрополит Іларіон), М. Шлемкевич, В. Янів, О. Кульчицький, І. Мірчук. Серед сучасних досліджень різних аспектів релігійності можна виділити праці А. Колодного, Л. Филипович, В. Єленського, Н. Черниш, Я. Стоцького.

Зокрема, В. Янів, який присвятив українській релігійності працю «Релігійність українця з етнопсихологічного погляду», підкреслював наявність тісних взаємозв'язків між психічно-духовним буттям та усіма іншими процесами у житті українського народу та вбачав у цьому основне джерело релігійності.

В. Єленський виділяє чотири положення, які потрібно враховувати для об'єктивного аналізу сучасного стану релігійності українців. А саме: це факт, що «Україна ніколи не була «релігійною пустелею»; необхідність врахування суб'єктивності оцінок релігійності у працях публіцистів, церковних діячів та місіонерів; специфіка пострадянських суспільств, «які пройшли через експеримент з викорінення традиційної інституційної релігійності», що полягає у завищених вимогах до релігійності своїх громадян; неможливість обмеження розгляду спільнотного аспекту релігійності українців лише їх діяльністю всередині релігійних інститутів. Важливим є також, якими методами досліджується релігійність, з огляду на вагомні аргументи щодо нелінійності релігійної поведінки осіб і суспільств [1].

Україна є поліконфесійною державою. За даними досліджень, які періодично проводяться в Україні різними інститутами, зокрема і в рамках міжнародних проектів, релігійність українців є однією з найвищих у Європі: «86,4 % віднесли себе до того чи іншого релігійного сповідання» [2, с. 17]. З них більша частина ідентифікують себе з православ'ям. При цьому переважна більшість громадян не переймаються, до юрисдикції якого патріархату належить храм, який вони відвідують. Тобто, серед усіх православних частка «просто православних» є більшою, ніж частка тих, хто ідентифікує себе з конкретною Церквою. Соціолог релігії Л. Рязанова з цього приводу робить висновок, що «православна релігійна ідентичність — це скоріше фіксація культурно-цивілізаційної ідентичності та спроба пов'язати себе з історією й культурою своєї країни» [3, с. 149].

Українці розуміють, що Христос зі своєю проповіддю звертався до кожного особисто, а релігійне життя спільноти може бути вірцевим лише, коли кожна цеглинка Церкви, тобто кожен християнин буде дотримуватись Христових заповідей. Людину неможливо насильно змусити дотримуватись релігійних заповідей, а користь від їх виконання буде лише тоді, коли вона сама усвідомлюватиме наслідки своїх особистих вчинків. Можливо, тому українці не надають важливого значення співпраці з релігійною громадою. Натомість, серед пріоритетів є необхідність вірити у Бога, «виконувати десять заповідей, піклуватися про старших, регулярно молитися, не допускати жодних дошлюбних статевих стосунків, дарувати по змозі радість знайомим, щонеділі ходити до церкви, прагнути максимальних результатів, переконувати інших у християнстві, відмовлятися від штучних протизаплідних засобів»[1]. Все це якнайкращим чином свідчить про гуманістичну спрямованість української релігійності загалом та православної зокрема. Явище авторитарності

матиме сприятливі умови саме там, де надто тісні зв'язки всередині громади можуть тиснути на конкретну особу, спонукати її робити вчинки на користь громади та конкретного лідера заради позитивного ставлення до себе тощо. А це не сприятиме особистому духовному зростанню, а просто задовольнятиме авторитарні прагнення лідера, його самоствердження та досягнення цілей. Автор не заперечує інтеграційної ролі релігійної громади, але завжди можна відшукати приклади, які підтверджують такі висновки.

В Україні релігійне життя не припинялося ніколи. Насправді, жодна державна політика, попри те, що може заохочувати або перешкоджати розвитку релігійності, не може викоринити з людської свідомості релігійну складову та необхідність задоволення релігійних потреб чи успішно підмінити традиційну релігію якою-небудь ідеологією. Заперечуючи все, що притаманне релігії, часто державні церемонії самі набувають подібності до релігійних ритуалів, а партійні лідери прославляються як «святі» та обожнюються. Держава може через різні сфери життя заохочувати релігійність або боротися з нею. Але кінцевий вибір завжди залишається за громадянином.

