

Міністерство освіти і науки України
Київський національний університет імені Тараса Шевченка
Факультет соціології
Кафедра теорії та історії соціології

КВАЛІФІКАЦІЙНА РОБОТА

на тему:

«СТРАТЕГІЇ МІЖЦЕРКОВНИХ (НЕ)ПЕРЕХОДІВ НАСТОЯТЕЛІВ ПРАВОСЛАВНИХ ГРОМАД В УКРАЇНІ (НА ПРИКЛАДІ МІСТА КИЄВА)»

Галузь знань: 054 «Соціологія»

Освітня програма: «Соціальні технології»

Освітній ступінь: бакалавр

Кваліфікація: бакалавр соціології

Виконавець:

Шмендель Марта Юріївна,
студентка 4 курсу

Науковий керівник:

Соболевська Марина Олександрівна,
доктор соціологічних наук, доцент

Бакалаврська робота допущена до захисту
рішенням кафедри теорії та історії соціології

Протокол № 21 від «28» травня 2020 р.

В.о.зав. кафедри _____ доц. Малес Л.В.

підпис

Київ 2020

ЗМІСТ

Вступ	4
Розділ 1. Теоретико-методологічні засади соціологічного дослідження релігії з позицій теорії раціонального вибору	8
1.1. Парадигмальна специфіка теорії раціонального вибору в дослідженні релігії	8
1.2. Особливості релігійного ландшафту в Україні в контексті релігійної ревіталізації в країнах Східної Європи	14
1.3 Церковна приналежність українців у контексті формування національної ідентичності та ситуації російсько-українського збройного конфлікту	20
Розділ 2. Емпіричне дослідження стратегій міжцерковних (не)переходів настоятелів православних громад міста Києва	26
2.1. Дизайн емпіричного дослідження	26
2.2. Аналіз результатів дослідження	31
2.2.1. Стратегії збереження церковної юрисдикції та фактори їх вибору.....	31
2.2.2. Прийняття рішення про міжцерковний перехід: індивідуальні та організаційні виклики	38
Висновки	47
Перелік використаних джерел	51
Додатки	58
Додаток А.....	58
Додаток Б	58

Вступ

Актуальність. 2018 рік суттєво змінив український релігійний ландшафт. Утворення Православної церкви України (далі – ПЦУ) та надання їй Вселенським патріархатом Томосу про автокефалію – тобто статусу помісної самокерованої церкви – змінили кількість релігійних гравців та порушили колишній умовно стабільний баланс сил. Доти українське православ'я існувало більшою мірою у вигляді трьох організацій: неканонічних Української автокефальної православної церкви та Української православної церкви Київського патріархату, а також канонічної Української православної церкви (далі – УАПЦ, УПЦ КП, УПЦ). Від 6 січня 2018 р., коли предстоятель ПЦУ отримав Томос, в Україні існує дві православні митрополії зовнішніх патріархатів – Константинопольського та Московського [Калениченко, 2019: с. 389-390]. Обидві структури наразі активно піддають сумніву канонічний статус одна одної.

Питання створення незалежної української церкви, уже неодноразово піднімаючись попередніми президентами, набуло нової актуальності з анексією Криму та початком конфлікту на Донбасі, позиціонує як необхідний крок державотворчого процесу. На хвилі таких настроїв від початку зазначених подій - іще до утворення ПЦУ - до УПЦ КП приєдналося понад 60 парафій УПЦ [РІСУ, 2015]. Дискурс представлення помісної української церкви як необхідної складової незалежної української держави було підхоплено п'ятим Президентом України Петром Порошенком як частина його виборчої кампанії 2018-2019 рр. [Shestopalets, 2019]. Саме він ініціював початок переговорів із Вселенським патріархатом щодо надання Томосу про автокефалію та разом з іншими тодішніми політичними лідерами активно виконував дипломатичну роль у цьому процесі [Українська правда, 2018; Leustean, 2020].

У той час як єпископат УАПЦ та УПЦ КП майже в повному складі перейшов до ПЦУ, а більшість вищих ієрархів УПЦ не визнають канонічність нової церкви та засуджують методи її створення, кожна окрема релігійна громада на чолі з настоятелем формально має право самостійно робити вибір про свою

підлеглість [Закон України, 2019]. Так, станом на 20 лютого 2020 року до ПЦУ приєдналася 551 парафія УПЦ [РІСУ, 2018]. Процес приєднання парафій до новоутвореної церкви відкриває ряд питань, зокрема демократичності прийняття рішень на місцях, співвідношення ваги думки парафіян, настоятеля громади та тиску церковних ієрархів у таких рішеннях, вплив місцевих чиновників та їхніх релігійних преференцій на дані процеси, вирішення конфліктів щодо поділу церковного майна у розділених церковних громадах, мотивація зміни юрисдикції тощо. Численні сутички, пов'язані з міжцерковними переходами на місцях, лише підтверджують складність та неоднозначність даного процесу [Громадське радіо, 2019; Волинь online, 2019].

Тим не менш, соціологічних досліджень, безпосередньо пов'язаних із подією утворення ПЦУ та активізованими нею церковними переходами, наразі є обмаль. Серед них - ряд досліджень Т. Бріка, зокрема аналіз впливу надання Томосу на електоральну підтримку П. Порошенка, а також прогнозування можливих наслідків об'єднання церков на релігійну поведінку та ідентифікацію православних українців [Vox Ukraine, 2016, 2018, 2020]. Окрім того, є кілька досліджень публічного дискурсу навколо Томосу, зокрема аналіз динаміки дискурсу П. Порошенка упродовж 2014-2018 рр., здійснений Д. Шестопаєм [Shestopalets, 2019]. Разом з тим, відсутні дослідження того, як сприймають утворення ПЦУ самі священнослужителі різних юрисдикцій, як мотивують власні рішення щодо зміни або збереження церковної приналежності та які стратегії вибору при цьому реалізують. Окрім того, більшість випадків переходів настоятелів УПЦ в ПЦУ відбувалися в селах, і, відповідно, саме сільські приклади зміни юрисдикції здебільшого висвітлювалися в ЗМІ. Водночас у місті Києві на сьогодні перейшли з УПЦ до ПЦУ лише п'ятеро настоятелів православних громад. З огляду на це, особливий інтерес складають стратегії вибору саме міських настоятелів, зокрема тих, які вирішили не змінювати релігійну організацію. Невисвітленість окресленої проблематики і складає актуальність теми нашої роботи.

В умовах висококонкурентного релігійного середовища, яким багато дослідників вважають Україну, зокрема існування кількох православних юрисдикцій, можливість обирати мають не лише віряни, а й православні священнослужителі. Актуальний військово-політичний контекст та утворення ПЦУ помістили в ситуацію вибору багатьох тих, для кого подібне питання раніше не стояло на порядку денному. Плідною у поясненні стратегій вибору православних настоятелів у даній ситуації, на наш погляд, може бути теорія раціонального вибору. У рамках так званої нової парадигми в дослідженні релігії вона широко застосовується для пояснення релігійної конверсії. До таких, зокрема, належать дослідження Р. Старка, Р. Фінке, Д. Гартрела та З. Шеннона [Finke, Stark, 2000; Gartrell, Shannon, 1985]. Вибір конфесійної приналежності за такого підходу розглядається як зважування індивідом можливих втрат і винагород від різних опцій, спрямоване на максимізацію власної вигоди. На наш погляд, теоретико-методологічні напрацювання даного напрямку досліджень можуть бути застосовані і для пояснення вибору церковної приналежності в межах однієї конфесії. Наразі в Україні теорія раціонального вибору релігії заслужила увагу науковців лише у вигляді нечисленних теоретичних оглядів [Шоріна, 2013; Яремчук, 2016]. Емпіричні розвідки із застосуванням даної теоретичної рамки, а точніше спорідненою з нею теорією релігійних ринків, наскільки нам відомо, нині представлені лише дослідженнями Т. Бріка [Vox Ukraine, 2016, 2018; Brik, 2018]. На цьому й базується наукова новизна даної роботи.

Отож, **об'єктом** роботи став релігійний ландшафт сучасної України та зміни у ньому у зв'язку із утворенням Православної церкви України (ПЦУ) та отриманням нею автокефалії.

Предмет – прийняття рішень щодо міжцерковних (не)переходів настоятелями православних громад у зв'язку зі зміною релігійної ситуації в Україні.

Метою є виявлення та опис стратегій міжцерковних (не)переходів настоятелів православних громад, розглянутий крізь призму теорії раціонального вибору.

Досягнення даної мети передбачає реалізацію наступних **завдань**:

1. Розкрити теоретико-методологічні засади дослідження релігії з позицій теорії раціонального вибору, зокрема:
 - 1.1. Охарактеризувати парадигмальну специфіку теорії раціонального вибору в дослідженні релігії;
 - 1.2. Розглянути особливості українського релігійного ландшафту в контексті ревіталізації релігії в країнах Східної Європи, побудови української національної ідентичності та російської збройної агресії;
2. Із застосуванням рамки теорії раціонального вибору релігії та даних глибинних інтерв'ю дослідити стратегії міжцерковних (не)переходів настоятелів православних громад в Україні на прикладі міста Києва.

Дана робота складається з двох розділів. У першому визначено специфіку теорії раціонального вибору релігії як напрямку нової парадигми у соціальних дослідженнях релігії. Далі були розглянуті актуальні дослідження релігійної ситуації в Україні, зокрема релігійної ревіталізації в країнах Східної Європи, а також церковної приналежності українців в контексті побудови національної ідентичності та російсько-українського збройного конфлікту. У другому розділі представлено дизайн емпіричного дослідження стратегій міжцерковних (не)переходів настоятелів православних громад міста Києва та проаналізовано його результати.

За допомогу в проведенні дослідження, а також підборі літератури висловлюємо подяку Тимофію Бріку.

Розділ 1. Теоретико-методологічні засади соціологічного дослідження релігії з позицій теорії раціонального вибору

1.1. Парадигмальна специфіка теорії раціонального вибору в дослідженні релігії

У дослідницькій спільноті уже кілька десятиріч іде мова про зміну парадигми у соціальних дослідженнях релігії. І хоча вперше це було чітко артикульовано Р. Ворнером у його статті 1993 р., так звана нова парадигма почала поставати у США іще наприкінці 70-х рр. минулого століття [Warner, 1993]. Її передові прибічники – Р. Старк, Р. Фінке, Л. Яннаконе, В. Бейнбридж – як правило, пояснюють її появу накопиченням ряду емпіричних знахідок про релігійні процеси, передусім у США, які слабо пояснювалися в рамках старої парадигми, зокрема теорії секуляризації, і тому потребували нових пояснювальних моделей [Iannaccone, 1995; Finke, Stark, 2000: p. 31]. Попри наявність кількох теоретичних напрямків у її межах, можна виділити кілька загальних рис нової парадигми дослідження релігії, які відрізняють її від старої. По-перше, це застосування економічного понятійного апарату для пояснення релігійних процесів і явищ. Теоретичні підходи нової парадигми розглядають релігійні організації як фірми, які конкурують між собою за ресурси, передусім прихожан, і в ході конкуренції намагаються адаптувати свою релігійну продукцію під смаки споживачів. Із цим пов'язана друга важлива відмінність нової парадигми, яка полягає в позиції щодо впливу релігійного плюралізму на рівень релігійності населення. «Стверджувалося, що лише монополії можуть підтримувати безспірний авторитет, на який можуть покластися усі релігії» - кажуть Р. Старк і Р. Фінке про стару парадигму, згідно з якою, релігійне різноманіття, розхитуючи єдиноправильність релігійних істин, негативно позначається на релігійності людей [Finke, Stark, 2000: p. 31]. Натомість прибічники ринкової моделі релігії вважають, що вільний конкурентний релігійний ринок є більш спроможним задовольнити релігійні преференції різних соціальних груп, що має позитивно позначатися на загальному рівні релігійності населення. По-третє, представники нової парадигми звинувачують

своїх опонентів у завідомо негативному ставленні до релігії, яке проникає в їхні наукові розвідки. Релігія, стверджують Р. Старк, Р. Фінке та Л. Яннаконе, досі вивчалася здебільшого як наслідок недостатньої освіченості, підсвідомих страхів, як засіб компенсації певних соціальних депривацій тощо [Iannaccone, 1995; Finke, Stark, 2000: р. 44, 115]. Як наслідок, релігійні дії ніколи не розглядалися як раціональні, тобто такі, що передбачають процес свідомого зважування можливих втрат і винагород та пошуку найвигідніших альтернатив. Натомість прибічники нової парадигми розглядають індивідів на релігійному ринку як раціональних діячів, застосовуючи для пояснення та моделювання їхньої дій напрацювання теорії раціонального вибору.

Як правило, у межах нової парадигми виділяють два основні підходи. Перший, який, зазвичай, називають теорією релігійних ринків або ринковою моделлю в релігії, фокусується на процесах макрорівня, передусім релігійній конкуренції, її умовах та наслідках. Представники другого підходу зосереджуються на мікрорівні, досліджуючи релігійні дії окремих акторів крізь призму теорії раціонального вибору [Руткевич, 2012]. Далі ми зосередимося на напрацюваннях другого підходу, побіжно торкнувшись деяких положень першого.

Л. Яннаконе виділяє три ключові припущення теорії раціонального вибору релігії. Основним він вважає принцип максимізації корисності, який передбачає зважування індивідами можливих втрат і винагород та спрямування дій на максимізацію чистої вигоди. Тож, наприклад, обираючи релігію, люди беруть до уваги те, наскільки затратною (у різних сенсах) буде для них приналежність до тієї чи іншої релігійної організації. Друге припущення, виокремлене Л. Яннаконе, стосується стабільності релігійних преференцій, тобто відносної незмінності релігійних ринкових ніш у часі. З огляду на це, прибічники даного підходу пояснюють масові зміни в релігійній приналежності та поведінці індивідів не модифікацією самих смаків, соціальних норм або вірувань, а розглядають їх як відповідь на зміну ринкових умов, наприклад, появу на ринку нової релігійної організації, яка здатна краще задовольнити релігійні преференції

певної групи, аніж організації, що існували досі. По-третє, церкви та священнослужителі також розглядаються як такі, що намагаються максимізувати свою вигоду – збільшуючи кількість прихожан, мережеві ресурси, державну підтримку або інші базові чинники інституційного успіху. Тож, їхні дії, виходячи із цих теоретичних позицій, моделюються як раціональні відповіді на обмеження та можливості, наявні в даний момент на релігійному ринку. Поєднання дій релігійних споживачів та релігійних виробників і формує релігійний ринок, який, як і інші ринки, прагне до ринкової рівноваги. Те, що споживачі мають право вибору, накладає обмеження на виробників, певною мірою форматує зміст релігійного продукту та структуру інституцій, які його постачають. Це понад усе проявляється у висококонкурентному середовищі, де релігія мінімально регулюється державою [Lannascone, 1995].

Р. Старк і Р. Фінке, адаптуючи під релігійну царину наріжний для теорії раціонального вибору принцип максимізації корисності, формулюють його наступним чином: *«У межах свого розуміння та доступної їм інформації, обмежуючись доступними для них альтернативами і керуючись власними смаками та вподобаннями, люди намагаються робити раціональні вибори»*. Таке формулювання передбачає наступне: 1) Індивіди не можуть ані обирати ті альтернативи, які їм невідомі, ані обирати найбільш вигідні варіанти, якщо вони хибно про них проінформовані; 2) Індивіди роблять вибори на основі сукупності своїх переконань і вірувань. Тут варто зауважити, що ті не завжди можуть бути правильними. Наприклад, ті способи отримання матеріальних благ, що їх застосовували послідовники культу карго, були раціональним вибором з їхнього боку, оскільки застосовані магичні методи витікали з їхньої картини світу. Однак такі дії були б нераціональними з боку середнього сучасного українця, який знає про інші способи отримання матеріальних благ, і тому навряд би, з огляду на свою картину світу сучасної європейської людини, він міг би щиро повірити у дієвість методів культу карго; 3) Індивіди можуть обирати лише серед доступних для них альтернатив, хоча сукупність реально існуючих опцій може бути значно ширшою; 4) Вибори людей різняться, оскільки різняться їхні смаки та

вподобання, які, власне, і визначають те, що кожен розцінює як винагороду, а що як втрату. Смаки та вподобання значною мірою формуються культурою та особливостями індивідуальної соціалізації [Finke, Stark, 2000: p. 38-39].

Водночас Р. Старк і Р. Фінке визнають, що людям не завжди вдається поводити себе раціонально – деякі наші дії повністю імпульсивні. Саме тому вони кажуть про те, що «люди *намагаються* робити раціональні вибори», тобто, припускають дослідники, індивіди, зазвичай, керуються розумом задля досягнення бажаних цілей, зважуючи при цьому можливі втрати та винагороди – і прагнучи максимізувати останні. І саме такі дії вважаються раціональними – хай навіть при своїх розрахунках індивіди помиляються [Finke, Stark, 2000: p. 38].

Таке формулювання принципу раціональності, на думку теоретиків, вдале тим, що залишає простір для пояснення широкого діапазону релігійних дій, які в повсякденні вважаються цілком неогоїстичними і тому нераціональними. Це стосується як крайніх проявів релігійної самопожертви та аскетизму, так і повсякденних релігійних практик, які вимагають інвестицій часу та зусиль. Так, якщо ми вважаємо альтруїзмом «цілеспрямований вибір негативного співвідношення втрат і вигод для чистої користі інших», то приклади релігійної самопожертви справді є нераціональними. Проте це не так, якщо ми відмовляємося від вузького, матеріалістичного погляду на винагороди та беремо до уваги різноманіття смаків і вподобань, під впливом яких формується те, що індивіди вважають винагородами, а що втратами [Finke, Stark, 2000: p. 39]. «Ми згодні, що жоден раціональний атеїст не став би таке робити, але така поведінка є цілком раціональною для будь-якого, хто вірить, що боги винагороджують пожертву» [Finke, Stark, 2000: p. 42]. Такий суб'єктивний підхід до раціональності означає, що раціональність дії може бути оцінена лише «зсередини», перетинаючись у цьому з положенням символічного інтеракціонізму, згідно з яким розуміння поведінки актора передбачає знання того, як він сам визначає ситуацію [Finke, Stark, 2000: p. 37].

Р. Старк у співавторстві з В. Бейнбриджем визначають *винагороди* як будь-що, задля досягнення чого люди готові зазнати певних втрат. *Втрати*, у свою чергу – будь-що, чого люди намагаються уникати. При цьому втрати та винагороди є комплементарними, тобто втрачені винагороди прирівнюються до втрат, а втрати, яких вдалося уникнути – до винагород.