Здавна в особистісному вимірі релігійності українцям притаманне слідуванню духу, а не букві релігії. «У русина віра живе чуттям інтимним. Він мало звертає уваги на обрядовість. Релігійне чуття його видається великим теплом і щирістю. До сього ще характерним з'являється поважання віри другого: не чіпай мого і я не займу твого» [4]. Власне, такий стан речей підтверджують і сучасні дослідження, які дозволяють оцінити релігійність за багатьма параметрами. Переважна більшість українців обстоюють думку, що люди мають поважати будь-які релігії.

Особливістю особистісної релігійності можна вважати те, що вона часто є не інституалізованою, і «породжена внутрішніми переживаннями людини» [5]. Тобто людина в силу власного релігійного досвіду, переконань, переживань, отриманої релігійної інформації, сама для себе визначає, що, як і коли їй робити для виконання своїх релігійних обов'язків, а «церковна організація, священнослужителі й обряди, що претендують на роль посередника між людиною і Богом, при цьому відходять на другий план за ступенем значимості» [5].

Суто православна віра у значній частині православних українців уживається з вірою в релігійні об'єкти, не сумісні з православним віровченням, або ж говорять про віру не у всі догми православної віри. Така тенденція не з'явилася в наш час, вона простежується упродовж тривалого періоду. І зараз суттєво не змінюється, зокрема і через низьку зацікавленість у вивченні релігієзнавчих дисциплін.

Більшості українців притаманна здатність відрізнити справжню релігійність як складову власного світогляду та способу життя і критично ставитись до спроб окремих церковнослужителів впливати на свою громадянську позицію, прийняття рішень в сферах життя суспільства, які виходять за межі прямої церковної компетенції. Для українця, як громадянина, інколи принциповість громадянської позиції навіть важливіша, ніж формальне визнання себе саме православним.

Специфічним є вплив різноманітних факторів і на спільнотні вияви української православної релігійності. Однією з закономірних особливостей спільнотного вияву релігійності є збільшення кількості споруджених храмів, церковних споруд, зростання чисельності релігійних громад, які спостерігалися після розпаду Радянського Союзу. Проте є й інші, цікавіші та не такі очевидні особливості.

Для української релігійності загалом характерним є, зокрема, те, «що немає абсолютного збігу МІ релігійної спільнотності (певної конфесії) з почуттям національного МІ» [6, с. 577], що пов'язане з нерівністю в суспільстві. Такий незбіг спостерігається впродовж всієї української історії. Зокрема, для того, щоб применшити або й знищити, знівелювати українство як окрему націю, приналежністю до православних витіснялася національна самосвідомість.

Іншою особливістю є двовір'я. «У свідомості українців християнство поєднувалося з усілякими повір'ями, корені яких сягали дохристиянських,

язичницьких уявлень»[6, с.579]. Однією з причин такого становища є те, що духовна, християнська література як джерело знань про навколишній світ не була поширена серед простого народу, і був потрібен доволі тривалий час для того, щоб народ перейшов від зовнішнього споглядання обрядів до розуміння їх внутрішньої суті. Проте й зараз чимало вірян пояснюють відвідування ними храму тим, що так прийнято, що так роблять усі і іншими подібними причинами, не розкриваючи духовної суті необхідності цього.

Спільна обрядовість православних громад як вияв релігійності стала «тією ланкою, яка зберегла єдність українства за умов його штучного поділу державними кордонами, а то й значного віддалення українців від свого автохтонного осередку»[6, с.580]. Причому, як зауважив і В. Єленський, святкові обряди не обмежувалися церковною спорудою, а передусім спрямовувалися на оселю та сім'ю.

Щодо участі пересічних православних мирян в храмових богослужіннях, то вона доволі пасивна. Звичайно, це мало б компенсуватися молитовною участю, стеженням за ходом Служби Божої, проте на практиці лише одиниці мирян справді роблять це. Присутня певна кліризація Церкви. Віруючим традиційно відводилась другорядна роль, здебільшого вони виступали лише в ролі тих, кого навчають. «Віруючим надається якесь другорядне значення в церковному житті, що призводить до зменшення їх кількості»[7, с.138]. В цьому можна знайти ознаки авторитарної побудови відносин, на рівні ставлення кліру до мирян, але дуже часто все це залежить від конкретної особи священнослужителя.

Розуміючи це, все більше православних ієрархів намагаються залучити до безпосередньої участі в богослужінні, активізувати віруючих, проте це непросте завдання, що потребує, зокрема, і підвищення рівня духовної освіти як віруючих, так і самих кліриків.