Винагороди різняться за видами, своєю цінністю та загальністю. Винагорода А вважається більш цінною, ніж винагорода В, якщо людина, зазвичай, обмінює В на А. Загальність же – здатність винагороди включати в себе інші винагороди. Певна річ, більш загальні винагороди, оскільки вони містять у собі інші, будуть, зазвичай, більш цінними, ніж менш загальні винагороди. Якби нагороди не різнилися за видом, тоді існувала б одна винагорода і обмін був би неможливим. Якби вони не різнилися за цінністю, для індивідів не було б сенсу обмінювати одні винагороди на інші.

Інколи винагороди можуть бути отримані через менші витрати, ніж ті, яких зазнає людина, втративши цю винагороду. Така твердження передбачає, що подекуди людські дії можуть бути вигідними. Тобто індивід може з часом отримати бажані винагороди, витрачаючи на наявні в нього менш цінні винагороди [Bainbridge, Stark, 1980].

Одним із магістральних напрямків розвідок у рамках теорії раціонального вибору релігії є дослідження змін конфесійної приналежності та їх мотивації. На наш погляд, корисно буде розглянути деякі пояснювальні моделі зміни релігії як такі, що допоможуть нам зрозуміти логіку застосування теорії раціонального вибору стосовно релігійних виборів.

Р. Старк та Р. Фінке виділяють два базові види релігійного вибору: конверсію та реафіліацію. Під першою вони розуміють кардинальну зміну релігії, як-от перехід від християнства до індуїзму, під другою – зміну релігійної приналежності в межах однієї релігійної традиції, як-от перехід від баптизму до католицизму [Finke, Stark, 2000: p. 114]. Опираючись на припущення про те, що індивіди намагаються робити раціональні вибори, тобто максимізувати свою вигоду – зокрема і в релігійній царині – автори застосовують іще одну

економічну метафору і вводять поняття соціального та релігійного капіталу, які, на їхню думку, зважуються усіма, хто стоїть перед вибором про зміну релігійної приналежності. Соціальний капітал складається з особистих зв'язків індивіда. Поняттям релігійного капіталу автори позначають міру прив'язаності людини до певної релігійної культури, а також усі набуті навички та знання, пов'язані з останньою. Дослідники припускають, що, роблячи вибір про приєднання або неприєднання до нової релігії, індивіди обирають ті альтернативи, за яких вони можуть максимально вберегти обидва види капіталів. Саме тому, зокрема, за нормальних умов індивіди не будуть змінювати узагалі свою релігійну приналежність, а якщо змінюватимуть, то, імовірно, в межах своєї релігійної традиції (реафіліація) [Finke, Stark, 2000: p. 118-120].

Д. Гартрел і З. Шеннон також розглядають конверсію як функцію зважування індивідами очікуваних результатів приєднання до нової релігії у порівнянні з неприєднанням [Gartrell, Shennon, 1985]. При цьому дослідники, базуючись на класифікації мотивів конверсії Дж. Лофланда і Н. Сконовда, виділяють два основні класи винагород, які, на їхню думку, беруться до уваги потенційними конвертитами: соціальні винагороди (близькі до поняття соціального капіталу Р. Старка та Р. Фінке) та когнітивні нагороди, пов'язані з пізнанням практик і вірувань релігійного руху [Lofland, Skonovd, 1981]. До першого класу відносяться відчуття схвалення іншими вірувань та поведінки, прихильність, повага, любов, а також відповідні негативні емоції – або з боку учасників релігійного руху, або з боку зовнішніх відносно нього людей. Соціальні винагороди залежать від вплетеності актора в мережу зв'язків в межах релігійної організації та поза нею. Отже, Д. Гартрел і З. Шеннон припускають, що, приймаючи рішення про те, приєднатися до релігійної організації чи ні, можливі соціальні результати розцінюються індивідами як такі, що стоять на кону їхнього вибору. Другий клас винагород пов'язаний із доповненням або трансформацією системи вірувань індивіда новою доктриною, а саме її здатністю пояснити ті аспекти світу та вирішити ті проблеми, які не можуть вирішити та пояснити інші доктрини. Таке розрізнення мотивів конверсії базується на ідеї Р.

Старка та В. Бейнбріджа про те, що релігійні організації, змагаючись за душі вірян, пропонують їм як «земні» - соціальні та матеріальні винагороди, так і духовні, як-от вірування та ідеї, які різняться за своєю правдоподібністю та складністю [Bainbridge, Stark, 1980]. Аналізуючи різні досвіди релігійної конверсії, дослідники звертали увагу на варіацію ваги цих винагород для різних індивідів.

Теорія раціонального вибору релігії зазнавала критики з різних боків. Опоненти вказували на те, що не всі людські дії, тим паче, ті, що стосуються релігії, можна звести до інструментального зважування індивідами втрат і винагород. Неодноразово критикувалося й ігнорування теоретиками раціонального вибору соціального контексту в поясненні релігійних дій індивідів [Spickard, 1998]. Також було зауважено, що застосування економічних метафор є сумнівним теоретичним прийомом для пояснення тих сфер, які самі актори сприймають зовсім у іншому ключі, аж ніяк не асоціюючи їх із економічною діяльністю. Насамкінець, С. Брюс заявляв, що на основі даних, із яких виведено кілька ключових для даної теорії положень, цілком можна побудувати й інакші пояснювальні моделі [Bruce, 1993]. Попри всю, почасти цілком справедливу критику, ми вважаємо, що теорія раціонального вибору релігії володіє значним евристичним потенціалом у поясненні широкого спектру релігійних виборів – зокрема тих, що стосуються предмету нашого дослідження.

1.2. Особливості релігійного ландшафту в Україні в контексті релігійної ревіталізації в країнах Східної Європи

Напевно, найбільше дослідницької уваги релігійна ситуація в Україні привертала в контексті розгляду релігійного відродження в країнах Східної Європи після розпаду Радянського Союзу. Різні дослідження фіксують підйом релігійності населення пострадянських країн, а також зростання присутності релігії в різних сферах їхнього суспільного життя. Так, згідно з даними Pew Research Center, частка українців, які вважають себе православними християнами, зросла з 39% у 1991 р. до 78% у 2015 р., тобто удвічі [Pew Research Center, 2017].

Така тенденція по-різному осмислюється дослідниками, і почасти вони приходять до взаємосуперечливих висновків. Прибічники теорії секуляризації притримуються думки, що попри нинішній – тимчасовий - підйом релігійності, у східноєвропейських країнах з часом реалізується той же сценарій, що в країнах Західної Європи: зі зростанням економічного благополуччя, освіченості населення та рівня безпеки значення релігії в різних сферах життя буде іти на спад. Водночас нинішнє відродження релігії в ряді східноєвропейських країн деякі прибічники секуляризації пояснюють особливостями місцевого контексту, передусім – тією роллю, яку грає релігія у пострадянській побудові національних ідентичностей [Inglehart, Norris, 2004].

Такої позиції притримуються, зокрема, Т. Мюллер та А. Нойндорф. Відштовхуючись від теорії структур правдоподібності П. Бергера, вони приходять до висновку, що релігійне відродження в східноєвропейських країнах тісно пов'язане із впровадженням політики цілеспрямованої підтримки певної церкви. Наявні відмінності між країнами Східної та Західної Європи, передусім «випадання» перших із теорії секуляризації, дослідники пояснюють сформованістю демократії в останніх, у той час як східноєвропейські країни переживають демократичний транзит і досі мусять перевинаходити власні національні ідентичності, у процесі чого релігія грає важливу роль. Водночас Т. Мюллер та А. Нойндорф схиляються до того, що з часом економічний розвиток та зростання екзистенційної безпеки стануть вагомими пояснювальними факторами рівня релігійності в Східній Європі, таким чином ведучи останню сценарієм поступової секуляризації, за яким нині ідуть західноєвропейські країни [Müller, Neundorf, 2012].

Підтримують теорію секуляризації у застосуванні до східноєвропейських країн і результати дослідження І. Боровик: кількість тих, хто декларує свою віру в Бога та приналежність до православ'я, справді різко підскочила з розпадом Радянського Союзу в Україні, Росії та Білорусі, проте реальна залученість до церковного життя та поширеність релігійних практик є такими ж низькими, як і в найбільш секуляризованих західноєвропейських країнах. Тож, Боровик

приходить до висновку, що нинішня картина релігійності в країнах, де роками примусово насаджувався атеїзм, не надто відрізняється від країн Західної Європи, у яких секуляризація відбувалася стихійно [Borowik, 2002].

У таборі тих дослідників, які все ж вважають, що таки можна говорити про стійке піднесення релігії в ряді східноєвропейських країн, також немає консенсусу щодо його можливих причин.

Наприклад, К. Нортмор-Бол та Дж. Еванс, проаналізувавши в динаміці (1993, 1996, 2007) дані про релігійність населення 12 пострадянських країн включно з Україною, виявили, що православним і католицьким країнам властиві різні тенденції: перші переживають відродження релігійності, у той час як у других вона залишається на відносно незмінному рівні. Відмінності в релігійних трендах автори пояснюють особливостями структури католицької та православної церков, які зумовили різну здатність обох протистояти державному тиску в часи комуністичного режиму. Православна церква, як і (принаймні декларована) релігійність її вірян, зазнала в радянські часи більшого занепаду, аніж католицька. Як наслідок, одразу після розпаду Радянського Союзу, релігійність у переважно православних країнах спершу була нижчою, аніж у переважно католицьких, зазнавши, проте, потім стрімкого зростання – на відміну від других, де вона лишилася приблизно на тому ж рівні. Окрім того, дослідники виявили, що в православних країнах рівень релігійності не пов'язаний з віком та соціально-економічними характеристиками, як це передбачає теорія секуляризації, а є однаково високим серед різних соціальних груп – що автори розцінюють як додаткове підтвердження релігійної ревіталізації [Northmore-Vole, Evans, 2015].

Т. Брік, підтверджуючи гіпотези теорії релігійних ринків, довів, що зростання релігійності в Україні можна пояснити активною міжцерковною конкуренцією. Застосовувавши дані про кількість православних громад різних юрисдикцій за регіонами, а також дані опитувань про релігійну приналежність та частоту відвідування храму, Т. Брік виявив, що сьогодні більш релігійними є саме ті області, у яких на початку 90-х рр. була активнішою конкуренція між

юрисдикціями. З огляду на тісний зв'язок між релігійним та національним відродженням, автор розглядав юрисдикції як такі, що в ході конкуренції оперують різними національними наративами задля мобілізації своїх прихожан. Як показав аналіз, міжцерковна конкуренція понад усе вплинула на рівень релігійної приналежності україномовної частини населення [Brik, 2018].

Проте таке пояснення релігійної ревіталізації в Україні можна вважати маргінальним, оскільки більшість дослідників релігії сходяться на неефективності теорії релігійних ринків як пояснювальної моделі релігійної ситуації в країнах Східної Європи [Bruce, 1999; Froese, 2004; Pickel, Cornelia, 2012; Northmore-Vole, Evans, 2015]. На думку П. Фроза, релігійна ревіталізація зумовлена встановленням монополій певними релігійними спільнотами, які отримували підтримку від держави, а також регуляцією релігійних меншин [Froese, 2004]. С. Брюс зауважує, що ринкова модель придатна для пояснення релігійної ситуації там, де мовно-релігійні ідентичності слабкі, натомість у Східній Європі нація та релігія залишаються тісно переплетеними, не даючи вступити в гру ринковим механізмам [Bruce, 1999].

Самі ж класики теорії раціонального вибору релігії Р. Старк та Р. Фінке також скептичні стосовно релігійної конкуренції як фактору релігійного підйому в Східній Європі – принаймні в довгостроковій перспективі. Мимохідь оглядаючи в «Діяннях віри» (2000 р.) ситуацію в східноєвропейських країнах, вони задаються питанням: «...а що *після* цього відродження?». Автори зазначають, що все залежить від того, якою мірою ці країни будуть спроможні розвинути вільний ринок релігійної економіки – і одразу ж дають прогноз, що, ймовірно-таки, спроможні не будуть. «Традиції релігійної монополії відмирають з труднощами» - зазначають вони, апелюючи до радянського минулого із жорстким державним контролем релігії. Тож, до американського рівня релігійної активності населення дані країни навряд колись дійдуть. Тим не менш, слід зауважити, що як доказ своєї позиції Р. Старк та Р. Фінке наводять саме ті східноєвропейські країни, у яких або впроваджена законодавча підтримка певних церков, або офіційно заборонені певні протестантські напрямки й східні

вчення – оминаючи поглядом Україну, де не спостерігається ні перше, ні друге [Finke, Stark, 2000: p. 247-248].

Натомість ряд дослідників релігії неодноразово звертали увагу на те, наскільки висококонкурентним є українське релігійне середовище в порівнянні з іншими європейськими країнами. Іспанський соціолог релігії Х. Казанова стверджує, що з поступом Перебудови та появою «гласності» в Україні, «тут постала найрозмаїтіша, найплюралістичніша й найзмагальніша в континентальній Європі релігійна система». Україна, на відміну від багатьох європейських країн, не пішла шляхом встановлення однієї або двох національних церков, які співіснують з більш чи менш маргіналізованими релігійними меншинами та «сектами». Як наслідок, український релігійна ситуація, на думку Казанови, прямує до американської моделі деномінаціоналізму [Casanova, 1998].

Поряд із православною більшістю (яка до того ж не є монолітною, а представлена конкуруючими юрисдикціями) в Україні, переважаючи в кількох західних регіонах, міцні позиції займає також Українська греко-католицька церква (8,2% населення станом на січень 2020 р) [Центр Разумкова, 2020]. Окрім того, протестантизм, до якого себе відносить лише 0,7%, є, однак, другим за кількістю релігійних громад в Україні після УПЦ [РІСУ, 2019]. Від початку 90-х рр. до 2015 р. кількість протестантських парафій в Україні зросла більш, ніж учетверо, випередивши за темпами зростання парафії усіх інших конфесій і церков [Vox Ukraine, 2016]. Вже на початок 2000-х рр. серед усіх східноєвропейських країн Україна мала найбільшу кількість баптистських, п'ятдесятницьких та харизматичних громад у Центральній та Східній Європі [Yelensky, 2010].

Як зауважує Х. Казанова, церковні розколи, які відбулися в Україні і які призвели до утворення нових і, зрештою – одних із основних гравців українського релігійного поля, є негативним явищем і з точки зору християнського екуменізму, і з позиції українського націоналізму. Для останнього релігійний плюралізм є перешкодою для встановлення єдиної національної церкви як інструменту побудови гомогенної нації. Натомість сам

Х. Казанова вважає українське релігійне різноманіття «замаскованим благом» з рядом далекосяжних наслідків.

Так, дослідник стверджував – щоправда, ще наприкінці 90-х рр., тобто задовго до нинішніх військово-політичних і релігійних подій – що «український деномінаціоналізм» може мати позитивні наслідки і для російсько-українських відносин, оскільки перешкоджатиме актуалізації конкуруючих релігійних дискурсів, які можуть бути використані в політичних цілях – на відміну від єдиної національної церкви [Casanova, 1998]. Та понад усе Х. Казанова наголошує на потенціалі релігійного плюралізму в побудові динамічного громадянського суспільства, релігійної толерантності та в далекосяжній перспективі – міцної політичної демократії [Casanova, 1998; Казанова, 2017: с. 9; Радіо Свобода, 2019].

З огляду на такі оптимістичні коментарі соціолога в «дотомосівський» період, було цікаво почути його думку стосовно можливих наслідків утворення ПЦУ. Х. Казанова, однак, не вбачає в новоутвореній церкві небезпеки для релігійного плюралізму в Україні та не вважає можливим її перетворення в державну або національну. По-перше, серед інших українських конфесій та церков, передусім греко-католиків та багатьох протестантів, також розвинута потужна українська ідентичність, тож, побудова останньої виключно на православ'ї є марним задумом. По-друге, в Україні, на відміну від Росії, в уряді представлені інші конфесії, окрім православ'я, що також створює свою динаміку. Тож, соціолог релігії зупиняється на тому, що потрібно «інтегрувати в націю, а не в церкви» та продовжувати плекати релігійне різноманіття, зокрема – надаючи можливість частині православних українців належати до церкви Московського патріархату [Радіо Свобода, 2019].

Тим не менш, ряд інших дослідників усе ж вбачають в утворенні ПЦУ певні натяки на церковну монополію та загрозу вільній релігійній конкуренції в Україні. Т. Калениченко вважає, що активна участь держави в процесі надання Томосу чітко поставила в пріоритет одну з релігійних організацій як єдино правильний і необхідний майданчик єднання церков. На підтримку

новоутвореної церкви було також спрямовано кілька законодавчих ініціатив, процедура прийняття та подальшої реалізації яких була до того ж місцями досить форсованою [Калениченко, с. 387].

Т. Брік у свою чергу, виходячи з позицій ринкової моделі, припускає, що якщо створення нової церкви матиме ознаки монополії і зашкодить вільній релігійній конкуренції, це може призвести як до припинення зростання відвідуваності церков, так і до розмивання релігійної афіліації українців [Vox Ukraine, 2018].

1.3. Церковна приналежність українців у контексті формування національної ідентичності та ситуації російсько-українського збройного конфлікту

Станом на січень 2020 р., за даними Центру Разумкова, до Православної церкви України себе відносили 34% українців, до Української православної церкви – 13,8%, до православної церкви без конкретизації юрисдикції – 27,6% [Центр Разумкова, 2020].

За даними КМІСу, станом на травень 2016 р., тобто іще до утворення ПЦУ, прихожанами Української православної церкви Київського патріархату себе вважали 48,7%, Української православної церкви – 12,4%, Української автокефальної православної церкви – 0,8%, і вірянами без ідентифікації з конкретною конфесією себе вважали 20,5% українців. Чітко порівнювати церковну афіліацію українців до та після утворення ПЦУ у даному випадку складно, оскільки в одному з опитувань, як можна побачити, була можливість відносити себе до православної церкви без вказування юрисдикції, тож, можливо, ця категорія перейняла на себе якусь частку православних вірян, які в іншому опитуванні віднесли себе до УПЦ КП або УПЦ. Проте, загалом, можна побачити – і це стабільно підтверджують подібні опитування – що частка тих, хто вважає себе прихожанами УПЦ була та є у 2-3 рази меншою, аніж сумарна частка тих, хто ідентифікував себе з УПЦ КП та УАПЦ і нині – з ПЦУ. Варто також додати, що, порівняно з 2010 р., кількість православних українців, які відносили себе до УПЦ КП, у 2016 р. зростає на 14,5%, а кількість прихожан УПЦ

зменшилася на 5,8% - у той час як кількість парафій обох церков стабільно зростала [КМІС, 2016].

Стосовно ідентифікації українців із православними церквами слід зауважити два важливі моменти. По-перше – і на це неодноразово звертали увагу дослідники релігії в Україні – є суттєвий контраст у співвідношенні результатів опитувань про релігійну приналежність українців та даних державної статистики щодо інфраструктурної присутності церков в Україні. Згідно з даними Департаменту у справах релігій і національностей Міністерства культури України, станом на 1 січня 2019 р. кількість громад УПЦ у 2,3 рази перевищувала кількість громад УПЦ КП, кількість священнослужителів – у 2,8 рази, а кількість монастирів – у 3,4 рази [РІСУ, 2019]. О. Богдан припускає, що серед можливих причин такого дисбалансу можуть бути як проукраїнські орієнтації респондентів, так і непроінформованість частини православних про офіційну назву УПЦ («Українська православна церква» - без уточнення про приналежність до Московського патріархату) та її мовні практики. Існує стереотип, що церкви Московського патріархату – російськомовні, у той час як служба в більшості з них ведеться церковнослов'янською мовою та подекуди – українською, а зі своїми прихожанами священники почасти спілкуються українською. Тож, парафіяни УПЦ могли не ідентифікувати церкву, яку вони відвідують, з Московським патріархатом, обираючи в опитуваннях натомість більш «українські» альтернативи [КМІС, 2016].

Отже – і це другий важливий момент - є підстави вважати, що в частини українців не було чіткої ідентифікації себе з певним патріархатом. Дані лонгіт'юдного опитування українців ІС НАНУ за 2003, 2007 та 2012 роки також показали, що релігійна афіліація українців, загалом, була (і, ймовірно, є досі) досить плинною. Так, у 2012 р. у попередніх категоріях своєї релігійної афіліації залишилося лише 29% тих, хто в 2003 р. назвав себе нерелігійними людьми, 15% тих, хто вважав себе прихожанами УПЦ та 9% серед прихожан УПЦ КП. Натомість більшість вірян змінювали свою афіліацію від однієї до іншої хвили опитування [Vox Ukraine, 2018].

В. Єленський, як і О. Богдан, звертає увагу на те, що декларування приналежності до тої чи іншої православної юрисдикції пов'язана в Україні з національною ідентифікацією [Yelensky, 2010]. Це, на думку дослідника, підтверджує і значна частка номінальних – непрактикуючих, а то і невіруючих – православних, що їх регулярно фіксують опитування. (Фраза «атеїст Київського патріархату», яка вже майже стала крилатою, теж вказує на радше національне наповнення релігійних ідентичностей в Україні). На доказ цього В. Єленський також наводить цікаві результати опитування 1995 р.: тоді 12,2% населення Донецька та 35,5% населення Сімферополя віднесли себе до «Російської православної церкви» [Українсько-Американське бюро захисту прав людини, 1995]. Однак у Донецьку, принаймні офіційно, на той час не було такої церкви, а у Сімферополі було менше 10 її парафій, на противагу 400 парафіям УПЦ. Це можна вважати проявом радше російської національної ідентичності в регіоні, аніж релігійної приналежності.

Якщо, однак, поглянути на це у міжнародній порівняльній перспективі – то зв'язок національної та релігійної ідентичностей в Україні видається і не таким однозначним. Результати опитування Pew Research Center за 2017 р. показали, що ці ідентичності є більш взаємопроникними у тих країнах Східної Європи, де є або офіційно встановлена державна церква, або церква, що неофіційно отримує державну підтримку. Тож, із 18 досліджених країн регіону Україна – 14 за часткою тих (51%), хто вважає приналежність до основної релігійної групи в країні важливою частиною національної ідентичності. За цим же показником Україна - 3 серед 7 країн без державної або пріоритетизованої церкви [Pew Research Center, 2017]. Імовірно, такий результат пов'язаний з тим, що Україні, як уже було зазначено, властивий більший релігійний плюралізм, аніж більшості інших східноєвропейських країн, тож, зв'язок релігійної православної ідентичності з національною є не таким прямолінійним.

Із початком російсько-українського збройного конфлікту православ'я в Україні набуло нового національно-політичного виміру. Тож, картина української релігійної ситуації буде не повною без її поміщення в нинішній

геополітичний контекст. Про значимість релігійного аспекту війни на Сході України свідчить хоча б той факт, що в 2020 р. вийшла ціла збірка наукових статей, присвячених даній темі - «Religion during the Russian-Ukrainian War» [Clark, Vovk, 2019].

Хоча спроби утворити помісну українську церкву здійснювалися і попередніми президентами, з початком російської агресії отримання автокефалії перестало розглядатися як виключно релігійне питання, однак також як справа державної безпеки [Novorun, 2019]. Л. Лойстін та В. Самохвалов – у голос із рядом інших дослідників релігії в Україні – зазначають, що «конфлікт на Донбасі став ключовим фактором національної та міжнародної мобілізації у напрямку отримання автокефалії» [Leustean, Samokhvalov, 2020]. Дехто розглядає здобуття незалежності української церкви як відповідь на доктрину «Російського світу» («Русского мира»), розроблену Російською православною церквою та взятою на озброєння російською державною владою як така, що виправдовує військову агресію проти України [Novorun, 2019]. Дану доктрину можна визначити як інтеграційний геополітичний проект, який базується на трьох складових: російській мові, російській історії та російській православній релігійній традиції [Sereda, 2013]. Реалізація останньої складової полягає у збереженні влади РПЦ над своїми історично канонічними територіями, зокрема Україною, на важливості чого регулярно наголошує предстоятель РПЦ патріарх Кирил (Гундяєв) [Leustean, Samokhvalov, 2020]. «В еклезіастичній ідентичності Російської православної церкви не відбулося схожого [на той, що відбувся в Римо-Католицькій церкві] процесу богословського *aggiornamento*¹. Ця церква досі обстоює традиційний принцип «канонічної території», а, отже, претендує на християнську монополію на своїх історичних територіях (хай би як визначалися ці останні). Основна проблема тут навіть не в суперечливих історичних претензіях на київську митрополію... а в тому, що самий принцип «канонічної

¹ *Aggiornamento* (італ.) – «модернізація», «осучаснення»; також вживається на позначення реформування Римо-Католицької церкви, здійсненого після Другого Ватиканського Собору (1962-1965 рр.), зокрема визнання принципу релігійної свободи як невід'ємного права індивіда.

території» суперечить сучасному принципів індивідуальних прав людини, принципів політичної демократії» [Казанова, 2017: с. 11].

Із початком російської збройної агресії проти України УПЦ опинилася в досить неоднозначному становищі, оскільки структурно вона є частиною церкви, центр якої знаходиться в державі, що визнана державою-агресором. З одного боку, деяка частина духовенства церкви відкрито демонструвала підтримку доктрини «Російського світу». Також було зафіксовано свідчення того, що інфраструктура та мережі УПЦ використовувалися бойовиками під час анексії Криму та гібридної війни на Сході [Samokhvalov, 2018]. З іншого боку, ряд окремих випадків не є підставою для узагальнень про всіх служителів релігійної організації, і можна вважати, що всередині УПЦ відбулася серйозна фрагментація саме за позицією стосовно військової агресії в Україні. Так, кілька громад УПЦ разом зі своїми настоятелями писали публічні листи предстоятелю УПЦ митрополиту Онуфрію із висловленням свого занепокоєння щодо позиції патріарха Кирила і поминання його під час літургії, а також нейтралітету та мовчання самого Онуфрія щодо військових дій на території України [Храм Дмитрія Солунського, 2014; Релігія в Україні, 2015].

Усе це відобразилося на сприйнятті УПЦ певною частиною українського суспільства. За результатами опитування, станом на 2015 р. 19% українців вважали УПЦ інститутом «держави-агресора, який проводить в Україні підривну діяльність» [Фонд «Демократичні ініціативи імені Ілька Кучеріва», 2015]. Індикатором певного послаблення авторитету УПЦ у деяких місцевостях також можна вважати зростання кількості переходів парафій УПЦ до УПЦ КП: таких за весь час російсько-української війни іще до утворення ПЦУ та надання їй Томосу відбулося близько 60 [РІСУ, 2015]. У одних випадках парафії змінювали юрисдикцію разом із настоятелем і священниками, у інших – відбувалися серйозні конфлікти щодо поділу церковного майна. Деякі прихожани, що разом із громадами змінили свою церковну приналежність, пояснювали своє рішення політизацією церковної проповіді та відмовою священника ховати загиблих в ООС воїнів [Korniichuk, 2016]. І хоча число парафій, що перейшли до УПЦ КП –

мізерне у порівнянні із загальною кількістю парафій УПЦ (близько 0,5%), у даному випадку «йдеться не про значимість, котра неодмінно виражається у цифрах, а радше про значимість символічну» [РІСУ, 2016]. Адже активізацію переходів у нинішньому контексті можна вважати свідченням зміщення даного релігійного вибору у площину вибору політичного.

Розділ 2. Емпіричне дослідження стратегій міжцерковних (не)переходів настоятелів православних громад міста Києва

2.1. Дизайн емпіричного дослідження

Проблемна ситуація: протиріччя між, з одного боку, динамічними соціальними та політичними змінами, що відбуваються у сучасному українському суспільстві та впливають на порядок й організацію суспільного життя в релігійній сфері, зокрема в аспекті взаємодії різних церковних інституцій, та з іншого – відсутністю референтної наукової концептуалізації цих процесів, зокрема з позицій теорії раціонального вибору, в аспекті її спроможності описати та пояснити стратегії прийняття рішення настоятелями православних громад щодо міжцерковних переходів.

Об'єкт: настоятелі православних громад міста Києва.

Предмет: стратегії міжцерковних (не)переходів настоятелів православних громад міста Києва.

Мета: опис та розкриття стратегій міжцерковних (не)переходів настоятелів православних громад в Україні на прикладі міста Києва.

Завдання:

1. Виявити та охарактеризувати стратегії міжцерковних (не)переходів настоятелів православних громад міста Києва;
2. Типізувати втрати та винагороди, що зважаються настоятелями за кожної з виокремлених стратегій міжцерковного (не)переходу;
3. Встановити фактори, які беруться до уваги настоятелями при прийнятті рішення щодо міжцерковного (не)переходу.

Інтерпретація та операціоналізація основних понять.

Міжцерковний перехід – зміна настоятелем православної громади православної релігійної організації, у межах якої він здійснює служіння.

У нашій роботі ми розглядаємо переходи між наступними православними релігійними організаціями:

- Православна церква України;
- Українська православна церква Київського патріархату;
- Українська автокефальна православна церква;
- Українська православна церква (також Українська православна церква Московського патріархату).

Стратегія міжцерковного (не)переходу – спосіб вибору настоятелем православної релігійної організації, спрямований на досягнення найбільш вигідного для настоятеля співвідношення винагород і втрат.

Винагорода – будь-що, задля досягнення чого настоятелі готові зазнати певних втрат.

Втрата – будь-що, чого настоятелі намагаються уникнути [Bainbridge, Stark, 1980].

Застосовуючи рамку теорії раціонального вибору релігії, ми припускаємо, що: 1) Настоятелі православних релігійних громад, приймаючи рішення про (не)перехід до іншої юрисдикції, діють як раціональні актори, тобто зважують можливі винагороди та втрати від різних альтернатив; 2) Наявні нині православні юрисдикції конкурують між собою як за окремих прихожан, так і за громади на чолі з настоятелями. У ході цієї конкуренції церкви пропонують вірянам та священнослужителям різні винагороди як складові свого релігійного продукту.

Як втрати та винагороди при виборі релігійної організації настоятелями можуть розцінюватися різні фактори. Ми припускаємо, що наразі ключовими факторами, які беруться до уваги настоятелями, є наступні:

- *Канонічність*. Створення ПЦУ та надання їй Томосу дало можливість здобути канонічний статус колишнім УПЦ КП та УАПЦ. Доти єдиною канонічною православною церквою в Україні була УПЦ. Тим не менш, більшість священнослужителів останньої, передусім вищі ієрархи, не визнають канонічність новоутвореної церкви, апелюючи до своїх історичних прав на українські території та недотримання в ході процедури надання Томосу ПЦУ ряду церковних канонів. Зважаючи на це, можна говорити про конкуруючі

інтерпретації канонічності новоутвореної церкви. Те, якої інтерпретації притримується конкретний настоятель, імовірно, стає одним із факторів його вибору. Перехід із неканонічної організації в канонічну неодмінно є вигідним вибором;

- *Національні наративи.* Православні юрисдикції в Україні застосовують різні національно-історичні та політичні наративи, у яких різняться їхня позиція відносно мови, історії та актуальних військово-політичних подій в Україні. На думку Т. Бріка, УПЦ КП, намагаючись компенсувати неканонічність свого релігійного продукту, активніше експлуатувала націоналістичні наративи для приваблення парафіян. Натомість УПЦ, з огляду на свій канонічний статус, значно менше вдавалася до такої стратегії [Brik, 2018]. Х. Казанова, у свою чергу, вважає, що Український екзархат Російської православної церкви на початку 90-х рр. змінив свою назву на УПЦ саме для підвищення своєї конкурентноспроможності в умовах відновлення таких гравців як УАПЦ та УГКЦ, які вигравали завдяки своїй національній укоріненості [Casanova, 1998]. Тож, з огляду на вже окреслене переплетіння національної та релігійної ідентичностей в Україні, а також актуальний геополітичний контекст, є підстави вважати, що настоятелі, приймаючи рішення про (не)перехід, можуть брати до уваги національні наративи, якими оперують обидві юрисдикції – і відповідність цих наративів їхнім власним поглядам;
- *Парафіяни.* Ми припускаємо, що, приймаючи рішення про (не)приєднання до іншої юрисдикції, настоятелі можуть зважувати, як це може відобразитися на кількості прихожан у їхній парафії. Якщо позиція частини громади суперечить позиції настоятеля, є ризик втратити певну кількість прихожан, які почнуть відвідувати інший храм;

- *Соціальний капітал.* Перехід до іншої юрисдикції, як і зміна релігії – це ризик втратити частину мережі знайомств, набутої за час служіння в своїй юрисдикції. Тому, на наш погляд, є сенс взяти до уваги поняття соціального капіталу, запропоноване П. Бурдьє та в подальшому запозичене Р. Старком і Р. Фінке для пояснення релігійної конверсії та реафіліації [Finke, Stark, 2000: с. 119]. Ним ми пропонуємо позначати усі соціальні зв'язки настоятеля із священно-та церковнослужителями церкви, до якої він належить або належав;
- *Очікувана майбутня позиція церкви.* Те, як настоятелі розцінюють перспективність тієї чи іншої організації – тобто її майбутню позицію на вітчизняному релігійному ринку та у світовому православ'ї - також може братися ними до уваги при прийнятті рішення про церковну приналежність.

Обґрунтування методу дослідження. Наш вибір якісної стратегії дослідження був зумовлений наступними міркуваннями. По-перше, як уже було окреслено в попередньому розділі, застосування рамки теорії раціонального вибору релігії базується на принципі суб'єктивної раціональності, тобто передбачає увагу до того, що самі актори розцінюють як втрати та винагороди. Окрім того, одні і ті ж речі можуть вважатися винагородами або втратами з різних причин – залежно від індивідуальних інтерпретацій (як і показали результати нашого дослідження в аспекті канонічності – про це далі). По-друге, маючи за мету дослідження розкриття стратегій міжцерковних (не)переходів, ми звертаємося до специфіки та різноманіття особистого досвіду настоятелів в аспекті прийняття рішень про зміну або збереження юрисдикції. У вивченні особливостей особистого досвіду найефективнішою є саме якісна стратегія. Вибір методу глибинних інтерв'ю також зумовлений певною сензитивністю теми створення ПЦУ та міжцерковних переходів у колі самих православних священнослужителів, а також складнодоступністю наших інформантів.

Вибірка. У рамках дослідження методом глибинного інтерв'ю було опитано настоятелів 15 релігійних православних парафій міста Києва.

Настоятель – очільник православної громади, який не лише відповідає за проведення богослужінь, а й має ряд адміністративних обов'язків, зокрема скликання Парафіяльних зборів [Статут УПЦ, 2007; Статут ПЦУ, 2018]. Тобто це клірик, який має більше повноважень, аніж звичайні священники, які служать у храмі, і, відповідно, більше впливу на важливі парафіяльні рішення, як-от ті, що стосуються переходу до іншої юрисдикції. У зв'язку з цим ми інтерв'ювали саме настоятелів, а не інших представників церковного кліру.

Серед 15 інформантів 12 разом зі своїми громадами не змінювали свою юрисдикцію і належать до УПЦ. Троє інших респондентів наразі служать у ПЦУ, однак кожен із них раніше належав до різних юрисдикцій: один інформант перейшов з УПЦ, один з УАПЦ та один – з УПЦ КП.

У дослідженні було застосовано цілеспрямовану вибірку. Основою вибірки слугувала база даних православних київських парафій, зібрана учасниками команди дослідницького проекту під керівництвом Т. Бріка. Наявність повноцінної основи вибірки для Києва й зумовила географічну локалізацію. Рекрутинг респондентів здійснювався здебільшого за допомогою офіційних сайтів та соціальних мереж храмів. На офіційних сайтах церков, як правило, можна знайти або контакти самого настоятеля, або емейл парафії. У багатьох храмів також є офіційні сторінки у фейсбуці, які ведуть або самі настоятелі, або хтось інший із церковного кліру, через кого можна зв'язатися з настоятелем. На контакти настоятеля або телефон парафії інколи можна натрапити на інших інтернет-ресурсах, наприклад у гугл-карті. Останнього респондента було рекрутовано за порадою іншого респондента – його друга, який поділився його контактами. Загалом, у ході рекрутингу ми зв'язувалися із близько 60 православними громадами або їхніми настоятелями. Від більшості з них або взагалі не було отримано зворотнього зв'язку, або було отримано пряму відмову. При цьому, різнилася аргументація відмови. Кілька настоятелів просто сказали, що не дають інтерв'ю. Дехто посилався на непевну релігійну та політичну ситуацію. Кілька церковнослужителів, із якими ми виходили на зв'язок, відповіли, що настоятель їхньої парафії – дуже зайнята людина, тому

наразі не має часу на подібні речі. Один респондент пояснив відмову своєю повною зануреністю у духовну службу і, як наслідок, цілковитою політичною необізнаністю, через що він навряд нам буде корисним. Служителі одного з київських монастирів відмовили з огляду на Великий Піст та їхній обов'язок утримуватися від спілкування у даний період. Відмова однієї з парафій була пов'язана із застосуванням нами некоректної назви релігійної організації, до якої вони належать – «УПЦ МП» замість юридично правильної «УПЦ».