Є цілий ряд характерних для православної релігійності особливостей, які не змінюються суттєво впродовж тривалого часу. Простежується певна паралель між консервативністю православ'я як конфесії та відсутністю суттєвих змін у проявах православної релігійності. Попри відносно невелику кількість православних християн, які постійно відвідують храми, українці мають повагу до всього християнського, цікавість до релігії, але це все — на рівні індивідуальному, без визнання обов'язковості постів, інших обмежень, які накладає православ'я на віруючих задля спасіння душі. Імовірно, це відбувається через відсутність знань про глибинний зміст того, що відбувається в церковному житті. Забувається дійсна роль Церкви як «ковчегу», який призначений для спасіння душі. Натомість присутнє сприйняття церковних інституцій як «хорошого бізнесу», політичного інструменту. Як і багато століть тому, часто віруючим доводиться лише споглядати за тим, що роблять клірики, а знання змісту залишається за духовенством. На мою думку, це насправді сумно, що деяким поколінням невідома суть тих речей, які пропонує Церква. Як наслідок, маємо розлучення, пияцтво, наркоманію та інші явища, які підсилюють чуттєво-емоційні стани людини, але негативно впливають на душу, не сприяють ні розвитку потенціалу особистості, ні її фізичному та моральному здоров'ю, ні в кінцевому підсумку укріпленню нації, держави.

#### *Список використаних джерел*

1. Єленський В., доктор філософських наук. Релігійність українського суспільства: головні тенденції змін. – Режим доступу: <http://dc-summit.info/razdely/vera/1594-religijnist-ukrainskogo-suspilstva-golovni-tendencii-zmin.html>.
2. Парашевін М. Релігія та релігійність в Україні. – М. Парашевін, Інститут політики і соціології НАН України, 2009. – 68 с. – Режим доступу: [http://polityka.in.ua/userfiles/religiya\\_i\\_religijnist\\_v\\_Ukraini\\_2008.pdf](http://polityka.in.ua/userfiles/religiya_i_religijnist_v_Ukraini_2008.pdf).
3. Рязанова Л. Українське православ'я у контексті можливості створення єдиної помісної православної церкви А Рязанова. – Українське суспільство 1992–2007. Динаміка соціальних змін. – К.: ІС НАНУ, 2007. – С. 143–152.
4. Антонович. В. Три національні типи народні – Режим доступу: <http://litopys.org.ua/anton/ant03.htm>.
5. Науковці зазначають зміни в релігійності української молоді. – Режим доступу: <http://dyvensvit.org/articles/994.html>.
6. Історія релігії в Україні:

Навчальний посібник / А. М. Колодний, П. Л. Яроцький, Б. О. Лобовик та ін. – К.: Т-во «Знання», КОО, 1999. – 735 с. 7. Недзельська. Ю. Спосіб життя православного віруючого / Ю. Недзельська // Українське релігієзнавство. – 2008. – № 46. – С. 135–146.

**Volodymyr Havryliuk**

### **FEATURES OF UKRAINIAN ORTHODOX RELIGIOSITY: PERSONAL AND COMMUNAL EXPRESSIONS**

*In the article analises the situation in the religious area of the country, the study of believers' behavior motives, and detection of features of their religion.*

**Key words:** *religion, Ukrainian religiosity personal and common expressions, humanistic orientation ritual.*

**Ірина Булига (м. Рівне)**

### **СУЧАСНИЙ ПРАВОСЛАВНИЙ ВІРУЮЧИЙ ВОЛИНІ: СПРОБА РЕЛІГІЄЗНАВЧОГО АНАЛІЗУ**

*У статті проаналізовано типологізацію форм православної релігійності, появу якісно нового феномену релігійного життя Волині – віруючих «нового типу», «нових православних».*

**Ключові слова:** *новий віруючий, традиційний віруючий, православна традиція, трансформація.*

Швидкість сучасних соціальних трансформацій спричиняють зміни у людській свідомості. Релігійні процеси невіддільні від суспільних, що у свою чергу призводить до дискусії стосовно ролі релігії у суспільстві та окремо взятої людини. Нова соціокультурна реальність, процеси світової глобалізації, наслідки науково-технічного прогресу, зрештою криза європоцентристської цивілізації, що спирається на іудео-християнську традицію, секулярні процеси зумовлюють трансформацію релігійної свідомості у наш час.

Як наслідок, з одного боку, релігійний традиційний світ, з іншого – постмодерний, породжують перехід від традиційних форм життя до сучасних. Відповідно формуються групи «нових» і «традиційних» віруючих. Саме ж трактування «новий тип віруючого» набуває у нашому контексті особливого значення, оскільки стосується конкретної релігійної традиції, зокрема православ'я, та досліджується у контексті релігійної ситуації сучасного Волинського регіону.