Інструментарій. Розроблений гайд глибинного інтерв'ю складається з 5 тематичних блоків (див. Додаток А). Перший блок – «Біографія настоятеля» - безпосередньо не пов'язаний із поставленими дослідницькими завданнями і спрямований на знайомство з інформантом та введення у тему розмови. Другий блок питань присвячений спілкуванню респондента з іншими настоятелями: приводам та частоті зустрічей, характеру стосунків, церковній приналежності настоятелів, які входять до кола спілкування. Ці питання дали змогу зробити розвідку щодо вплетеності настоятелів у мережу зв'язків зі своїми колегами, а також можливу роль соціального капіталу в прийнятті рішення про (не)перехід. Третій блок питань має на меті дізнатися, яку роль в прийнятті рішення про (не)перехід зіграла парафія настоятеля, чи відбувалося обговорення даного питання, зокрема на Парафіяльній зборах, а також наскільки одностайною щодо цього була громада інформанта. Наступний тематичний блок спрямований на те, щоб зрозуміти загальне ставлення респондента до утворення ПЦУ, а також дізнатися, які наслідки, на його думку, має дана подія для різних релігійних сфер. Останній, п'ятий блок містить питання спрямовані на те, щоб зрозуміти мотивацію рішення інформанта щодо (не)приєднання до ПЦУ.

2.2. Аналіз результатів дослідження

2.2.1. Стратегії збереження церковної юрисдикції та фактори їх вибору

А) Незмінна церковна юрисдикція як уникнення втрат

Найбільш представленою у нашій вибірці є ситуація, за якої, зі слів самих інформантів, питання переходу до новоутвореної церкви навіть не поставало на їхній парафії, тобто ні сам настоятель, ні хтось із прихожан не ініціював

обговорення цього питання і Парафіяльні збори з цього приводу не скликалися: *«В нас як би це питання даже не стояло, ну, скажем, на повістці дня ніколи»;* *«Даже не возникало вопросов в этом отношении, даже ни у кого, ни один из прихожан...»;* *«У нас навіть це питання не обговорювалося, тому що для нас це питання не актуальне».* У кількох випадках обговорення обмежалося тим, що наприкінці якоїсь із служб настоятель поцікавився в своєї громади її думкою щодо ПЦУ та зміни юрисдикції і прихожани одноголосно висловилися за те, щоб лишитися в УПЦ (принаймні зі слів самих респондентів). Для нас в обох випадках ключовим є те, що всередині парафій не відбувалося розділення на табори за позицією настоятеля та прихожан стосовно церковної приналежності. Тобто вибір настоятеля на користь того, щоб залишитися в своїй юрисдикції, не призводив для нього ні до втрати якоїсь частини парафіян, ні, тим більше, до втрати громади загалом – як це часто бувало в сільських парафіях, де позиції настоятеля і прихожан розділялися, тож, такий вибір для очільника парафії був у цьому аспекті збитковим. Звичайно, можна зауважити, що настоятелі можуть не знати усіх своїх прихожан, тим паче, тих, які не є дуже активними членами парафії та частими відвідувачами служби. Тож, можливо, якась «периферійна» частина громади все ж відколювалася, починаючи відвідувати храм іншої юрисдикції. Проте для нас важливі можливі втрати та винагороди від виборів у сприйнятті самих настоятелів, тому такі випадки для нас не грають ролі.

Проте не можна сказати, що за такої стратегії кількість і прихильність прихожан у принципі не стоять на кону вибору. Наші інформанти припускають, що якби вони все ж вирішили змінити юрисдикцію, то кількість їхніх парафіян суттєво б зменшилася: *«Безусловно, я уверен, не то что на сто - на тысячу процентов, что у меня было бы вместо полного храма, у меня бы стояло максимум человек 15-20»;* *«Ні, нікого б не залишилося, нікого не лишилося б».* Отже, у даному випадку вибір на користь того, аби залишитися у своїй релігійній організації – це також уникнення очікуваних втрат у розмірі церковної громади. Як же самі настоятелі, які реалізували дану стратегію, обґрунтовують свій вибір? Чому для них питання приєднання до ПЦУ навіть не поставало на порядку

денному? Усі наші інформанти з даної групи пояснюють своє рішення, апелюючи до неканонічності новоутвореної церкви, яка пов'язана з відсутністю священницької хіротонії у священнослужителів ПЦУ. На наш погляд, це один із ключових аспектів нашого аналізу вибору настоятелями церковної приналежності. Наразі в українському релігійному просторі існують конкуруючі трактування статусу новоутвореної церкви. У той час як самі представники ПЦУ, Вселенський патріархат та кілька помісних церков визнають канонічність першої з огляду на прописані в Томосі умови, РПЦ та УПЦ як її структурна частина, а також більшість православних церков диптиху вважають, що священнослужителі ПЦУ досі перебувають у розколі, оскільки було розірвано ланцюжок священницької хіротонії. Якщо вважати все ж, що обидві релігійні структури віднедавна є рівноправно канонічними, то, з цієї точки зору, перехід до ПЦУ для настоятеля УПЦ не є виграшним, оскільки він уже перебуває в канонічній церкві. А якщо дотримуватися офіційної позиції УПЦ, то перехід із канонічної структури до неканонічної є узагалі збитковим у цьому плані, оскільки означає втрату церковної легітимності. Отже, щонайменше з точки зору канонічності як одного з ключових символічних ресурсів церкви, настоятелі УПЦ діють раціонально, не змінюючи свою юрисдикцію – оскільки дана опція не пропонує їм, на відміну від настоятелів колишніх УПЦ КП та УАПЦ, додаткової винагороди. Найбільш містко це висловив наш інформант отець Михаїл: *«От дивіться, есть такое выражение, знаете, «зачем создавать велосипед, якщо він уже созданий», да? То есть навіть нам переходити в якусь церкву, якщо у нас есть церква в Україні, українська церква. Ну-от у нас есть Украинская православная церква, церква канонічна, яка бере свій початок від князя Володимира. Вона не має необхідності кудась, в якусь структуру вливатися чи входити»*. Інший інформант зазначив подібне: *«... зачем нам куда-то идти, если мы там, где нам нужно быть и, скажем так, в церкви, в каноничности которой нет никаких сомнений»*.

Примітно, що наші інформанти, які реалізували дану стратегію, мотивуючи свій вибір, підкреслюють не лише неканонічність ПЦУ, а й

невідповідність церковним канонам усієї процедури утворення даної структури. Зокрема зауважувалася те, що Вселенський патріарх прийняв рішення про надання Томосу без погодження з іншими помісними церквами: *«То єсть це його як би було одноосібне таке рішення, але значна кількість церков, вона з цим не згідна, тому немає визнання світового. [...] Цього не повинно бути. В церкві повинен бути принцип соборності»*. Наданням ПЦУ Томосу, на думку кількох респондентів, Вселенський патріарх легітимізував розкол, у той час як справді правильним шляхом здобуття канонічності для УПЦ КП та УАПЦ було б покаяння з боку їхніх священнослужителів та їх входження у склад УПЦ. Також усі опитані нами настоятелі УПЦ наголошують на політичному втручанні в утворення ПЦУ та подібності останньої до політичного проекту: *«Тому що там замішана політика, і навіть якщо ті деякі помісні церкви, які підтримують це, то там більше якась політична складова, аніж життя, розуміння природи церкви»*; *«Не было покаяния. Это было чисто политическое решение»*. Якщо узагальнити, інформантами підкреслюється усестороння неправильність новоутвореної церкви з точки зору церковних канонів. На наш погляд, це можна трактувати наступним чином. Надання ПЦУ Томосу – це серйозний виклик для УПЦ, яка на українському релігійному ринку довгий час володіла монополією на канонічність серед православних церков. Важливо те, що ПЦУ успадкувала від УПЦ КП та УАПЦ статус «питомо української» церкви – якою вона всіляко і позиціонувалася у ході кампанії П. Порошенка. УПЦ не має подібної конкурентної переваги, яка є дуже важливою в умовах переплетіння національної та релігійної ідентичностей, тож, задля збереження своїх позицій на українському релігійному ринку дана церква зацікавлена в тому, щоб усіляко піддавати сумніву канонічність новоутвореної структури та її відповідність еkleзіастичним нормам. Це якраз і прослідковується в дискурсі наших респондентів: *«Незаконно, незаконно, незаконно. То єсть все сделано было не по закону церкви»*; *«Це є порушення церковних правил і це не є справжня церква»*; *«Мій мотив не переходити - це моє знання, церковне право, традиції і догматики. Моя освіта, яку я знаю»*.

Отже, за окресленої стратегії незмінність юрисдикції можна трактувати як раціональний вибір, за якого настоятелі максимізують свою вигоду, уникаючи втрат двох чільних церковних ресурсів – канонічності та парафіян. Можна назвати її найбільш економною в плані зусиль і часу стратегією непереходу, оскільки за такого сценарію не лише не відбувається конфліктів усередині громади, а й питання зміни юрисдикції у принципі почасти не постає, обмежуючись мінімальними обговореннями. Тож, ми припускаємо, що така стратегія є не лише найбільш представленою у нашій вибірці, а й найпоширенішою серед тих настоятелів УПЦ, які не змінили свою юрисдикцію – вони, як уже було зазначено, наразі складають абсолютну більшість [РІСУ, 2018]. Зрештою, це цілком справджує припущення Р. Старка та Р. Фінке про те, що «за нормальних умов індивіди не будуть здійснювати ні конверсію, ні реафіліацію», адже зміна не лише релігійної, а й церковної приналежності – це здебільшого збитковий крок [Finke, Stark, 2000: с. 120]. Однак, як ми знаємо, є винятки, і один із них буде розглянутий нами далі.

Б) Церковний авторитет як фактор збереження церковної юрисдикції

Цікаву стратегію вибору, відмінну від стратегій усіх інших наших інформантів УПЦ, представляє отець Петро. Навряд чи його ситуацію можна вважати поширеною та репрезентативною для значної частини настоятелів УПЦ - це радше винятковий кейс, який, тим не менш, заслуговує розгляду.

По-перше, залишившись у своїй юрисдикції - УПЦ, отець Петро, на відміну від більшості своїх колег, не вважає ПЦУ неканонічною структурою і притримується позиції, що Томос було надано з дотриманням усіх процедурних вимог: *«Константинополь витримав, патріарх Варфоломій, Константинопольський патріарх, витримав як би всі, з його точки зору, скажем-там, кроки, да, ці всі пункти для утворення церкви. [...] Якщо взяти керівництво зараз, там, наше церковне – вони не спілкуються із Вселенським патріархом, і вони вважають, що, там, не можна вважати канонічними тих священників, які там знаходяться. Я вважаю, що можна»*. Отже, для настоятеля

вибір на користь зміни церковної приналежності не означав би втрати канонічності. По-друге, інформант відмовлявся певний період поминати предстоятеля РПЦ патріарха Кирила, з приводу чого на його парафії навіть скликалися збори, а невдоволена частина громади припинила відвідувати храм. Зрештою, отець Петро повернувся до поминання патріарха Кирила – за його словами, після розмови щодо цього з митрополитом Онуфрієм (це важливий момент, до якого ми іще повернемося). Попри те, що сам інформант не роз'яснив нам власних мотивів даного вчинку, можемо припустити, що підставою для цього – як і в інших подібних випадках - була незгода з позицією патріарха Кирила щодо військово-політичних подій в Україні, тобто з тими національно-політичними наративами, що їх транслює предстоятель РПЦ. Тим не менш, ні канонічність ПЦУ, ні ймовірна незгода з позицією глави своєї релігійної організації не стали для отця Петра достатніми підставами для зміни юрисдикції, хоча, зважуючи принаймні ці два критерії, винагороди від переходу переважили б втрати.

Тож, що в даному випадку було мотивом рішення на користь того, аби лишитися в своїй юрисдикції? Сам респондент пояснює свій вибір вагою авторитету митрополита Онуфрія: *«Взагалі, знаєте, церква - це такий традиційний інститут, більш консервативний, і тому тут якісь нові зміни складніше проходять, розумієте... Тут, скажем так, більше орієнтуються на якихось лідерів, авторитетів, і тому в даному випадку і моя особиста думка, ну, все-таки була залишитись в Українській православної церкві, того що предстоятель... Між іншим, я його особисто знаю, він ще колись був намісником Почаївської Лаври [в околицях якої отець Петро виріс і в якій служив]. Я ще в нього, можна сказати, пацаном жезл тримав, і тому я його знаю, він мене пам'ятає - як би тут, ну, не було як би такого вагання якогось»*. Слід наголосити, що серед усіх інформантів лише отець Петро послався на авторитет постаті предстоятеля як підставу свого рішення про неперехід. Можливо, це пов'язано з особистим знайомством даного інформанта із очільником церкви, адже, як уже було зазначено, отець Петро в минулому служив у Почаївській

Лаврі, яку очолював митрополит Онуфрій. Так, зауважимо, що настоятель підкреслював особисті якості предстоятеля: *«... він людина принципова, він людина, скажем, така скептична, чесна, в першу чергу, чесна. Це дуже важливо, знаєте. Чесна, відкрита»*. Можна сказати, що рішення отця Петра вкладається в модель Д. Гартрела та З. Шеннона, у якій одним із факторів пояснення релігійної (не)конверсії є думка значимих інших та оцінка ними альтернативних конфесій – і, відповідно, прагнення потенційних конвертитів не втратити прихильність значимих інших [Gartrell, Shannon, 1985].

Цікаво, що інформант нічого не згадав про обговорення з парафією питання переходу до ПЦУ та скликання зборів із цього приводу – судячи з його слів, збори скликалися лише стосовно поминання патріарха Кирила на службі. Отець Петро, однак, як і наші інші респонденти з УПЦ, припускає, що з переходом до ПЦУ він би втратив частину парафії – хоч він і менш категоричний у своїх оцінках: *«... якщо, наприклад, я би зробив би такий крок, то частина громади, я не знаю яка, я не знаю, складно сказати – п'ятдесят відсотків, там, чи сорок, чи тридцять - залишилися в УПЦ. Ну, все-рівно частина би людей пішла саме за священником, тому що, в принципі, я дивлюся, що по парафіях... ну, орієнтуються люди все-таки на священника, на його думку і як би підуть за ним, як за пастирем»*. Тут наголосимо на важливому моменті. Отець Петро почав поминати патріарха Кирила не після того, як від його парафії відкололася частина парафіян, незгодних із його рішенням, а після розмови із предстоятелем церкви – митрополитом Онуфрієм. Отже, збереження прихильності владики у прийнятті даного рішення для отця стало важливішим, аніж збереження кількості та прихильності парафіян. Можна припустити, що аналогічна пріоритетність винагород діяла і в прийнятті рішення про неперехід.

Ми маємо підстави припускати, що прихильність прихожан - не єдине, що для отця Петра переважив авторитет предстоятеля. На думку настоятеля, українське суспільство нині більш позитивно ставиться до новоутвореної церкви, аніж до УПЦ: *«Відчуваємо те, що суспільство до нашої церкви зараз, хоча ми і сама більша церква, скажем, найбільша в Україні, але воно так з*

підозрою децю ставиться... я вважаю, що ми децю стали токсичні трошки для суспільства, розумієте, тобто... Ну-от все-таки незважаючи... яким чином створювалася ПЦУ, люди все рівно як би довіряють цій церкві, більше до неї тягнуться. У суспільства знов же таки є запит на нашу національну помісну церкву». Отже, усвідомлення більш хиткої позиції власної релігійної організації в суспільстві у порівнянні з альтернативною також не стало достатньо вагомою підставою для зміни юрисдикції.

Як ми вже зауважували, випадок отця Петра можна радше вважати винятковим, аніж типовим для значного прошарку настоятелів УПЦ. Тим не менш, даний кейс містить цікаву знахідку, яка, як ми припускаємо, характерна багатьом іншим кейсам, хоч і не була в них артикульована: церковний авторитет здатен переважувати все – що б за цим авторитетом не стояло: особиста прихильність до постаті вищого ієрарха чи повага до принципу священної церковної ієрархії.

2.2.2. Прийняття рішення про міжцерковний перехід: індивідуальні та організаційні виклики

А) Перехід у іншу юрисдикцію як індивідуальний вибір

На сьогодні в місті Києві є лише 5 настоятелів, які разом зі своїми парафіями змінили свою юрисдикцію з УПЦ на ПЦУ. На жаль, ми не маємо точних даних про загальну кількість настоятелів УПЦ в Києві. У ході нашої пошукової роботи нами було знайдено 180 храмів цієї юрисдикції в місті. Якщо взяти за основу це число (яке, звичайно, є значно більшим, бо має включати ще парафії без храмів), то частка тих настоятелів, які змінили церковну приналежність, складає всього 3%. В Україні загалом ця частка нині складає близько 5% [РІСУ, 2018].

Нам пощастило взяти інтерв'ю в одного з 5 київських настоятелів, які змінили юрисдикцію. Слід почати з того, що наш інформант - владика Олександр вважає новоутворену церкву канонічною. Тобто зміна юрисдикції для нього – це перехід із канонічної структури в канонічну і даний вибір для настоятеля не призвів до втрат у цьому аспекті: *«Я до останнього знаходився в лоні*

Московського патріархату, оскільки, так, був розкол, не було канонічної ієрархічної структури. Київський патріархат і автокефальна церква не визнавалася Вселенською патріархією як матір'ю-церквою. До тих пір я був в Московському патріархаті. Ця перепона знята, її немає, ми маємо канонічну самодостатню автокефальну помісну Українську православну церкву, яка посідає своє законне п'ятнадцяте місце в диптиху помісних православних церков». Ми припускаємо, що усі настоятелі УПЦ, які перейшли до ПЦУ, притримуються аналогічної позиції, оскільки складно уявити ситуацію, за якої священнослужитель приєднується до ПЦУ, підтримуючи при цьому офіційну позицію УПЦ щодо статусу новоутвореної церкви – тобто складно уявити можливі винагороди від такого вибору, які могли б переважити для священнослужителя дану втрату.

По-друге, на парафії інформанта рішення про перехід до ПЦУ було цілковито нисхідним: після того, як владика Олександр узяв участь в Об'єднавчому соборі і сам приєднався до новоутвореної церкви, його громаді було просто оголошено про перехід – про що, зокрема, повідомлялося рядом ЗМІ [П'ятий канал, 2018]. Подібна одноосібність прийняття рішення в даному випадку може бути пов'язана з багатьма факторами: високою позицією інформанта в ієрархії церкви (митрополит), особливостями устрою храму (великий собор, у веденні побуту та прийнятті рішень якого пересічні миряни не беруть участь), окремими фактами біографії інформанта (понад 10 років на посаді секретаря колишнього митрополита УПЦ Володимира та приналежність до проукраїнського крила УПЦ). На наш погляд, це потребує окремої пошукової роботи та аналізу. Для нас у даному випадку важливо те, що, за словами інформанта, парафію, зрештою, покинуло два священники та частина парафіян, які вирішили залишитися в УПЦ. Отже, владика Олександр, знаючи про настрої цієї частини кліру та прихожан, тобто можливі майбутні кількісні втрати для громади – хай і незначні - усе ж прийняв рішення про перехід.

Проте, судячи з рефлексій самого інформанта про зміну юрисдикції, головною втратою від такого вибору для нього стала втрата для соціального

капіталу: *«Я як був в канонічній церкві, так я і залишаюся. В мене як була парафія, так і залишається. Єдине що – мене не сприймають бувші співбрати. Ну, це їхня проблема, а не моя – я то їх сприймаю. Я готовий до будь-якого спілкування хоч сьогодні, хоч завтра. Але вони вважають мене... Я не знаю, як вони мене вважають»*. Потім владика Олександр додає: *«На сьогоднішній день я є в Православній церкві України, і з колегами - як ми кажемо, в лапках, їх можна так назвати - Московського патріархату стосунків, на жаль, наразі майже немає, оскільки всі вони, перебуваючи під впливом свого керівництва, дотримуються загальної доктрини Московського патріархату, і для них я розкольник, для них я Іуда, зрадник і т.д. і т.п.»*. На наш погляд, це важлива знахідка, яка потребує розгляду. Кейс владика Олександра, належачи до винятків, які все ж змінили юрисдикцію може відкрити для нас аспекти стратегій вибору тих настоятелів, які залишилися в своїй церкві – однак могли бути ними не артикульовані. У даному випадку мова саме про прагнення уникнути втрат для соціального капіталу як один із факторів вибору.

Із розповідей наших інформантів про їхні зв'язки з іншими настоятелями ми можемо зробити висновок, що коло спілкування священнослужителів більшою мірою сформоване їхніми колегами, при чому почасти - виключно їхньої конфесії та юрисдикції. Поруч із спілкуванням у межах служби (спільна літургія на престольні свята, єпархіальні збори, збори благочиння), інформанти також повідомляли, що їхні найближчі товариші (а нерідко – і куми) також здебільшого належать до кола священнослужителів їхньої церкви. Окрім того, кілька наших респондентів походять із священницьких сімей, тож, можна припустити, що «сімейність» фаху є поширеною серед священнослужителів. З огляду на це, рішення про зміну юрисдикції може бути великим ризиком для соціального капіталу пересічного настоятеля.

На це ж вказує зізнання іще одного нашого інформанта, настоятеля ПЦУ, який розповів про свого товариша – одного із п'яти настоятелів міста Києва, які змінили церковну приналежність з УПЦ на ПЦУ (і який, до слова, відмовив нам у інтерв'ю): *« ... в нього дуже складна ситуація: там його куми цькували... Його*

всі викинули. І оце саме гірше, чого священник, напевно, боїться: аби викинули. А входячи в чужу організацію, ти ще є там ніхто, тобі треба час, щоб ти там, ну, освоївся. Просто людину в фейсбуці, в телефоні: «Ти предатель», «Ти розкольник», «Ти свиня», ти така, ти сяка, ти туди, ти сюди. То єсть такий психологічний... давка, ну шо... В нього тесть в Московському патріархаті!... Жінка його... То єсть тесть довбе: «Куди він пішов!»... От його кум служить на село. Дитину ж його до христу треба. А вони зараз не спілкуються. В другого кума мама померла. Каже: «Я не можу на похорон піти, мене цькують, як собаку». Розумієте як?... Дуже психологічна велика давка».

Ми, звісно, не можемо судити, наскільки описаний досвід є репрезентативним і якою мірою руйнівним для кола спілкування конкретного настоятеля може бути рішення про перехід. Це, ймовірно, залежить від вплетеності священнослужителя в мережу зв'язків з іншими кліриками його церкви, категоричності ідеологічних позицій кола спілкування настоятеля, місця настоятеля в церковній ієрархії, а також типу населеного пункту, в якому він служить. У будь-якому разі даний інсайт, як і зізнання владики Олександра, говорить для нас наступне: для деяких священнослужителів УПЦ перехід колеги в іншу юрисдикцію може бути не лише кроком, вартим осуду, а й підставою для припинення спілкування.

Зважаючи на це, ми припускаємо, що однією з можливих втрат, яка зважується настоятелями при прийнятті рішення про (не)перехід, є саме втрати для соціального капіталу, тобто псування, а то і повне розірвання спілкування з колишніми колегами. На наш погляд, це варте уваги спостереження, оскільки воно резонує з дослідженнями релігійної конверсії в рамках теорії раціонального вибору релігії, які зосереджуються саме на ролі соціальних зв'язків у прийнятті рішення на користь або проти приєднання до нової релігії. І хоча наших даних у цьому аспекті недостатньо для ґрунтовних висновків, ми вважаємо це вартим напрямком подальших наукових розвідок.

Повертаючись до владики Олександра, робимо висновок, що очікувані втрати для соціального капіталу у його випадку не перешкодили вибору на

користь зміни юрисдикції. Отже, були певні очікувані винагороди, які переважили ці очікувані втрати. Якщо вірити самому інформанту, справа саме в адміністративному підпорядкуванні і можливості належати до незалежної та автокефальної церкви, яка не підпорядковується Московському патріархату. Владика Олександр при цьому вважає, як і інші наші інформанти з ПЦУ, що новоутворена структура, з огляду на здобуття канонічності, є нині достатньо конкурентноспроможною організацією поряд із УПЦ: *«Київський патріархат не був конкурентноспособним, уже виходячи з того, що не визнавалася його канонічність. Тобто в очах світового православ'я він не був повноцінною церквою, власне кажучи, що і вдалося подолати. От на сьогоднішній день, коли ми маємо канонічну автокефалію і канонічний Московський патріархат, от, вони рівноправні – от тут уже буде конкуренція. До того вони не були конкурентноспроможними. Це були різні, як то ми називаєм, по рівню благодаті структури»*. УПЦ – інфраструктурно значно потужніша релігійна організація, аніж ПЦУ, і, звичайно, наш інформант, який був тривалий час референтом і пізніше – секретарем колишнього митрополита УПЦ, це добре знає. Тим не менш, він розцінює новоутворену організацію як таку, що здатна скласти конкуренцію УПЦ – що можна вважати однією з очікуваних винагород вибору на користь приєднання до нової автокефальної церкви.

Слід зауважити важливу деталь: мотивуючи своє приєднання до ПЦУ, інформант не звертався до будь-яких національно-політичних наративів, за допомогою яких позиціонувалася нова церква: серед причин свого переходу він не називав ні те, що центр УПЦ знаходиться в державі, яка нині визнана державою-агресором, ні незгоду з позицією вищих ієрархів УПЦ та РПЦ щодо військово-політичних подій в країні. Тобто, імовірно, ці фактори не розглядалися настоятелем як надмірні втрати від приналежності до УПЦ або як достатні винагороди від зміни юрисдикції. Якби вони розглядалися як такі, інформант, імовірно, змінив би свою церковну приналежність іще до утворення ПЦУ, приєднавшись до УПЦ КП – однак він цього не зробив.

Отже, у випадку владики Олександра приєднання до ПЦУ, по-перше, не було способом здобуття канонічності, як для настоятелів УПЦ КП та УАПЦ: зміна юрисдикції для настоятеля не передбачала ні втрат, ні винагород у аспекті даного символічного ресурсу. Не був цей крок і патріотичним жестом прояву незгоди з устроєм і позицією своєї організації. По-друге, вибір на користь переходу для владики Олександра передбачав очікувані втрати як для соціального капіталу, так і для розмірів громади. То що ж при прийнятті рішення переважило ці втрати? Імовірно, ключовою очікуваною винагородою стала приналежність до незалежної помісної церкви як більш автономної у своєму врядуванні та більш конкурентноспроможної структури – а, отже, і більш привабливої опції на українському релігійному ринку.

Б) Перехід у іншу юрисдикцію разом із релігійною організацією: УПЦ КП та УАПЦ

Головною та найбільш очевидною винагородою від приєднання до ПЦУ для настоятелів колишніх УПЦ КП та УАПЦ є здобуття канонічності. Тож, не дивно, що це і було артикульовано обома нашими інформантами. Що означає для настоятеля приналежність до канонічної церковної структури? У чому полягають вигоди для окремого священнослужителя? По-перше, канонічність означає певну церковну легітимність власних дій, передусім надання головних церковних послуг, як-от здійснення хрещення, вінчання, похорон тощо. Один інформант, настоятель колишньої УПЦ КП, поділився, що неодноразово мав справу з відмовою вірян замовляти в нього здійснення таких обрядів через його приналежність до неканонічної на той час церкви: *«Розумієте, що таке 20 років тобі талдичуть постійно, що ти якийсь не такий... Ви прийшли і кажете: «Я би хотіла похрестити дитину». Я кажу: «Я Київський патріархат» - «Вы мне не подходите» - «Почему?» - «Я хочу, чтобы официальная церковь была...». Або пішов хоронити людину – відспівав, а потім підходить до тебе жінка: «А з якої ви церкви?» - «Київського патріархату» - «Хорошо, я вызову священника из Москвы, чтобы он отпел». Вам приємно би було це? [...] І от ця така, що от,*

що тобі щось не хватає завжди – воно все тобі отут-во як в тім'ячко б'є». Отже, отримання канонічного статусу для деяких настоятелів колишніх УАПЦ та УПЦ КП могло бути не лише питанням статусу своєї релігійної організації та її визнання Вселенським православ'ям, а й питанням позбавлення від особистого відчуття певної професійної неповноцінності: *«...багато людей, мабуть, у підсвідомості все-таки той черв'ячок, мабуть, точив, що... сумніви якісь в канонічності своїй. Нарешті ми... цей комплекс меншовартості, він абсолютно не має підстав ніяких».* З цієї точки зору, однією з ключових очікуваних винагород переходу до ПЦУ для священнослужителів колишніх УПЦ КП та УАПЦ було, як висловився наш інформант, *«отримання відчуття стояння на ногах»* завдяки приєднанню до канонічної структури.

Окрім цього, інформанти, які перейшли до ПЦУ, відзначають перспективність новоутвореної релігійної організації: на їхню думку, вона з часом не лише таки отримає визнання інших помісних церков, а й послужить майданчиком для єднання українського православ'я і, зрештою, займе ключову позицію на українському релігійному ринку: *«Я думаю, що з часом... Православна церква України займе відповідне їй місце - так, як інші помісні православні церкви в інших країнах - і це буде церква православних українців, яка буде об'єднувати їх. Все стане на свої місця. Православна церква України отримає визнання більшості православних церков у світі... Буде збільшуватись і якісно, і кількісно. І буде існувати екзархат (чи як назвуть) Російської православної церкви, в який люди зможуть вільно, ну, в якому перебувати, сповідувати свою віру - і в цьому нема ніякої загрози для якогось розколу чи чому».* Окрім того, наголошувалася перспектива повноправного входження в спільноту світового православ'я та спілкування з іншими помісними церквами. Отже, однією з очікуваних винагород від приєднання до новоутвореної церкви для деяких настоятелів, ймовірно, стала майбутня – вигідніша, аніж зараз - позиція ПЦУ як у вселенському православ'ї, так і на українському релігійному ринку.

У офіційному дискурсі навколо надання Томосу – як із боку політиків, так і з боку вищих церковних ієрархів – усіяко наголошується «українськість» нової церкви: утворення ПЦУ трактується не лише як спосіб повноправного долучення до Вселенського православ'я, а і як важливий крок державотворення та об'єднання української нації. При цьому, підкреслюється нерозривний зв'язок української національної ідентичності з релігійною православною. Це ж прослідковувалося в дискурсі наших інформантів. Мотивацію своєї громади приєднатися до новоутвореної церкви один із них сформулював так: *«Усвідомлення, що ми православні українці і хочемо молитись на нашій рідній землі рідною мовою, відчувати свою єдність з усіма православними українцями, свідомими православними українцями, відправляти свої обряди, мати свою українську обрядовість. От це є основний мотив – що ми є православні українці, і ми хочемо бути в українській церкві, якій не нав'язуються ідеї «руського міра», абсолютно чужі, абсолютно руйнівні для ідентичності українців, які нівелюють національну свідомість, які руйнують»*. Дана цитата цікава з кількох причин. По-перше, можна помітити протиставлення обох церков – ПЦУ та УПЦ – на основі національних наративів, якими вони оперують: з одного боку – питома українська церква, у якій моляться українською мовою, з іншого - руйнівна для української ідентичності доктрина «Русского мира» (носієм якої є інша церква – що прямо не сказано, але про що можна здогадатися зі слів респондента). По-друге, іде мова про «єдність з усіма православними українцями», тобто знову ж таки ПЦУ розцінюється як платформа для єднання українського православ'я. Тож, загалом, у словах нашого інформанта відчувається сприйняття національної української ідентичності як нерозривно переплетеної з православною релігійною, втіленням якої є конкретна релігійна організація – новоутворена ПЦУ.

З іншого боку, УПЦ КП та УАПЦ завжди володіли статусом національно вкорінених церков, тож, приєднання до ПЦУ для настоятелів цих структур навряд можна вважати способом долучитися до релігійної організації, що створює більш український, більш національно спрямований релігійний

продукт. Тому, на наш погляд, двома ключовими очікуваними винагородами від приєднання до ПЦУ за окресленої стратегії були канонічність та майбутнє покращення позицій ПЦУ на українському релігійному ринку та у Вселенському православ'ї. Слід зауважити, на наш погляд, дуже важливий аспект: настоятелі УПЦ КП та УАПЦ змінювали свою юрисдикцію разом зі своїми релігійними організаціями, які влилися в нову структуру майже в повному складі. Отже, для більшості настоятелів цих двох церков приєднання до нової церкви не означало ризиків для соціального капіталу – на відміну від настоятелів УПЦ. Ми припускаємо, що певні втрати для соціального капіталу характерні саме тим поодиноким випадкам, за яких настоятелі УПЦ КП та УАПЦ якраз не перейшли до ПЦУ, однак, імовірно, вони куди менш відчутні, аніж у випадках переходу настоятелів УПЦ до ПЦУ.

Висновки

Застосувавши оптику теорії раціонального вибору релігії, ми розглянули настоятелів православних громад як раціональних акторів, які роблять вибір про церковну приналежність, зважуючи можливі втрати та вигоди різних альтернатив. За результатами вибору, а також тими факторами, які розглядалися настоятелями як можливі втрати та вигоди нами було виділено кілька стратегій міжцерковних (не)переходів.

За першої виокремленої нами стратегії настоятелі Української православної церкви не змінюють свою церковну юрисдикцію, прагнучи вберегти кількість парафіян та канонічність як головний символічний ресурс (оскільки настоятелі, які реалізують дану стратегію, не вважають новоутворену церкву канонічною). У таких випадках питання переходу до іншої релігійної організації фактично не постає на парафії, обмежуючись мінімальними обговореннями, і, відповідно, громада не розділяється на табори за позицією стосовно церковної приналежності. При цьому у дискурсі самих настоятелів таких парафій помітне підкреслення всесторонньої невідповідності церковним канонам процедури, за якою було утворено Православну церкву України. Надання ПЦУ Томосу – це серйозний виклик для УПЦ, яка тривалий час володіла монополією на канонічність серед православних церков в Україні. Окрім того, ПЦУ, будучи незалежною помісною церквою, служба в храмах якої ведеться українською мовою, сприймається як більш національно вкорінена релігійна організація, аніж УПЦ – що можна розцінювати як конкурентну перевагу на релігійному ринку в умовах переплетіння релігійної та національної ідентичностей. У таких умовах УПЦ зацікавлена в тому, щоб усіляко піддавати сумніву канонічність новоутвореної церкви, що і прослідковується в дискурсі настоятелів УПЦ, які не змінили свою юрисдикцію. Окрім того, кейси настоятелів, які все ж перейшли з УПЦ до ПЦУ, дають нам підстави припустити, що такий крок означає також суттєві втрати для соціального капіталу священнослужителя, тобто осуд з боку колишніх колег або повне розірвання спілкування з ними. Таким чином, окреслена стратегія полягає в збереженні своєї

юрисдикції як намаганні уникнути можливих втрат – канонічності, прихожан, соціального капіталу. Ми припускаємо, що вона є найбільш поширеною серед тих настоятелів УПЦ, які не змінювали свою церковну приналежність.

За другої виділеної нами стратегії головною підставою збереження юрисдикції є церковний авторитет в особі вищого ієрарха. Будучи представленою в нашій вибірці одним кейсом, дана стратегія може трактуватися як прагнення уникнути втрату прихильності значимого іншого, що переважає всі інші фактори – визнання канонічності альтернативи, незгоду з національними наративами своєї релігійної організації, позицію парафіян.

Також нами було виокремлено дві стратегії міжцерковного переходу. У випадку першої настоятель змінює юрисдикцію разом зі своєю релігійною організацією – як це відбулося зі священнослужителями Української православної церкви Київського патріархату та Української автокефальної православної церкви. За такої стратегії ключовою очікуваною винагородою є здобуття канонічності, яка трактується настоятелями не лише як спосіб подолання розколу та отримання визнання з боку Вселенського православ'я, а і як можливість позбутися відчуття певної професійної неповноцінності. Оскільки настоятелі за такої стратегії переходять в іншу юрисдикцію майже в повному складі разом зі своєю організацією, такий вибір не передбачає для них втрат соціального капіталу.

Єдиний у нашій вибірці настоятель УПЦ, який перейшов в ПЦУ, представляє іншу стратегію міжцерковного переходу. Канонічність у даному випадку не належить до очікуваних винагород, оскільки настоятель переходить з однієї канонічної структури в іншу. Водночас зміна церковної юрисдикції не керована і патріотичними міркуваннями, тобто невдоволенням адміністративним устроєм і національними наративами своєї релігійної організації. За такої стратегії суттєвими є втрати для соціального капіталу, оскільки розриваються зв'язки настоятеля з частиною колишніх колег, а також зазнає певних кількісних втрат парафія. Очікуваною винагородою, яка переважає дані втрати, є помісний статус новоутвореної церкви, що означає

більшу автономність у врядуванні – і більшу конкурентноздатність на релігійному ринку.

Що спільне для всіх окреслених стратегій як зміни, так і збереження юрисдикції? Перш за все, це розгляд канонічності релігійних організацій як важливої ставки у виборі церковної приналежності. Це підтверджує міркування ряду дослідників релігійної ситуації в Україні, які розглядають канонічність як одну з ключових конкурентних переваг у міжцерковній конкуренції. По-друге, в усіх випадках, що потрапили в нашу вибірку, на парафіях не відбувалося активних обговорень питання (не)переходу і, відповідно, були відсутні конфлікти з цього приводу. Певне розділення відбулося в громаді лише одного з наших інформантів, однак незгодні прихожани та клірики просто покинули парафію – оскільки рішення про перехід було прийнято настоятелем одноосібно. Таку ситуацію можна трактувати по-різному. Можливо, деякі громади справді були одностайними в своєму виборі, і рішення настоятеля ні в кого не викликало невдоволення. Проте ми також припускаємо, що для частини православних вірян питання церковної приналежності не є принциповим, натомість храм для відвідування служби обирається ними за більш прагматичними критеріями. Це ж доводять уже згадані дослідження конфесійної та церковної афіліації українців. Тож, питання зміни або збереження церковної юрисдикції для такої категорії вірян не постає на порядку денному – допоки його не підніме сам настоятель. У таких умовах в очільників православних громад залишається простір для реалізації власних стратегій вибору, які, імовірно, почасти є продовженням стратегій церковних ієрархів. Співвідношення ваги церковних авторитетів та участі прихожан у прийнятті парафіяльних рішень, на наш погляд, потребує окремого дослідження. Також, з огляду на те, що нині переважають саме сільські випадки зміни юрисдикції, залишаються відкритим питанням поселенські відмінності в стратегіях міжцерковних (не)переходів православних настоятелів. Окрім того, на наш погляд, заслуговує окремого детального розгляду роль соціальних зв'язків священнослужителів як чинника зміни або

збереження юрисдикції – питання, зачеплене нами лише побіжно. Усі окреслені напрямки варті подальших досліджень.