Питання про те, наскільки релігійність сучасних православних віруючих відрізняється від традиційної, залишається доволі дискусійним. Зрештою, посеред наукової спільноти триває суперечка стосовно трактування пострадянського релігійного відродження як повернення до традиції чи як формування «нового православ'я» і відповідно «нового типу» віруючих.

У структурі типології орієнтації релігійної особистості покладені два критерії: свідомість та поведінка. Беззаперечним є той факт, що на початок ХХІ ст. релігійна свідомість набула своїх особливих рис. У цьому ж контексті зауважимо, що сучасний стан релігійної свідомості українців, відтак і волинян, вітчизняні науковці характеризують двозначно. З одного боку, як релігійну свідомість, характерними рисами якої є відкритість, адогматичність, демократичність, гнучкість, індивідуалістичність тощо, а з другого – такою, що відзначається духовною ентропією, еkleктикою, невизначеністю, фрагментарністю, популізмом, конформізмом [3, с. 134]. Зрештою, ця розмитість релігійної свідомості свідчить про складність та неоднозначність релігійних процесів, що відбуваються в Україні в цілому та Волині зокрема.

Також релігійна поведінка (дотримання конфесійно-формалізованих вимог, обрядів, церемоній, участь у соціальній, просвітницькій, благодійницькій діяльності релігійної спільноти) зазнає змін. З одного боку, релігійну поведінку православного-віруючого Волині активізує психологічний клімат, коли «церковність» набуває рис соціально легітимізованої і заохочуваної поведінки людини. З іншого ж боку,

сучасний православний віруючий (причому таких є більшість у кількісному відношенні) не докладає жодних зусиль для регулярного відвідування храму, молитви, погано знає церковне учення. Його віра еклектична та номінальна. Причому перехід у групу традиційних віруючих з-поміж цієї когорти є малоімовірним та нечисельним і не показує вагомих змін у релігійній ситуації регіону.

Характерно, що, згідно з нашими спостереженнями, мотиви цієї групи віруючих відвідин храму полягають у констатації: «Йду до храму, бо свято», «Йду до храму, бо так потрібно», «Йду до храму, бо так роблять знайомі» і т. д. Зрештою, у цій ситуації показовим є дослідження українських науковців в Україні в цілому. Зокрема, навіть серед тих, хто визначає себе як «невіруючий», 7 % відвідує релігійні служби в дні релігійних свят, кожен третій вважає за необхідне відправляти релігійну службу на честь народження людини, а кожен п'ятий переконаний в обов'язковості поховальної служби. Загалом же згідно з аргументами доцільності обрядів посвячення в релігію та одруження, які висловили респонденти, формуються вони у багатьох на засадах еклектичності, на основі фрагментації релігійного життя, поєднання традиції і моди, визнання магічності релігійних цінностей. Лише для небагатьох релігійна діяльність є усвідомленою і цінною саме завдяки її внутрішньому змісту [3, с. 129].

У сучасному суспільстві традиційним є поділ усіх віруючих на два типи: масовий і воцерковлений. Для першого характерний поверхневий рівень релігійних переконань, слабкість релігійної віри, пасивна релігійна діяльність, повільне засвоєння релігійних ідей, норм, цінностей, виражена ритуалістичність, конформізм, декларативність. Воцерковлена ж релігійність вирізняється цілісністю, вираженістю, ґрунтовністю релігійних переконань і їх максимальною відповідністю конкретним релігійним віруванням, високою інтенсивністю релігійних почуттів та переживань [2, с. 9]. На Волині досить часто масову релігійну свідомість розглядають з позицій її регіональної специфіки, визначаючи ступінь релігійно-православної присутності через співвідношення кількості православних і не православних християнських конфесій.