Перелік використаних джерел:

1. Брік Т. Томос для УПЦ очима науковця: п'ять невіглаських запитань [Електронний ресурс] / Тимофій Брік // Vox Ukraine. – 2018. – Режим доступу до ресурсу: <https://voxukraine.org/uk/tomos-dlya-upts-ochima-naukovtsya-p-yat-neviglaskih-zapitan/>.
2. Від УПЦ (МП) до ПЦУ: інтерактивна мапа переходів [Електронний ресурс] // Релігійно-інформаційна служба України. – 2018. – Режим доступу до ресурсу: <https://risu.org.ua/ua/index/exclusive/review/74069/>.
3. Відкритий лист предстоятелю УПЦ митрополиту Онуфрію від громади Дмитріївського храму с. Вишнів [Електронний ресурс] // Храм Дмитрія Солунського. – 2014. – Режим доступу до ресурсу: https://vyshniv.blogspot.com/2014/10/blog-post_8.html.
4. Дані Департаменту у справах релігій та національностей Міністерства культури України [Електронний ресурс] // Релігійно-інформаційна служба України. – 2019. – Режим доступу до ресурсу: https://risu.org.ua/ua/index/resources/statistics/ukr_2019/75410/.
5. ЗУ "Про внесення змін до деяких законів України щодо підлеглості релігійних організацій та процедури державної реєстрації релігійних організацій зі статусом юридичної особи" [Електронний ресурс] // Верховна Рада України. Законодавство України. – 2019. – Режим доступу до ресурсу: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/2673-19>.
6. Інформаційно-аналітичний бюлетень Українсько-Американського Бюро захисту прав людини "Права людини в Україні" – Київ - Харків, 1995.
7. Казанова Х. По той бік секуляризації: релігійна та секулярна динаміка нашої глобальної доби / Хосе Казанова. – Київ: Дух і Літера, 2017. – 264 с.
8. Калениченко Т. Точка (не)єднання. Потенціал та виклики "мостового капіталу" релігійного середовища України / Т. Калениченко // Антропологія релігії: порівняльні студії від Закарпаття до Кавказу / Т. Калениченко. – Київ: Дух і Літера, 2019.

9. Конфесійна та церковна належність громадян України (січень 2020р.) [Електронний ресурс] // Центр Разумкова. – 2020. – Режим доступу до ресурсу: <http://razumkov.org.ua/napriamky/sotsiologichnidoslidzhennia/konfesiiina-ta-tserkovna-nalezhnist-gromadian-ukrainy-sichen-2020r>.
10. Мапа переходів парафій від УПЦ (МП) до УПЦ КП [Електронний ресурс] // Релігійно-інформаційна служба України. – 2015. – Режим доступу до ресурсу: <https://risu.org.ua/ua/index/exclusive/review/61901/>.
11. «Ми, священники УПЦ, опинилися між горем свого народу і ворожою позицією Патріархії». Тернопільська громада УПЦ написала відкрите звернення митрополиту Онуфрію [Електронний ресурс] // Релігія в Україні. – 2015. – Режим доступу до ресурсу: https://www.religion.in.ua/news/ukrainian_news/28129-mi-svyashheniki-upc-opinilisya-mizh-gorem-svogo-narodu-i-vorozhoiu-poziciyeyu-patriarxiyi-ternopilska-gromada-upc-napisala-vidkrite-zvernennya-mitropolitu-onufriyu.html.
12. Мороз В. Конфлікт за храми між православними в Україні: аналіз досвіду двох років [Електронний ресурс] / Володимир Мороз // Релігійно-інформаційна служба України. – 2016. – Режим доступу до ресурсу: https://risu.org.ua/ua/index/expert_thought/analytic/62395/.
13. На Волині священник стріляв у бік прихожан - депутат сільради [Електронний ресурс] // Громадське Радіо. – 2019. – Режим доступу до ресурсу: <https://hromadske.radio/news/2019/02/23/na-volyni-svyashchenyk-strilyav-u-bik-pryhozhan-pislya-golosuvannya-za-perehid-do-pcu>.
14. Під оплески парафіян: митрополит Драбинко оголосив про перехід до помісної церкви [Електронний ресурс] // П'ятий канал. – 2018. – Режим доступу до ресурсу: <https://www.5.ua/suspilstvo/pid-oplesky-parafiian-mytropolyt-drabynko-oholosyv-pro-perekhid-do-pomisnoi-tserkvy-video-183322.html>.

15. Порошенко: Власна церква - необхідний атрибут незалежної держави [Електронний ресурс] // Українська правда. – 2018. – Режим доступу до ресурсу: <https://www.pravda.com.ua/news/2018/04/19/7178128/>.
16. Релігійна самоідентичність і молитва в Україні [Електронний ресурс] / Олена Богдан // КМІС. – 2016. – Режим доступу до ресурсу: <http://www.kiis.com.ua/?lang=ukr&cat=reports&id=638&page=1>.
17. Руткевич Е. «Новая парадигма» в социологии религии: Pro и Contra [Електронний ресурс] / Елена Руткевич // Вестник Института социологии. – 2012. – Режим доступу до ресурсу: https://www.vestnik-isras.ru/files/File/Vestnik_2013_6/Rutkevich.pdf.
18. Священник у волинському селі перестрів жінку з підписами за ПЦУ та тряс її, поки не забрав підписи [Електронний ресурс] // Волинь online. – 2019. – Режим доступу до ресурсу: <https://volynonline.com/svyashhenik-u-volinskomu-seli-perestriv-zhinku-z-pidpisami-za-ptsu-ta-tryas-yiyi-poki-ne-zabrav-pidpisi/>.
19. Статут Православної церкви України [Електронний ресурс]. – 2018. – Режим доступу до ресурсу: <https://www.pomisna.info/wp-content/uploads/2019/05/statut-ptsu.pdf>.
20. Статут Української православної церкви [Електронний ресурс] // Українська православна церква. Офіційний веб-сайт.. – 2007. – Режим доступу до ресурсу: <http://orthodox.org.ua/page/statut-upts>.
21. Тищенко Р. Сила українського громадянського суспільства – релігійний плюралізм – Хосе Казанова [Електронний ресурс] / Роман Тищенко // Радіо Свобода. – 2019. – Режим доступу до ресурсу: <https://www.radiosvoboda.org/a/29946986.html>.
22. Шоріна Т. Г. Теорія раціонального вибору в сучасному релігієзнавстві: приклад позитивістського та міждисциплінарного підходів [Електронний ресурс] / Т. Г. Шоріна // Гуманітарний інститут Національного авіаційного університету. – 2013.

23. Як українці ставляться до церкви - інфографіка [Електронний ресурс] // Фонд "Демократичні ініціативи імені Ілька Кучеріва". – 2015. – Режим доступу до ресурсу: <https://dif.org.ua/article/yak-ukrainsi-stavlyatsya-do-tserkvi-infografika>.
24. Яремчук С. С. Основні постулати теорії релігійної економіки в соціології релігії [Електронний ресурс] / С. С. Яремчук // Вісник НТУУ "КПІ". Політологія. Соціологія. Право.. – 2016. – Режим доступу до ресурсу: <http://visnyk-psp.kpi.ua/article/viewFile/140495/137576>.
25. Borowik I. Between Orthodoxy and Eclecticism: on the Religious Transformations of Russia, Belarus and Ukraine / Irena Borowik. // Social Compass. – 2002. – №49. – С. 497–508.
26. Brik T. Acts of Faith: Did Religion Influence Voting for Poroshenko After All? [Електронний ресурс] / Tymofii Brik // Vox Ukraine. – 2020. – Режим доступу до ресурсу: <https://voxukraine.org/en/acts-of-faith-did-religion-influenced-voting-for-poroshenko-after-all/>.
27. Brik T. Church Competition and Religious Participation: New Evidence from Ukraine [Електронний ресурс] / Tymofii Brik // Vox Ukraine. – 2016. – Режим доступу до ресурсу: <https://voxukraine.org/en/church-competition-and-religious-participation-new-evidence-from-ukraine/>.
28. Brik T. Religious markets and transitions between churches [Електронний ресурс] // Vox Ukraine. – 2018. – Режим доступу до ресурсу: <https://voxukraine.org/en/religious-markets-and-transitions-between-churches/>.
29. Brik T. When Church Competition Matters? Intra-doctrinal Competition in Ukraine, 1992–2012 / Tymofii Brik. // Sociology of Religion: A Quarterly Review. – 2019. – №80. – С. 45–82.
30. Bruce S. Choice and Religion: A Critique of Rational Choice Theory / Steve Bruce. // Oxford University Press. – 1999. – №79. – С. 358–360.
31. Bruce S. Religion and Rational Choice: A Critique of Economic Explanations of Religious Behavior / Steve Bruce. // Sociology of Religion. – 1993. – №54. – С. 193–205.

32. Casanova J. Ethno-Linguistic and Religious Pluralism and Democratic Construction in Ukraine / Jose Casanova // Post-soviet political order / Jose Casanova. – London & New York: Routledge, 1998.
33. Clark E. Religion during the Russian-Ukrainian Conflict / E. Clark, D. Vovk., 2019. – 236 с.
34. Froese P. After Atheism: An Analysis of Religious Monopolies in the Post-Communist World / Paul Froese. // Sociology of Religion: A Quarterly Review. – 2004. – №65.
35. Gartrell D. Contacts, Cognitions, and Conversion: A Rational Choice Approach / D. Gartrell, Z. Shennon. // Review of Religious Research. – 1985. – №27. – С. 32–48.
36. Hovorun C. The cause of Ukrainian Autocephaly / Cyril Hovorun // Religion during the Russian-Ukrainian Conflict / Cyril Hovorun., 2019. – С. 180–192.
37. Iannaccone L. Voodoo Economics? Reviewing the Rational Choice Approach to Religion / Laurence Iannaccone. // Journal for the Scientific Study of Religion. – 1995. – №34. – С. 76–88.
38. In Eastern Europe, sharp rise in share of adults who describe themselves as Orthodox Christians [Электронный ресурс] // Pew Research Center. – 2017. – Режим доступа до ресурсу: https://www.pewresearch.org/fact-tank/2017/05/10/9-key-findings-about-religion-and-politics-in-central-and-eastern-europe/ft_17-05-08_easterneurope_orthodox/.
39. Korniiichuk I. The Impact of the Russian-Ukrainian Military Conflict on Religious Life in Ukraine [Электронный ресурс] / Iuliia Korniiichuk. – 2016. – Режим доступа до ресурсу: https://repozytorium.uwb.edu.pl/jspui/bitstream/11320/4959/1/BTH_14_2016_I.Korniiichuk_The_Impact_of_the_Russian-Ukrainian_Military_Conflict_on_Religious_Life_in_Ukraine.pdf.
40. Leustean L. The Ukrainian National Church, Religious Diplomacy, and the Conflict in Donbas / L. Leustean, V. Samokhvalov. // Journal of Orthodox Christian Studies. – 2020. – №2. – С. 199–224.

41. Lofland J. Conversion Motifs / J. Lofland, N. Skonovd. // Journal for the Scientific Study of Religion. – 1981. – №20. – С. 373–385.
42. Many Central and Eastern Europeans see link between religion and national identity [Электронный ресурс] // Pew Research Center. – 2017. – Режим доступа до ресурсу: <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2017/11/03/many-central-and-eastern-europeans-see-link-between-religion-and-national-identity/>.
43. Müller T. The Role of the State in the Repression and Revival of Religiosity in Central Eastern Europe / T. Müller, A. Neundorf. // Oxford University Press. – 2012. – №91. – С. 559–582.
44. Inglehart R. Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide / R. Inglehart, P. Norris – Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
45. Northmore-Bole K. Secularization versus Religious Revival in Eastern Europe: Church Institutional Resilience, State Repression and Divergent Paths / K. Northmore-Bole, G. Evans. // Social Science Research. – 2015.
46. Pickel G. Transformation of Religiosity: Religion and Religiosity in Eastern Europe in 1989-2010 / G. Pickel, S. Cornelia., 2012.
47. Samokhvalov V. Crisis in Ukraine: Brewing Religious Conflict [Электронный ресурс] / Vsevolod Samokhvalov // Promote Ukraine Think Tank. – 2018. – Режим доступа до ресурсу: https://www.academia.edu/36213056/Crisis_in_Ukraine_Brewing_Religious_Conflict.
48. Sereda O. Religion and Civil Society in Ukraine and Russia / O. Sereda, I. Balakireva // Religion and Civil Society in Ukraine and Europe / O. Sereda, I. Balakireva., 2013. – С. 219–250.
49. Shestopalets D. Church and State in Ukraine after the Euromaidan: President Poroshenko's Discourse on Religion, 2014–2018 / Denys Shestopalets. // Politics and Religion. – 2019.

50. Spickard J. Rethinking Religious Social Action: What Is "Rational" about Rational-Choice Theory? / James Spickard. // *Sociology of Religion*. – 1998. – №59. – С. 99–115.
51. Stark R. Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion / R. Stark, R. Finke. – London: University of California Press, 2000.
52. Stark R. Towards a Theory of Religion: Religious Commitment / R. Stark, W. Bainbridge. // *Journal for the Scientific Study of Religion*. – 1980. – №19. – С. 114–118.
53. Warner S. Work in Progress Toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States / Stephen Warner. // *American Journal of Sociology*. – 1993. – №98. – С. 1044–1093.
54. Yelensky V. Religiosity in Ukraine according to Sociological Surveys / Viktor Yelensky. // *Religion, State and Society*. – 2010. – С. 213–227.

Додатки

Додаток А

Гайд глибинного інтерв'ю

Отче, дякуємо, що погодилися дати нам інтерв'ю. Це важливе для нас дослідження, яке дасть змогу краще зрозуміти ту складну релігійну ситуацію, яка зараз склалася в Україні. Тому ми будемо дуже вдячні Вам за щирі та повні відповіді. Хочу наголосити, що все, що Ви розповісте, буде використано лише в узагальненому вигляді без зазначення імен. Результати нашого дослідження будуть оприлюднені в наукових публікаціях і, можливо, у ЗМІ. Ці публікації можуть містити цитати з Вашого інтерв'ю, але, як уже сказано, без зазначення імені. Я б хотіла за Вашою згодою записати нашу з Вами розмову на диктофон. Це полегшило б нам аналіз результатів дослідження. Ви не проти, якщо я записуватиму наше інтерв'ю?... Тоді ми можемо розпочати.

Блок 1: БІОГРАФІЯ НАСТОЯТЕЛЯ

1. Скільки років Ви уже в сані священника?
2. Чому Ви свого часу вирішили стати священником?
3. Як довго Ви служите саме в цьому храмі?
4. Розкажіть, будь ласка, як Ви стали настоятелем саме цього храму.
5. Чи працювали Ви ще кимось до посвяти в сан?

Блок 2: МЕРЕЖІ ТА ЗВ'ЯЗКИ З ІНШИМИ НАСТОЯТЕЛЯМИ

Я хотіла б задати декілька питань про Ваші стосунки з іншими настоятелями. Я не буду випитувати Вас про Ваше особисте життя чи стосунки з іншими. Мені хочеться зрозуміти, чи в цілому у священників прийнято підтримувати стосунки чи ні.

1. Вам не треба називати конкретні імена зараз. Чи спілкуєтеся Ви з кимось із настоятелів поза службою? Як часто і де Ви можете з ними бачитися? Як давно Ви знайомі з цими настоятелями? Чи знали Ви когось із цих людей до священництва?

2. Якщо Ви хочете – назвіть імена конкретних людей. З ким із настоятелів у Вас найбільш близькі стосунки? Як би ви описали природу цих стосунків і як давно вони тривають? Де Ви, зазвичай, перетинаєтеся?
3. Чи бувають ситуації, коли Вам потрібні поради інших настоятелів у якихось церковних справах? Що це за ситуації? До кого у такому випадку Ви, як правило, звертаєтеся? Чому для Вас важливі поради саме цих настоятелів?
4. Якщо говорити про спілкування з іншими священниками – чи для Вас важливо до якої саме церкви вони належать (УПЦ, ПЦУ)?

Блок 3: РОЛЬ РЕЛІГІЙНОЇ ГРОМАДИ У ПРИЙНЯТТІ РІШЕННЯ ПРО (НЕ)ПЕРЕХІД

1. На Ваш погляд, загалом, яку вагу має Ваше слово як настоятеля у прийнятті рішень парафії?
2. Як Ви думаєте, чи інші настоятелі більше орієнтуються на думку своїх громад, чи на думку церковних ієрархів, коли приймають важливі рішення (наприклад, про перехід до ПЦУ)?
3. Ваша парафія, наскільки мені відомо, приєдналася/не приєдналася до нової автокефальної церкви. Як Ви знаєте, прийняття такого рішення у кожній парафії відбувається дуже по-різному.
 - 3.1 Розкажіть, будь ласка, як було прийнято таке рішення Вашою громадою.
 - 3.2 Ви особисто були за чи проти такого рішення?
 - 3.3 Чи було це одностайне рішення громади? Чи якась частина громади все-таки була проти?
 - 3.4 Чи намагалися Ви переконати ту частину громади, яка мала іншу позицію, ніж Ви?

Блок 4: СТАВЛЕННЯ ДО ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ УКРАЇНИ ТА НАСЛІДКИ ЇЇ УТВОРЕННЯ

1. Як Ви, загалом, ставитеся до утворення в Україні нової автокефальної церкви?
2. Чи правильний це крок з точки зору церковних догматів?

3. На Вашу думку, як вплинуло чи може вплинути створення автокефальної церкви на:
 - 3.1 Відносини між православними церквами в Україні?
 - 3.2 Мирян, пересічних громадян?
 - 3.3 Роботу православних священнослужителів?
 - 3.4 Відносини Української православної церкви з іншими помісними православними церквами?
4. Чи змінилося якимось Вашим життям після об'єднання церков? Чи змінилася якимось Ваша служба в храмі?