Сучасні дослідники наголошують на існуванні у православній спільноті різних груп віруючих із відмінними пріоритетами у розумінні церковного життя. Такий підхід дозволяє виокремити наступні типи сучасної релігійної свідомості: культову («ритуалісти»-миряни і «требовиконавці»-священнослужителі); політичну («православні патріоти» і «християнські демократи»); аскетичну (чернецтво); естетичну (сприйняття Церкви насамперед в параметрах храмового дійства як синтезу мистецтва); ліберальну (орієнтоване на творче перетворення церковної дійсності в руслі «духовної свободи») [5, с. 486]. Зрештою, цей «внутрішньоцерковний плюралізм» призводить до виокремлення різних груп віруючих. Здобутки російських вчених ми можемо певною мірою і екстраполювати на українські терени, зокрема Волинський регіон. Тому, підсумовано, що виокремлені групи віруючих мають різне бачення шляхів до вирішення актуальних проблем сучасного православ'я в Україні. Приміром: як Церква має ставитись сьогодні до сучасного суспільства і як впливати на нього, як ставитись до тих соціокультурних процесів, які відбуваються на Заході і на Сході? Неоднозначність і поліваріативність відповідей на ці питання різними православними конфесіями свідчить про кризу ідентифікаційних процесів сучасного українського православ'я.

Низка проблемних питань виникає під час інтерпретації типологізації форм православної релігійності. Спираючись на результати досліджень українських та зарубіжних вчених та наші власні спостереження, виокремимо певну типологію православних віруючих, які присутні на Волині:

глибоко віруючий; віруючий; віруючий відповідно до родинних цінностей; церковно-віруючий або ритуаліст; віруючий-конформіст; байдужий або ідентиферентний віруючий [3, с. 132–133];

віруючі з пріоритетом на релігійну орієнтацію; віруючі з релігійною орієнтацією, яка не є провідною; віруючі з релігійною орієнтацією, яка підпорядкована нерелігійним мотивам; ті, що вагаються між вірою і невір'ям [5, с. 149–150];

переконаний віруючий; формальний віруючий; віруючий проміжного типу; бездіяльний віруючий [5, с. 149–150];

індивіди із зовнішньою (нерозвинutoю) релігійною орієнтацією; індивіди із внутрішньою (справжньою) релігійною орієнтацією [6, с. 130];

віруючі, як активні члени релігійних общин; віруючі, які дотримуються релігійних обрядів; віруючі, які регулярно відвідують богослужіння; віруючі, які рідко відвідують церкву і дотримуються православних обрядів; віруючі, які не приймають офіційну церкву; ті, які вагаються між вірою і невір'ям [5, с. 149–150].

Окрім того, у наукових дослідженнях здійснюються спроби типологізації форм внутріцерковної православної релігійності. Зокрема, класифікацію воцерковлених віруючих подає М. Митрохін. Вчений поділяє останніх на три категорії – вікову, традиційну, світоглядну. До першої він відносить переважно пенсіонерів та «хранителів» православних традицій. Другу складають вихідці із православних сімей, що зберігали (навіть у радянську добу) і зберігають віру й належний православній традиції спосіб життя. Третю категорію, за М. Митрохіним, складають активні та ініціативні групи людей, духовні пошуки яких сприяли до навернення у православ'я. Останні поділяються на модерністів і фундаменталістів [4, с. 52]. Зрештою, таку класифікацію також можна екстраполювати на реалії сучасного волинського регіону.

Безумовно, вивчаючи форми релігійного самовираження, які об'єднують людей у православні общини, необхідно зацентувати увагу на системі релігійної соціалізації, принципах соціокультурного розвитку, релігійному вихованні і т. д. Процес «оцерковлення» (як залучення віруючого до релігійної громади, засвоєння норм та цінностей поведінки) у православній традиції отожднюється з процесом релігійної соціалізації. З точки зору Православної церкви, процес оцерковлення передбачає залучення людини до церковних віроповчальних знань, досвіду церковно-статутної дисципліни й молитовно-євхаристійного богослужбового життя, духовного керівництва, особистого духовно-морального життя в родині.

За сучасних умов інформатизації суспільства, активного розвитку інформаційних технологій інформація із життя православних конфесій стає доступною. Зовсім не обов'язковим є для людини прояв власної релігійної ідентичності через конкретні практики (насамперед відвідування храму та участь у спільній молитві та інших релігійних практиках), а увімкнувши телевізор можна бути присутнім на богослужінні в режимі телевізійної трансляції. Так, наприклад, щонеділі такі телевізійні та он-лайн трансляції відбуваються на Рівненському державному телебаченні із Свято-Покровського собору м. Рівного. До того ж, із доступних безкодових телевізійних супутникових каналів декілька мають релігійне спрямування. Таким чином, на зміну храмовому приходиться телевізійне або віртуальне сприйняття відправ і богослужінь.

Відтак констатуємо, що сьогодні той шлях, що приводив людину до сповідання православної традиції, уже не спрацьовує. Релігійні традиції не завжди транслуються від батьків до дітей, а навпаки, можуть конструюватися особою в залежності від власних вподобань (політичних, економічних, культурних). Момент вибору при цьому супроводжується релігійною творчістю. Світ здійснив «крок від долі до вибору» (П. Бергер). На думку західних соціологів така переорієнтація характерна для сучасного протестантизму та католицизму. На нашу думку, такі явища властиві і сучасному православ'ю.

Безсумнівно, сучасне суспільство вимагає нових, мобільних форм вияву своєї релігійності. Особливо такі процеси характерні для молодіжного середовища. Вони охоплюють сумніви, пошуки, переходи із однієї конфесії до іншої. Нерідким, сьогодні, на Волині є факти, коли можна зустріти молоду людину, яка відвідує поряд із

православною і інші релігійні конфесії (за нашими спостереженнями, здебільшого протестантські).

Цей вибір багато в чому є можливим завдяки наявному релігійному плюралізму – «простору релігійних пропозицій», «релігійному супермаркету». Відтак релігійна ідентичність почасти для сучасного православного віруючого (особливо молоді) перестає бути стійким традиційним феноменом, а стає, навпаки, змінним конструктом.

Людська природа передбачає постійне оновлення, внутрішні зміни на зовнішні сигнали. Тому, людина, яка отримує шквал релігійної інформації (американські протестантські проповідники, східні гуру, тренінги із самовдосконалення, астрологічні прогнози, групи йоги, проповіді буддійських лам і т. д.), не завжди опиняється у ситуації стійкості власного конфесійного вибору.

Причини цього явища можуть бути самими різними: від відсутності довіри до традиційних інститутів світської і духовної влади, до невпевненості і невизначеності людського існування. Досить часто такі процеси відбуваються як наслідок падіння авторитету духовних лідерів православних конфесій. Таким чином, низка людей не мають чітко вираженої релігійної ідентичності, здебільшого остання стає розмитою і фрагментарною. Тому у кожного виникає свій власний досвід «зустрічі» і «спілкування» з Богом. Відтак найважливіший символ для побудови релігійної ідентичності у свідомості сучасного православного віруючого втрачає нормативний показник. Із цією «втратою» розуміння віруючим релігії, віри, церкви перестає бути унормованим. Причому він стає глибоко індивідуальний. Релігія перетворюється в релігійність, а ядро релігійності – це пошук «власного Бога», який перебуває поза конфесійною різноманітністю і можна стверджувати, що релігійний фактор виходить за межі конфесійного середовища. Тому релігійна віра і релігійна практика стають особистою справою кожної людини, саме поняття «віруючий» стає більш розмитим і невизначеним, створюються об'єктивні умови для розширення поняття релігійної групи та релігійного інституту.

Таким чином, одним із головних трендів розвитку релігійності на Волині (як і в Україні) стає так звана релігійна конверсія, в результаті якої індивід втрачає традиційний конфесійний статус (здебільшого православного віруючого) і набуває нових релігійних і квазірелігійних ідентифікацій. Тому, якщо мешканці Волинського регіону (як до слова й інших регіонів теж) все ж ідентифікують себе з належністю до певної релігійної традиції – у нашому випадку православної, вони не завжди розділяють її віровчення, приймають участь в її обрядах, є активними членами релігійної громади, переймаються її життям. За умов, коли великі групи людей отримують неефективну релігійну соціалізацію, суб'єктивна релігійність схильна бути різноманітною, ніж організована релігійна діяльність.

Окрім того, не можемо обійти і того факту, що в сучасну епоху постмодерну, православні віруючі, для того, щоб зберегти власну ідентичність та відтворити її в нових, якісно інших соціокультурних умовах (відмінних від традиційного суспільства в якому формувалось православ'я), звертаються до так званих витоків релігії. Останнє призводить до розгортання у релігійній системі православ'я такого феномену як релігійний фундаменталізм. Останній, базуючись на православної традиції, виокремлює з неї вибір певних притаманних їй символів. На цій основі створюється насамперед ідеологічний конструкт, який заявляє на права відродженням ядром релігійної традиції. Загальними основами сучасного православного фундаменталізму оголошуються: безкомпромісний антиекumenізм, антикатолицизм, антисектанство, антилібералізм, антиіндивідуалізм, критика «західних цінностей».

Зокрема, на Волині такі тенденції характерні для віруючих Української православної церкви Московського патріархату. Замість конструктивної політики в церковній сфері, патріарх Кирил через прагнення зберегти українські території у лоні РПЦ (до слова волинські території – це один з найчисельніших регіонів наявності