Блок 5: МОТИВАЦІЯ (НЕ)ПЕРЕХОДУ ДО НОВОЇ АВТОКЕФАЛЬНОЇ ЦЕРКВИ

1. Чому Ваша парафія перейшла/не перейшла до Православної церкви України? Що для Вас було головною причиною?
2. Для Вас (не)приєднання до ПЦУ – це радше релігійний чи політичний крок?
3. Як Ви знаєте, громади можуть бути дуже неодностайні щодо приєднання до нової автокефальної церкви. В таких випадках можливі сутички за храм між двома таборами громади – прихильниками та противниками приєднання. Такі ситуації траплялися часто. Коли Ваша парафія приймала рішення про (не)приєднання, чи стояло у Вас питання збереження або відвоювання храму?

ЯКЩО ОПИТУЄМО НАСТОЯТЕЛЯ ПАРАФІЇ, ЯКА НЕ ПЕРЕЙШЛА ДО ПЦУ

4. Як Ви думаєте, чи змінилася б із часом кількість прихожан у Вашій парафії, якби Ви приєдналися до ПЦУ? Кількість прихожан би зменшилася, збільшилася чи лишилася тією ж?
5. Чи змінилося б, загалом, матеріальне становище Вашої парафії, якби Ви перейшли до ПЦУ?

ЯКЩО ОПИТУЄМО НАСТОЯТЕЛЯ ПАРАФІЇ, ЯКА ПЕРЕЙШЛА ДО ПЦУ

6. Коли Ви приймали рішення про приєднання до ПЦУ, чи припускали Ви, що кількість прихожан після приєднання якось зміниться – збільшиться або зменшиться?
7. Чи припускали Ви, що приєднання до ПЦУ якось може вплинути на матеріальне становище Вашої парафії - погіршити або покращити його?

Додаток Б

Транскрипт глибинного інтерв'ю

- **Для початку розкажіть, будь ласка, скільки років ви вже в сані.**
- Я був висвячений в сан священник в 1994 році. Отже, це скільки років?...
- **21 рік.**
- 21 рік.
- **Як ви вирішили стати священником?**
- Ну, це довга історія, я виріс у звичайній родині за Радянського Союзу. Батьки мої були не проти церкви, але так, щоб вони були воцерковленими, то я би не сказав. Ну, як більшість тоді було людей, які на Пасху ходили святити, значить, пасху. Ну, на Рівненщині, може, воно не так, бо я сам з Черканщини. Народився в селі (5 км від Моринець). До річч, село Верещаки, тобто в самому центрі. А виріс я, ну, з трьох років ми вже жили в Черкасах. Ну, власне, дитинство, юність мої пройшли в Черкасах. Але літом я бував в бабусі, як усі на канікулах. А бабуся в мене – глибоко віруюча людина. Ну, я вважаю її правдивцею і святою людиною. Вона звичайна селянка, майже неписьменна. Але Святе Письмо вона знала. Ну, глибоко віруюча людина. І, власне, то зернятко, мабуть, віри зародилося саме завдяки бабусі, тому що вона перша мене навчила «Отче наш» на ніч читати, каже, «подушечку перехрестиш і прочитай «Отче наш». Ну, і, я бачив, вона ще зранку-зранку, я ще око відкриваю, а вона там о 5 год, знаєте, ще сутінки в хаті – вона вже стоїть молиться, перед тим, як піч розтоплювати. І мені так цікаво було, що вона там шепоче, що таке таємниче, загадкове, знаєте, ще для дитини. А зимою вона в нас бувала, ну, ми її забирали з села, забирали на зиму, щоб вона була з нами в місті. І от вона сидить там, квасоллю перебирає. А я такий був, мені з дитинства цікаво було, я все цікавився історією, так... ну, така зацікавленість була. І от я сяду з нею, і ми бесідуємо годину, три. «Бабусю, а як там жили, а в що одягалися, а як там ото...» (бо вона 1908 року народження). І розпитував так, вона про церкву там розказувала і про все, про все. А колись так

сидить, гладить мене по голові і каже: «От якби ти став попиком». Це було, це мені так якось врізалось, ну який, клас, може, 5-6. Але я це запам'ятав. От, наприклад, Великий Піст (він припадав якраз на зиму), вона дуже просила в Страсну П'ятницю не вмикать телевізор. Я так сердився, бо там «Как закалялась сталь» фільм ішов. Ну, такий героїчний, Павка Корчагін. Ну, а вона дуже просила, бо то ще такий день... Ну, я тоді ще, звичайно, не розумів ще цього. Але щось таке в мені-от... Ну, вона водила мене до церкви. Мені там наче й ніяково було і соромно, але щось мене, розумієте, ну, тягло до святинь, тягло... От, я дивився на ікони, я не розумів цих сюжетів, але... Я думаю, що почалось все, почалось все з впливу бабусинового, із її молитви. Ну, а потім, потім, уже клас 10-11, я вже багато читав, почав цікавитись, як той світ влаштований, філософія-там, якісь східні течії, все... Я, там, штурмував тих бібліотекарів нещасних, випишував у каталозі якісь книжки такі, що треба було їм десь іти це й шукати їх, відшукувати, вони сердились. Я приходжу – «Знов прийшов...» Ну, ми з другом були два такі книжні. І десь мені попався, як не дивно, декілька томів «Настольная книга атеїста». І, як не парадоксально, я з тієї книги, ну, атеїста, багато для себе взяв про церкву, ну, відомостей, бо не було тоді літератури, ну, церковної літератури, бо то ж були роки 70-80-ті (я ж 66-го року народження). А от, як не дивно, з цієї настольної книги атеїста, там багато цитат було всяких. Ну, воно було в такому викривленому світлі, але можна, знаєте, якесь зерно звідти було висмикнути, справжнє, про те, як воно насправді. Ну отак. Почав цікавитися, почав час від часу ходити до церкви – так постояти просто на службі. Це вже десь клас 10. Це самостійно вже. Хрестика собі одягнув, що тоді було... Ну, комсомольці, і я комсомольцем був. Ну, формальним, але всі ж були в комсомолі, в піонерах, в жовтенятах. Для вас той час такий віддалений, а для мене це наче вчора було. А потім - потім як. Потім закінчився 10 клас, і ми так зопалу з цим же моїм другом – там таку анкету треба було писати, куди ви хочете написати. Ну, і ми написали... Ну, воно

було, знаєте, таке бахвальство чи як це назвати, щось протестне. А ми написала «в Московську духовну семінарію». Там почалося... прийшов якийсь дядько з КГБ. Ну, це скандал для школи був, це пляма. Ці ж анкети здавались в ГорОНО, і два, значить, випускників хочуть іти в церковники. Ну, нас трошки так полякали. Ну, не дуже, але сказали цю ідею... Ну, то ідея була така, не була такою, знаєте, щоб вже зрілою чи що. Так ми якось... От. Ну, потім я поступив в Черкаський педінститут (зараз він університет імені Богдана Хмельницького. Потім армія була радянська, совєцька. Потім продовжував вчиться, бо нас тоді... 2 роки служили. В стройбаці служив в Подмосков'ї – копав землю московську (*сміється*). І от. А потім повернувся на навчання, і в 93-му році я закінчив інститут. Ну, а це вже був час, значить, підняття української свідомості, і відродилася Українська автокефальна православна церква. Перша парафія з'явилася там у пристосованому приміщенні, дуже такому вітхому приміщенні. Таку табличку обладнали... Перша громада Української автокефальної православної церкви. Тоді обрали першого патріарха Мстислава. Він приїхав сюди, і це була грандіозна така зустріч. Ну, потім, потім після відходу патріарха Мстислава, обрали патріарха Київської та всієї Русі Дмитрія. Ну, і так сталося, що патріарх Дмитрій приїхав на цю нашу парафію з відвідинами. Ну, а я там уже був у цій парафії і там прислужував у вівтарі біля священника. І так якось в розмові мені запропонували: «Чи не хочеш ти продовжити цей шлях?» Ну, я сказав, що... Подумав-подумав, потім поїхав в Київ... Так, власне, у 94-му році я пройшов патріарші курси (ну, це ще такі були, це не була повна якась освіта духовна, бо тоді священників українських дуже бракувало), і от пройшов такі курси патріарші, здав екзамени, був висвячений на диякона, деякий час служив у Черкасах на цій же парафії дияконом. А потім був висвячений тут у Києві у церкві Бориса й Гліба на Теремках. Це була... Їх було дві тоді автокефальні церкви. Ну, може не дві, більше... В цій служив патріарх Дмитрій, от, і ним я був висвячений вже на священника, трошки служив

у Черкасах, а потім був переведений до Києва, де служив третім священником у цій парафії Бориса й Гліба, ну, і так далі.

- **А настоятелем цієї парафії?...**

- Настоятелем цієї парафії я став, дай Боже... Зараз під руками в мене немає... Вам точно треба?

- **Ні-ні, не обов'язково.**

- Ну, десь років, десь років, мабуть, з 15, якщо не більше. Ну, тут ще не було ні церкви, нічого. Цю землю, ця земля, де ми знаходимось, це була така здавна церковна земля. Тут була завжди церква. До революції я не знаю, як там... Ну, кажуть, що була церква. Уже в тих людей, які... Ну, не пам'ятаю. Тут маленький цвинтарок був. Коли ми будівництво робили, то виявили маленький цвинтарок. Тоді, значить, цвинтарі такі невеличкі були біля церкви. І в 1919 році за часів Гетьманщини, за часів гетьмана Скоропадського громада Совська викупила в Голосіївському скиту... Там розбирали дерев'яну церкву, щоб поставити... і громада її викупила. Ну, тобто, розумієте, розібрали, перевезли сюди і поставили цю церкву, де вона була. Десь у мене є навіть шматочок старої фотографії, де видно баню так далеко... І вона простояла до 1966 року, коли я народився (може, я для того й народився, щоби відбудувати, ну, сприяти цьому). І тоді ж це був Хрущовський час, знов наступ на релігію. І дуже багато церков в Києві були зруйновані. І тут ця дерев'яна церква... За офіційною версією якась проводка чи щось таке. Ну, але старі люди знають тих людей, які підпалили її. Тобто це було завдання, тоді цим, ну, хизувалися. Але цих людей, мабуть, майже нікого не залишилося. Але старі люди мені розказували і називали імена тих, хто це зробив, і самі тоді вони про це розповідали. Тобто церква згоріла в 66-му році. І з того часу Бог якось це місце беріг. Тут хотіли якусь баню будувати, навіть блоки якісь завезли, потім ті блоки містяни розтягли. Ну, словом, це стояв цей пустир, Бог його беріг аж до 90х рр. Здається, в 96-му році громаді, яка тут організувалася, громаді Української автокефальної православної церкви, надали цю землю в

оренду, і тоді виникла ідея відбудувати церкву. І тоді вже почали думати над проектом. Я прийшов на настоятельство на стадії ескізного проекту, коли це проектувалося. Тут потім я, може, вам невеличку екскурсію проведу... Бо ми... Це верхній храм. А внизу, то було в ті роки така ейфорія була, церкви відбудовувалися, і було сподівання, що нам діаспора буде допомагати. І запроектували дуже великий храм, який громада потім просто не спромоглася звести. Є проект, він незакінчений, але є авторський проект цегляного храму, 24 метри до хреста – ну, це великий храм. Потім стало зрозуміло, що, по-перше, такий великий храм на цю місцину, яка є Совками – а це колись було село, ну, воно і зараз, практично, таким селом залишається – що такий великий храм тут не потрібен. Ну, його ж треба утримувати і все таке. А, по-друге, ми зрозуміли, що ми не зможемо. І тому ми спромоглися звести цокольне приміщення (я тоді поведу) – там є теж невеличкий храм на честь Андрія Первозванного. Ну, а коли стало питання, що робить далі, то виникла ідея на цьому цоколі звести те, що ми можемо. І, в результаті, 6 років там є... була... За один сезон ми побудували оцю церковцю. Тут служимо. Там теж служимо час від часу. Але тут більшість служби відбувається в нас.

- **Дозвольте уточнити: тобто 15 років тому Ви стали настоятелем цієї парафії? Коли не було ще самого храму, був лише ексіз...**
- Я можу принести зараз...
- **Ні-ні, не важливо точні роки. Просто як відбулося, що Ви стали настоятелем саме цієї парафії.**
- Ну, потрібен тут був... На кожну парафію потрібен настоятель. І я був третім священником в Храмі Бориса й Гліба на Теремках. І патріарх Димитрій, правлячий архієрей Київської єпархії, запропонував мені – суміщати поки на початку, бо тут парафії... Ну, тобто парафія була, громада була, але ні приміщення, нічого – це був голий пустир. Тут тільки встановили хреста. Ми його перенесли, ось, можете побачити – он він, той хрест (показує у вікно на хрест). Ну, це перенесений. От, тут був тільки

хрест, і ми приїздили сюди відправляти молебні під відкритим небом час від часу на великі свята.

- **А ви казали, що закінчили інститут. За яким фахом?**

- Філологія.

- **А ви працювали кимось до посвяти в сан?**

- Ні. Ну як працював. Такої... Ну, я працював в журналі (такий був журнал «Родовід») таким асистентом. Тобто такої якоїсь... А потім я був секретарем у товаристві «Просвіта» в Черкасах. За фахом я не працював, у школі я не працював. Тобто я вчитель (педагогічний інститут).

- **Тепер я задам вам кілька питань про ваше спілкування з іншими настоятелями. Я не хочу розпитувати про особисте життя та стосунки. Просто цікаво, чи прийнято підтримувати спілкування у священників і як це відбувається...**

- В якому такому ключі ви хочете про спілкування з настоятелями? Що саме ви хотіли би знати?

- **Перш за все, чи спілкуєтеся ви з кимось із настоятелів поза службою? Можете не називати конкретні імена.**

- Звичайно, звичайно.

- **За яких обставин ви, зазвичай, зустрічаєтеся? Що це за приводи?**

- Ну, по-перше, серед священників – і київських, і харківських, і львівських – в мене є багато просто особистих друзів. То ми час від часу зустрічаємось в Києві при нагоді, на свята, священники приїждять на храмове свято, на інші такі свята, які є на парафії. Я відвідую священників, якщо в них на парафії якісь-такі знакові події відбуваються. От. Зустрічаємось і так інколи, зустрічаємось, спілкуємось, ідемо десь на каву, от. Приїждять священники у Київ у справах або просто приїждять. Іноді приїждять із парафіянами, то і мене запрошують. Я буваю... От у минулий піст їздив... Під час Великого Посту є такий звичай звершувати загальне таїнство соборування – це декілька священників помазують тих, хто хворіє, з молитвою помазують святим елеєм, освяченим елеєм. І настоятель

кіровоградської парафії запросив мене, і я їздив туди для звершення цього таїнства. Там 2 дні не на одній парафії ми були, 2 дні ще їздили, були разом, молились, спілкувалися. Тобто... Ну, а якісь є такі більш офіційні зустрічі: нас збирають на якісь зібрання або соборчики. Бо є «собор», а є «соборчики». Це не значить, що це малий собор. Це зібрання, на якому приймають рішення, але воно не має статусу, скажімо, єпархіального собору. Ну, це вже такі... деталі.

- **Отже, в середньому, як часто ви бачитеся з іншими настоятелями? Кілька разів на місяць? Раз на місяць?**
- Ну, не так часто. Ну бо настоятелі мають свої служіння, зазвичай, а якщо ще більші парафії... Ну, і я не маю багато часу, хоча в нас парафіян небагато, але в мене й поза парафією є свої ще інші служіння, про які я можу вам розказати потім. Кожен настоятель має там якісь кожен день... Я б не сказав, що ми так часто спілкуємося. Телефонічно переговорюємося постійно. Там, раз на тиждень з 2-3 отцями спілкуюсь. Ну, не часто. Ну, можливо, раз на 2 місяці. Це в середньому.
- **А ось як давно ви знайомі з цими настоятелями, з якими спілкуєтесь? Чи знали Ви когось із них до священництва, можливо?**
- До священництва? Ні, практично нікого не знав. Ну, тому що в основному ті священники, з якими я познайомився, це коли я вже переїхав до Києва. Потім я навчався у колегії патріарха Мстислава у Харкові на богословському факультеті. Ну, там, звичайно, з багатьма познайомився. І нас збирали на єпархіальні собори, де ми проводили 3 дні. Це не просто собор. Це і служби, це якісь і реколекції відбувалися, ну, тобто і спілкування таке поза цим всим було.
- **Отже, у вас є настоятелі, з якими ви спілкуєтесь від посвяти в сан, з часів навчання – ви їх знаєте з тих часів і досі з ними спілкуєтесь, так?**
- Так, так.
- **Якщо хочете – назвіть конкретні імена. З ким із настоятелів у вас найбільш близькі відносини? Найбільш товариські?**

- Ну, це, у нас в Києві не так багато наших... Ну, розумієте, наші парафії Української автокефальної православної церкви (колишньої, тому що зараз є православна церква України, в яку вся повнота УАПЦ ввійшла) – то парафій УАПЦ, наприклад, в Києві не так багато було. Ну, це є, наприклад... Якщо вас саме настоятелі... Бо, розумієте, є настоятелі, а є священник, який не є. Вас цікавлять саме настоятелі?
- **В першу чергу так.**
- Ну-от в Боярці настоятель парафії Різдва Покрови Пресвятої Богородиці Отець Дмитро Присвяжний – це парафія в Боярці. Парафія на Теремках... Борисоглібська, отець Юрій Бойко – настоятель цієї парафії. Хто ще в нас тут... Настоятель парафії...на честь кого вона... на честь кого не згадаю... у Білій Церкві... отець... вискочило. Як я міг цього отця забути?... Зараз згадаю... Це щось містика якась...
- **Та це не принципово, якщо ви забули.**
- Ну, так... Отець Сергій Ковальчук! Потім... Ну, це так куш я беру київський. Хто ще? Ну-от отець Роман Фурдин – я його давно не бачив. Він служить у Мамаєвій Слободі – там є церква. Ну, він був у Київському патріархаті, але ми служили, до того ми служили разом (він був другим священником у Борисоглібській церкві). Ну, це в Києві. Поза Києвом в мене багато в Харкові. Отець Олег Козуб, який служить у селі Цвіркуни. Потім кого-там ще назвати з настоятелів, я так перебираю... Отець Йосип Дрикало із Кропивницького, до якого я їздив власне соборувати.
- **Де ви, зазвичай, перетинаєтесь із цими людьми? З яких приводів?**
- Ну то я ж... Я повторюсь, можливо. Іноді ці люди приїздять до Києва або іноді мене запрошують. Іноді...от я поїду: у Львові буде відзначатись пам'ять патріарха Димитрія. Ну, власне, це перша парафія, яка 30 років тому оголосила вихід із Московського патріархату – парафія Святих Петра і Павла у Львові, настоятель якої – Володимир Ярема, пресвітер, і потім став патріарх Димитрій. От, і буде відзначатись пам'ять його, і буде академія – я туди запрошений, там доповідь якусь буду читати. Там я

багатьох побачу, от, поспілкуємось. А так... на якісь свята ми зустрічаємось. Такого щоб «а давай з тобою підем десь в театр або підем десь на каву» - так нечасто виходить, тому що в усіх нас є кожного дня певне служіння, і то забирає час. А телефонічно спілкуємся, так, обмінюємось новинами церковними, бо тому що зараз час, коли багато новин.

- **А як давно ви знайомі з цими настоятелями УАПЦ, що ви перерахували?**
- Ну, як мінімум, по 10 років, а, може, й більше. З деякими набагато більше.
- **І насамкінець як би ви описали природу ваших стосунків з цими настоятелями?**
- Братська. Братня така природа. Ми відчуваємо таку, ну як ще це можна сказати, таку корпоративну солідарність. Підтримуємо один одного. І якщо в когось якимсь випробування або якісь... я знаю, що багато моїх братів по співслужінню мені допоможуть у важку хвилину. Також і я готовий це робити. Так якщо одним словом це охарактеризувати, це такі довірливі братські стосунки.
- **Бувають ситуації, коли вам потрібні якісь поради інших настоятелів у церковних справах? І що це за ситуації, зазвичай?**
- Ну, в церковному служінні є різні такі, різні, як це називається російською мовою, «недоуменные вопросы», знаєте. Ну, тобто ситуація, коли священник, можливо, не знає, як йому вчинити. Ну, не знаю, який приклад... Ну є різні ситуації. Ну, наприклад, людина покінчила життя самогубством. Але є підстави відспівати цю людину, є якийсь дозвіл. Але є сумнів якийсь – треба порадитись із старшим якимсь, із тими, хто має досвід. От в таких випадках ми радимся.

- **І до кого в таких випадках ви звертаєтесь, зазвичай?**

- Ну, так конкретно... Це ж треба, аби конкретну якусь ситуацію. Ну порізного. До тих, хто... Із тих настоятелів, яких я знаю, по часу служіння я маю, як сказати... по зрівнянню з іншими я довше служу. То звертаються...
- **Радше до вас?**
- Часто й до мене.
- **Якщо говорити про спілкування з іншими настоятелями, вам важливо до якої юрисдикції вони належить, до якої церкви?**
- В більшості... Московських, із настоятелів московських церков я не знаю жодного. От. І ми не спілкуємося. В більшості я спілкувався із настоятелями Української автокефальної православної церкви, бо зі священниками київського патріархату все-таки якісь прохолодні стосунки в нас були. Зараз вже ця ситуація міняється вже рік. Але так щоб я з кимось дуже зблизився і познайомився, то не можна сказати. Я знаю багатьох настоятелів і священників греко-католицької церкви. Тому що, ну, я казав, що в мене поза парафією є ще одне служіння – я є капеланом Міжнародного християнського екуменічного руху «Віра і світло». Можливо, ви чули про такий рух, ні? Ну, «Віра і світло» - це рух, який займається дітьми з особливими потребами, людьми з особливими потребами, який об'єднує цих людей, дітей, їх батьків і тих, кого ми називаємо «приятелями», тобто нас, людей, які готові брати участь у їх житті, спілкуватись з ними, бути поряд з ними. Ну, і цей рух – так склалося на Україні... Цей рух походить від такого руху «Лярш» («Ковчег»), який заснував Жан Ваньє у Франції – ну, це окрема історія. «Лярш» - це рух, де приятелі живуть із друзями (бо ми цих людей не називаємо, там, людьми «неповносправними», ми їх називаємо «друзями», себе називаємо «приятелями». Отже, у «Лярші» - це такі комуни, у яких люди живуть із цими друзями. Тобто живуть, займаються разом господарством, моляться разом. Це по всьому світу цей «Лярш» розповсюджений. Також і «Віра і світло» розповсюдилась по всьому світу. «Віра і світло» відрізняється тим, що ми не живемо разом постійно, ми просто зустрічаємось, ми їздимо

разом на табори, в нас є інші форми спілкування, ми просто спілкуємось із цими людьми. Тому... А до чого це я казав? Але так склалося, що цей рух був започаткований при парафіях греко-католицької церкви. І, власне, більшість капеланів... Бо на Україні є 36 десь спільнот «Віри і світлі» - вони, в основному, на Галичині, там на Заході. В Києві є всього 2 спільноти – «Веснянка» і «Блаженні». Можете зайти на сайт «Віра і світло» і подивитись, там є інформація – якщо буде цікаво про цей рух більше знати і власне про ту спільноту, де я є капеланом (я є капеланом спільноти, «Веснянка» яка називається). І я єдиний священник православний, який є капеланом спільноти у русі «Віра і світло», а решта є греко-католики. Тому в нас... Ми спілкуємся, дуже такі теплі стосунки в нас. Це я кажу щиро, тому що якби я... З тими, з ким у мене не було б теплих стосунків, я б просто не спілкувався. Ну, це зрозуміло, по-людськи.

- **Як ви гадаєте, яку вагу має ваше слово як настоятеля серед ваших прихожан?**

- Ну, судячи по тому, що вони говорять, то вагу воно має таку, то воно вагоме. Але за результатами іноді я бачу, що... Вони кажуть, що вони дуже поважають моє слово і що воно вагоме, але за результатами іноді я бачу, що... Ну, вагоме-то воно вагоме, але... Ну, наприклад: у нас іде початок служби, читаються часи, тобто служба ще не почалася, і люди ще не настроїлися, і вони розмовляють - уже іде молитва, і люди розмовляють. Після служби читаються подячні молитви. Ну, служба вже закінчилась... І це було і не раз, і не два. І я пояснюю: «Люди добрі, це молитва, при молитві неприпустимо вести розмови. Хочете поспілкуватися – вийдіть поза церквою поспілкуйтеся. В церкві, коли йде молитва, ви заважаєте іншим і так далі, і так далі. Ну це часто не спрацьовує. Або щоб не запізнювались на службу. Уявіть Тайну Вечерю, апостоли зібрались, Христос між них, а хтось каже: «Ой, я запізнився» і приходять на половину, хтось з апостолів каже: «Я запізнився, там, з автобуса» чи щось таке. Ну, тобто про якісь-такі речі, щоб люди розуміли, що треба вчасно

приходити. Багато-хто прислухається, багато-хто не прислухається. Хотя всі кажуть: «Отець Валерій, та ми ж, ми ж...»

- **А в прийнятті якихось важливих парафіяльних рішень?**
- Так, ну, моє слово досить вагоме.
- **А як ви думаєте, в інших громадах настоятелі більше орієнтуються на думку своєї парафії чи більше на думку церковних ієрархів?**
- Складне питання.
- **Наприклад, про перехід до ПЦУ.**
- Ну, я думаю, що без думки парафіян, без підтримки парафіян – це неможливо. Тобто думка парафіян – вона є... Якщо один настоятель захоче, а громада не захоче – нічого в нього не вийде. Ну, тобто, я думаю, що тут вони все-таки опираються на думку парафіян. Якщо йдеться... Я думаю, що таких проблем в автокефальній чи на парафіях Київського патріархату практично не було. Це проблеми московських парафій. Але про життя московських парафій я практично нічого не знаю. Я ж кажу, що ми, на жаль, ізольовані. Ну, вони просто не сприймають. Вони і зараз продовжують сприймати, ну, Православну церкву України як розкольницьку – попри томос, попри визнання уже... визнала Грецька церква, Олександрійська церква уже, недавно визнала Румунська церква – цей процес буде йти далі. Ну-от, таке відбувається... Ну, тобто в нас немає спілкування, на жаль. Хоча я думаю, що там багато священників і глибоковіруючих, і милосердних, і жертвних, але десь вони є, ми не перетинаємось.
- **Ваша парафія раніше належала до Української автокефальної православної церкви. Після Об'єднавчого собору ви належите до Православної церкви України. Як вашою парафією було прийнято таке рішення?**
- Практично рішення було... Ми чекало цього. І парафія де-факто... Це навіть не обговорювалося. І не було жодної людини, яка сказала «Я не згоден» із парафіян. Це не обговорювалось. Тепер же це рішення було

закріплене на зборах нарешті. Проїшов рік, поки готувались статuti, зміни й доповнення... Тобто ось 16-го лютого ми провели ці Парафіяльні збори, на яких де-юре закріпили свій статус вже в складі. Ми внесені в базу даних, я маю вже указ від Блаженнішого Епіфанія на настоятельство і... Ну, бо треба було відновлено, бо я до цього був у складі Київської єпархії УАПЦ, і митрополитом був митрополит Макарій – і від нього був указ. Ну, і формально треба було, щоб цей указ був, ну, підтверджений новим предстоятелем, керуючим, правлячим архієреєм. В нас є громада патріотична. Після кожної служби співається «Боже великий єдиний, нам Україну храни». Тобто якихось заперечень чи, там, сумнівів, в тому що... Ми всі цього чекали, ми раділи. Ми, коли відбувався Об'єднаний собор, коли було надання Томосу, ми служили подячні молебні, тобто тут абсолютна єдність у нас. Тобто це щиро... Ну, я не знаю, жодного парафіянина, який би мав щось проти чи який би висловився проти цього.

- **І ви особисто від початку були за це рішення?**
- Абсолютно, звичайно.
- **Чи правильним, чи не правильним є цей крок – утворення Православної церкви України – з точки зору церковних догматів?**
- Абсолютно правильним, абсолютно канонічним. Право надавати статус автокефальної церкви, виключне право має його Всесвятість Вселенський Патріарх, який є першим серед рівних Патріархів помісних православних церков у світі, і це його виключне право. Тим більше, що територія України – це споконвічно канонічна територія Вселенської Патріархії як Матері Церкви. Коли Володимир Князь хрестив Русь-Україну, то ієрархія була надана, власне, від Вселенського Патріарха і аж до того часу, поки, ну... Ну, це вже інша історія – історія, як московська патріархія, значить, відібрала українську митрополію київську.
- **Як ви гадаєте, які наслідки має чи може мати утворення ПЦУ для відносин православних церков в Україні?**

- Я думаю, що з часом (це буде не малий проміжок часу) Православна церква України займе відповідне їй місце, так, як інші помісні православні церкви в інших країнах, і це буде церква православних українців, яка буде об'єднувати їх. Я думаю, що з часом все-таки оце розділення... Все стане на свої місця. Православна церква України отримає визнання більшості православних церков у світі, отримає... Буде збільшуватись і якісно, і кількісно. І буде існувати екзархат (чи як назвуть) Російської Православної Церкви, в якій люди зможуть вільно, ну, в якому перебувати, сповідувати свою віру, і в цьому нема ніякої загрози для якогось розколу чи чому. Я не розумію, чому би тим, хто не визнає Православну церкву України не назвати речі своїми іменами. Тому що фактично УПЦ МП – це є частина Руської Православної Церкви (не Російської, за своєю офіційною назвою вона є Руська Православна Церква). Тому чому би не писати? Ну, тому що їх патріарх – є Патріарх Московський і Всієї Руси Кирил, так? Чому би не писати на своїх, ну, офіційно свою назву давати «Руська Православна Церква», там, екзархат чи єпархія чи як це буде названо – це вже інша справа, це вже політика – Руської Православної Церкви.
- **А які наслідки має створення ПЦУ для наших відносин з іншими помісними православними церквами?**
- А такий має наслідок, що нарешті кожен православний народ має право мати свою православну церкву, нерозділену, єдину, помісну церкву. І цей час отакий, дуже болючий, час отакого розколу, він, звичайно, не сприяв зближенню церков. І, по-перше, це буде мати наслідок, що ми будемо пізнавати більше вселенське православ'я, світове православ'я. Тому що більшість українців, на жаль – ну, не більшість, але половина точно знають лише модель, синодальну модель московського православ'я, яка багато в чому відрізняється. Я був у Греції, я був у Святій Землі. Я бачив інші, ну, представників і був в церквах інших помісних церков. Багато є відмінностей, яких ми не знаємо. Ми повинні відкритися для вселенського православ'я, і православ'я вселенське повинно побачити, які ми є. От. Я

думаю, що це тільки піде на користь. Але цей процес непростий, процес визнання, він не є швидким. Але все йде невпинно. У томосі, який був наданий, сказано, що цей томос наданий на віка. Тобто миші його не з'їдять, як то казали, що з'їли миші, ну, томос московський.

- **А для пересічних мирян, громадян – які наслідки має Томос?**

- Що нарешті ми, ну... Ну, я себе не відчував менш вартісним, так, коли навіть на мене казали «Ти не канонічний, ти розкольник». Я себе не відчував тебе таким. Але багато людей, мабуть, у підсвідомості все-таки той черв'ячок, мабуть, точив, що... сумніви якісь в канонічності своїй. Нарешті ми... Цей комплекс меншовартості – він абсолютно не має підстав ніяких. Тому що ми маємо законно визнаний Вселенською Патріархією, підписаний всіма єпископами, визнаний іншими помісними православними церквами документ про наш повноцінний канонічний статус. Це, мабуть, найбільше досягнення. Що ми не відчуваємо себе якимись-такими наймитами, ну, не наймитами... сирітками, знаєте, православ'я. Що ми відчуваємо себе повноцінною сестрою всіх інших православних церков-сестер у світі.

- **І це ж стосується священнослужителів?**

- Так, звичайно.

- **Чи змінилося якомось ваше життя, ваша служба після утворення ПЦУ?**

- Ні, ні, не змінилась. А як могла змінитись? На краще чи на гірше? Я ж кажу, наша парафія досить скромна, в нас, на відміну від деяких парафій православних, в нас, наприклад, немає фіксованих цін за надання якихось – ну, як-то називають? – послуг. Ну, це не так воно... Надання послуг – це трошки не до церкви. Ну, за треби. За хрещення, вінчання, за похорони і всі інші треби чи священнодіяння, молебні, освячення та все інше в нас є добровільна пожертва. Тобто в нас немає жодного преїскуранта, в нас немає жодного, ну, вимоги. Це є добровільна пожертва: скільки людина туди кине, стільки й слава Богу. Або на тацю покладе. Ну, а парафія така досить скромна, тому... Тому, я скажу... Це я не для того, щоби хизуватись.

Ну, я веду досить скромний образ життя, в мене нема автомобіля, в мене нема... Я з сім'єю мешкаю в парафіяльному... це колись називалось «плебанія» – парафіяльний будиночок, який є збудований на кошти парафії, який надається для проживання настоятелю, тобто це не моя власність. Ось він цей будиночок, можете подивитись (*показує у вікно*). Це була бетовка, з якої... А, його не видно. Це була бетовка, з якої потім зробили ось-такий будиночок. Бо коли я переїхав у Київ я десь років 10 із малими ще дітьми тоді мусив винаймати квартири, і то так була така епопея досить довга. Ну, тепер маєм, де голову прихилити. Але, ну, я ж кажу, якоїсь-такої маєтності, власності особисто я не маю. Ну, якщо це цікаво. Я це до того казав, що матеріально, наприклад, матеріально наше життя не змінилося. Духовно ми продовжуємо... Я ж кажу, що парафія є живий організм, який може іноді хворіть, може мати піднесення. Тобто духовно ми якось рухаємось. Як ми рухаємось – Бог бачить.

- **А, загалом, що було основним мотивом для вашої парафії приєднатися до ПЦУ?**
- Усвідомлення, що ми православні українці і хочемо молитись на нашій рідній землі рідною мовою, відчувати свою єдність з усіма православними українцями, свідомими православними українцями, відправляти свої обряди, мати свою українську обрядовість. От це є основний мотив – що ми є православні українці, і ми хочемо бути в українській церкві, якій не нав'язуються ідеї «руського міра», абсолютно чужі, абсолютно руйнівні для ідентичності українців, які нівелюють національну свідомість, які руйнують.
- **Отже, для вас приєднання до ПЦУ – це радше політичний чи релігійний крок?**
- Це релігійний крок. Ну, тому що... Тут політика ні до чого. Те, що держава й президент Порошенко сприяли наданню Томоса – то це не безпрецедентно. Практично всі церкви отримали автокефалію за сприяння держав. Так історично склалося в православній церкві. Якщо ви побачите

історію всієї православної церкви – тієї ж грецької, де король (коли був ще там король)... Ну і так далі, так далі і так далі. Колись імператори цьому сприяли. Без цього... Це не є втручання держави. Це є сприяння тому, щоб цей процес відбувся. Тим більше при такому протистоянні нашого ворога, яким є Росія – агресор і ворог українського народу.

- **Ви казали, що ваша громада була цілком одностайна стосовно цього. Тобто у вас не стояло питання збереження, відвоювання храму...**
- Абсолютно.
- **Це питання стоїть, якщо громада поділилась. Я зрозуміла. Є чутки, особливо в мережі, що деякі настоятелі УПЦ МП – вони отримують кошти за те, щоб не приєднуватись до ПЦУ. Чи доходили до вас такі чутки і як би ви їх прокоментували?**
- Про те, що отримують кошти – такі чутки... Я не дуже відслідковую, тобто мене немає в соціальних мережах. Я не дуже відслідковую, що там відбувається. Таких чуток, що отримують кошти – я не... я такого не чув. А те, що є тиск іншими способами якимись – а різні способи можуть бути – то це я, ну, фактів я не можу сказати, але чутки такі ходять. І я можу припустити, що тут і матеріальною зацікавленістю, ну, якимось діють, добиваються цього. Я можу припустити, що це може бути близько до істини.
- **Чи змінилася у вашій парафії кількість прихожан після того, як ви змінили юрисдикцію?**
- На жаль, суттєво не змінилася.
- **Та все ж трішки змінилася?**
- Я би не сказав. Це таке «трішки»... Що хтось спеціально перейшов... Ну, у всякому разі з'явилися якісь нові люди, але їх небагато. Але які їх мотиви - чи вони отак просто знайшли церкву... Знаєте, людина іноді залишається в церкві - от просто зайшла свічку поставити на службу – ну і так і залишилась. Але щоби взнати її мотивацію... Я не думаю, що... Совки – це така специфічна все-таки місцевість. Тут багато є таких, як сказати,

заможних людей, які там позагороджувались. Вони поскупали землю, побудували собі тут маєточки, бо це таке досить тихе місце недалеко від... Хоча й наче сільська місцевість, приватний сектор, але недалеко від центру. То вони там поза своїми парканами – я не знаю, ходять в церкву чи взагалі не ходять. Багато таких людей, які, ну, байдужі. Ну, тобто це сільська парафія. У такому вимірі, в дечому – це сільська парафія. Бачите, ми не маємо навіть можливості відкрити церкву, щоб церква була цілий день відкрита, тому що треба на ваше місце (*я сиділа за столом із церковними товарами при вході*) посадити людину, щоб була тут, опалювати церкву. А за день (ми експериментували літом), за день може зайти 1-2 людини, бо всі на роботі, бабусі вдома сидять. Але на Пасху отут ми освячуємо біля... ідіть сюди (*показує у вікно*)... біля пам'ятника. То тут тисячі людей з'їжджаються.